



ilahiyat akademi

Yıl: 2018 sayı: 7-8

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

SÜNNET

- Hadis Yorumunun Sınırları- Bünyamin ERUL
- Sünnet'in Temellendirilmesi Problemi- İsmail Hakkı ÜNAL
- Kur'an'la Yetinme Söyleminin Çıkmazları- Enbiya YILDIRIM
- İlk Hicri Asırlarda Hadis Karşıtlığının Nedenleri- Kamil ÇAKIN
- At Gözlüklerini Çıkararak Nebevi Sünnet'e Bakmak: Nano Gelenekten Makro Geleneğe-Bir Kitap Üzerine Notlar- M. Hayri KIRBAŞOĞLU
- Sahabe, Kur'an ve Tefsir- Mustafa ÖZTÜRK
- Sünnet ve Toplumsal Dinamikler- Mustafa TEKİN
- Sünnete Hikmet Nazarıyla Bakmak- Mehmet ÖNAL
- Suyûfî'nin Hadis Tenkitçiliği- Recep ASLAN
- İmâmetin Kureyş'e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber'e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti- Mehmet APAYDIN
- Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkid Edilme Serencamına Örnek: Norman Calder'ın Muvatta'ı Tarihlendirmesine Yöneltilen Eleştiriler- Rahile KIZILKAYA YILMAZ
- III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı- Peyman ÜNÜGÜR
- Peygamber'e İtaatin Dayanağı Olarak İsmet Meselesi- Mahmut ÇINAR
- Sünnetin Doğru Anlaşılması ve Günümüze Taşınması -'Allah Güzeldir, Güzelliği Sever' Rivâyeti Üzerine Bir Değerlendirme- Nurullah AGİTOĞLU
- Geçmiş Bilgisi: Gazalî'ye Göre Tevâtür Teorisi- Bernard WEISS
- Şîa'da Hadis Eserleri Üzerine Yazılan Şerh ve Haşiyeler- Mecîd MAÂRİF
- Söyleşi- Mehmed Said HATİBOĞLU
- Söyleşi- Ali Osman KOÇKUZU
- Söyleşi- Haydar HUBBULLAH

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yl: 2018 sayı: 7-8

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

SÜNNET



The Journal of Theological Academia

year: 2018 issue: 7-8 a bi-annual international journal of academic research

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yıl: 2018 sayı: 7-8 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Resmi Dergisi | The Official Journal of the Faculty of Divinity
Gaziantep University

Genel Yayın Yönetmeni | Editor in Chief

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Dekan | Dean)

Editör | Editor

Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

Dr. Öğr. Üyesi Muhyettin İÇDE

Sayı Editörü | Editor of This Issue

Doç. Dr. Recep ASLAN

Editör Yardımcısı | Editorial Assistants

Arş. Gör. Tuba ERKUT

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Başkan | President)

Prof. Dr. Dorayd Abdulkader N. Noor el-SHEİK

Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI

Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ

Prof. Dr. Mehmet AKBAŞ

Prof. Dr. Mehmet DAĞ

Doç. Dr. Halil ALDEMİR

Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

Doç. Dr. Recep ASLAN

Doç. Dr. Recep TUZCU

Dr. Öğr. Üyesi Adnan ALGÜL

Dr. Öğr. Üyesi A. Muhammed el-HALEF

Dr. Öğr. Üyesi Abdimuhamet MAMYTOV

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERDOĞAN

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe EROĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Dilara TINAS

Dr. Öğr. Üyesi Erol ERKAN

Dr. Öğr. Üyesi Fehmi SOĞUKOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Habip DEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Halil HACİMÜFTÜOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim SALKİNİ

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ULUKÜTÜK

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed EL-NECCAR
 Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Raşit AKPINAR
 Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KESKİN
 Dr. Öğr. Üyesi Okan BAĞCI
 Dr. Öğr. Üyesi Samir Omar K. H. SAYED
 Dr. Öğr. Üyesi Zamira AHMEDOVA

Yayın Danışma Kurulu (Alfabetik Sıraya Göre) | Publishing Advisory Board (Inalphabeticalorder)

- Prof. Dr. Abdulaziz HATİP (Şırnak Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Ahmed Muhammed Ahmed EL-ASİRÎ (Melik Halid Ü.)
 Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami ilimler F.)
 Prof. Dr. Ali Abdulkhak Muhammed EL-EĞBERÎ (Ta'z Ü. Edebiyat F.)
 Prof. Dr. Ali AKPINAR (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Çukurova Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Asım YAPICI (Çukurova Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Ü. İlahiyat F.);
 Doç. Dr. Hasan YILMAZ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA (Siirt Ü. İslami İlimler F.)
 Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (29 Mayıs Ü. Uluslararası İslam ve Din Bilimleri F.)
 Dr. Keis Reşid ALİ (Musul Ü. Eğitim F.)
 Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ (Erciyes Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Kilis 7 Aralık Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler F.)
 Dr. İbrahim el-Hakk EL-HASEN (Uluslararası Afrika Ü. Eğitim F.)
 Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (İstanbul Şehir Ü. İslami İlimler F.)
 Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Dr. Muhammed Şeyh Ahmed MUHAMMED (Benadır Ü. Faculty of Shariah & Law)
 Prof. Dr. Musa BİLGİZ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Metin YURDAGÜR (Marmara Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Bayburt Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Sadık KILIÇ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Ü. İlahiyat F.)
Sayı Hakemleri | Rewiwers of the Issue
 Prof. Dr. Abdulkadir EVGİN (Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Abdullah KARAHAN (Uludağ Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN (Muş Alparslan Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Emin ÇELEBİ (İnönü Ü. Fen Edebiyat F.)
 Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Halis AYDEMİR (Dumlupınar Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. İbrahim Kutluay (İzmir Kâtip Çelebi Ü. İslami İlimler F.)
 Prof. Dr. Mehmet DAĞ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Muhammet YILMAZ (Çukurova Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. H. Musa BAĞCI (Dicle Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Mustafa MACİT (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Nuri TUĞLU (Süleyman Demirel Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Orhan BAŞARAN (Bingöl Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER (Akdeniz Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Saffet SANCAKLI (İnönü Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Hüseyin AKGÜN (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Mehmet BİLEN (Dicle Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR (Gaziosmanpaşa Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Murat KAYACAN (Muş Alparslan Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Mustafa IŞIK (Nevşehir Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Nimetullah AKIN (Çanakkale Onsekiz Mart Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Ömer ÖZPINAR (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Özcan GÜNGÖR (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler F.)
 Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR (İnönü Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Veysi ÜNVERDİ (Mardin Artuklu Ü. İlahiyat F.)
 Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sait UZUNDAĞ (Şırnak Ü. İlahiyat F.)
 Dr. Öğr. Üyesi Okan BAĞCI (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Dr. Öğr. Üyesi Selahattin YILDIRIM (İnönü Ü. İlahiyat F.)
 Dr. Öğr. Üyesi Zamira AHMEDOVA (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)

Düzeltili | Redaction

Arş. Gör. Edip YILMAZ

Arş. Gör. Esra DELEN

Arş. Gör. Hacer GENERAL

Arş. Gör. İslim GÜMÜŞTEKİN

Arş. Gör. Kevser ÖZTÜRK

Makale Düzenleme | Editing Articles

Arş. Gör. Tuba ERKUT

Grafik-Tasarım | Graphics Design

Halime SARIKAYA

Dağıtım | Distribution

Arş. Gör. M. Kasım ERDEN

Yönetim Yeri | Head Office

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Baskı | Printing by

Gaziantep Üniversitesi Matbaası

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

Gaziantep; 2018

İlahiyat Akademi Dergisi

Araştırmax, SOBIAD, ASOS İNDEX ve ISAM

Veri tabanlarında taranmaktadır.

Yazışma Adresi | Contact Adress

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Tel: +90 342 360 69 65; Faks: +90 342 360 21 36

E-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; Web: <http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi>

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

The Journal of *Theological Academia* of Gaziantep University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the faculty.

Copyright ©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

İçindekiler

Editörden Recep ASLAN	IX
--------------------------------	----

Makaleler

Hadis Yorumunun Sınırları- Bünyamin ERUL	1
Sünnet'in Temellendirilmesi Problemi İsmail Hakkı ÜNAL	25
Kur'ân'la Yetinme Söyleminin Çıkmazları- Enbiya YILDIRIM	39
İlk Hicri Asırlarda Hadis Karşıtlığının Nedenleri- Kamil ÇAKIN	55
At Gözlüklerini Çıkararak Nebevi Sünnet'e Bakmak : NanoGelenekten Makro Geleneğe-Bir Kitap Üzerine Notlar- M. Hayri KIRBAŞOĞLU	83
Sahabe, Kur'an ve Tefsir- Mustafa ÖZTÜRK	133
Sünnet ve Toplumsal Dinamikler- Mustafa TEKİN	163
Sünnete Hikmet Nazarıyla Bakmak- Mehmet ÖNAL	175
Suyûtî'nin Hadis Tenkitçiliği- Recep ASLAN	187
İmâmetin Kureys'e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber'e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti- Mehmet APAYDIN	219

Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkid Edilme Serencamına Örnek: Norman Calder'ın Muvatta'ı Tarihlendirmesine Yöneltilen Eleştiriler Rahile KIZILKAYA YILMAZ	269
III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı- Peyman ÜNÜGÜR	283
Peygamber'e İtaatin Dayanağı Olarak İsmet Meselesi- Mahmut ÇINAR	327
Sünnetin Doğru Anlaşılması ve Günümüze Taşınması -'Allah Güzeldir, Güzelliği Sever' Rivâyeti Üzerine Bir Değerlendirme- Nurullah AGİTOĞLU	345
Geçmiş Bilgisi: Gazali'ye Göre Tevâtür Teorisi- Bernard WEISS	357
Şîa'da Hadis Eserleri Üzerine Yazılan Şerh ve Haşiyeler- Mecid MAÂRİF	375
Söyleşi- Mehmed Said HATİBOĞLU	383
Söyleşi- Ali Osman KOÇKUZU	403
Söyleşi- Haydar HUBBULLAH	407
Yayın İlkeleri	421

Editörden/Editorial

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...

Allah'a hamd, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) salât ve selâm olsun.

İlahiyat Akademi Dergisi olarak siz değerli okuyucularla yeniden kavuşmanın mutluluğunu, heyecanını yaşıyoruz.

Bütün insanlığa rahmet olarak gönderilmiş olan Hz. Peygamber, Kur'an-ı Kerîm'de aynı zamanda insanlığa örnek ve model olarak takdim edilmiştir. O'nun Allah katından getirdiği din; inanç, ibadet, ahlak ve sosyal hayatın her alanını kuşatan bir mahiyet içermektedir. Bu vasfından dolayı "en son ve en kâmil din" olma özelliğini barındırmaktadır. Başka bir deyişle İslâm, her yönüyle mükemmel olup, eksikliği olmayan bir dindir. Bu durum Kur'an-ı Kerîm'de Allah tarafından bize şu şekilde bildirilmektedir: *"Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim."* (Maide, 5/3)

İslâm dininin mükemmel olması, dine yapılan eklemeleri kabul etmeyişi özelliğini gündeme getirmektedir. Bu özelliğinden dolayı, Hz. Peygamber, dinin özüne ters olan ve dinde yer alması mümkün olmayan söz ve uygulamalara, hayatının her aşamasında mani olmuş ve dinin safiyetinin korunması hususunda ashâbını ikaz etmiştir. Hz. Peygamber'in ashâbı da onun ikazlarına uymuş, sünneti anlama ve muhafaza konusunda da aynı titizliği göstermişlerdir. Sahâbe neslinin talebeleri olan "tâbiîn" ve ondan sonra gelen "tebe-i tâbiîn" kuşakları da sünneti anlama ve koruma konusunda titiz davranan örnek kuşaklar olmuşlardır. Bu üç kuşak arasında yer alan muhaddis ve fukahâ gibi âlimler de sünneti anlama ve muhafaza konusunda azami gayret göstermişlerdir. Bu kuşaklar arasında sünneti anlama ve yorumlama konusunda farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Kimi âlimler sünnete lafzî/literal bir anlam vererek anlamaya çalışmış; kimisi de sünnetin maksadını, illetini ortaya koyarak anlamaya gayret etmiştir. Bu çerçevede birtakım ekoller ve mezhepler ortaya çıkmıştır.

Sünnetin çağa taşınması ve günümüz problemlerine çözüm olması noktasında sünnetin ve onun yazıya geçirilmiş şekliyle hadislerin iyi anlaşılması gerekir. Bu bağlamda ülkemizde ve İslam dünyasında hadis-sünnet ekseninde ciddi tartışmalar yaşanmaktadır. Kimi çevreler sadece akli esas olarak hadis ve sünneti ötelemeye, ikinci plana itmeye çalışırken; kimi çevrelerde sahih, zayıf ve mevzu durumuna bakmaksızın tüm rivayetleri kurtarma gayreti içine girmişlerdir. Geçmişte hadis uleması sünnet ve hadisin anlaşılması noktasında birçok eser vermiş ve günümüzde de bu alanda birçok çalışma yapılmaktadır. Bizimde

“Sünnet” özel sayısında maksadımız, hadis ve sünnetin doğru anlaşılması konusunda işin ehli olan, yıllarını sünnet ve hadis ilimlerine hizmetle geçiren hocalarımızın kaleminden bu noktaya dikkat çekmek, sünnetin koyduğu ilkeleri esas alan yeni bir İslam toplumu ve medeniyeti modeli oluşturma noktasında katkı sunmaya çalışmak ve Hz. Peygamber’in sireti ve sünnetinin insana, hayata ve yaşadığımız gezegene verdiği mesajı anlamaya çalışmak çabasıdır.

Hadis ve sünnetin doğru anlaşılması ve sünneti çağa taşımak hususunda neler yapılabileceği ile ilgili fikirlerini almak üzere hadis ilminin öncü isimlerinden Prof. Dr. Mehmed Said Hatiboğlu, Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu ve Lübnanlı Şîî akademisyen Haydar Hubullah ile söyleşiler yaptık. Bununla beraber farklı sosyal disiplinlere mensup alanında yetkin değerli hocalarımız, kalemleriyle dergimize renk kattılar.

Bu sayının yayınlanmasında bizlere maddî ve manevî katkı sağlayan başta üniversitemiz ve fakülte yönetimi olmak üzere; makale yazarlarına, hakemlerine, yayın ve danışma kuruluna, yayın basım ve dağıtım ekibine şükranlarımızı sunuyor ve bu sayımızın hayırlara vesile olmasını Yüce Allah’tan niyaz ediyoruz.

Ülkemizde ve İslâm dünyasında din alanında ortaya çıkan problemlerin tespit ve teşhisini, İslâm’ın sahih kaynaklardan hareketle doğru anlaşılmasını amaçlayan *İlahiyat Akademi* Dergisi, bundan sonraki sayıda “Kur’an” dosyasıyla okuyucusuyla buluşacaktır.

Selam ve saygılar...

Doç. Dr. Recep ASLAN
Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İlahiyat Akademi Dergisi Sayı Editörü



The Journal of Theological Academia

year: 2018 issue: 7-8 a bi-annual international journal of academic research

SUNNAH

- Limits of the Hadith Interpretation- Bünyamin ERUL
- The Problem of Legitimization of Sunnah- İsmail Hakkı ÜNAL
- Dilemmas of the Qur'an is Enough Discourse- Enbiya YILDIRIM
- Causes of Hadith Opposition in the First Hijri Centuries-Kamil ÇAKIN
- Viewing the Prophetic Sunnah Without Blinkers: From Nano Tradition to Macro Tradition- Notes on a Book- M. Hayri KIRBAŞOĞLU
- Sahabah, Qur'an and Tafsir-Mustafa ÖZTÜRK
- Sunnah and Social Dynamics- Mustafa TEKİN
- Wisely Looking to Sunnah- Mehmet ÖNAL
- Suyuti's Hadith Criticism- Recep ASLAN
- Determination of the Narratives "The Imamate Belongs to Quraysh", Referred to the Prophet, With Integrative Approach- Mehmet APAYDIN
- An Example of the Way How an Idea is Criticized Within the Orientalist Paradigm: The Criticisms Regarding Norman Calder's Dating of Muwatta'- Rahile KIZILKAYA YILMAZ
- Employing Textual Criticism in Evaluating the Narratives of Shi'a Imamia Between the IIIrd and XIth (IX-XVII) Centuries- Peyman ÜNÜGÜR
- The Issue of Ismah as the Ground of Obedience to the Prophet- Mahmut ÇINAR
- The True Perception of the Sunnah and its Meaning Today - An Analysis on the Narration of 'Allah is Beautiful and He Loves the Beauty'- Nurullah AGİTOĞLU
- The Commentaries and Postscripts in Shia Written on Hadith Works- Mecid MAÂRİF
- Interview- The Value of Scientific Verification and Source Knowledge in Understanding Our Tradition of Thought- Mehmed Said HATİBOĞLU
- Interview- Ali Osman KOÇKUZU
- Interview- Haydar HUBBULLAH

ISSN: 2149-3979



The Journal of Theological Academia

year: 2018 issue: 7-8 a bi-annual international journal of academic research

SUNNAH



ilahiyat akademi

yıl: 2018

sayı: 7-8

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

The Official Journal of the Faculty of Divinity, Gaziantep University

Editor in Chief

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Dean)

Editor

Assoc. Prof. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

Lecturer Dr. Muhyettin İÇDE

Editor of this Issue

Assoc. Prof. Dr. Recep ASLAN

Editorial Assistants

Research Assistant Tuba ERKUT

Editorial Board

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (President)

Prof. Dr. Dorayd Abdulkader N. Noor el-SHEİK

Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI

Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ

Prof. Dr. Mehmet AKBAŞ

Prof. Dr. Mehmet DAĞ

Assoc. Prof. Dr. Halil ALDEMİR

Assoc. Prof. Dr. Mahmut ÇINAR

Assoc. Prof. Dr. Recep ASLAN

Assoc. Prof. Dr. Recep TUZCU

Lecturer Dr. Adnan ALGÜL

Lecturer Dr. A. Muhammed el-HALEF

Lecturer Dr. Abdimuhamet MAMYTOV

Lecturer Dr. Ayhan ERDOĞAN

Lecturer Dr. Ayşe EROĞLU

Lecturer Dr. Dilara TINAS

Lecturer Dr. Erol ERKAN

Lecturer Dr. Fehmi SOĞUKOĞLU

Lecturer Dr. Habip DEMİR

Lecturer Dr. Halil HACİMÜFTÜOĞLU

Lecturer Dr. İbrahim SALKİNİ

Lecturer Dr. Mehmet ULUKÜTÜK

Lecturer Dr. Muhammed EL-NECCAR

Lecturer Dr. Muhammet Raşit AKPINAR

Lecturer Dr. Mustafa KESKİN

Lecturer Dr. Okan BAĞCI

Lecturer Dr. Samir Omar K. H. SAYED

Lecturer Dr. Zamira AHMEDOVA

Publishing Advisory Board (In alphabetical order)

Prof. Dr. Abdulaziz HATİP (Faculty of Divinity, Şırnak University)

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Faculty of Divinity, Marmara University)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (Faculty of Divinity, Istanbul University)

Assoc. Prof. Dr. Ahmed Muhammed Ahmed EL-ASIRI (Melik Halid University)

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM (Faculty of Islamic Sciences, Yıldırım Beyazıt University)

Prof. Dr. Ali Abdulhak Muhammed EL-EĞBERİ (Faculty of Letters, Ta'z University)

Prof. Dr. Ali AKPINAR (Faculty of Divinity, Necmettin Erbakan University)

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Faculty of Divinity, Çukurova University)

-
- Prof. Dr. Asım YAPICI (Faculty of Divinity, Çukurova University)
Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Faculty of Divinity, Ankara University)
Assoc. Prof. Dr. Hasan YILMAZ (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA (Faculty of Islamic Sciences, Siirt University)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Faculty of International Islamic and Religious Studies, 29 Mayıs University)
Prof. Dr. Keis Reşid ALİ (Faculty of Education, Musul University)
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ (Faculty of Divinity, Erciyes University)
Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Faculty of Divinity, Kilis 7 Aralık University)
Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Faculty of Islamic Sciences, Yıldırım Beyazıt University)
Prof. Dr. İbrahim el-Hakk EL-HASEN (Faculty of Education, International University of Africa)
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Faculty of Islamic Sciences, İstanbul Şehir University)
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Faculty of Divinity, Hitit University)
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. Muhammed Şeyh Ahmed MUHAMMED (Faculty of Shariah and Law, Benadir University)
Prof. Dr. Musa BİLGİZ (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR (Faculty of Divinity, Marmara University)
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Faculty of Divinity, Ataturk University)
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Faculty of Divinity, Bayburt University)
Prof. Dr. Osman TÜRER (Faculty of Divinity, Kilis 7 Aralık University)
Prof. Dr. Sadık KILIÇ (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Faculty of Divinity, Ankara University)
Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Faculty of Divinity, Harran University)

Reviewers of this Issue

- Prof. Dr. Abdulkadir EVGİN (Faculty of Divinity, Kahramanmaraş Sütçü İmam University)
Prof. Dr. Abdullah KARAHAN (Faculty of Divinity, Uludağ University)
Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN (Faculty of Divinity, Muş Alparslan University)
Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ (Faculty of Divinity, İstanbul University)
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ (Faculty of Arts and Sciences, İnönü University)
Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. Halis AYDEMİR (Faculty of Divinity, Dumlupınar University)
Prof. Dr. İbrahim Kutluay (Faculty of Islamic Sciences, İzmir Kâtip Çelebi University)
Prof. Dr. Mehmet DAĞ (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Faculty of Divinity, Hitit University)
Prof. Dr. Muhammet YILMAZ (Faculty of Divinity, Çukurova University)
Prof. Dr. H. Musa BAĞCI (Faculty of Divinity, Dicle University)
Prof. Dr. Mustafa MACİT (Faculty of Divinity, Ataturk University)
Prof. Dr. Nuri TUĞLU (Faculty of Divinity, Suleyman Demirel University)
Prof. Dr. Orhan BAŞARAN (Faculty of Divinity, Bingöl University)
Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER (Faculty of Divinity, Akdeniz University)
Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK (Faculty of Divinity, Ataturk University)
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI (Faculty of Divinity, İnönü University)
Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Faculty of Divinity, Gaziantep University)
Assoc. Prof. Dr. Hüseyin AKGÜN (Faculty of Divinity, Ondokuz Mayıs University)
Assoc. Prof. Dr. Mehmet BİLEN (Faculty of Divinity, Dicle University)
Assoc. Prof. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR (Faculty of Divinity, Gaziosmanpaşa University)
Assoc. Prof. Dr. Murat KAYACAN (Faculty of Divinity, Muş Alparslan University)
Assoc. Prof. Dr. Mustafa IŞIK (Faculty of Divinity, Nevşehir University)
Assoc. Prof. Dr. Nimetullah AKIN (Faculty of Divinity, Çanakkale Onsekiz Mart University)
Assoc. Prof. Dr. Ömer ÖZPINAR (Faculty of Divinity, Necmettin Erbakan University)
Assoc. Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR (Faculty of Islamic Sciences, Yıldırım Beyazıt University)
Assoc. Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR (Faculty of Divinity, İnönü University)
Assoc. Prof. Dr. Veysi ÜNVERDİ (Faculty of Divinity, Mardin Artuklu University)
Lecturer Dr. Mehmet Sait UZUNDAÇ (Faculty of Divinity, Şırnak University)

Lecturer Dr. Okan BAĞCI (Faculty of Divinity, Gaziantep University)
Lecturer Dr. Selahattin YILDIRIM (Faculty of Divinity, İnönü University)
Lecturer Dr. Zamira AHMEDOVA (Faculty of Divinity, Gaziantep University)

Redaction

Research Asst. Edip YILMAZ
Research Asst. Esra DELEN
Research Asst. Hacer GENERAL
Research Asst. İslim GÜMÜŞTEKİN
Research Asst. Kevser ÖZTÜRK

Editing Articles

Research Asst. Tuba ERKUT

Graphic Design

Halime SARIKAYA

Distribution

Research Asst. M. Kasım ERDEN

Head Office

Faculty of Divinity, Gaziantep University, Şehitkâmil/Gaziantep, TURKEY

Edition Printed by

Gaziantep University Press

Publication Place and Date

Gaziantep, 2018

The Journal of Theological Academia

Scanned in Araştırmax, SOBIAD, ASOS İNDEX
and ISAM Databases.

Contact Address

Faculty of Divinity, Gaziantep University (Journal), Şehitkâmil/Gaziantep, TURKEY

Tel: +90 342 360 69 65; Fax: +90 342 360 21 36

E-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; Web: <http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi>

The Journal of Theological Academia of Gaziantep University is a peer-reviewed, scientific, periodical publication. Two issues are published annually. Any liability for the content of the articles published in the journal lies with the authors and does not reflect the institutional view of our faculty.

Copyright ©: Without acquiring permission from the journal, papers published herein cannot be published in part or in their entirety in other media.

Table of Contents

From the Editor
Recep ASLAN

Papers

Limits of the Hadith Interpretation - Bünyamin ERUL

The Problem of the Legitimization of Sunnah -İsmail Hakkı ÜNAL

Dilemmas of the Qur'an is Enough Discourse - Enbiya YILDIRIM

Causes of Hadith Opposition in the First Hijri Centuries - Kamil ÇAKIN

Looking at Sunnah in Relation to the Prophet by Taking Off the Blinders: From the Nano Tradition to the Macro Tradition - Notes on a Book -
M.Hayri KIRBAŞOĞLU

Sahabah, Qur'an and Tafsir - Mustafa ÖZTÜRK

Sunnah and Social Dynamics - Mustafa TEKİN

Wisely Looking to Sunnah - Mehmet ÖNAL

Suyuti's Hadith Criticism - Recep ASLAN

Identification of the Narratives of the Ownership of Imamate by the Quraysh,
which are Attributed to the Prophet, through an Integrative Approach

Mehmet APAYDIN

An Example of the Way How an Idea is Criticized Within the Orientalist Paradigm:
The Criticisms Regarding Norman Calder's Dating of Muwatta
Rahile KIZILKAYA YILMAZ

Textual Criticism in Imami Shia - Peyman ÜNÜGÜR

The Issue of Ismah as the Ground of Obedience to the Prophet
Mahmut ÇINAR

The True Perception of the Sunnah and its Meaning Today - An Analysis on the
Narration of 'Allah is Beautiful and He Loves the Beauty' -
Nurullah AGİTOĞLU

Commentaries and Annotations Written on Hadith Works in Shia
Mecid MAÂRİF

Interview - Mehmed Said HATİBOĞLU

Interview - Ali Osman KOÇKUZU

Interview - Haydar HUBBULLAH

Publication Principles

Editorial

In the name of Allah, the compassionate, the merciful...

Praise be to Allah, and peace and blessings be to the Prophet.

As the Journal of Theological Academia, we are delighted and excited to reunite with you, our esteemed readers.

Sent to all mankind as a mercy, the Prophet is also presented as a role model for humanity in the Qur'an. The religion he conveyed from Allah has a quality that encompasses all fields of faith, worship, morality and social life. It has the quality of being "the final and the most perfect religion" due to this feature. In other words, Islam is a religion that is perfect in every way with no deficiencies. This is expressed to us by Allah in the Qur'an as follows: *"This day I have perfected for you your religion and completed My favor upon you and have approved for you Islam as religion."* (Al-Ma'idah, 5/3)

The fact that the religion of Islam is perfect, brings up the point of rejecting any additions to the religion. Due to this quality of the religion, the Prophet always forbidden statements and practices that are contrary to the essence of the religion and that are not able to be included in religion, and he warned his companions about preserving the purity of the religion. The Prophet's companions obeyed his warnings and demonstrated the same diligence in terms of understanding and preserving the sunnah. The generations of "tâbiin", who were the students of the generation of the companions, and the generation of the "tebe-i tâbiîn" followed by the "tâbiîn" were exemplary generations who were diligent about understanding and protecting the sunnah. Scholars such as Muhaddis and Fuqaha within these three generations also made every effort to understand and preserve the sunnah. Different approaches in understanding and interpreting the sunnah emerged among these generations. Some scholars tried to understand the sunnah by giving it a literal meaning, while others did it by establishing its defects. In this context, a number of schools and sects emerged.

In the context of the modernization of the sunnah and the sunnah becoming a solution to the problems of our time, the sunnah and the hadiths, which are its written form, must be understood well. In this context, serious debates are being had in our country as well as the world of Islam in relation to the hadiths and the sunnah. In some circles, the hadiths and the sunnah are being underestimated by only taking the wisdom as a basis, while in others, there is an effort to save all narratives without identifying whether they are true or weak and what their topic is. In the past, the hadith ulema produced many works for the sunnah and the

hadiths to be understood, and there are also many studies in this area today. Our goal

in this special issue of “Sunnah” is to attract attention to this topic through the works of our authors who are well qualified in understanding the hadiths and the sunnah and who have spent many years serving the science of the sunnah and hadiths; to try to provide a contribution to the creation of a new society and civilization of Islam based on the principles set forth by the sunnah; and to try to understand the message provided by the Prophet’s morality and the sunnah for humanity, life and the planet we live in.

We conducted interviews with the leading names in the Science of Hadith, Prof. Dr. Mehmed Said Hatiboğlu, Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu and the Lebanese Shia academician Haydar Hubullah, in order to gain an accurate understanding of the hadiths and the sunnah and to get their opinions on what could be done to modernize the sunnah. In addition, our esteemed professors from different social disciplines who are proficient in their fields enriched our journal with their papers.

We would like to express our gratitude, particularly to our university and faculty management, as well as the authors, their reviewers, the publication and advisory board, and the publication printing and distribution team, and we are calling on the God Almighty for this issue to conduce to benevolence.

Having the purpose of identifying and diagnosing the problems that appear in the field of religion in our country and the world of Islam, and providing an accurate understanding of Islam through authentic sources, the *Journal of Theological Academia* will, in the next issue, be offering its readers a special focus on the “Qur’an”.

Greetings and best regards,

Assoc. Prof. Dr. Recep ASLAN
Faculty of Divinity, Gaziantep University
Issue Editor of The Journal of Theological Academia



الإلهيات الأكاديمية

مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية العام: 2018 العدد: 7-8
جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات - تركيا

السنة

- كلمة العدد - د. رجب أصلان - د. محمد التجار
- حدود شرح الحديث - أ.د. بنيامين أرول
- مشكلة تأصيل السنة - أ.د. إسماعيل حقي أونال
- مشكلات خطاب الاكتفاء بالقرآن - أ.د. أنبيا يليرم
- أسباب معلضة الحديث ورده في القرون الهجرية الأولى - أ.د. كامل تشاكن
- إزالة غشاوة العين عند النظر إلى السنة النبوية بتمعن - «ملاحظات حول كتاب» - د. محمد خيري كرباش أوغلو
- الصحابة والقرآن والتفسير - أ.د. مصطفى أوزتورك
- السنة والحراك المجتمعي - أ.د. مصطفى تكين
- النظر إلى السنة بمنظور الحكمة - أ.د. محمد أونال
- نقد الحديث عند السيوطي - د. رجب أصلان
- التحقق من الروايات حول حصر الإمامة بقريش وفق المنهج الشمولي - د. محمد أبابدين
- نقد فكرة استشراقية من داخل أتمودجها المعرفي - د. راحلة قزل قايا يلماز
- استخدام نقد النص عند الشيعة الإمامية: ما بين القرن الثالث والحادي عشر الهجري - د. بيمان أونكور
- عصمة النبي برهان الاعتصام به - د. محمود جنار
- دراسة حول مفهوم حديث: «إن الله جميل يحب الجمال» - د. نور الله عقيد أوغلو
- علم التراث: نظرية التواتر عند الغزالي - أ.د. برنلر ويس
- الشروح والحواشي على كتب الحديث عند الشيعة - أ.د. مجيد معرف
- قيمة المصادر والتحقيق العلمي في فهم تراثنا الفكري - أ.د. محمد سعيد خطيب أوغلو
- حوار مع - أ.د. علي عثمان كوشكوزو
- حوار مع - حيدر حب الله

معلومات النشر

مجلة «الإلهيات الأكاديمية» بجامعة غازي عنتاب

«مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية»

كل ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي الباحث، ويتحمل مسؤولية مضمونه، ولا يعبر بالضرورة عن رأي جامعة غازي عنتاب أو كلية الإلهيات، ولا يحق نشر هذه المقالات جزئياً أو كلياً بدون إذن خطي من الناشر

رئيس التحرير: أ.د. شيخ موسى ديمير (عميد كلية الإلهيات).

مديراً التحرير: د. مصطفى أونفيردي، د. محيي الدين إيغدة.

محرراً العدد: د. رجب أصلان، د. محمد عمر النجار.

مساعد التحرير: سارة فاخوري.

هيئة النشر: أ.د. شيخ موسى ديمير (رئيساً)، أ.د. عبد القادر نوري الشيخ، أ.د. أيوب بكر يازجي، أ.د. محفوظ سويلماز، أ.د. محمد أكباش، أ.د. محمد داغ، د. خليل آل ديمير، د. محمود جنار، د. رجب أصلان، د. رجب طوزجو، د. عدنان الكول، د. عبد العزيز الخلف، د. عبدي محمد ماميتوف، د. أمهان أردوغان، د. عائشة أر أوغلو، د. دالارم طناس، د. أرول أركان، د. فهمي صوغوق أوغلو، د. حبيب ديمير، د. خليل حجي مفتي أوغلو، د. إبراهيم عبد الله سلقيني، د. محمد أولو كوتوك، د. محمد شيخ محمد النجار، د. محمد راشد آقبينار، د. مصطفى كسكين، د. أوكان باغجي، د. سمير عمر كامل حسن سيد، د. ضميرة أحمدوفا.

هيئة النشر الاستشارية: أ.د. عبد العزيز خطيب (جامعة مرمرة كلية الإلهيات)، أ.د. عبد الله قهرمان (جامعة مرمرة كلية الإلهيات)، أ.د. عدنان ديمرجان (جامعة إستانبول كلية الإلهيات)، د. أحمد محمد أحمد العسيري (جامعة الملك خالد)، أ.د. أحمد يلدريم (جامعة يلدريم بايزيد كلية العلوم الإسلامية)، أ.د. علي عبد الحق محمد الأغبري (جامعة تعز كلية الآداب)، أ.د. علي آقبنار (جامعة نجم الدين أربكان كلية الإلهيات)، أ.د. علي عثمان آتش (جامعة جقور اووا كلية الإلهيات)، أ.د. عاصم يابجي (جامعة جقور اووا كلية الإلهيات)، أ.د. بنيامين أرول (جامعة أنقره كلية الإلهيات)، أ.د. حسن يلماز (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، أ.د. إحسان ثريا صرما (جامعة سيرت كلية العلوم الإسلامية)، أ.د. إلياس جلبي (جامعة ٢٩ أيار الجامعة الدولية للعلوم الإسلامية)، د. قيس رشيد علي (جامعة الموصل كلية التربية)، أ.د. لطف الله جبجي (جامعة أرجيس كلية الإلهيات)، أ.د. دوغان قره جوشكون (جامعة السابع من كانون الأول في كليس كلية الإلهيات)، أ.د. خليل جيحك (جامعة يلدريم بايزيد كلية العلوم الإسلامية)، د. إبراهيم الحق الحسن (جامعة إفريقيا الدولية كلية التربية)، أ.د. محمد علي بيوك قره (جامعة مدينة إستانبول كلية العلوم الإسلامية)، أ.د. محمد أوقران (جامعة هيتيت كلية الإلهيات)، أ.د. محمد زكي ايشجان (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، د. محمد شيخ أحمد محمد (جامعة بانادر كلية الشريعة والحقوق) أ.د. موسى بيلكيز (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، أ.د. متين يورداكور (جامعة مرمرة كلية الإلهيات)، أ.د. مصطفى أغيرمان (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، أ.د. نصر الله حجي مفتي أوغلو (جامعة بايبورت كلية

الإلهيات)، أ.د. عثمان تورر (جامعة السابع من كانون الأول في كليس كلية الإلهيات)، أ.د. صادق قيليج (جامعة أتاتورك_كلية الإلهيات)، أ.د. شعبان علي دوزكون (جامعة أنقره كلية الإلهيات)، أ.د. ويسل كوللوجه (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، أ.د. يوسف ضياء كسكين (جامعة حران كلية الإلهيات).

هيئة التحكيم: وكلهم من أعضاء الهيئة التدريسية في كليات الإلهيات في جامعاتهم: أ.د. عبد القادر أوكين (جامعة قهرمان مرعش ستجي إمام)، أ.د. عبد الله قره خان (جامعة أولوداغ)، أ.د. عبد الجليل بيلكين (جامعة موش ألب أصلان)، أ.د. بكر قوزودشلي (جامعة إسطنبول)، أ.د. أمين شلبي (جامعة إنونو)، أ.د. أيوب بكر يزيجي (جامعة أتاتورك)، أ.د. خالص أيديمير (جامعة دملوبنار)، أ.د. إبراهيم قطلوأي (جامعة إزمير كاتب شلبي)، أ.د. محمد داغ (جامعة أتاتورك)، أ.د. محمد أوقران (جامعة هيتت)، أ.د. محمد يلماز (جامعة جكوروة)، أ.د. موسى بغجي (جامعة دجلة)، أ.د. مصطفى ماجد (جامعة أتاتورك)، أ.د. نوري طوغلو (جامعة سليبان دميرال)، أ.د. أورهان بشران (جامعة بنكول)، أ.د. عمر فاروق طبر (جامعة أكنديز)، أ.د. رسول أوزترك (جامعة أتاتورك)، أ.د. صفوت صنجاقلي (جامعة إنونو)، أ.د. شيخ موسى دمير (جامعة غازي عنتاب)، د. حسين أفكون (جامعة ١٩ مايس)، د. محمد بلان (جامعة دجلة)، د. معمر بيرقدار (جامعة غازي عثمان باشا)، د. مراد فيجان (جامعة موش ألب أصلان)، د. مصطفى إشيك (جامعة نيو شهر)، د. نعمة الله أكين (جامعة ١٨ مارس جناق قلعه)، د. عمر أزيينار (جامعة نجم الدين أربكان)، د. أزجان كونكار (جامعة يلدريم بايزيد)، د. ويسل أزدمير (جامعة إنونو)، د. ويسلي أونفيردي (جامعة مردين أرتوقلو)، د. محمد سعيد أزونداغ (جامعة شرناك)، د. أوكان باغجي (جامعة غازي عنتاب)، د. صلاح الدين يلدريم (جامعة إنونو)، د. ضميرة أحمدوفا (جامعة غازي عنتاب).

هيئة الترجمة: د. أيهان أردوغان، د. محمود جنار، د. مصطفى كسكين، د. فهمي صوغوق أوغلو، د. عدنان ألكول، عادل أوزتكين، إسماعيل بلباز، أحمد عبد الله، هاجر جنرال، محمد قاسم أردان، مصطفى أقصوي، محمد طوبالجه. **مراجعة الترجمة:** د. إبراهيم عبد الله سلقيني، د. سمير عمر كامل حسن سيد، د. عبد العزيز الخلف، د. محمد خالد الفجر، د. محمد شيخ محمد النجار، أ. سارة فاخوري.

تدقيق المقالات: د. سمير عمر كامل حسن سيد، د. محمد شيخ محمد النجار، أ. سارة فاخوري.

القراءة الأخيرة: د. محمد شيخ محمد النجار.

تصميم الغلاف: حليلة صري قايا.

التنسيق والإخراج الفني: د. إبراهيم عبد الله سلقيني.

النشر والتوزيع: أ. محمد قاسم أردان.

العنوان: جامعة غازي عنتاب، كلية الإلهيات (مجلة الإلهيات الأكاديمية)، شهيد كامل، غازي عنتاب - تركيا

ت: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٦٩٦٥ ف: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٢١٣٦ @: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr

<http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi>

المطبعة: مطبعة جامعة غازي عنتاب.

مكان وتاريخ الطباعة: غازي عنتاب - ٢٠١٨.

الفهرس

كلمة العدد

د. رجب أصلان د. محمد النجار - محررا العدد

المقالات

حدود شرح الحديث

أ.د. بنيامين أرول

مشكلة تأصيل السنة

أ.د. إسماعیل حقی أونال

مشكلات خطاب الاكتفاء بالقرآن

أ.د. أنبیا یلدرم

أسباب معارضة الحديث ورده في القرون الهجرية الأولى

أ.د. كامل تشاكن

إزالة غشاوة العين عند النظر إلى السنة النبوية بتمعن؛ كل شاردة وواردة عن التراث من تراث

«النانو» إلى تراث «المايكرو» - «ملاحظات حول كتاب»

د. محمد خيرى كرباش أوغلو

الصحابة والقرآن والتفسير

أ.د. مصطفى أوزتورك

السنة والحراك المجتمعي

أ.د. مصطفى تكين

النظر إلى السنة بمنظار الحكمة

أ.د. محمد أونال

نقد الحديث عند السيوطي

د. رجب أصلان

التحقق من الروايات المسندة إلى النبي ﷺ حول حصر الإمامة بقريش؛ وفق المنهج الشمولي/ التكاملي

د. محمد آبايدن

نقد فكرة استشراقية من داخل أنموذجها المعرفي: الانتقادات الموجهة لتأريخ نورمان جالدر للموطأ أنموذجاً

د. راحلة قزل قايا يلماز

استخدام نقد النص في إطار تقييم الرواية عند الشيعة الإمامية؛ ما بين القرن الثالث والحادي عشر

المهجري (التاسع والسابع عشر الميلادي)

د. بيهان أونكور

عصمة النبي برهان الاعتصام به

د. محمود جنار

دراسة حول مفهوم حديث: «إن الله جميل يحب الجمال»

د. نور الله عقيد أوغلو

علم التراث: نظرية التواتر عند الغزالي

أ.د. برنارد ويس

الشروح والحواشي على كتب الحديث عند الشيعة

أ.د. مجيد معارف

قيمة المصادر والتحقيق العلمي في فهم تراثنا الفكري

أ.د. محمد سعيد خطيب أوغلو

حوار مع الأستاذ الدكتور علي عثمان كوشكوزو

أجرى الحوار: أ. أحمد عبد الله

حوار مع حيدر محمد كامل حب الله

أجرى الحوار: أ. داوود تكين

ضوابط النشر في المجلة

كلمة العدد

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

نشعر اليوم بفرحة وسعادة غامرة كوننا نلتقي بكم من جديد أيها القراء الأفاضل. فالنبي محمد ﷺ أرسل رحمةً للعالمين، وهو خير مثال ونموذج للبشرية جمعاء، كما جاء في القرآن الكريم، والدين الذي جاء به من عند الله يشمل جميع مجالات الحياة الاجتماعية والعقدية والتعبدية والخلقية. وبسبب هذه الخاصية التي يتمتع بها، فإنه يمتاز بكونه «أكمل الأديان وخاتمها». وبعبارة أخرى، فالإسلام دين مثالي عملي لا نقصان فيه، وهذا ما تم تبيانه في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ كَمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. فكمال دين الإسلام يظهر من خلال الخاصية التي يمتاز بها، وهي عدم قبوله أية إضافات لا تندرج تحت أصوله وضوابطه. فإن «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد». وقد قام النبي ﷺ طوال فترة حياته بحظر كل قول أو فعل يتعارض مع جوهر هذا الدين، ورفض كل ما لا يمكن أن يتوافق معه، كما نبه الصحابة إلى ضرورة الحفاظ على صفاء هذا الدين، حيث التزموا بوصية النبي ﷺ وأظهروا الحساسية ذاتها التي كان يُظهرها النبي فيما يتعلق بالحفاظ على السنة النبوية وفهمها فهماً صحيحاً.

ويعدُّ الذين نشؤوا على يد الصحابة - وهم جيل «التابعين» ومن بعدهم جيل «تابع التابعين» - خير مثال للأجيال التي حافظت على السنة وفهمتها فهماً صحيحاً. وقد قام علماء هذه الأجيال الثلاثة وفقهاؤها ببذل أقصى جهد في سبيل الحفاظ على السنة وتجريدها من كل دخيل وفهمها بشكل صحيح. وفيما يتعلق بفهم السنة وتفسيرها ظهرت لدى هذه الأجيال مفاهيم مختلفة للسنة. فحاول بعضهم فهم السنة من خلال المعنى الحرفي، وآخرون من خلال المقصد والعلة. وبناء على هذا وذاك ظهرت المذاهب الفكرية والفقهية.

ومما لا ريب فيه أن علم الحديث دراية ورواية من أوسع العلوم الإسلامية وأكثرها فروعاً ودلالات من حيث التدوين والمنهج، فيحتاج هذا العلم إلى وقت طويل وجهود مضنية حتى يتمكن فيه العالم، ويلم بمكوناته، ويفهم السنة - المتمثلة بالأحاديث وبالتطبيق العملي لها - فهماً صحيحاً، ومن ثم يستطيع مواكبة العصر وإيجاد الحلول المناسبة للمشكلات في يومنا هذا.

وقد قام علماء الحديث بذلك قديماً وحديثاً عبر العديد من المؤلفات والأبحاث من أجل تسهيل فهم السنة والأحاديث النبوية. فهناك نقاشات جديدة في عالمنا المعاصر - وإن كان ذات جذور قديمة - حول موضوعات تتعلق بالسنة والأحاديث النبوية، ففي الوقت الذي يحاول فيه بعض الباحثين الاستناد إلى العقل لا غير والابتعاد عن السنة والتهوين من شأنها والتنقيص من مكانتها، وجعلها في المرتبة الثانية بعد القرآن، يحاول آخرون استخدام جميع الروايات بنية الحفاظ عليها دون النظر إلى كونها صحيحة أو ضعيفة أو موضوعة. وعلى النقيض يذهب بعض ثالث إلى أن الأحاديث هي السبب في معاناة الأمة عبر العصور فينتجه إلى رفضها جملة وتفصيلاً، رافعاً شعار «القرآن يكفي».

وإذا أردنا ذكر الأسباب وراء ذلك باختصار فيمكن القول: إن أهم أسباب رد الحديث دون مستند ديني ودليل علمي واضح وصحيح هي التجاذبات السياسية والثقافات الوافدة بالإضافة إلى الجهل العلمي وانعدام المعرفة الدقيقة.

وللحقيقة إن عدداً لا بأس به من غير طبقة المحدثين والفقهاء والأصوليين يعانون من قلة المعرفة والجهل في مجال الحديث.

وعلى الرغم من ذلك يمكننا القول: إن المرجعية الدينية للنبي ﷺ استمرت بعد وفاته كما كانت في حياته. وإن هذه المرجعية التي تقرها الغالبية الساحقة من المسلمين - ومثل هذا يقال في صعوبة فهم مقاصد القرآن وأحكامه بل الاستحالة أحياناً دون فهم السنة بشكل صحيح وكذلك لا يمكن فهم السنة بمعزل عن القرآن- خضعت بين الحين والآخر للنقاش والتأكيد والتشكيك على يد بعض الأشخاص والجماعات.

ولذا كان هدفنا من موضوع «السنة» في هذا العدد الخاص لفت الانتباه إلى هذه النقطة من خلال الإفادة من أقلام علمائنا الذين أفنوا حياتهم في سبيل خدمة السنة والحديث النبوي الشريف حتى يتم فهمها فهماً صحيحاً، وأيضاً الإسهام في إنشاء مجتمع إسلامي جديد ملتزم بمبادئ السنة النبوية، حيث يمكنه أن يشكل نموذجاً للحضارة الإسلامية، بالإضافة إلى فهم سيرة النبي ﷺ وسنته والرسالة الموجهة من خلالها للإنسان والحياة والكوكب الذي نعيش فيه.

وعلى سبيل فهم الأحاديث والسنة النبوية فهماً أفضل ومعرفة الخطوات اللازمة لمواكبة العصر أجرينا حواراً مع مجموعة من رواد علماء الحديث روماً لاستطلاع وجهات نظرهم، أمثال: الأستاذ الدكتور محمد سعيد خطيب أوغلو، والأستاذ الدكتور علي علي عثمان كوشكوزو، والأكاديمي اللبناني الشيعي حيدر عبد الله. وعلاوة على ذلك أضاف أساتذتنا من مختلف التخصصات الاجتماعية رونقاً جميلاً إلى مجلتنا من خلال مشاركاتهم الطيبة.

ولما رأينا ضرورة الإضاءة على مفهوم السنة والحديث والتناج العملي المتنوع عند علماء بلدنا، وأردنا أن يطلع الباحثون في العالم العربي وغيره على ذلك - كانت الترجمة من التركية إلى العربية. ولا شك أن هذه المقالات ستلقي بظلالها على الباحثين بين مستفيد وناقد ومستفهم فلذا أشرنا إلى بريد الكاتب الإلكتروني؛ ليكون نافذة تواصل بينها.

وفي النهاية نشكر إدارة الجامعة وأعضاء الهيئة التدريسية في كلية الإلهيات الذين قدموا كل الدعم المادي والمعنوي من أجل نشر هذا العدد، كما نشكر الكُتَّاب وأعضاء لجنة التحكيم، وهيئة الترجمة، والتصحيح، والتدقيق، وهيئة النشر والتوزيع. ونرجو الله تعالى أن يجعل هذا العدد سبباً للخير.

فمجلتنا الأكاديمية المتميزة بموضوعاتها الهادفة إلى كشف المشكلات الدينية الطارئة على بلادنا الإسلامية، وفهم الإسلام من مصادره الصحيحة - ستوافي القراء بموضوع جديد يتعلق بملف «الأخلاق» ثم ملف «القرآن» في عددها القادم بإذن الله تعالى.

د. رجب أصلان ود. محمد النجار

مُحرِّرا العدد

Hadis Yorumunun Sınırları

Bünyamin ERUL*

Özet

Sahabeden itibaren başlayan hadis ve sünnetin anlaşılmasına dönük ilmî çabalar, erken asırlardan itibaren temel hadis kaynakları üzerine telif edilen birçok önemli şerhin yazılmasıyla devam etmiştir. Farklı zaman ve zeminlerde kaleme alınan bu şerhlerin, hadislerin yorumuna çok yönlü katkısı olduğu herkesin malumudur.

Sınırlı hacme sahip olan bu çalışmada, meşhur hadis şerhlerinden faydalanılarak eleştirel bir gözle hadis yorumunun sınırları üzerinde durulmuştur. Dikkat çekici birkaç örnek üzerinden, hadisleri yorumlama faaliyetinde şarihlerin takındıkları tavır ve temayülün izi sürülmeye çalışılmıştır. Şarihlerin hadis metin ve muhtevalarında görülen müşkilatı serinkanlılıkla tartışarak makul bir şekilde çözmek yerine, zaman zaman yorum sınırlarını çok zorlayarak hayli uzak ihtimalleri sıraladıkları, önceki şarihlerin açıklamalarını tekrarladıkları, rivayeti savunma gayretiyle çeşitli teviller getirdikleri yahut müşkili izah yerine o hususta dolaylı malumat vererek sessiz kaldıkları görülebilmektedir. Makale ile şerh geleneğindeki yoruma dair çeşitli sorunlara dikkat çekilmekte ve bazı teklifler sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, şerh, yorum, metin

Limits of the Hadith Interpretation

Abstract

Scholarly works, which aim to understand hadith, starts from early ages and continue with commentaries of the fundamental hadith sources. It is obvious that such studies written on different times and places contribute to multi-dimensional hadith interpretations. In this limited study, limits of hadith interpretations are the topic by critically reviewing studies of famous hadith commentaries. It is aimed to trace commentators' style and methodology by various important cases. It can be seen that commentators, time to time, force the limits of interpretation by pointing fewer probable cases, repeating former commentators or not commenting on the real issue; instead of, preferring detailed investigation on problematic

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, berul@ankara.edu.tr.

cases. In this article, the problems of commenting tradition are held and some solutions to them are presented.

Keywords: Hadith, Commentary, Interpretation, Text

Giriş

Müslüman birey ve toplum için Kur'an ile birlikte belirleyici en önemli rehber olan Allah Rasülü'nün hadis ve sünnetlerinin anlaşılması ve yorumlanması, ilk muhataplar olan sahabeyle birlikte başlamıştır. Sahabe-i Kiram, dinleme-izleme, anlama-anlatma ve nakletme esnasında, hadis ve sünnetlere bir şekilde yorum getirmiştir. Daha sonra rivayetlerin nakli, tedvini ve tasnifi yapılırken gerek atılan bab başlıkları, gerekse metnin içinde ya da sonunda karşımıza çıkan kısa açıklamalar, hadis şerhlerinin ilk örneklerini oluşturur. Ardından garîbu'l-hadis, muhtelifu'l-hadis, müşkilu'l-hadis ve fıkhu'l-hadis gibi farklı dallar şeklinde gelişmeye başlayan hadis yorumu, Hattâbî ve sonrasındaki şarihlerin ortaya koydukları müstakil eserlerle ayrı bir ilim dalı haline gelmiş ve gelişmiştir.

Bu yazıda, klasik dönemdeki meşhur şerhlerden hareketle hadis yorumunun sınırları üzerinde durulacaktır. Şarihler, ele aldığı metni yorumlarken nelere dikkat etmektedirler? Rivayet metnini izah ve şerh sadedinde onların temel yaklaşımları nelerdir? Metin karşısında sâbiteleri, yorum esnasında esas aldıkları kriterleri ya da temel ilkeleri neler olmuştur? Yorum yapılırken başta Kur'an ayetleri olmak üzere, Arapça dil kuralları, Arap selîkası, dil ve üslubu, Arapçadaki edebî sanatlar ve kullanımlar, akl-ı selimin, mantık ve muhakemenin verileri ne kadar belirleyici olmaktadır? Bu konuda şerhi yapılan hadis eserinin karizması, musannifin otoritesi, isnad veya rivayetin sıhhati, şarihin mezhebi vb. hususların belirleyiciliği söz konusu mudur? Rivayet metinlerinde karşılaşılan müşkilatı izah esnasında, çelişkileri uzlaştırma adına şarihin ortaya koyduğu açıklamalarda, zikrettiği ihtimallerde tutarlılık ilkesi ne denli işletilmektedir? Metinde herhangi bir ipucu olmadığı halde, sırf metni, muhtevayı kurtarma ya da kısmen de olsa onu makul ve makbul hale getirebilmek için, şarihin bu noktadaki yetkileri ve sınırları neler olmalıdır? Diğer bir ifade ile şarih, hayal gücünü zorlayarak, aklına veya hatırına gelen her ihtimali şerhçilik diye sıralayabilir mi? Kur'an'ın sarîh ayetlerini, ittifakla kabul gören Arapça dil kurallarını, akıl, mantık ve muhakemeyi göz ardı edebilir mi? Metinlerde görülen çelişkileri telif, tevil ve cem etmek üzere, peş peşe birçok ihtimalleri sıralaması şerhçilik midir?

Yine rivayet metinlerini izah ederken lafız ile mana arasında şarihin yeri, tavrı ve konumu nedir? Lafız ile mana ikileminde şarih hangisini önceleyecektir? Lafzı ve zahiri kurtarma adına manayı ihmal eden bir tavır mı? Yoksa manayı esas alan, muhtevayı önceleyen bir tutum mu?

Bir başka husus, rivayetlerdeki çeşitli problemler karşısında şarihin tavrı ne olmalıdır? Şerhlerimizde bu konuda iki farklı yaklaşım göze çarpmaktadır: Bazen

oldukça bariz bir problem görmezlikten gelinerek geçiştirilmektedir. Bazen de problemi izale edebilme saikiyle serdedilen birçok malumat ve rivayet, yeni problemlere, soru ve sorunlara yol açabilmektedir. Bu noktada şarihin görevi susmak mıdır? Veya o probleme ilişkin ileri sürülmüş itirazları ve eleştirileri cevaplama arzusuyla savunmak mıdır? Yoksa, gerçekten ortada belli bir problem varsa, bu işkâli yeterince izah ve tahlil ederek belli bir çözüme kavuşturmak mıdır?

İşte bu makalede birkaç hadis metninden hareketle hadis yorumunun sınırları, lafza bağlılık, çelişkilere yaklaşım, teslimiyetçi tavır, savunma güdüsünün yol açtığı çıkmazlar ve problemleri görmezlikten gelme gibi şerhçiliğin bazı problemleri ele alınacaktır.

Burada peşinen belirtelim ki, şarihlerimizin metinlerdeki kelimeler üzerine yaptıkları dil ve gramer tahlilleri, garib kelimelerin izahı, nüsha farklarına ve o konudaki farklı rivayetlere işaret etme, günümüze kadar gelemeyen çeşitli kaynaklardan yararlanma, kendi dönemleri ve öncekilerin anlayışlarını yansıtmaya, geçmişteki tartışmaları aktarma, hadislerden fevâid, kavâid ve hükümler çıkarma, ricâl bilgisi, rivayetin o kitabın farklı bölümlerindeki versiyonlarına atıfta bulunma, rivayetle ilgili sebep-i vürûd, bağlam vb. çeşitli bilgileri aktarma gibi birçok önemli hizmeti yerine getirdikleri herkesin malumudur. Yorumladıkları rivayet hakkında elde ettikleri malumatı, sıhhati ne olursa olsun ilişkili gördükleri birçok rivayeti nakleden hadis şerhleri, adeta bir arşiv veya bilgi bankası gibidirler. Bu durum, adeta modern çalışmalarda elde edilen bilgi fişlerinin, yeterli yorum, analiz ve değerlendirme yapmaksızın belli başlıklar altında sıralanmasına benzemektedir. Konu ile ilgili malumata ulaştırması bakımından bu verilerin de faydası inkar edilemez ise de, bu tutumun, gerçek anlamda "hadis yorumu" olup olmadığını yahut hadis yorumunu ne denli karşıladığını da sorgulamamız gerekmektedir.

Bu makalede ele alınan örnekler, hadis şerhçiliğinin bazı problemlerine dikkat çekmek üzere konuyu işlemede daha çarpıcı oldukları için tercih edilmiştir.

Örnek I.

Hazrec Kabilesi'nin reisi ve münafıkların başı olan Abdullah b. Ubeyy b. Selûl hicretin 9. yılında ölmüş, Hz. Peygamber onun cenaze namazını kılmak isteyince Hz. Ömer'in sert itirazlarıyla karşılaşmıştı. Bu konudaki rivayetlerde farklı anlatımlar bulunmaktadır:

1. Ömer b. el-Hattâb (r) şöyle demiştir: Abdullah b. Ubeyy b. Selûl öldüğü zaman, onun cenaze namazını kıldırması için Rasûlullah (s) çağırıldı. Rasûlullah namaza kalkışınca ben derhal yanına vardım ve: "Yâ Rasûlallah! Abdullah b. Ubeyy'in cenaze namazını mı kılacaksın? Hâlbuki o, şu şu günlerde şöyle şöyle demişti!" diyerek, Rasûlullah hakkındaki çirkin sözlerini teker teker sayıyordum ki Rasûlullah gülümsedi ve: "Geri çekil ey Ömer!" buyurdu. Ben sözü uzatınca:

إني خيرت فاخترت لو أعلم أني إن زدت على السبعين يغفر له لزدت عليها

"Ben muhayyer bırakıldım ve istiğfar etmeyi tercih ettim. Eğer ben yetmişten fazla istiğfar ettiğim takdirde ona mağfiret edileceğini bilseydim, muhakkak fazlasını dilerdim" buyurdu.

Ömer dedi ki: "Akabinde Rasûlullah, Abdullah b. Ubeyy'in cenaze namazını kıldı, sonra döndü. Ancak çok geçmeden Berâe Sûresi'nden şu iki âyet indi: *"Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah'ı ve peygamberini inkar ettiler, fasık olarak öldüler."*¹

Ömer: "Ben daha sonra Rasûlullah'a karşı olan o günkü cür'etimden dolayı hayret ettim, halbuki Allah ve Rasûlü en bilendir", demiştir.²

2. İbn Ömer (r) şöyle demiştir: "Abdullah b. Ubeyy b. Selûl vefat edince, oğlu Abdullah, Rasûlullah'a (s) geldi. Rasûlullah da ona kendi gömleğini verdi ve bununla kefenlemesini emretti. Sonra da onun cenaze namazını kıldırılmaya kalktı. Bu esnada Ömer b. el-Hattâb, Rasûlullah'ın elbisesinden tuttu ve "Bu bir münafık iken ve Allah seni onlar için mağfiret dilemekten nehyetmiş olduğu hâlde, sen bu adamın cenaze namazını mı kıldıracaksın?!" dedi. Rasûlullah (s):

إنما خيرني الله فقال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة وسأزيده على السبعين

"Allah beni muhayyer kıldı: *"Onlar için ister istiğfar dile ister istiğfar dileme. Onlar için yetmiş kere istiğfar dilesen de Allah onlara asla mağfiret etmeyecektir"* buyurdu. Ben de yetmişten fazla dileyeceğim" diye cevap verdi. Ömer: "(Ama) o münafıktır!" dedi.

Râvî dedi ki: "Rasûlullah onun cenaze namazını kıldırdı. Az sonra Allah: *"Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah'ı ve peygamberini inkar ettiler, fasık olarak öldüler."* ayetini³ indirdi."⁴

Buhârî'nin naklettiği diğer versiyondaki ifade ise:

إنما خيرني الله - أو أخبرني - فقال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال سأزيده على سبعين

"Allah beni muhayyer bıraktı" veya "Bana haber verdi ki" şeklinde geçmektedir.

İbn Hacer (ö. 852/1449), diğer rivayetlerde bu şekkin olmadığını ve "hayyeranî" şeklinde geldiğini belirtirse de⁵ ravilerin bu tereddüdü bizim için önem arz etmektedir.

¹ Tevbe, 9/84.

² Buhârî, Cenâiz, 84; Tefsîr 9/12; Nesâî, Cenâiz 69; Ahmed, Musned, I. 16.

³ Tevbe, 9/84.

⁴ Buhârî, Tefsîr, 9/13; Muslim, Fedâilu's-Sahâbe, 25, Munâfikîn, 3.

⁵ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 338.

3. Abdullah b. Ubey öldüğü zaman oğlu Abdullah, Peygamber'e geldi ve "Yâ Rasûlallah! Gömleğini bana ver de babamı onunla kefenleyeyim; namazını da sen kıldır ve onun için mağfiret isteyiver," dedi. Peygamber (s), Abdullah'a kendi gömleğini verdi ve: "Cenaze hazırlanınca bana haber ver de namazını kılayım" buyurdu. Müteakiben Abdullah cenazenin hazırlandığını Peygamber'e bildirdi. Peygamber onun cenaze namazını kıldırmaya davrandığında Ömer (r) Peygamber'in elbisesinden çekerek: "(Yâ Rasûlallah!) Allah seni münafıkların cenaze namazını kılmaktan nehyetmedi mi?!" dedi. Peygamber (s):

أنا بين خيرتين قال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم

"Ben iki tercih arasında serbestim (yani onun için istiğfar dileyip dilememekte muhayyerim). Allah: "Onlar için ister istiğfar dile ister dileme! Eğer onlar için yetmiş defa istiğfar dahi dilesen, Allah onları asla bağışlamayacaktır"⁶ buyurdu" diye cevap verdi. Ve Rasûlullah, Abdullah ibn Ubeyy'in cenaze namazını kıldı. Bunun üzerine: "Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah'ı ve peygamberini inkar ettiler, fasık olarak öldüler."⁷ ayeti indi.⁸

Buhârî'nin Sadaka adlı şeyhinden naklettiği diğer rivayetinde ise "Ben iki tercih arasında serbestim" ifadesi bulunmamaktadır:

Abdullah b. Ömer (r) şöyle demiştir: Abdullah b. Ubeyy vefat ettiği zaman oğlu Abdullah, Rasûlullah'a geldi ve:

"Yâ Rasûlallah! Gömleğini bana versen de babamı onun içine kefenlesem, namazını da kılsanız ve onun için Allah'tan mağfiret isteyerseniz?!" dedi. Rasûlullah, Abdullah'a gömleğini verdi ve ona:

"Cenaze hazırlandığı zaman bize bildirin" buyurdu. Abdullah babasının cenazesini hazırlayınca bunu Rasûlullah'a bildirdi. Rasûlullah da onun cenaze namazını kıldırmak için gitti. Namazını kıldıracağı sırada Ömer, Rasûlullah'ın elbisesini çekerek:

"Allah seni münafıkların cenaze namazını kılmaktan nehyetmedi mi?!" dedi. O da:

Yüce Allah "Onlar için ister istiğfar et ister etme! Eğer onlar için yetmiş defa istiğfar dahi etsen yine Allah kendilerini asla mağfiret etmeyecektir..."⁹ buyurdu, dedi. Bunun üzerine: "Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah'ı ve peygamberini inkar ettiler, fasık olarak öldüler."¹⁰ âyeti

⁶ Tevbe, 9/80.

⁷ Tevbe, 9/84.

⁸ Buhârî, Cenâiz, 22; Tirmizî, Tefsir, 9/13; Cenâiz 40; İbn Mâce, Cenâiz 31; Ahmed, Musned, II. 18.

⁹ Tevbe, 9/80.

¹⁰ Tevbe, 9/84.

indi. Bu âyetten sonra artık Rasûlullah, ölen münafıkların cenaze namazını kaldırmayı terk etti.¹¹

Bu rivayetlerin şarihlerce nasıl anlaşıldığına geçmezden evvel, konuyla ilgili iki grup ayeti hatırlamamız gerekmektedir:

سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ
هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّىٰ يَفْضُلُوا بِنَهْيِ اللَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا
يَعْلَمُونَ
يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا
يَعْلَمُونَ

“Onlar için, başışlanma dilesen de dilemesen de birdir; Allah onları başışlamayacaktır. Doğrusu Allah, yoldan çıkmış milleti doğru yola erdirtmez. Bunlar: “Allah’ın Peygamberinin yanında bulunanlara bir şey vermeyin de dağılıp gitsinler!” diyen kimselerdir. Oysa göklerin ve yerin hazineleri Allah’ındır, ama ikiyüzlüler bu gerçeği anlamazlar. “Eğer bu savaştan Medine’ye dönersek, şerefli kimseler alçakları and olsun ki, oradan çıkaracaktır” diyorlardı. Oysa, şeref Allah’ın, Peygamberinin ve inananlarındır, ama ikiyüzlüler bu gerçeği bilmezler.”¹²

اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا
يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ
وَلَا تَصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ

“Onların ister başışlanmasını dile, ister dileme! Onlara yetmiş defa başışlanma dilesen Allah onları başışlamayacaktır. Bu, Allah’ı ve Peygamberini inkar etmelerinden ötürüdür. Allah fasık topluluğu doğru yola erdirtmez.”

“Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah’ı ve peygamberini inkar ettiler, fasık olarak öldüler.”¹³

Yukarıdaki ayetlerden ve rivayetlerden sonra şu soruları sormamız yerinde olacaktır:

1. Ayetlerdeki “sevâun” ile “ev” ifadelerinden sonra buradan muhayyerlik anlaşılabilir mi?
2. “Yetmiş kere dilesen” ifadesinden “yetmişten fazlası” anlaşılabilir mi?

¹¹ Buhârî, Libâs, 8.

¹² Münâfikûn, 63/6-8.

¹³ Tevbe, 9/80, 84.

3. “*Fe len yağfirallâhu lehum*” ifadesinden sonra hala onların bağışlanma imkan ve ihtimali kalır mı?

4. Hz. Ömer, ayetleri Rasûlullah’tan daha iyi anlayabilir mi?

5. Rivayetlere göre Hz. Peygamber’in bu ifadeleri dile getirdiği kesin midir? Bu ifadeler, ravilerin yorumu ya da tasarrufu olamaz mı?

6. Rivayetlere göre Hz. Peygamber’in bu cenaze namazını kıldığı kesin midir?

7. Geçmişte bu rivayetlerin sıhhat ve sübutuna ilişkin itirazlar var mıdır?

1. *Ayetlerdeki “sevâun” ile “ev” ifadelerinden muhayyerlik anlaşılabilir mi?*

Tevbe Suresi’ndeki ayetlerin tefsirinde Kurtubî (ö. 671/1273), alimlerin bu ayetlerin tevtilinde ihtilaf ettiklerine dikkat çeker. Onlardan bir kısmına göre bu ayetlerdeki “*len yağfirallâhu lehum*” ile “*seb’ine merraten*” ifadeleri ümitsizlik (ye’s) ifade eder. Öte yandan Urve (ö. 94/713), el-Hasen el-Basrî (ö. 110/728) ve Katâde (ö. 117/735) gibi bir grup alim ise Hz. Peygamber’in “Ben muhayyer bırakıldım ve tercih ettim” ifadesinden hareketle bunun tahyir ifade ettiği görüşündedirler.¹⁴

Zemahşerî (ö. 538/1144) ise “*sevâun aleyhim*” tabiri ile istiğfarın varlığı ve yokluğu, onların istiğfara yaklaşmalarından dolayı eşittir” demektedir. Veya Peygamber istiğfar dilese bile, “Allah onları affetmez” demektir.”¹⁵

Hadis şerhlerimize gelince, araştırabildiğimiz kadarıyla onlar isnadların sahih olması ve muteber kaynaklarda yer alması sebebiyle “Hz. Peygamber nasıl olur da bu ayetlerden muhayyerlik çıkarabilir?” şeklinde bir problem görmemişlerdir.

2. *“Yetmiş kere dilesen” ifadesinden “yetmişten fazlası” anlaşılabilir mi?*

(Naslardaki) sayıların belli bir rakam olarak anlaşılmasını savunanlar, bu kıssaya sarılmışlardır. Hz. Peygamber yetmişten fazla istiğfar dilemeyi, yetmişten farklı anlamış ve “Ben de yetmişten fazla dileyeceğim” buyurmuştur. Sayıların böyle anlaşılmasına karşı çıkanlar ise, kıssanın devamı ile cevap vermişler ve bunun delili çürütemeyeceğini söylemişlerdir. Çünkü şayet “*seb’in*” ile kastedilenin mübalağa (çokluk ifadesi) olduğu yolunda bir delil bulunmasaydı, sayı olarak anlayıp istidlal devam ederdi.¹⁶

İbn Hacer “Ben de yetmişten fazla istiğfar dileyeceğim” ifadesinin -fazlasının hükmünün de aynı olmasına rağmen- problem oluşturduğunu belirtir. Müteahhirûndan bazıları “Ben de yetmişten fazla istiğfar dileyeceğim” ifadesinin onun aşiretinin kalplerini kazanmaya yönelik olduğunu, yoksa fazla istiğfar

¹⁴ Kurtubî, el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kurân, X. 321.

¹⁵ Zemahşerî, Keşşâf, II. 221.

¹⁶ İbn Hacer, Fethu’l-Bârî, VIII. 336.

dilediğinde başlanacağına dair olmadığını, nitekim diğer rivayette “Şayet yetmişden fazla istiğfar dilediğimde başlanacağını bilseydim artırırdım” dediğini ifade ederler. Fakat “Ben de yetmişden fazla istiğfar dileyeyceğim” ifadesi sabittir ve O’nun vaadi de doğrudur. Özellikle de “*le ezîdenne*” sözü te’kid için mübalağa siygasıyla söylenmiştir. Bazıları ise şöyle cevap vermiştir: O, bunu, durumu dikkate alarak böyle yapmıştır. Çünkü ayet gelmezden evvel fazla istiğfar ile başlanmanın cevazı sabitti... İbn Hacer, bu cevabı güzel görmektedir.¹⁷

3. Hz. Peygamber’in bu cenaze namazını kıldığı kesin midir?

İbn Hacer, Hz. Peygamber’in o münafığın cenaze namazını kılmasını, zahirle hükmetmesi, onun oğluna olan ikramı, kavmine yakınlık göstermesi ve onların mefsetetini defetme arzusu gibi hususlarla açıklar. Nitekim İslam’ın ilk günlerinde müşriklerin eziyetlerine sabretmekle emrolunan Allah Rasulü, onlarla savaşmakla emrolunduktan sonra da İslam’a yakınlaştırma arzusuyla zahiren Müslüman olduklarını söyleyenlere karşı affetme tutumuna devam etmiş ve bunu halkın “Muhammed ashabını öldürüyor!” dememesi için yapmıştı... Hz. Peygamber’in onun cenaze namazını kılması da münafıklara namaz kılmaktan nehyedilmesinden önceydi.¹⁸

Hattâbî, (ö. 388/998) bu cenaze namazını, Hz. Peygamber’in bir şekilde dinle ilgisi olanlara olan şefkatine, salih bir kimse olan oğlunun kalbini hoş etme, Hazrec’in başkanı olması sebebiyle o kavmin gönlünü kazanma arzusuna bağlar ve şöyle der: “Eğer Hz. Peygamber, onun oğlunun talebini yerine getirmeseydi ve açıkça yasak gelmezden evvel cenaze namazını terk etseydi, bu, o oğula yönelik sövgü, kavmi için de utanç vesilesi olacaktı ve Allah Rasulü burada yasaklanıncaya kadar iki durumdan siyaseten en iyi olanıyla amel etti.”¹⁹

İbn Hacer ve Aynî (ö. 855/1451), İbn Ömer hadislerindeki “Gömleğini ver de kefen yapayım” ifadesi ile, Muslim’deki Câbir b. Abdullah hadisinde yer alan “Onu kabrinden çıkararak dizleri üzerine koydu. Ona okuyup üfürdü ve gömleğini de giydirdi”²⁰ ifadesi arasındaki çelişki üzerinde durur ve bunu şöyle cem eder:

فأعطاه أي أنعم له بذلك فأطلق على العدة اسم العطية مجازاً لتحقق وقوعها

“Buradaki “*a’tâhu*” ifadesi, “ona bununla iyilik etti” demektir ve verdiği söz gerçekleşeceği için onu mecazen “atiye = verme” kelimesiyle ifade etmiştir. İbnu’l-

¹⁷ A.g.e., VIII. 338.

¹⁸ İbn Hacer, Fethu’l-Bârî, VIII. 336.

¹⁹ A.g.e., a. y.

²⁰ Peygamber (s) Abdullah h. Übeyy’in kabrine geldi ve onu kabrinden çıkararak dizleri üzerine koydu. Ona okuyup üfürdü ve gömleğini de giydirdi. Ama Allah bilir. Muslim, Munâfikîn 2; Abdurrazzak, Musannef, VI. 40.

Cevzî (ö. 597/1201) ise, bu müşkili, ona iki gömlek vermiş olabileceği ile gidermeye çalışmıştır.²¹

İlginçtir, İbn Hacer bu noktada gömleğin giydirilmesine yoğunlaşırken, onun kabrinden çıkartıldığını ifade eden, dolayısıyla Hz. Peygamber'in onun cenaze namazını kıldığına dair hiçbir işaret olmayan, gömüldüğüne göre kılmadığını ortaya koyan Câbir hadisi ile cenaze namazını kıldığını ifade eden rivayetler arasındaki asıl çelişkiden hiç söz etmez. Oysa İmam Tahâvî (ö. 321/933), Câbir rivayetini O'nun namaz kılmadığına dair bir delil olarak zikreder.²²

Rivayetlerin sahih oluşundan hareketle, Hz. Peygamber'in İbn Ubeyy'in cenaze namazını kıldığını kabul edenler ise, ilgili ayetin muhayyerlik şeklinde anlaşılabilirliğini savunurken, namaz kılış sebebini de, Hz. Peygamber'in onun zahiren İslam'ı izharına itibar ettiğini, iyi bir Müslüman olan oğlu Abdullah'ın gönlünü almak istediğini, reislerini yitiren Hazrec'e karşı bir yakınlık kurmayı arzulayıp, ayrıca onlardan gelebilecek mefsedetleri defetme siyasetini güttüğünü ileri sürmüşlerdir.²³

Kanaatimizce Hz. Peygamber, Hz. Ömer'in itirazlarına rağmen çeşitli mülahaza ve maslahat gereği, siyaseten İbn Ubeyy'in cenaze namazını kılmak istemiş, ancak Yüce Allah'ın münafıklarla ilgili olarak indirdiği ve yeni bir dönemi başlatan ve yeni bir politika belirleyen Tevbe Suresi, 73-84 ayetleri uyarınca onun cenaze namazını kılmamıştır.²⁴ Nitekim bazı rivayetlerde de namazını kıldırıldığı tasrih edilmemiştir.²⁵

Ehl-i Hadis'ten bazıları ise, Hz. Peygamber'in cenaze namazını kıldırması sebebiyle Abdullah b. Ubeyy'in Müslümanlığının sahih olduğuna meyletmişler ve buna ters düşen, açıkça onun hakkında varid olan ayet ve hadisleri göz ardı etmişlerdir.

4. Hz. Ömer, ayetleri Rasulullah'tan daha iyi anlayabilir mi?

İbn Hacer'e göre sanki Hz. Ömer, bu ayetten Arap lisanında egemen olan anlayışa göre "ev" harfinin tahyir değil, tesviye ifade ettiğini, yani istiğfar dileme ile dilememenin eşit olduğunu anlamıştır. Yine Hz. Ömer "seb'ine merraten" ifadesini de mübalağa olarak almış, buradan belirli bir sayı olarak 70 değil, aksine ne kadar çok istiğfar dilenirse dilensin onların bağışlanmayacağını anlamıştır. O, dinî

²¹ Aynî, Umdetu'l-Kârî, VIII. 54; Fethu'l-Bârî, III. 139.

²² Tahâvî, Şerhu Muşkili'l-Âsâr, I. 75.

²³ Bkz: İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 186-190.

²⁴ Benzer bir mutalaa için bkz: Mevdûdî, *Tefhîm*, II. 258.

²⁵ Buhârî, Cenâiz 78, II. 95; Muslim, Munâfikîn 2, III. 2140; Nesâî, Cenâiz 92, IV. 84; Ahmed, III. 371. Bu hususta Hz. Peygamberin, ganimetten aşırın, intihar eden ve borçlu ölen Müslümanların da namazını kılmadığını belirterek, münafıkların reisinin namazını kılmış olamayacağını söyleyen Tahâvî'nin zikrettiği rivayetler ve değerlendirmeleri için bkz: Şerhu Muşkili'l-Âsâr, I. 74-81.

salâbeti ve kafirlere ve münafıklara karşı olan sertliği sebebiyle, (ayetteki) sözün zahirine de hamledilebileceğine iltifat etmemiştir.²⁶

Hiz. Ömer'in Peygamberimize münafıkların cenaze namazını kılmasının yasaklandığını söylemesini kimi, bazı ravilerin vehmi olarak görürken, kimi de Hiz. Ömer'in özel bir yasağa muttali olmasıyla izah etmiştir. Kurtubî, bunun ilham kabilinden Ömer'in hatırına gelmiş olabileceği veya muhtemelen onun bunu, "Peygamber'e ve inananlara müşrikler için istiğfar dilemeleri yakışmaz!"²⁷ ayetinden anladığı görüşündedir. İbn Hacer de Kurtubî'nin bu görüşünü daha uygun görmektedir.²⁸

Nitekim Zemahşerî şu soruyu sorar ve kendisi cevaplandırır: "(Ayetteki bu) sayıdan "istiğfar çoğaltılsa da verilmeyeceği" kastedildiği nasıl oldu da insanların en fasîhi ve söz üsluplarından ve temsillerinden en fazla haberdar olan (Hz. Peygamber'e) gizli kaldı?" dersin ben şöyle derim: "Bu ona gizli kalmadı ama bu yaptıkları ve söyledikleri O'nun gönderildiği kimselere karşı ne denli merhametli ve şefkatli olduğunu göstermek içindi." İbn Hacer, bu cevaptan hoşnut değildir.²⁹

İbnu'l-Muneyyir (ö. 683/1284) ve başkaları ise onun bu görüşünü şöyle eleştirirler: "Onun dediğinin Rasulullah'a nispeti caiz değildir. Çünkü Allah kafirleri bağışlamayacağını haber vermiştir. Onlar bağışlanmayacağına göre, onlar için mağfiret talep etmek de imkansızdır. İmkansız olan bir şeyi talep de Hiz. Peygamber'den vaki olmaz."

Kimisi de şöyle demiştir: "Müşrik olarak ölenlere istiğfar yasağı, Müslümanlığı izhar edenlere de istiğfarın yasak olmasını gerektirmez. Çünkü itikadının sahih olması ihtimali vardır." İbn Hacer bu cevabı da iyi bulmaktadır.³⁰

5. Geçmişte bu rivayetlerin sıhhat ve sübutuna ilişkin itirazlar var mıdır?

Bu rivayetler, Buhârî ve Muslim gibi sahih kaynaklarımızda da mevcut olmasına rağmen, özellikle Hiz. Peygamber'in Tevbe Sûresi, 80. ayetten bu şekilde muhayyerlik anlamı çıkarmış olamayacağı, dolayısıyla bu ayete dayanarak İbn Ubey'in cenaze namazını kılmış olamayacağı noktalarından hareketle birçok alim tarafından eleştirilmiştir. Ebû Ca'fer Ahmed b. Saîd ed-Davûdî (ö. 402/1012), Bakıllânî (ö. 403/1013), İmamü'l-Haremeyn el-Cuveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), ve Kuşeyrî (465/1072) gibi alimler bu rivayetleri sahih görmezken,³¹

²⁶ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 335.

²⁷ Tevbe, 9/113.

²⁸ İbn Hacer, a.g.e., VIII. 334.

²⁹ İbn Hacer, a.g.e., VIII. 339; Mubârekfûrî bunu, Tuhfetu'l-Ahvezi' de aynen nakletmektedir. Bkz: VIII. 395

³⁰ İbn Hacer, a.g.e., VIII. 339.

³¹ Bkz: İbn Hacer, a.g.e., VIII. 189; Kurtubî, Ahkâmu'l-Kur'an, VIII. 219; Zemahşerî, Keşşâf, II. 164; Merâğî, Ahmed Mustafa, Tefsîru'l-Merâğî, Beyrut-t.y., Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, (I-XXX), X. 176

Tahâvî (ö. 321/933) de İbn Abbas rivayetinin lafızları itibarıyla daha uygun olduğu, ancak Hz. Peygamber'in cenaze namazını kılmadığı kanaatini dile getirmektedir.³²

İbn Hacer ayetten tahyir anlaşılmasının bir problem oluşturduğunu, tariklerinin çok olmasına, Şeyhayn'in ittifak etmesine ve başka hadisçilerin de sahih görüp rivayet etmelerine rağmen, bir grup büyük alimin bu hadisin sıhhati konusunda eleştiriler yönelttiğini belirtir. Ve bunun hadisin tariklerine az muttali olmaları, hadis bilgileri olmaması sebebiyle hadisin sıhhatini inkara davetiye çıkardığını ifade eder ve İbnü'l-Muneyyir'in şu sözünü nakleder: "Bu ayetin anlaşılmasında (epey) ayaklar kaymıştır. Hatta Bakillânî bu hadisin sıhhatini inkar etmiş ve "Bunun kabul edilmesi caiz değildir ve Rasulullah'ın bunu demiş olması sahih olamaz" demiştir. İbn Hacer, Bakillânî'nin ifadesini "Bu hadis, sübutu bilinmeyen âhâd haberlerdendir" şeklinde aktarır. İmamü'l-Haremeyn ise *Muhtasar*'ında "Bu hadis, *Sahih*'te tahrir edilmiş değildir" derken, *Burhân*'da "Ehl-i Hadis onu sahih görmemektedir" der. Gazzâlî de *Mustasfâ*'da "Anlaşılan o ki, hadis sahih değildir" demektedir. Ebû Ca'fer Ahmed b. Saîd ed-Davûdî ise "Ben iki tercih arasında muhayyerim" ifadesi mahfuz değildir. Çünkü o, mahfuz olan Enes rivayetine³³ aykırıdır. Enes rivayetinde "Hz. Ömer "Allah sana münafıkların cenaze namazını kılmanı yasaklamadı mı?" demiş ve bunun üzerine "Onlardan ölen birisinin asla namazını kılma..."³⁴ ayeti inmiştir." demektedir.³⁵ Yine İbnü'l-Muneyyir, "Beyan ehli nezdinde böyle bir siyakta, sayı ile (o rakamın) kastedilmemiş oluşunda tereddüt yoktur" der.³⁶

Ayrıca İbn Hacer, mezkur hadisi reddedenleri buna sevkeden şeyin, "Çünkü onlar Allah'ı ve Rasulünü inkar etmişlerdir" ayetinin "Onlar için ister mağfiret dile, istersen dileme!" ayeti³⁷ ile beraber indiğini zannetmeleridir. Oysa bu kısım daha sonra inmiştir. Böylece de problem ortadan kalkmaktadır. Durum böyle olunca, bu kıssadan, sayının (sayı olarak) anlaşılması gerektiğini savunanların delili sahihtir. Bundan yasaklayan bir delil ortaya çıkıncaya kadar çeşitli hükümlerde meşru bir şekilde zahire sarılarak Hz. Peygamberden sadır olmasında da bir problem yoktur. İbn Hacer devamla "(Bu yorumu) bana ilham eden ve öğreten Allah'a hamdolsun" dedikten sonra *Hilye* sahibi Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1083) bu konuda bir cüz yazdığını, orada hadisleri topladığını ve manaları üzerine de konuştuğunu, kendisinin de ondan özetlediğini itiraf eder.³⁸

³² Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, Şerhu Muşkilî'l-Âsâr, tah. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut-1987, Muessesetu'r-Risâle, (I-XV), I. 70-81.

³³ Enes rivayetini kaynaklarımızda bulamadık.

³⁴ Tevbe, 9/84.

³⁵ Bkz: Aynî, Umdetu'l-Kârî, VIII. 55.

³⁶ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 338.

³⁷ Tevbe, 9/80, 84.

³⁸ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 339.

Örnek II.

İkinci örneğimiz müttefekun aleyh olan şu rivayet üzerine yapılan şerhler olacaktır:

لولا بنو إسرائيل لم يخبث الطعام ، ولم يخنز اللحم ، ولولا حواء لم تكن أنتى زوجها الدهر

“İsrail Oğulları olmasaydı, yemek bozulmaz, et kokmazdı. Havva olmasaydı hayatı boyunca hanım, kocasını aldatmazdı.”³⁹

İsrail, Hz. Yakub’un ikinci adı veya lakabı olup, Tevrat ve Kur’an’da Hz. Yakub’un çocuklarına ve onların soylarından gelenlere İsrail Oğulları adı verilmektedir.⁴⁰ Bilindiği gibi Yüce Allah İsrail Oğulları’na gökten bıldırcın eti ve kudret helvası indirmişti.⁴¹ Şerhlerimizde bu hadisin, indirilen etlerin biriktirilmesi nedeniyle bozulmasına işaret ettiği üzerinde durulmaktadır. Kendilerine verilen bıldırcın etini (selvâ) biriktirmeleri yasaklandığı halde İsrail Oğulları’nın buna aldırış etmeden biriktirmeye kalkıştıkları, neticede Allah tarafından cezalandırıldıkları anlatılmaktadır. O zamana kadar bozulmayan et, verilen bu ceza sonucu bozulmaya başlamıştır. Başka bir izaha göre de, ‘onlar böyle bir adet ortaya koymasalardı, et bozulmayacaktı’ denilmekte ve böyle kötü bir çığır açtıkları için buna onların sebep oldukları anlatılmaktadır. Nevevî (ö. 676/1277), etin kokmasıyla ilgili olarak alimlerin, İsrail Oğulları’nın bıldırcın etlerini biriktirmelerinin yasaklandığını, ancak onların bu etleri biriktirdiklerini, neticede etin bozulduğunu, koktuğunu ve bundan sonra da böyle devam ettiğini söylediklerini nakletmektedir.⁴²

Diğer bir görüşe göre ise onlar, kendilerine indirilen sofradaki yiyecekleri biriktirdikleri için yiyecekler bozulmaya başlamıştır. Nitekim Tirmizî’nin rivayetine göre, gökten ekme ve etten oluşan bu sofraya indirildiğinde, onlar ertesi gün için yiyecek biriktirmemek ve ihanet etmemekle emrolunmuşlardı. Fakat hainlik yapmışlar, ertesi gün için yiyecek ayırmışlar ve bu yüzden de maymunlara ve domuzlara dönüştürülmüşlerdir.⁴³

Dikkat edilirse hadiste, genel bir ifade kullanılmakta, yemeğin bozulması ve etin kokması durumunun, İsrail Oğulları yüzünden ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Şayet, burada konu sadece İsrail Oğulları’nın bıldırcın etini veya gökten inen sofradaki yiyecekleri biriktirmeleri söz konusu olsaydı, bunu şöyle anlayabilirdik: Eğer onlar o yiyecekleri biriktirmeselerdi, gelen bu ilahi ikram kesintiye uğramadan her gün gelmeye devam edecek, günlük geldiği için taze olacaktı ve asla bozulmayacaktı. Fakat onların aç gözlülüğü, yasağı ihlal etmeleri sebebiyle, verilen

³⁹ Buhârî, Enbiya, 1, 25; Müslim, Radâ’, 63; Ahmed, Musned, II, 315.

⁴⁰ Harman, Ömer Faruk, “İsrail (Benî İsrail)” maddesi, DİA, XXIII, 193-5.

⁴¹ Bkz: Bakara, 2/57; Kitab-ı Mukaddes, Çıkış 13, 21; 16, 13-15.

⁴² Nevevî, el-Minhâc, X/ 59.

⁴³ Bkz: Tirmizî, Tefsir 6, no: 3061, V. 260.

nimetler kesildiği gibi, biriktirilenler de bozuldu. Fakat kanaatimizce hadisin metnini esas aldığımızda, bu izah da mümkün ve yeterli değildir.

Oysa Vehb b. Münebbih'ten (ö. 114/732) nakledilen bir rivayet, bazı kutsal kitaplarda Yüce Allah'ın *لولا أني كتبت الفساد على الطعام لخزنه الأغنياء عن الفقراء* "Şayet ben yiyeceklerin bozulmasını takdir etmeseydim, zenginler onu biriktirir ve fakirlerden esirgerlerdi" buyurduğunu nakletmektedir.

Aslında bu ifade, Yüce Allah'ın eşyaya, dünyaya koymuş olduğu kevnî kanunları yansıtmaktadır. Yeryüzündeki sıcaklık, rutubet, hava, bakteriler vb. sebepler yüzünden bitki, insan ve hayvan olsun, her canlının belli bir yaşama süresi vardır. Hz. Adem'in yeryüzüne indirilişinden kıyamete kadar geçerli olan bu tabiat kanunları sebebiyle, -alınan bazı koruyucu tedbirler dışında- meyveler, sebzeler, yiyecek ve içecekler belli bir süre sonra bozulacaktır. Hz. Adem ile başlayan bu kevnî kanunlar, insanlık tarihi boyunca mevcut olduğu gibi kıyamete kadar da devam edecektir. Dolayısıyla etin kokması ile yemeğin bozulması, tarihin belli bir döneminde yaşamış olan Hz. Yakup sonrası İsrail Oğulları'nın yaptıkları bir yanlış tavır yüzünden ortaya çıkmıştır diyemeyiz. Sanki Hz. Yakup öncesinde et ve yemek hiç bozulmuyormuş da, İsrail Oğulları ilk defa buna sebep olmuştur denilemez.

Hadisçilerin yapmış olduğu tashifler hakkında müstakil bir eser yazan Ebû Hilal el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) hadisteki *ولم يخزن اللحم* ifadesinin, bazı rivayetlerde *ولم يخزن اللحم* yani "et depolanmazdı" şeklinde geçtiğini kaydetmektedir.⁴⁴ Ancak biz, Şâmile I ve II'de yapmış olduğumuz taramada hadisin herhangi bir kaynakta bu ifade ile rivayet edildiğini tespit edemedik. Dolayısıyla, Askerî'nin naklettiği bu tashifin, rivayeti kurtarma adına yapılmış bilinçli bir tevil ve tashih olması muhtemeldir.

Rivayetin Havva ile ilgili kısmını da bu haliyle anlamak ve kabullenmek mümkün değildir. Zira, Havva'nın, kocası Hz. Adem'e karşı hiçbir ihanetinden söz edilemez. Tevrat'taki bilgilerin aksine, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Adem'in ilk günahı kadının teşvikiyle işlediğine dair hiçbir ifade yoktur. Nitekim Tevrat'ta yılanın Havva'yı, Havva'nın da Adem'i kandırdığı belirtilirken,⁴⁵ Kur'an'da şeytanın ikisinin içine vesvese soktuğu,⁴⁶ ikisine de hata işlettiği⁴⁷ bildirilmektedir. Hatta bazı ayetlerde sadece Hz. Adem'den söz edilerek şeytanın Adem'e vesvese verdiği, bunun üzerine ikisinin de yasak ağaçtan yedikleri anlatıldıktan sonra daha açık bir ifade ile "*Adem Rabbine âsî oldu ve yolunu şaşırdı*" denilmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla

⁴⁴ Askerî, Tashifâtü'l-Muhaddisîn, I. 223-4.

⁴⁵ Bkz: Tekvin, 3.

⁴⁶ Araf 7/20.

⁴⁷ Bakara 2/36.

⁴⁸ Taha 20/115-121.

Kur'an, Havva'nın adını hiç zikretmezken, onun bu yasağı çiğnemesi şeklindeki herhangi bir ihanetine dair bir imada bulunmamaktadır.

Yahudi-Hıristiyan geleneğinde Havva ayartıcı ve baştan çıkarıcı olarak takdim edilirken,⁴⁹ Kur'an'a göre insanlığın ilk çiftinin her birinin cennetten kovulmasıyla sonuçlanan olaydan erkek ve kadın eşit bir şekilde sorumlu tutulmuştur.⁵⁰

Hadisin klasik şerhlerdeki izahlarında ise, Kur'an merkezli bir yorum yerine, maalesef Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki yaklaşımların açık etkisi görülür. Mesela İbn Hacer şöyle der: "Havva, şeytanın kendisine süslü gösterdiği yasak ağaçtan yemeyi kabul ettiği gibi, bunu Adem'e de süslü göstermiştir. İşte buradaki hiyanetin anlamı budur. Haşa, fuhuş vb. bir ihanet söz konusu değildir. O, bütün kızların da annesi olunca, ondaki bu tavır, genetik olarak her kadına intikal etmiştir. Dolayısıyla hiçbir kadın sözlü veya fiili olarak kocasına ihanetten kurtulamaz..."⁵¹

Netice itibarıyla, Kur'an'dan hareketle en fazla söyleyebileceğimiz şudur: Şeytanın vesvesesine uyararak yasak ağaçtan tatma şeklindeki ilk yanlışta, Havva annemiz, Hz. Adem ile aynı hatayı birlikte yapmışlardır ve ikisi birlikte tövbe etmişlerdir. Bu hususta Kur'an'da sadece Havva'yı suçlayan herhangi bir ifade ya da işaret bulunmamaktadır. Bu nedenle, isnadı ve kaynakları bakımından hadis sahih olsa da, böyle bir metin ve muhtevanın Allah Rasulü'ne aidiyeti tartışılır olmaktan kurtulamayacaktır.

Örnek III.

Üçüncü örneğimiz de yine müttefakun aleyh olan diğer bir rivayet üzerine yapılan şerhler olacaktır:

جاء ملك الموت إلى موسى فقال له : أجب ربك ، قال : فطمم موسى عين ملك الموت ففققأها ، قال : فرجع الملك إلى الله عز وجل فقال : إنك أرسلتني إلى عبد لك لا يريد الموت وقد فقأ عيني ، قال : فرد الله عينه ، قال : ارجع إلى عبدي فقل له : الحياة تريد ؟ فإن كنت تريد الحياة فضع يدك على متن ثور فما وارت يدك من شعرة ، فإنك تعيش بها سنة ، قال : ثم مه ؟ قال : ثم تموت : قال : فالآن من قريب ، قال : رب أدنني من الأرض المقدسة رمية بحجر . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لو أني عنده لأريتكم قبره إلى جانب الطريق عند الكثيب الأحمر

"Ölüm meleği (Azrail) Hz. Musa'ya gelerek:

⁴⁹ Geniş bilgi için Harman, Ömer Faruk, "Havva" maddesi, DİA, XVI. 543-5.

⁵⁰ Araf 7/19-23.

⁵¹ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VI. 376.

- “Rabbinin davetine uy!” dedi. Bunun üzerine Musa, bir tokat vurarak ölüm meleğinin gözünü çıkardı. Melek hemen Allah Teâlâ'ya döndü ve:

- “Gerçekten sen beni ölmek istemeyen bir kuluna göndermişsin, o benim gözümü çıkardı!” dedi. Allah da gözünü ona iade etti ve:

- “Kuluma dön de ona: ‘Hayatı mı istiyorsun?’ diye sor. ‘Eğer hayatı istersen, elini bir öküzün sırtına koy ve elin ne kadar kılın üzerini kaplarsa o kadar sene yaşayacaksın!’ de. Musa:

- “Sonra ne olacak?” diye sordu. O:

- “Sonra yine öleceksin!” dedi.

- “O halde şimdi yakınken öleyim. Ey Rabbim! Beni Arz-ı Mukaddese'ye bir taş atımı mesafeye yaklaştır!” dedi.

Sonra Rasûlüllah (sav):

“Vallahi onun (kabrinin) yanında olsaydım, yolun kenarında kırmızı kum tepesinin yanındaki kabrini size gösterirdim” buyurdular.”⁵²

İsnadı itibarıyla sahih olan bu hadis, asırlar boyu özellikle hadis ve kelim alimleri arasında, manası itibarıyla kulun Allah'a mutlak manada teslimiyeti açısından İslam'ın ruhuna zıt olduğu gerekçesiyle çeşitli tartışmalara sebep olmuş, bu konuda muhtelif şüpheler izhar edilmiş ve bunlara bazı alimler tarafından cevaplar verilmiştir. Bu hususta şu soruları sorabiliriz:

1. Bir peygamber olarak Hz. Musa'nın ölüme ve ölüm meleğine karşı bu tavrı nasıl izah edilecektir?

2. Hz. Musa, Rabbinden gelen bu daveti derhal kabul edeceğine, ölüm meleğine neden vurmuştur?

3. Ölüm meleğinin gerçekten gözü çıkmış mıdır?

4. Bu olay, gerçekten yaşanmış bir olay mıdır? Yoksa temsilî bir anlatımdan mı ibarettir?

Şarihlerimiz bu hadiste anlatılanları birer hakikat olarak almışlar ve çeşitli dönemlerde hadise yöneltlen eleştirileri de cevaplamaya çalışmışlardır. Yapılan bazı yorumlara göre, Allah, meleği ilk önce kesin bir emirle değil, onu imtihan için veya onu haberdar etmek için göndermiştir. Ölüm Meleği, Musa'nın tanımadığı bir surette gelmiş ve kışkırtıcı olan Hz. Musa evinde tanımadığı bu adamı görünce ona bir tokat atıp gözünü çıkarmıştır. Eve izinsiz birinin girmesi durumunda onun

⁵² Abdurrazzâk, XI. 274-5; Buhârî, Enbiya, 31, Cenâiz 69; Müslim, Fadâil, 158; Ahmed, Musned, II. 315.

gözünün çıkarılmasında da fıkhen bir sakınca yoktur. Nitekim Ebû Hureyre, Hz. Peygamber'in bu hususta şöyle buyurduğunu söylemektedir: "Her kim, izinleri olmaksızın birilerinin evine bakarsa, onun gözünü çıkarmaları helal olur."⁵³ Dolayısıyla Hz. Musa'nın da bunu yapması mübahdır.

Bazıları ise, meleğin Musa'nın canına kastettiğini ve onun kendini savunma adına bunu yaptığını söylemektedir. Kimisi ise, bir peygamber olarak ona muhayyerlik teklifi yapmadan doğrudan canını almaya kalkıştığı için onun gözüne vurduğu görüşündedir.

"*Kafee aynehû*" ifadesinin, aslında "onun delilini boşa çıkardı" anlamına geldiği de söylenmişse de, bu görüş, hadiste ifade edilen "gözün tekrar iade edilmesi" ifadesiyle derhal reddedilmiştir.

Gerek "Ölüm Meleği" temasının Yahudi kutsal kitaplarında bir figür olarak bulunuşu, gerekse Ölüm Meleği ruhunu almak üzere Hz. Musa'ya geldiğinde Musa'nın onu reddettiğinin ve Musa'nın ruhunun Tanrı tarafından alındığı hadisesinin Yahudi geleneğinde yer alması göz önüne alınacak olursa, Hz. Musa ile Ölüm Meleği arasındaki, hadislerde daha ayrıntılı bir şekilde anlatılan hadisenin, Yahudi kutsal kitap ve kültüründeki olay ile paralelliği kurulabilir. İbn Kuteybe, hadis hakkında "hasen" değerlendirmesi yaptıktan sonra "geçmişe ait haberlerde (el-ahbâru'l-kadîme) onun aslının bulunduğunu sanıyorum" diyerek, hadisi geçmiş kültürlerle irtibatlandırmıştır.⁵⁴

Hz. Peygamber'e aidiyeti kabul edilmesi halinde, bu hadisin temsilî bir anlatımla izah edilmesi daha isabetli olacaktır. Birçok kıssa ve darb-ı meselde olduğu gibi, Allah Rasulü'nün bu hadisinde de Hz. Musa ve Ölüm Meleği figürünü kullanmak suretiyle ölüm gerçeği karşısında insanın tepkisini dile getirmiş olması kuvvetle muhtemeldir. İlk etapta Hz. Musa'nın bile ölümü istemediğinin altı çizildikten sonra, er veya geç ölümün geleceği ve bundan kimsenin kurtulamayacağı gerçeğinden sonra Allah'ın emrine teslim olunması gerektiği şeklinde mesajlar verilmektedir. En doğrusunu bilen Allah'tır.

Örnek IV.

Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği bir rivayete göre Rasulullah (s) "Uğursuzluk şu üç şeydedir; evde, kadında ve atta" buyurmuştur. Ancak Hz. Aişe buna şu şekilde itiraz etmiştir:

⁵³ Muslim, Âdâb 43, II. 1699; Ahmed, Musned, II. 266.

⁵⁴ Hıdır, Özcan, Yahudi Kültürü ve Hadisler, s. 582-3; Kılavuz Ahmet Saim, "Azrail" maddesi, DİA, IV. 350-1.

a. “Ebû Hureyre iyi ezberlememiş, zira o girdiğinde, Hz. Peygamber “Allah Yahudileri kahretsin! Onlar, “Uğursuzluk, üç şeydedir” derler” buyurmuş, fakat Ebû Hureyre hadisin başını işitememiş, sadece sonunu duymuştur.”⁵⁵

b. “Kur’an’ı Ebû'l-Kâsım’a indiren (Allah’a) yemin ederim ki, O (s) böyle söylemiyordu. Fakat Allah’ın Peygamber’i şöyle buyurmuştu: “Câhiliyye insanları şöyle derlerdi: “Uğursuzluk, kadında, evde ve attadır.”⁵⁶

Hz. Aişe’nin bu itirazları yeterince dikkate alınmamış olmalı ki, çok erken dönemlerde bu rivayetin anlaşılmasına ilişkin ilginç yorumlar yapılmıştır. Mesela Ma’mer b. Râşid (ö. 153/770) rivayetin anlaşılması adına şu bilgiyi vermektedir:

قال معمر: وسمعت من يفسر هذا الحديث يقول: شؤم المرأة إذا كانت غير ولود، وشؤم الفرس إذا لم يغز عليه في سبيل الله، وشؤم الدار جار السوء.

“Ben bu hadisi tefsir eden/leri şöyle derken işittim: Kadının uğursuzluğu, doğurgan olmamasıdır, atın uğursuzluğu Allah yolunda binilmemesidir, evin uğursuzluğu ise kötü komşudur.”⁵⁷

Daha sonraki alimlerimiz, kısırlığın kadının uğursuzluğu olduğu yolundaki kim tarafından yapıldığı bilinmeyen işbu “tefsiri” tartışacakları veya itiraz edecekleri yerde sanki müsellemler bir hakikatmişçesine maalesef nakletmeyi tercih etmişlerdir. “*Ve kad kîle*” diyerek de olsa Hattâbî bu tefsiri tekrarlayan ilk şarihimizdir.⁵⁸ Beyhakî (ö. 458/1066), Sunen’inde Ma’mer’in bu rivayetini aynen nakletmiştir.⁵⁹ Kadının uğursuzluğunu şerh edenlerden Nevevî, doğurgan olmamasının yanına, dilinin uzunluğu ile şüpheye hedef olması gibi maddeleri de eklemiştir.⁶⁰ İbn Hacer ve Azimâbadî (1857-1911) Ma’mer’in naklettiği rivayeti aynen nakletmişler, herhangi bir değerlendirme yapmamışlardır.⁶¹

Aynı gerekçeyi tekrar eden Münâvî (ö. 1031/1622), kısırlığın yanına “musallat olma” durumunu da ilave etmiştir.⁶² Mubârekfûrî ise Nevevî’nin yukarıdaki izahını aynen alıntılamıştır.⁶³

Oysa şarihlerimiz, yapılan bu garip tefsire en azından birkaç açıdan itiraz edebilir ve bu yorumun yanlışlığını ortaya koyabilirlerdi:

1. Kur’an-ı Kerim, kısırlığı asla uğursuz saymadığı gibi, aksine açık bir şekilde kısırlığın da Allah’ın bir yazgısı olduğunu ifade etmiştir:

⁵⁵ Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Musned, s. 215, no: 1537, Haydarâbâd-1321.

⁵⁶ Ahmed, Musned, VI. 246, 150, 240.

⁵⁷ Abdurrazzâk, Musannef (Ma’mer’in Câmii) X. 411.

⁵⁸ Hattâbî, Meâlimu’s-Sunen, IV. 218.

⁵⁹ Beyhakî, Sunen, VIII. 140.

⁶⁰ Nevevî, el-Minhâc, VII. 382. (وَشُؤْمُ الْمَرْأَةِ عَدَمٌ وَلَا تَنَتَاهَا، وَسَلْطَةُ لِسَانِهَا، وَتَعَرُّضُهَا لِلرَّيْبِ).

⁶¹ Fethu’l-Bârî, VIII. 484; Avnu’l-Ma’bûd, VIII. 448.

⁶² Münâvî, Feydu’l-Kadîr, II. 710.

⁶³ Mubarekfûrî, Tuhfetu’l-Ahfezî, VII. 140.

“Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah’ındır. Dilediğini yaratır, dilediğine kız çocuk, dilediğine de erkek çocuk verir. Yahut hem kız hem erkek çocuk verir, dilediğini de kısır kılar. O, bilendir, her şeye kadirdir.”⁶⁴

2. Tecrübeye dayanarak, kısırlık illetinin sadece kadına özgü olmadığı, erkeklerin de kısır olabildiği gerçeğinden hareketle böyle bir yorum derhal reddedilebilirdi.

3. Önceki din ve inançların aksine, İslam ve onun elçisi Hz. Peygamber genel olarak uğursuzluk inancına karşı çıkmış, batıl inançlara ve hurafelere karşı hayatı boyunca mücadele vermiştir. Kısacası İslam’da “uğursuzluk” diye bir şeyin olmadığı gerçeğinden hareketle de söz konusu tefsire itiraz edilmeliydi.

4. Kadını aşağılayıp suçlayan diğer dinlerin aksine İslam ve onun peygamberi, kadına hak ettiği saygınlığı vermiş, bunu bizzat yaşayarak göstermiştir. Dolayısıyla ne Hz. Peygamber kadını “uğursuz” sayabilirdi, ne de kadının uğursuzluğu “kısırlık” şeklinde yorumlanabilirdi.

5. Hiç olmazsa rivayetteki eksik nakli düzelten Hz. Aişe annemizin de çocuğunun olmadığı dikkate alınarak yine bu yanlış yorum reddedilebilirdi.

Aslında şerhçilik adına yukarıdaki tefsiri nakletmeyi ihmal etmeyen şarihlerimiz, saydığımız bu hususları bilmiyor değillerdi. Fakat “geçmiş tekrar” ve Hz. Peygamber döneminden kısa süre sonra yeniden ortaya çıkan “kadına yönelik olumsuz bakış”, adı geçen şarihlerimizi tevarüs ettikleri malumatı sorgulamadan nakletme kolaylığına sevk etmiştir. Oysa böyle bir bilgi, şayet şerhlerimizde yer alacaksa, ancak itiraz etmek için, doğru olmadığını açıklamak için nakledilebilirdi. Ma’mer b. Râşid’den başlayarak, bu tefsiri nakleden hiçbir alim, böyle bir bilgiyi nakletmek mecburiyetinde değildi. İslam’ın ikinci asrının başında dahi böyle bir tefsirin bulunduğunu bizlere ulaştırması bakımından bu rivayet elbette önem arz etmektedir. Ancak ayet değil, hadis değil, sahabe kavli değil, kim tarafından söylendiği belli olmayan böyle bir söz, en azından İslam’ın sâbiteleri, temel ilkeleri açısından değerlendirilmeliydi. Oysa şerhçilik adına ortaya konulan mezkur izahlar, maalesef eksik bir rivayetin yanlış bir yorumunu tekrarlamaktan öteye geçmemiştir.

Örnek V.

Kaynaklarımızda, Hz. Peygamber’e vefat öncesi ve vefat ettiği gün ne kadar çok vahiy indiğini bildiren Enes b. Malik’ten nakledilen bazı rivayetler bulunmaktadır. Buhârî’nin rivayetini verdikten sonra şarihlerimizin açıklamalarına geçeceğiz.

عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَابِعَ عَبْدَ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ وَفَاتِهِ حَتَّى تَوَفَّاهُ أَكْثَرَ مَا كَانَ الْوَحْيُ، ثُمَّ تَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدُ

⁶⁴ Şûra, 42/49-50.

“İbn Şihâb'dan: Bana Enes b. Mâlik (r) şöyle haber verdi: “Yüce Allah, Rasûlü'ne vefatı öncesinden vefatına kadar peşpeşe öyle vahiyler indirdi ki, vahyin en çoğu o zamanlardaydı. Bundan sonra Rasûlullah (sav) vefat etti.”⁶⁵

Buhârî şarihlerinden İbn Battâl (ö. 449/1057), bu rivayete hiçbir açıklama getirmemiştir.⁶⁶ Kirmânî (ö. 786/1384), sadece “tâbea” kelimesinin anlamı üzerinde durmuş ve “Yani Yüce Allah vahyi peş peşe ardı ardına öncesinden daha çok indirmiştir ve bu da Hz. Peygamberin vefatına yakın zamanda olmuştur” demektedir.⁶⁷

Aynî, bu rivayetle ilgili olarak, onun bab başlığıyla münasebetinin açık olduğunu belirttikten sonra, sadece “tâbea” kelimesinin anlamı ile “ba'du” kelimesinin okunuşunu açıklamakla yetinmiştir.⁶⁸

İbn Hacer ise, bu rivayet ile ilgili açıklamasında şöyle demektedir:

Yani, en çok vahiy indirmesi, O'nun vefatına yakın olmuştur. Bundaki sır ise, Mekke'nin fethinden sonra gelen heyetler çoğalmış, onların hükümler hakkındaki soruları da artmış ve bu sebeple de vahyin inişi de çoğalmıştır. Ayrıca ben Enes'in bunu rivayet etme sebebini de ed-Derâverdî rivayetinden elde ettim. Buna göre Zuhrî, Enes b. Malik'e “Hz. Peygamber vefat etmeden önce vahy kesildi mi?” diye sordum, o da “(Aksine) çok daha fazlası (indi)” diye cevap verdi. Bunu İbn Yunus, Târihu Mısır'da zikretmiştir. Bu, önceki durumun aksine, son zamanlardaki durumdur. Zira vahiy, bi'setin başında bir süre kesilmiş, sonra artmıştır. Mekke'de vahiylerin inişi esnasında uzun surelerden çok az inmiştir. Hicretten sonra ise, çoğu hükümleri içeren uzun sureler inmiştir. Şu kadar var ki, Hz. Peygamber'in hayatının son zamanları, daha önce zikredilen sebeple en çok vahyin indiği zamanlar olmuştur. Bu hadisin vahyin nüzul keyfiyetine işaret etmesi sebebiyle bab başlığıyla olan münasebeti böylece ortaya çıkmaktadır.⁶⁹

Muslim'in rivayeti ise şu lafızlardır:

عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ تَابَعَ الْوَحْيَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ وَقَاتِهِ حَتَّى تُؤْفَى وَأَكْتَرُ مَا كَانَ الْوَحْيُ يَوْمَ تُؤْفَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

“İbn Şihâb'dan: Bana Enes b. Mâlik şunu haber verdi: “Yüce Allah vahyi Rasûlullah'ın (sav) vefatından önce birbiri ardına indirmiştir. Hatta en fazla vahiy, Resûlullah'ın (sav) vefat ettiği gün inmiştir.”⁷⁰

Muslim rivayetinin şerhlerine bakıldığında da durum aynıdır. Zira gerek Kâdî İyâz, gerekse Nevevî, bu rivayet üzerine bir tek kelime sarf etmeden, hiçbir

⁶⁵ Buhârî, Fedâilu'l-Kur'an, 1.

⁶⁶ İbn Battâl, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, X. 215.

⁶⁷ Kirmânî, el-Kevâkibu'd-Derârî, XIX. 4.

⁶⁸ Aynî, Umdetu'l-Kârî, XX. 13-14.

⁶⁹ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, IX. 8.

⁷⁰ Müslim, Tefsir, 2; Nesâî, es-Sunenü'l-Kübrâ, V. 4; Ahmed, Musned, III. 236.

açıklama yapmadan geçmişlerdir.⁷¹ Ahmed Davudoğlu da muhtemelen İbn Hacer'den istifade ederek benzer hususları yazmıştır.⁷²

Muslim'in Sahîh'inde yer alan ve sadece 40 hadisten oluşan Kitâbu't-Tefsîr'deki bu ikinci rivayete göre Allah Rasulü'nün son günlerinde inen vahiyler oldukça yoğunlaşmış ve nihayet en çok vahyin inişi de vefat ettiği gün gerçekleşmiştir. Oysa biz diğer rivayetlerden öğreniyoruz ki, en son indiği söylenen bazı ayetler Veda Haccı esnasında inmiştir. Yine biliyoruz ki Allah Rasulü, Veda Haccı'ndan sonra yaklaşık 2-3 ay kadar daha yaşamış ve bu süre içerisinde –ihtilaflı olmakla birlikte- bir-iki ayetten fazla ayet inmemiştir. Bu durumda acaba bu rivayet mi yoksa diğer rivayetler mi doğrudur? Şayet bu rivayet doğru ise, O'nun son günlerinde ve bilhassa vefat ettiği gün inen ayetler veya sureler nelerdir? Ve bu vahiyler nerededir?

Bu ve buna benzer sorular, özellikle de bazı Râfızî grupların Ehl-i Beyt ve Hz. Ali hakkında inen bazı surelerin gizlendiği, Mushaf'a alınmadığı şeklindeki iddialarının bulunduğu kültür tarihimizde acaba şerhlerimizde yeterince cevaplanmış mıdır? Maalesef ulaşabildiğimiz şerhlerin hiçbirisi bu problemleri ve soruları sormamışlardır. Kısmen açıklama yapan şarihler de ibareyi "Medine döneminin son yılları" şeklinde izah ederek geçiştirmişlerdir. Oysa ibare açıkça Hz. Peygamber'in vefat öncesinden ve vefat ettiği gün inen birçok vahiyden söz etmektedir. Bu durumda şarihe düşen görev, ya bu konuda varid olan ve bu hadisle çelişen "son inen ayet ve surelerle ilgili" diğer rivayetleri değerlendirmek, ya da bu ibarenin ne şekilde anlaşılması gerektiğine dair izahlar yapmaktır.

Sonuç

Hadis ve rivayetlerin açılması, açıklanması bakımından azımsanmayacak önemde bir işlev gören onlarca hacimli eserleri bizlere kazandıran şarihlerimizin, bu vazifeyi yerine getirirken çeşitli faktörlerden bağımsız oldukları elbette düşünülemezdi. Onlardan her birinin, içinde bulunduğu zaman-mekan, sosyo-kültürel ve psikolojik faktörlerin yanı sıra, nass telakkisi ve nassın gücü, hadis imamlarının otoriteleri ve eserlerinin karizmaları, tevatür, telakki bi'l-kabûl, muttefakun aleyh ve sahih görmeleri, fikhî olsun, kelamî olsun müntesibi olduğu mezhebin usûl ve ictihadına göre değerlendirmeleri gibi birçok husus, şerhleri etkileyen başlıca faktörlerden sadece birkaçıdır.

Daha önce sunmuş olduğum bir bildiri de zikrettiğim bu ve buna benzer etkenlerden dolayı muteber kaynaklara girmiş makbul bir rivayetin yorumunda hadis şarihlerimizde genel olarak tenkid yerine tevil, tahkik yerine taklid, tahlil yerine tahmil (ihtimale hamletme), tesebbüt yerine tekerrür, taakkul yerine taassub, illet yerine hikmet tespiti, mana yerine lafzı esas alma, tartışma yerine uzlaşma,

⁷¹ Nevevî, el-Minhâc, XVIII. 152; Kâdî İyâz, İkmâlu'l-Mu'lim, VIII. 578.

⁷² Davudoğlu, Ahmed, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, XI. 500.

sorgulama yerine savunma, mazi yerine müstakbeli görme, aykırı yorum yerine aşırı yorum yapma gibi eğilimler sıkça görülmektedir.⁷³

Oldukça zengin olan hadis kültürünün anlaşılmasında gayet önemli katkıları olan şerh edebiyatında, teslimiyetçi bakışın yol açtığı aşırı yorum ve savunmacılık hemen her asırda ve her coğrafyada görülen bir durumdur. Kendi dönemleri itibariyle fark edilen ve “müşkil” olarak görülen hususlar, müstakil birçok eserin vücuda gelmesine sebep olmuşsa da, bu değerli çalışmalarda dahi eleştirel bakış yerine, aşırı yorum ve tevil ağır basmaktadır. İbnu'l-Cevzî'nin Sahihayn'daki müşkil konular üzerine kaleme aldığı fevkalade yararlı bir eser olan Keşfu'l-Müşkil bunun en tipik örneğini oluşturur. Zira İbnu'l-Cevzî, kendi döneminde birçok problemi görmüş, tespit etmiş ve bunlarla ilgili cevaplar vermeye çalışmıştır. Maalesef, İbnu'l-Cevzî'nin cevaplarına bakıldığında, problemleri tespitteki kadar başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir.⁷⁴

Elbette biz tarihin farklı dönemlerinde yaşayan şarihlerimizden, asrımızın bakışını sergilemelerini, günümüzün problemlerini ele almalarını bekleyerek anakronizme düşecek değiliz. Ancak ilk iki asra daha yakın olmaları hasebiyle onlar, o dönemlerin meselelerini daha farklı ele alabilirler, yaşadıkları zaman-mekan itibariyle de problem teşkil eden konuları daha cesur bir şekilde açabilirler, açıklayabilirlerdi.

Şu halde bir şarihin, şerh eylemindeki sınırları neler olmalıdır?

1. Öncelikle rivayetin sübut problemini dikkate alınmalıdır. Rivayetin sadece isnadı değil, metin ve muhteva açısından da sabit olup olmadığını tartışmalıdır.

2. Metnin delaletine girişmeden evvel, o konudaki diğer versiyonları ve rivayetleri de göz önünde bulundurarak ibareyi anlamaya ve açıklamaya girişmelidir. Rivayetlere bütüncül yaklaşmalı, aralarında tenakuz olduğu sanılan rivayetler mutlaka birlikte değerlendirilmelidir.

3. Metin ile Kur'an'ın sarih ayetleri arasında çelişki olup olmadığına bakmalı, şerh ederken sarih ayetlere ters düşmemelidir.

4. Arapça dil kurallarını ve Arabin kullanımlarını esas almalı ve sırf tevil adına bunun dışına çıkmamalıdır.

5. Problemleri rivayetleri meşru, makul ve makbul hale getirebilmek için ibarede hiçbir karine olmadığı, herhangi bir ipucu bulunmadığı halde akla gelen her ihtimali serdetmemelidir. İhtimalin de belli bir ölçüsü ve sınırı olmalıdır.

⁷³ Erul, Bünyamin, *Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı Ve Rivayetin Yoruma Etkisi*, Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri], 29-30 Mayıs 2004/Bursa, 2005, s. 97-114.

⁷⁴ Erul, Bünyamin, *Keşful-müşkil min Hadîsi's-Sahihayn*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 45 Sayı: 1, Yayın Tarihi: 2004, s. 314-319.

6. Rivayetle çok uzak ilgiler kurarak sıhhat ve sübûtundan emin olmadığı çok zayıf hatta uydurma rivayetleri, tutarsız ve isabetsiz kavilleri, tefsir ve şerhleri tekrarlama cihetine gitmemelidir.

7. Gerek geçmişte, gerek zamanında ve gerekse muhtemelen kendisinden sonra yanlış anlaşılacak, yanlış yorumlanacak işkâlleri iyi tespit edip, olabildiğince o problemleri çözmeye, çelişkileri gidermeye çalışmalıdır. Problemleri bildiği halde görmemezlikten gelmemeli, zayıf yahut basit izahlarla geçiştirmemelidir.

8. Problemi gördükten sonra, yeterli şerh ve izah ortaya koyamasa dahi, en azından birkaç soru sorarak probleme dikkat çekebilmelidir. Hatta bazen müşkili çözümede yetersiz kaldığını itiraf da edebilmelidir. Zira şayet gerekli sorular sorulur ve sorunlar ortaya konulursa, muhtemelen daha sonra gelen ilim adamları o soru(n)lara yeterli cevaplar bulabileceklerdir.

9. Şarihler, hadisleri genellikle Arapça ve İslamî ilimlerdeki kişisel birikimlerini kullanarak şerh etmişlerdir. Oysa hadisin konusuna göre tıp, tarih, ziraat, coğrafya vb. özel alan bilgisi gerektiren konularda, o sahanın mütehasıslarından mutlaka yararlanmalıdırlar.

10. Şarihler, genellikle önceki şerhleri aynen tekrarlamaktadırlar. Özellikle son asırda yazılan şerhlere bakıldığında şerh olarak yazılan bilgilerin genellikle Hattâbî'den, İbn Hacer'den ve Aynî'den iktibas edildiği açıkça görülmektedir. İbn Hacer ve Aynî'nin de çoğunlukla, İbn Battâl, İbnü'l-Muneyyir, Kirmânî vb. çeşitli şerhlere dayandığı anlaşılmaktadır. Bu noktada şerhlerimizin ne kadar orijinal, ne kadar tekrar niteliği taşıdığı da göz önünde bulundurulmalıdır.

Bütün artıları ve eksileriyle hadis şerhlerinin hadis sahasıyla ilgilenenler için zengin birer arşiv niteliğinde olduğunda şüphe yoktur. Oldukça hacimli olan şerhlerimizdeki mevcut malumattan bigane kalamayacağımız gibi, oradaki her malumatı da "kesin bir bilgi" gibi görmemiz de mümkün değildir. Mevcut şerhlerden müstağni kalamayacağımız gibi, oralarda şerhçilik adına verilen birçok malumattan da mutmain olamayacağız. Şu halde geleneksel şerhleri de belli bir tenkid süzgecinden geçirecek, onları ilmî kriterler çerçevesinde değerlendirecek özgün şerhlere ve yorumlara eskisinden daha fazla ihtiyaç olduğu aşikardır ve bu konuda ilim adamlarımıza hayli sorumluluk düşmektedir. Günümüzde telif edilecek şerhler, bir taraftan modern sorunlara cevap verebilecek, diğer taraftan da asrın idrakini dikkate alacak nitelikte olmalıdır. Ağırlıklı olarak metin ve muhteva merkezli yorumların çok yazarlı komisyonlar tarafından kaleme alınması, mutlaka akademik, metodik, sistematik, problematik ve analetik olması elzemdir.⁷⁵

⁷⁵ Birkaç yıl önce ülkemiz hadis hocalarının çoğunun değerli katkılarıyla hazırlanan ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 7 cilt olarak neşredilen "Hadislerle İslam" adlı çalışma, bu niteliğe en yakın örnek olarak burada anılabilir.

KAYNAKÇA

- Abdurrazzâk ibn Hemmâm, es-San'ânî, *el-Musannef*, tah. Habîburrahmân el-A'zamî, Beyrut ty., el-Meclisu'l-İlmî, I-XI.
- Ahmed ibn Hanbel, *el-Musned*, İstanbul 1982, I-VI.
- Askerî, Ebû Ahmed el-Hasan İbn Abdillâh İbn Said, Tashifâtü'l-Muhaddisîn, tah. Mahmud Ahmed Meyra, Kahire 1982, 1. baskı, el-Matbaatu'l-Arabiyyetu'l-Hadise, I-IV.
- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd ibn Ahmed, *Umdetu'l-Kârî Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire 1972, Halebi baskısı, I-XX.
- Azimâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hak, *Avnu'l-Ma'bûd, Şerhu Sunen-i Ebî Dâvûd*, Beyrut 1979, Dâru'l-Fikr, I-XIV.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed ibn İsmâ'îl, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1981.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh ibn Abdurrahmân, *es-Sunen*, İstanbul 1981.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1980.
- Ebû Dâvûd, Suleymân ibn Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen*, İstanbul 1981.
- Erul, Bünyamin, *Keşful-muşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 45 Sayı: 1, Yayın Tarihi: 2004, s. 314-319.
- _____, *Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı Ve Rivayetin YorumaEtkisi, Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, 29-30 Mayıs 2004/Bursa, 2005, s. 97-114.
- Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2006.
- Harman, Ömer Faruk, "İsrail (Benî İsrail)" maddesi, *DİA*, XXIII. 193-5.
- _____, "Havva" maddesi, *DİA*, XVI. 543-5.
- Hattâbî, Ebû Suleymân, *Meâlimu's-Sunen*, Ebû Dâvûd'un *Sunen'i* ile birlikte, İstanbul 1981, Çağrı Yay.
- İbn Battâl, Ebû el-Hasan Ali ibn Halef İbn Abdilmelik, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, tah. Ebû Temîm Yasir ibn İbrahim, Riyad 2003, 2. baskı, Mektebetu'r-Ruşd, I-X.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh ibn Muhammed, *el-Kitâbu'l-Musannef*, tah. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1989, I-VII.
- İbn Hacer, Ahmed ibn Alî ibn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, tah. Muhibbuddîn el-Hatîb, el-Mektebetu's-Selefiyye, Kahire 1407, 3.

baskı, I-XIII.

- İbn Mâce, Muhammed ibn Yezîd el-Kazvinî, *es-Sunen*, tah. M. Fuâd Abdulbâkî, İstanbul 1981.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fadl İyâd ibn Mûsâ el-Yahsubî, *İkmâlu'l-Mu'lim*, tah. Yahya İsmail, Mansûra 1998,1. baskı, Dâru'l-Vefa, I-IX.
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Azrail" maddesi, *DİA*, IV. 350-1.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ibn Yusuf İbn Ali, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, Beyrut 1981, Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, I-XXV.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Ahmed İbn Ebî Bekr ibn Ferh, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân*, tah. Abdullah İbn Abdulmuhsin et-Turkî, Beyrut 2006, 1. baskı, er-Risâle, I-XXIV.
- Mâlik ibn Enes, *el-Muvatta'*, tah. M. Fuâd Abdulbâkî, İstanbul 1981.
- Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Beyrut-t.y., Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, (I-XXX)
- Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ *Tefhîmu'l-Kur'an*, İstanbul 2005, İnsan Yayınları, I- VII.
- Mubârekfûrî, Muhammed Abdurrahman İbn Abdurrahim, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, Beyrut 1990, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-X.
- Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim ibn Haccâc, *es-Sahîh*, tah. M. Fuâd Abdulbâkî, İstanbul 1981.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed ibn Şu'ayb, *es-Sunen*, İstanbul 1981.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed ibn Şu'ayb, *es-Sunenü'l-Kübrâ*, tah. Hasan Abdulmunim Şelebî, Beyrut 2001, 1. baskı, Müessesetü'r-Risâle, I-XII.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ İbn Şeref İbn Mürî, *el-Minhâc*, Kahire 1929, el-Matbaatu'l-Mısriyye bil-Ezheri, I-XVIII.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed ibn Muhammed, *Şerhu Muşkili'l-Âsâr*, tah. Şu'ayb el-Arnâvût, Beyrut 1987, Muessesetu'r-Risâle, (I-XV).
- Tayâlisî, Ebû Dâvud, *Musned*, Haydarâbâd-1321.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed ibn Îsâ, *es-Sunen*, İstanbul 1981, I-V.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd İbn Ömer İbn Muhammed el-Hârizmî, *Keşşâf*, Beyrut 2006, 1. baskı, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, I-IV.

Limits of the Hadith Interpretations*

Bünyamin ERUL**

Abstract

Scholarly works, which aim to understand hadith, starts from early the ages and continues with commentaries of the fundamental hadith sources. It is evident that such studies, written in different times and places, contribute to the multi-dimensional interpretations of hadiths. In this limited study, limits of hadith interpretations are the topic, by critically reviewing studies by well-known hadith commentaries. It aims to trace commentators' style and methodology through various important cases. It has been observed that commentators, from time to time, force the limits of interpretation by addressing fewer probable cases, repeating former commentators, or not commenting on the core issue; rather than undertaking a detailed investigation of problematic cases. In this article, the challenges with commenting on tradition are addressed and some solutions are presented.

Keywords: Hadith, commentary, interpretation, text

Hadis Yorumunun Sınırları

Özet

Sahabeden itibaren başlayan hadis ve sünnetin anlaşılmasına dönük ilmî çabalar, erken asırlardan itibaren temel hadis kaynakları üzerine telif edilen birçok önemli şerhin yazılmasıyla devam etmiştir. Farklı zaman ve zeminlerde kaleme alınan bu şerhlerin, hadislerin yorumuna çok yönlü katkısı olduğu herkesin malumudur.

Sınırlı hacme sahip olan bu çalışmada, meşhur hadis şerhlerinden faydalanılarak eleştirel bir gözle hadis yorumunun sınırları üzerinde durulmuştur. Dikkat çekici birkaç örnek üzerinden, hadisleri yorumlama faaliyetinde şarihlerin takındıkları tavır ve temayülün izi sürülmeye çalışılmıştır. Şarihlerin hadis metin ve muhtevalarında görülen müşkilatı serinkanlılıkla tartışarak makul bir şekilde çözmek yerine, zaman zaman yorum sınırlarını çok zorlayarak hayli uzak ihtimalleri sıraladıkları, önceki şarihlerin açıklamalarını tekrarladıkları, rivayeti savunmagayretiyle çeşitli teviller getirdikleri yahut müşkili izah yerine o hususta dolaylı malumat vererek sessiz kaldıkları görülebilmektedir. Makale ile

*This paper is the English translation of the study titled "Hadis Yorumunun Sınırları" published in the 7-8th issue of *İlahiyat Akademi*. (Bünyamin Erul, "Hadis Yorumunun Sınırları", *İlahiyat Akademi*, sayı: 7-8, Aralık 2018, s. 1-24.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

**Prof. Dr., Academic Member of the Department of Hadith, Basic Islamic Studies, Faculty of Divinity, Ankara University, berul@ankara.edu.tr

şerh geleneğindeki yoruma dair çeşitli sorunlara dikkat çekilmekte ve bazı teklifler sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şerh, Yorum, Metin

Introduction

The efforts to understand and interpret the hadith and the sunnah, which are the most definitive references besides the Quran for Muslims and Muslim communities, dates back to the first addressees, namely, from the companions. The companions of the prophet commented on the hadith and the sunnah through the process of listening-observing, understanding-explaining and commentating. Titles of the chapters and brief notes either inside the texts or as footnotes placed later on during the processes of narration, codification, or classification of narratives represent the first examples of the hadith commentaries. Branching into different sub-fields, such as gharib al-hadith, mushkil al-hadith, mukhtalif al-hadith, and fiqh al-hadith, these commentaries have become and developed as a new field of science with the influence of independent works composed by Al-Khattabi and subsequent commentators.

This paper dwells upon limits of the hadith interpretations with reference to well-known commentaries written during the classical period. What do the commentators focus on in interpretation of the texts? What are their approaches in explaining and annotating the narrated texts? What are the constants, criteria or fundamental principles upon which they predicated their commentaries? To what extent are rules of the Arabic language, Arabic rhetoric and pattern, literary arts and performances in Arabic, logic, reasoning, judgment, and most importantly, the verses of the Qur'an, determinative of the commentaries? Are charisma of the interpreted hadith, authority of the author, accuracy of references or narratives, the sect followed by the commentator etc. definitive at all? To what extent are explanations and possibilities given by the commentator to clarify the complexities in narratives and to accommodate the contradictions consistent with each other? What should the authorities and the limits of commentators be in terms of protecting the text and its content and presenting them as reasonable and acceptable, when there is no single marker for interpretation? In other words, could a commentator use every possibility produced by his imagination or recalled from his memory in his commentaries? Could the verses of the Qur'an ignore the specific rules of the Arabic language, as well as sense, reasoning, and judgment? Is narrating a number of possibilities one after the other to accommodate, manipulate, or gather the contradictions in relevant texts considered to be interpretation?

What should the attitude and place of a commentator be between the wording and meaning in the interpretation of the narratives? In this duality of words and meaning, which of them should the commentator prioritize? An attitude

which ignores the meaning in order to salvage the words and the explicit sides? Or an approach that focuses on the meaning and prioritizes the content?

Another question, how should a commentator approach different problem identified in the narratives? There are two distinctive approaches seen in the commentaries we have examined: Occasionally, explicit problems are ignored and avoided. On the other hand, the large quantity of information and narratives which are propounded with a motive to avoid the problem, may result in new problems, contradictions, and conflicts. Should a commentator keep silent in such situations? Or should he defend the objections and criticisms regarding the problem with a motivation to offer answers? Or else, if there is a real problem, should he find a solution through explanation and examination of this complexity to a sufficient extent?

With reference to a few texts of hadith narratives, this study will focus on certain issues in commentaries such as the limits of the hadith interpretation, dependence on words, approaches to contradictions, submissive attitudes, dilemmas caused by an instinct to defend, and the ignorance towards the problems.

Before further analysis, it should be noted that we are aware that the commentators conduct a number of significant services such as the analysis of language and grammar use in the texts, explanation of unknown words, reference to different version and narratives on a specific topic, use of various resources that have not survived to the present day, representation of the scholars in their own periods as well as of former scholars, supporting the hadith, achieving judgments and regulations out of them, obtaining information about narrators, referencing different versions of chapters in a single resource, and narrating the reasons behind the hadith, together with further additional information. Commentaries on hadiths serve as an archive or information bank that narrates all related narratives, regardless of their levels of accuracy, through the information obtained throughout the interpretation process. This resembles the classification of information sheets created in modern practices without sufficient interpretation, analysis, and evaluation. Although this information brings undeniable benefits in the collation of relevant knowledge on a specific topic, we should still question whether this approach is a genuine “interpretation of the hadith” or to what extent it meets the requirements of hadith interpretation.

The cases analyzed in this paper were chosen purposefully as they are more conspicuous and may assist in drawing attention to certain problems in hadith interpretation.

Case I.

The chief of the Banu Khazraj tribe and the so-called leader of the Munafiqun (hypocrites), Abdullah bin Ubai bin Salul died 9 years after the Islamic Hegira (migration). When the Prophet wanted to say the funeral prayer for him, he faced a firm objection by 'Umar. There are different narratives relating to this incident:

1. Narrated by 'Umar bin Al-Khattab: When Abdullah bin Ubai bin Salul died, Allah's Messenger (peace be upon him) was called upon to offer his funeral prayer. When Allah's Messenger stood up to offer the prayer, I got up quickly and said, "O Allah's Messenger! Are you going to pray for Ibn Ubai? And he said so and so on such and such occasions, and started mentioning all that he had said. Allah's Messenger smiled and said, "O 'Umar! Go away from me." When I talked too much he said,

إني خيرت فاخترت لو أعلم أني إن زدت على السبعين يغفر له لزدت عليها

"I have been given the choice and so I have chosen (to offer the prayer). Had I known that he would be forgiven by asking for Allah's forgiveness more than seventy times, surely I would have done so."

'Umar added: Allah's Messenger offered his funeral prayer and returned. After a short while, the two verses of Surat Bara were revealed: "*And do not pray [the funeral prayer, O Muhammad], over any of them who have died - ever - or stand at his grave. Indeed, they disbelieved in Allah and His Messenger and died while they were defiantly disobedient.*"¹

'Umar added, "Later, I was astonished at my courage before Allah's Messenger on that day. And Allah and His Messenger know better."²

2. Narrated Ibn 'Umar: "When Abdullah bin Ubai died, his son Abdullah bin Abdullah came to Allah's Messenger who gave his shirt to him and ordered him to shroud his father in it. Then he stood up to offer the funeral prayer for the deceased, but 'Umar bin Al-Khattab took hold of his garment and said, "Do you offer the funeral prayer for him though he was a hypocrite and Allah has forbidden you to ask forgiveness for hypocrites?" The Prophet said:

وسأزيده على السبعين إنما خيرني الله فقال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة

"Allah has given me the choice (or Allah has informed me), saying, "*Whether you, O Muhammad, ask forgiveness for them, or do not ask forgiveness for them, even if you ask forgiveness for them seventy times, Allah will not forgive them.*" Then he added, "*I will (appeal to Allah for his sake) more than seventy times.*" "'Umar said, "But he (Abdullah bin Ubai) is a hypocrite!"

¹ At-Tawbah, 9/84.

² Al-Bukhari, Cenâiz, 84; Tafsir 9/12; Al-Nasa'i, Cenâiz 69; Ahmad, Musnad, I. 16.

The narrator added: "So Allah's Messenger offered the funeral prayer for him and we too, offered the prayer along with him. Then Allah revealed: *"And do not pray [the funeral prayer, O Muhammad], over any of them who have died - ever - or stand at his grave. Indeed, they disbelieved in Allah and His Messenger and died while they were defiantly disobedient."*³⁴

However, another version narrated by Bukhari says:

فقال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال - أو أخبرني - إنما خيرني الله سأزيده على سبعين

"But Allah has given me the choice (or Allah has informed me)..."

Although Ibn Hajar (d. 852/1449) says that this uncertainty does not exist in other narrations and the narrated phrase is often "hayyeranî"⁵, this hesitation between the narrators is important for us.

3. When Abdullah Ibn Ubai (the chief of hypocrites) died, his son came to the Prophet and said: "O Allah's Messenger! Please give me your shirt to shroud him in, offer his funeral prayer and ask for Allah's forgiveness for him." So Allah's Messenger (peace be upon him) gave his shirt to him and said, "Inform me (when the funeral is ready) so that I may offer the funeral prayer." So, he informed him and when the Prophet intended to offer the funeral prayer, 'Umar took hold of his hand and said, "Has Allah not forbidden you to offer the funeral prayer for the hypocrites?" The Prophet said,

أنا بين خيرتين قال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم

"I have been given the choice, for Allah says: *"(It does not avail) Whether you (O Muhammad) ask forgiveness for them (hypocrites), or do not ask for forgiveness for them. Even though you ask for their forgiveness seventy times, Allah will not forgive them."*⁶ So the Prophet offered the funeral prayer and then the revelation came: *"And do not pray [the funeral prayer, O Muhammad], over any of them who have died - ever - or stand at his grave. Indeed, they disbelieved in Allah and His Messenger and died while they were defiantly disobedient."*⁷⁸

On the other hand, in another narration by Al-Bukhari, which was made through a scholar called *Sadaqa*, there is no statement similar to "I have been given the choice":

Narrated by Abdullah bin 'Umar: "When Abdullah bin Ubdi (bin Salul) died, his son came to Allah's Messenger and said,

³ At-Tawbah, 9/84.

⁴ Al-Bukhari, Tafsir, 9/13; Muslim, Fedâilu's-Sahâbe, 25, Munâfikîn, 3.

⁵ Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*, VIII. 338.

⁶ At-Tawbah, 9/80.

⁷ At-Tawbah, 9/84.

⁸ Al-Bukhari, Cenâiz, 22; Tirmidhi, Tafsir, 9/13; Cenâiz 40; İbn Mâce, Cenâiz 31; Ahmad, Musnad, II. 18.

“O Allah's Messenger! Give me your shirt so that I may shroud my fathers body in it. And please offer a funeral prayer for him and invoke Allah for his forgiveness.” The Prophet gave him his shirt and said to him,

“Inform us when you have finished (and the funeral procession is ready), call us.” When he had finished he told the Prophet and the Prophet proceeded to offer his funeral prayers but ‘Umar stopped him and said,

“Didn't Allah forbid you to offer the funeral prayer for the hypocrites?” He said:

“Whether you (O Muhammad) ask forgiveness for them or ask not for forgiveness for them, (and even) if you ask for forgiveness for them seventy times, Allah will not forgive them.”⁹ Then this message was revealed: “And do not pray [the funeral prayer, O Muhammad], over any of them who have died - ever - or stand at his grave. Indeed, they disbelieved in Allah and His Messenger and died while they were defiantly disobedient.”¹⁰ Thenceforth the Prophet did not offer the funeral prayers for the hypocrites.”¹¹

Before further discussion on the narrators’ interpretations of these narratives, we have to remember two groups of verses which are relevant to this subject:

سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ
هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَيَّ مِنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّىٰ يَنْفَضُوا وَيَلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا
يَقْفَهُونَ
يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا
يَعْلَمُونَ

“It is all the same for them whether you ask forgiveness for them or do not ask for forgiveness for them; never will Allah forgive them. Indeed, Allah does not guide the defiantly disobedient people. They are the ones who say, “Do not spend on those who are with the Messenger of Allah until they disband.” And to Allah belongs the depositories of the heavens and the earth, but the hypocrites do not understand. They say, “If we return to al-Madinah, the more honored [for power] will surely expel there from the more humble.” And to Allah belongs [all] honor, and to His Messenger, and to the believers, but the hypocrites do not know.”¹²

اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا
يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ
وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ

⁹ At-Tawbah, 9/80.

¹⁰ At-Tawbah, 9/84.

¹¹ Al-Bukhari, Libas, 8.

¹² Al-Munafiqun, 63/6-8.

“Ask forgiveness for them, [O Muhammad], or do not ask forgiveness for them. If you should ask forgiveness for them seventy times - never will Allah forgive them. That is because they disbelieved in Allah and His Messenger, and Allah does not guide the defiantly disobedient people.”

“And do not pray [the funeral prayer, O Muhammad], over any of them who have died - ever - or stand at his grave. Indeed, they disbelieved in Allah and His Messenger and died while they were defiantly disobedient.”¹³

Regarding the aforementioned verses and narratives, we ask the following questions:

1. Could one correctly interpret the situation upon reading the words, “*sevâun*” and “*ev*”?

2. Could we interpret “If you should ask forgiveness for them seventy times” as “more than seventy times”?

3. Does the verse saying, “*Fe len yağfirallâhu lehum*” leave any chance or possibility for those to be forgiven?

4. Could ‘Umar interpret the verses better than the Prophet?

5. Is it certain in these narratives that the Prophet uttered these statements? Could these statements be only interpretations or commentaries from the narrators?

6. Is it certain in these narratives that the Prophet did offer the funeral prayer?

7. Were there objections suggested in the past against the accuracy and certainty of these narratives?

1. *Could one correctly interpret the situation upon reading the words, “sevâun” and “ev”?*

In his interpretation of the Surah at-Tawbah, Al-Qurtubi (d. 671/1273), points out the controversies among narrators who interpreted these verses. According to some of these narrators, the phrases, “*len yağfirallâhu lehum*” and “*seb’îne merraten*” in these verses refer to despair. On the other hand, a group of scholars, including Urve b. ez-Zubeyr (d. 94/713), Hasan al-Basri (d. 110/728) and Qatada (d. 117/735) were of the opinion that the Prophet’s utterance, “I have been given the choice and so I have chosen” refers to a freedom of choice.¹⁴

Al-Zamakhshari (d. 538/1144), on the other hand, propounds that the phrases, “*sevâun aleyhim*” refers to equality between the existence and the absence of forgiveness as they would not approach it of their own accord. Or it refers to a

¹³ At-Tawbah, 9/80, 84.

¹⁴ Qurtubi, *al-Jami’ li Ahkam al-Quran*, X. 321.

fact that “Allah will never forgive them” despite the Prophet asking for their forgiveness.¹⁵

When it comes to the interpretation of the hadith, the scholars have never asked, “How could the Prophet understand freedom of choice from these verses?”, as according to our research, the narratives are accurate and cited in reliable resources.

2. *Could one correctly interpret the situation upon reading the words, “sevâun” and “ev”?*

Those who support the approach to interpret the numbers given in verses as numerical values espoused this narration. Could the Prophet have perceived asking for forgiveness more seventy times as different from seventy, and said, “I will more than seventy times.” However, those who objected to this approach of interpretation (of numbers) responded to the former group with the following part of this narration and stated that this interpretation could not refute the evidence. Because, if there was no evidence showing that “*seb’in*” refers to an abundance, it could be interpreted as a number and the reasoning could be understood in this way.¹⁶

Ibn Hajar states that the utterance, “I will more than seventy times”, causes a problem, as higher quantities are also judged the same way. Some of the scholars suggest that “I will more than seventy times” was uttered to win the hearts of his tribe and does not refer to a possibility of forgiveness if asked for more than the given quantity, thus one of the narratives presents this expression as, “Had I known that he would be forgiven by asking for Allah's forgiveness...” However, the “I will more than seventy times” utterance is proven and his promise is true. Particularly the phrase, “*le ezîdenne*” was uttered to express consolidation and reinforcement. Some of the scholars responded to these statements by stating that: He must have done so considering the situation they were involved in. Because, the possibility of forgiveness with a higher quantity of prayers (for forgiveness) had been a proven fact before the revelation of this verse. Ibn Hajar also finds this response reasonable.¹⁷

3. *Is it certain in these narratives that the Prophet did offer the funeral prayer?*

Ibn Hajar explains the Prophet’s approval to offer the funeral prayer for that hypocrite by stating that He probably judged the situation on face value and wished to do this as a favor for his son, a way to establish rapport with his tribe, and to mitigate their mischievous characteristics. Accordingly, previously being ordered to be patient regarding the tortures of the *mushriq*, the Prophet maintained an attitude that upholds forgiveness for those who claim to have converted to

¹⁵ Al-Zamakhshari, *Kashshaf*, II. 221.

¹⁶ Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*, VIII. 336.

¹⁷ *Ibid*, VIII. 338.

Muslim in order to further attract them to Islam even after an order to fight against them, and to prevent any negative claim by society, such as “Muhammad kills his companions.” Besides, the Prophet offered the funeral prayer before he was forbidden to pray for the hypocrites.¹⁸

Al-Khattabi, (d. 388/998) relates the Prophet’s acceptance to offer that funeral prayer with his compassion for those associated with religion in some way, his attempt to win his son’s heart, who was a virtuous person, together with those of the whole tribe, as he was their leader and says: “If the Prophet had not responded to his son’s request and explicitly refused to offer the funeral prayer before any clear prohibition, this could be a reason for curses upon that man and embarrassment for his tribe. Allah’s Messenger chose the best of two choices until it was explicitly forbidden.¹⁹

Ibn Hajar and Al-‘Ayni (d. 855/1451), focus on the contradiction between the hadith narrated by Ibn ‘Umar, which includes, “Please give me your shirt to shroud him in”, and the one narrated by Jabir b. Abdullah saying, “Allah's Apostle came to the grave of Abdullah b. Ubayy, brought him out from there, placed him on his knee and put his saliva in his mouth and shrouded him in his own shirt”²⁰, and compile them as follows:

فأعطاه أي أنعم له بذلك فأطلق على العدة اسم العطية مجازاً لتحقق وقوعها

Here, “*a’tâhu*” means “he did a favor to him in this way”, and this favor was expressed with the word “giving” as it is a reliable promise that it will happen. Ibn al-Jawzi (d. 597/1201), on the other hand, tries to explain this incident by saying that he probably gave two shirts to him.²¹

Interestingly, Ibn Hajar focuses on the shirt used to enshroud him but does not mention the contradiction between this narrative and the others, such as the one narrated by Jabir, which states that there is no evidence about the Prophet’s attendance at the funeral, but instead suggests that there was no funeral prayer as he was directly put into his grave. Accordingly, Al-Tahawi (d. 321/933) considers Jabir’s narrative as evidence indicating that he did not say the funeral prayer.²²

Based on the reliability of these narratives, those who accept that the Prophet said the funeral prayer for Ibn Ubai argue that the verse mentioned in this hadith refers to freedom of choice, and explains the Prophet’s choice to say the funeral prayer by stating that the Prophet relied upon his disclosure of converting to Islam,

¹⁸ Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*, VIII. 336.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Allah's Apostle came to the grave of Abdullah b. Ubayy, brought him out from there, placed him on his knee and put his saliva in his mouth and shrouded him in his own shirt, and Allah knows best. Muslim, *Munâfikîn 2*; Abd al-Razzaq, *Musannaf*, VI. 40.

²¹ Aynî, *Umdet al-Qari*, VIII. 54; *Fath al-Bârî*, III. 139.

²² Al-Tahawi, *Sharh Mushkil al-Athar*, I. 75.

wished to win the heart of his son, who was a righteous Muslim, and to build rapport with the Banu Khazraj tribe, who lost their leader through this death, and to mitigate their mischievous characteristics.²³

In our opinion, the Prophet intended to offer the funeral prayer for Ibn Ubai despite the objection from 'Umar due to political reasons based on various reflections and deliberations, however, he did not realize this offer because of the verses 73-84 of the Surah at-Tawbah, which were revealed about the hypocrites and initiated a new age and a new policy.²⁴ Accordingly, some of the narratives do not believe that he actually offered the funeral prayer.²⁵

Some scholars from *Ahl al-Hadith* (The people of hadith) are of the opinion that Abdullah b. Ubai's conversion to Islam was accurate as the Prophet offered his funeral prayer, and they ignore the verses and the hadiths that contradict this or explicitly disclose his characteristics.

4. *Could 'Umar interpret the verses better than the Prophet?*

According to Ibn Hajar, relying upon a common understanding and a common usage in Arabic, 'Umar interpreted the word "*ev*" as a reference to grading rather than freedom of choice, which equalizes the outcomes of asking and not asking forgiveness. Similarly, 'Umar considered "*seb'îne merraten*" to be a hyperbole rather than a numerical value like 70, and thought that forgiveness was impossible regardless of how many times it was asked for. He did not even consider that these utterances might refer to the apparent face of the situation due to his firm belief in the religion and toughness against the heathen and the hypocrites.²⁶

'Umar's warning to the Prophet about the prohibition of praying for the hypocrites is considered as an apprehension of the narratives by some scholars, while some others think that 'Umar was aware of a special prohibition. Al-Qurtubi is of the opinion that 'Umar might believe this due to his own inspiration or that he likely interpreted a relevant verse which says, "*It is not for the Prophet and those who have believed to ask forgiveness for the polytheists...*"²⁷ in this way. This suggestion from Al-Qurtubi is found to be more reasonable by Ibn Hajar.²⁸

Accordingly, Al-Zamakhshari asks the following question of himself and offers the following response: "If you ask me, how could the meaning of this number (given in this verse) which refers to the fact that "forgiveness is impossible

²³ See: Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*, VIII. 186-190.

²⁴ For a similar study, see: Meududi, *Tefhîm*, II. 258.

²⁵ Al-Bukhari, *Cenâiz* 78, II. 95; Muslim, *Munâfikîn* 2, III. 2140; Al-Nasa'i, *Cenâiz* 92, IV. 84; Ahmad, III. 371. For the narratives mentioned by Al-Tahawi, stating that the Prophet also did not offer the funeral prayer for those who had stolen, committed suicide, or died with debt and so, he likely did not offer it for the leader of the hypocrites, see: *Sharh Mushkil al-Athar*, I. 74-81.

²⁶ Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*, VIII. 335.

²⁷ *At-Tawbah*, 9/113.

²⁸ Ibn Hajar, *ibid*, VIII. 334.

no matter how many times it is asked" be ambiguous for someone (the Prophet) who is the master of rhetoric and most acquainted with patterns and representations in the language, I will answer you with this: "It was not ambiguous to (hidden from) him but his words intended to manifest his mercy and compassion for the people he has been sent to." However, Ibn Hajar is not satisfied with this response.²⁹

Ibn al-Munayyir (d. 683/1284) and some other scholars criticize his idea by saying: "It is not permissible to associate what he said to the Prophet. Because, Allah has already revealed that he will never forgive the disbelievers. As they will never be forgiven, it is impossible to ask for forgiveness for them. And it is not possible that the Prophet can ever ask something impossible."

According to some others: "The prohibition of forgiveness for those who died as polytheists does not mean that it is also forbidden for those who apparently showed that they are Muslim. Because, in the latter there is a possibility of trueness in belief." Ibn Hajar finds this response reasonable too.³⁰

5. Were there objections suggested in the past against the accuracy and certainty of these narratives?

Although these narratives are mentioned by reliable sources such as Al-Bukhari and Muslim, they have been criticized by a number of scholars based on the fact that it is impossible for the Prophet to have made this sense out of Verse 80 in the Surah at-Tawbah, and thus it is impossible for him to offer Ibn Ubai's funeral prayer based on this verse in the Qur'an. Some scholars, including Abu Ja'far al Dawudi (d. 402/1012), Al-Baqillani (d. 403/1013), Al-Juwayni (d. 478/1085), Al-Ghazali (d. 505/1111), and Al-Qushayr (465/1072) do not regard these narratives as reliable³¹. While Al-Tahawi (d. 321/933) suggests that Ibn Abbas' narration is more reasonable due to the words he uses, but it is a fact that the Prophet did not offer this funeral prayer.³²

Ibn Hajar states that the freedom of choice inferred from this verse causes a problem, and a group of notable scholars criticize the accuracy of this hadith, although the number of narratives is considerable, *the Sheikhein* agree in this regard, and some other scholars regard it as reliable and narrate it to others. He also suggests that the facts that its narrators are less known and they do not have sufficient information about the hadith leave the narratives wide open to refute its

²⁹ Ibn Hajar, *ibid*, VIII. 339; Mubarakpuri narrates this exact explanation in his *Tuhfat ul-Ahwazi*. See: VIII. 395

³⁰ Ibn Hajar, *ibid*, VIII. 339.

³¹ See: Ibn Hajar, *ibid*, VIII. 189; Qurtubi, *Ahkam al-Quran*, VIII. 219; Al-Zamakhshari, *Kashshaf*, II. 164; Maraghi, Ahmad Mustafa, *Tafsir al-Maraghi*, Beirut, nd., Daru Ihyai Turas al-Arabi, (I-XXX), X. 176.

³² Al-Tahawi, Abu Jafar Ahmad b. Muhammad, *Sharh Mushkil al-Athar*, ed. Shuaib Al Arna'ut, Beirut-1987, *Muessesetu'r-Risâle*, (I-XV), I. 70-81.

accuracy. "(Lots of) feet slipped for interpretation of this verse. Even Al-Baqillani refused the accuracy of this hadith and said, "It is not permissible to accept this and it cannot be true that Allah's Messenger said this." Ibn Hajar narrates Al-Baqillani's expression by saying, "This hadith is one of the *ahad* news, which are not fully known in terms of certainty." On the other hand, Mukhtasar, Al-Juwayni states that, "This hadith is not examined in *Sahih*", while according to Burhan, "Ahl al-Hadith do not regard it as accurate." In addition, Al-Ghazali states in his *al-Mustasfa* that, "It is understood that this hadith is not accurate." According to Abu Ja'far al Dawudi, "I have been given the choice for..." is not a reserved statement. Because it contradicts with the reserved one narrated by Anas³³. In his narration, Anas says that "Umar said, 'Didn't Allah forbid you to offer the funeral prayer for the hypocrites?'" and added, "On that the revelation came: *"And do not pray [the funeral prayer, O Muhammad], over any of them who have died..."*^{34/35} Again Ibn al-Munayyir states that, "There is no doubt among the experts of rhetoric that the given number did not refer to a numerical value."³⁶

Moreover, Ibn Hajar suggests that the reason leading some scholars to reject this aforementioned hadith is their disbelief that, "*Indeed, they disbelieved in Allah and His Messenger*", was revealed together with "*Whether you (O Muhammad) ask forgiveness for them or ask not for forgiveness for them.*"³⁷ Indeed, this part was revealed later on. This information resolves the aforementioned problem. In this case, evidence of those who suggest that the number given in this narrative should be interpreted as a numerical value is accurate. Also, there is no doubt regarding the Prophet's adherence to the apparent situation in a legitimate way to adjudge in certain situations until prohibitive evidence is revealed. Adding, "All praises to Allah who inspired and taught this (commentary) to me", Ibn Hajar admits that the author of *Hilyat al-awliya'*, Abu Nu'aym (d. 430/1083) wrote a chapter about this issue, gathered the relevant hadiths in this chapter and discussed their meaning, while he only summarized the chapter by Abu Nu'aym.³⁸

Case II

The second case consists of the following narrative, which is considered in the category of *Muttafaquon Alaihi*:

لولا بنو إسرائيل لم يخبث الطعام ، ولم يخنز اللحم ، ولولا حواء لم تكن أنثى زوجها الدهر

³³ We could not find the narrative from Anas in our references.

³⁴ At-Tawbah, 9/84.

³⁵ See: Aynî, Umdet al-Qari, VIII. 55.

³⁶ Ibn Hajar, Fath al-Bârî, VIII. 338.

³⁷ At-Tawbah, 9/80-84.

³⁸ Ibn Hajar, Fath al-Bârî, VIII. 339.

“But for the Israelis, meat would not decay and but for Eve, wives would never betray their husbands.”³⁹

Israel is a biblical name given to Jacob, and both in the Torah and the Qur’an, sons of the Prophet Jacob and their descendants are called Israelites.⁴⁰ As it is known, Allah Almighty sent down manna and quails from the skies to the Israelites.⁴¹ In the commentaries we analyzed, it is emphasized that this hadith refers to the possibility that the meat sent by Allah decayed as it was laid aside. Here it is narrated that although it was forbidden to lay these quails aside, the Israelites ignored this prohibition and attempted to lay the meat aside, and then they were punished by Allah. And the meat did not start to decay until this punishment. In another explanation, it is stated that, “the meat would not decay if they did not have such a habit”, and that they were led to this conclusion by finding a new way. Al-Nawawi (d. 676/1277) states that the scholars explain this incident, claiming that the Israelites laid the quail meat sent to them aside although it was forbidden, and then the meat decayed, stank, and it continued to do so thereafter.⁴²

According to another opinion, their food started to decay after they laid the food sent to them aside. Accordingly, at-Tirmidhi narrates that when they were sent the meal of bread and meat, they were ordered not to lay the food aside for the following day and not to betray these instructions. However, they disobeyed and kept their food for the following day, and thus were transformed into monkeys and pigs.⁴³

It is understood that in this hadith some general terms are used and the reason for the decaying of the food and the stinking of the meat is because of the acts of the Israelites. If the issue here was only that the Israelites hid the quails or the food sent from the sky, we could interpret the incident as follows: If they had not done so, this divine treat would continue every day without interruption. It would be fresh as would be sent daily and would never decay. However, the blessings were interrupted because of their greed and disobedience, and the hidden food decayed. In our opinion, when we base our interpretation upon the text of this hadith, this explanation is also not possible nor satisfactory.

Indeed, a narrative by Wahb ibn Munabbih (d. 114/732) states in some holy scriptures that Allah Almighty says, *لولا أني كتبت الفساد على الطعام لخرنه الأغنياء عن الفقراء* “If I did not let the food to decay, the rich would hide them and the poor would begrudge them.”

³⁹ Al-Bukhari, *Enbiya*, 1, 25; Muslim, *Radâ’*, 63; Ahmad, *Musnad*, II. 315.

⁴⁰ Harman, Ömer Faruk, “İsrail (Benî İsrail)” chapter, *DİA*, XXIII. 193-5.

⁴¹ See: Al-Baqarah, 2/57; The Bible, Exodus 13, 21, 16, 13-15.

⁴² Al-Nawawi, *al-Minhaj*, X/ 59.

⁴³ See: Tirmidhi, *Tafsir* 6, no: 3061, V. 260.

Indeed, this statement indicates the scientific rules Allah Almighty established for all beings and the Earth. All plants, human beings, and animals, all creatures in short, have a specific duration to live due to certain reasons such as the temperature, humidity, air, bacteria, etc. that exist on Earth. Due to these rules of nature, which have been valid since the time Adam was banished to Earth and will be until the resurrection, except for some protective measures, fruits, vegetables, other food, and beverages decay over time. Could these physical rules, that were initiated with the banishment of Adam, last until the end of human history and the day of resurrection? Therefore, we cannot claim that the stinking and decaying phenomena of the meat and the food is not associated with the unfavorable manner of the Israelites after the Prophet Jacob. We cannot say that the meat and food had never decayed before Jacob and that the Israelites caused this problem.

In his independent work about the revisions conducted by the hadith scholars, Abu Hilal al-Askari (d. after 400/1009) states that the expression, *ولم يخنز اللحم* in this hadith is mentioned as *ولم يخزن اللحم*, which means, “the meat would not be stored” in some other narratives.⁴⁴ However, we could not find the narrative of this given hadith during our review in Shamila One and Two. Therefore, this revision mentioned by Al-Askari is probably an interpretation and a revision which was deliberately conducted to preserve the narrative.

It is also not possible to understand and accept the part of this narrative about Hawwa as is. Likewise, it is impossible to attribute any betrayal of Hawwa against her husband, the Prophet Adam. In contrary to the narrations in the Torah, the Qur’an doesn’t relate the first sin of the Prophet Adam to any solicitation from a woman at all. The Torah narrates that Hawwa was fooled by a snake, in the same way Adam was fooled by her,⁴⁵ while the Qur’an says both of them were misled by Satan,⁴⁶ and both of them committed the sin.⁴⁷ In some verses, it is even mentioned that the Prophet Adam that Satan misled Adam and then both of them ate the fruit of the forbidden tree. After that, they explicitly state that, “*And Adam disobeyed his Lord and erred.*”⁴⁸ Thereby, the Qur’an never cites the name of Hawwa and neither implies her betrayal in this violation of the rules.

In Jewish-Christian traditions, Hawwa is presented as tempting and seductive,⁴⁹ while the Qur’an holds both the man and the woman accountable for the incident that caused their banishment from Heaven.⁵⁰

The classical commentaries explain this hadith, unfortunately, under the effect of the approaches in Jewish-Christian traditions, instead of adopting a

⁴⁴ Askari, *Tashifât al-Muhaddisîn*, I. 223-4.

⁴⁵ See: Genesis, 3.

⁴⁶ Al-A’raf 7/20.

⁴⁷ Al-Baqarah 2/36.

⁴⁸ Taha 20/115-121.

⁴⁹ For more information: Harman, Ömer Faruk, “Havva” chapter, *DÎA*, XVI. 543-5.

⁵⁰ Al-A’raf 7/19-23.

Qur'anic interpretation. For instance, Ibn Hajar says: "Hawwa not only agreed to eat the fruit of the forbidden tree, which was illustrated as embellished by Satan, she also misled Adam. This is the meaning of the betrayal implied here. Adultery and other kinds of betrayals are out of the question. As she is the mother of all women, this attitude of her has genetically been transferred to every woman. Therefore, no woman can avoid either oral or actual betrayal against her husband..."⁵¹

The best comment we can make regarding this incident based on Qur'anic realities is: Mother Hawwa made the mistake of eating the fruit of the forbidden tree as she was misled by Satan together with the Prophet Adam, and both of them repented immediately afterwards. In this regard, the Qur'an does not include any utterance or sign that puts the blame solely on Hawwa. For this reason, although it is accurate in terms of the basis and references, it is inevitable to question whether this text and content actually belong to Allah's Messenger.

Case III.

The third case we will analyze consists of commentaries on another narrative which is considered by Muttafaqun Alaihi:

فرجع الملك : فلطم موسى عين ملك الموت ففقاها ، قال : أجب ربك ، قال : جاء ملك الموت إلى موسى فقال له ارجع إلى : فرد الله عينه ، قال : إنك أرسلتني إلى عبد لك لا يريد الموت وقد فقا عيني ، قال : إلى الله عز وجل فقال الحياة تريد ؟ فإن كنت تريد الحياة فضع يدك على متن ثور فما وارت يدك من شعرة ، فإنك تعيش بها سنة : عبدي فقل له وقال رسول . رب أدنني من الأرض المقدسة رمية بحجر : فالآن من قريب ، قال : قال : ثم تموت : ثم مه ؟ قال : ، قال لو أني عنده لأريتكم قبره إلى جانب الطريق عند الكثيب الأحمر » : الله صلى الله عليه وسلم

"The Angel of Death came to Moses and said:

- "Respond (to the call) of Allah (i. e. be prepared for death)." Moses (peace be upon him) sent a blow to the eye of the Angel of Death and knocked it out of place. The Angel went back to Allah (the Exalted) and said:
- "You sent me to your servant who would not like to die and he knocked my eye out of place." Allah restored his eye to its proper place (and revived his eyesight) and said,
- "Go to My servant and say: Do you want life? And in case you want life, place your hand on the body of the ox and you will live the

⁵¹ Ibn Hajar, Fath al-Bârî, VI. 376.

number of years as the (number of) hairs your hand covers." He (Moses) said,

- "What, then?" He said,
- "Then you would die", whereupon
- he (Moses) said, "Then why not now?" (He then prayed): "Allah, cause me to die close to the sacred land."

Allah's Messenger said,

"Had I been near that place I would have shown his grave by the side of the path at the red mound."⁵²

As an accurate hadith in terms of its basis, this narrative has been controversial particularly among hadith and kalam scholars. It's meaning is considered contradictory to the spirit of Islam, which necessitates an absolute submission. This contradiction has led to various other discussions, scholars have revealed several doubts about it, while some others have responded to these claims. In this respect, we can ask the following questions:

1. How can this attitude of Moses, as a prophet, against death and the Angel of Death be explained?
2. Could Moses beat the Angel of Death instead of accepting the call immediately?
3. Was the eye of the Angel of Death really knocked out of place?
4. Did this incident really happen? Or is it only an imaginative narration?

The commentaries we analyzed considered each incident narrated in this hadith a reality and made efforts to address the criticisms presented in different time periods. According to some of these commentaries, Allah sent the angel not with a certain order, but as a test or to inform him. The Angel of Death approached Moses in a shape that he couldn't recognize and Moses, who was a jealous man, hit this stranger in his home and put his eye out of place. Moreover, according to Islamic law, it is alright to knock a stranger's eye if he/she enters a house without permission. Besides, Abu Huraira reported Allah's Messenger as saying: "If a person were to cast a glance in your (house) without permission, and you had in your hand a staff and you thrust that in his eyes, there is no harm for you."⁵³ Therefore, there is no harm for the Prophet Moses to do this.

Some scholars suggest that the angel intended to kill Moses and he did this as a manner of self-defense. Some others are of the opinion that he hit the angel's

⁵² Abd al-Razzaq, XI. 274-5; Al-Bukhari, Enbiya, 31, Cenâiz 69; Müslim, Fadâil, 158; Ahmad, Musnad, II. 315.

⁵³ Muslim, Âdâb 43, II. 1699; Ahmad, Musnad, II. 266.

eye as the angel tried to take his soul without offering him a choice, which is against the common case for prophets.

Although "*Kafee aynehû*" was also interpreted as "negated his testimony", this suggestion was immediately refused as the hadith includes "restored his eye to its proper place."

Considering that the "Angel of Death" is a character in Jewish holy scriptures and it is a known fact in Jewish traditions that when the Angel of Death came to Moses to take his soul, Moses rejected the angel and his soul was taken by God. The incident of Moses and the Angel of Death, which is narrated in greater detail in several hadiths, is associated with the one narrated in the Jewish holy scripture and Jewish traditions. Ibn Qutaybah finds this hadith "favorable" and associates it with narrated cultures by saying, "I think that the original narrative was mentioned in past news."⁵⁴

Could In relation to the Prophet, it would be more accurate to explain this hadith with a representation. As is in many anecdotes and proverbs, it is highly possible that Allah's Messenger expressed the reaction of human beings towards the phenomenon of death by means of the Prophet Moses and the Angel of Death. First of all, it is emphasized that even the Prophet Moses does not accept death, and then it is given as a message that death will come sooner or later for everyone and no one can escape it, and submission to the will of Allah is inevitable. Allah knows best.

Case IV.

According to a narrative by Abu Huraira, Allah's Messenger (p. b. u. h.) said, "If there is bad luck, it is in the house, and the wife, and the horse." However, Aisha objected this statement by saying:

a. "Abu Huraira didn't memorize it well. Because when he entered, the Prophet said, "May Allah confound the Jews! They say, "If there is bad luck...", but Abu Huraira did not hear the beginning of this hadith, but only its end."⁵⁵

b. "I swear to the One (Allah) who revealed the Qur'an to Abu Al-Qasim that he (p. b. u. h.) did not say this in this way. But Allah's Messenger said that, "People of the days of ignorance used to say: "Bad luck is in the house, and the wife, and the horse""⁵⁶.

⁵⁴ Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, p. 582-3; Kılavuz Ahmet Saim, "Azrail" chapter, *DİA*, IV. 350-1.

⁵⁵ Abu Dawud at-Tayalisi, *Musnad*, p. 215, no: 1537, Hyderabad-1321.

⁵⁶ Ahmad, *Musnad*, VI. 246, 150, 240.

It is possible that Aisha's objection was not taken into significant consideration because commentators offered interesting explanations regarding this narrative during the very early period. For instance; Ma'mar ibn Rashid (d. 153/770) provides the following information to help this narrative be understood:

شؤم المرأة إذا كانت غير ولود ، وشؤم الفرس إذا لم يغير عليه : وسمعت من يفسر هذا الحديث يقول : قال معمر
في سبيل الله ، وشؤم الدار جار السوء

"I heard those interpreted this hadith saying: The bad luck of a woman is her infertility, the bad luck of a horse is its use out of the path of Allah, and the bad luck of a house is a bad neighbor."⁵⁷

Subsequent scholars did not discuss nor object to this "interpretation", claiming that infertility is the bad luck of women, whose commentator is unknown, but unfortunately chose to narrate it as an apodictic fact. Al-Khattabi is the first commentator who repeated this interpretation, although he added "*it was said that*" to it.⁵⁸ Al Baihaqi (d. 458/1066), narrated Ma'mar's narrative in his Sunan without any modification.⁵⁹ Al-Nawawi also commented on the bad luck of women and added some other characteristics such as impudence and mistrust to infertility.⁶⁰ Ibn Hajar and Azimabadi (1857-1911), also narrated Ma'mar's narrative without any change or further interpretation.⁶¹

Repeating the same rationale, Al-Munawi (d. 1031/1622), added "bothering" next to infertility.⁶² Mubarakpuri, on the other hand, cited Al-Nawawi's aforementioned explanation with no change.⁶³

In fact, the commentators could object to this interpretation in at least a few of its aspects and express its inaccuracy:

1. The Qur'an does not see infertility as bad luck. On the contrary, It states that infertility is a fate ordained by Allah:

*"To Allah belongs the dominion of the heavens and the earth; He creates what he wills. He gives to whom He wills female [children], and He gives to whom He wills males. Or He makes them [both] males and females, and He renders whom He wills barren. Indeed, He is Knowing and Competent."*⁶⁴

2. This interpretation could immediately be denied due to the fact that the problem of infertility is not peculiar to women but men can also be infertile.

⁵⁷ Abd al-Razzaq, Musannaf (Ma'mer'in Câmi) X. 411.

⁵⁸ Al-Khattabi, Meâlimu's-Sunen, IV. 218.

⁵⁹ Al Baihaqi, Sunen, VIII. 140.

⁶⁰ Al-Nawawi, al-Minhaj, VII. 382. (وَشُؤْمُ الْمَرْأَةِ عَدَمٌ وَلَادَتُهَا ، وَسَلَاةٌ لِسَانِهَا ، وَتَعَرُّضُهَا لِلرَّيْبِ)

⁶¹ Fath al-Bârî, VIII. 484; Avn al-Ma'bûd, VIII. 448.

⁶² Al-Munawi, Fayd al-Kadîr, II. 710.

⁶³ Mubarakpuri, Tuhfetu'l-Ahfezî, VII. 140.

⁶⁴ Ash-Shuraa, 42/49-50.

3. Unlike previous religions and beliefs, Islam and its Messenger objected to superstitious beliefs in general and the Prophet fought against superstitions throughout His life. In brief, the scholars had to refuse this interpretation based on the fact that there is nothing called “bad luck” in Islam.

4. Unlike other religions which humiliate and condemn women, Islam and its Messenger ensured that women earn the reputation they deserve, and the Prophet became a living model of this principle. Therefore, it is not possible that the Prophet considered women to be “bad luck” or interpret their bad luck as “infertility.”

5. At least, this incorrect comment could be rejected if the fact that Mother Aisha also had no child was taken into consideration.

In fact, these commentators who did not neglect narrating the aforementioned interpretation so as to perform their duties were aware of these issues outlined above. However, the habit of “repetition of the past” and the “negative approach toward women”, which emerged soon after the Prophet’s rule, led the forenamed commentators to benefit from the ease of narrating the inherited information without question. In fact, such information, if required to be included in commentaries, could only be so for the purpose of demonstrating an objection and exposing its inaccuracy. Beginning with Ma’mar ibn Rashid, none of the scholars who narrated this interpretation had to report this information at all. The fact that such an interpretation survived to the second century of Islam and has been narrated up to the present day, is certainly a significant matter. However, it is not a verse from the Qur’an, neither a hadith or words of the companions. It is an expression whose narrator is unknown. Thus, at least it has to be evaluated in terms of the fundamentals and basic principles of Islam. However, the aforementioned explanations made to fulfill the duty of being a commentator, which are based on an incomplete narrative in this case, has been nothing but repetition of an incorrect interpretation.

Case V.

In the resources we refer to, there are some narratives from Anas bin Malik, which show the frequency of revelations before the Prophet’s death and on the day he passed away. We will discuss the explanations made by the commentators after the narratives cited by the Al-Bukhari.

أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَابِعَ عَلَيَّرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَبْلَ وَفَاتِهِ حَتَّى تَوَفَّاهُ أَكْثَرَ مَا كَانَ الْوَحْيُ، ثُمَّ تَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدُ

“From Ibn Shihab: Narrated Anas b. Malik: “Allah sent down His Divine Inspiration to His Apostle continuously and abundantly during the period

preceding his death till He took him unto Him. That was the period of the greatest part of the revelation; and Allah's Messenger died after that."⁶⁵

Ibn Battal, one of the commentators of the Bukhari (d. 449/1057), did not interpret this narrative at all.⁶⁶ Al-Kirmani (d. 786/1384), however, only dwelled upon the word of "tabea" and therefore says that, "Allah sent subsequent revelations, more frequent than ever, and at this time corresponded to the time when the death of the Prophet was closer."⁶⁷

Regarding this narrative, Ayni states that its relation to the chapter's title is obvious, but correlated with the explanation of "tâbea" in meaning and "ba'du" in spelling.⁶⁸

In his explanation of this narrative, Ibn Hajar says:

It means that the highest number of revelations were given in a time which was close to his death. The mystery behind this is that the number of delegates coming to the city increased after the conquest of Mecca and therefore, their questions about the judgments also increased. Thus, the frequency of revelations increased. Moreover, I understood the reason behind Anas's narration of this hadith reading the Ad-Darawardi. Accordingly, Al-Zuhri responded to Anas b. Malik saying that, "I asked the Messenger whether the revelations had come to an end. (But) He said that there were more than ever." Ibn Yusuf mentions this in *Târih-u Misr*. Unlike the previous situation, this reflects the recent conditions. Accordingly, the revelations stopped soon after the bi'tha for a while and then increased in frequency. In Mecca, only a few long surahs (chapters) were sent during the revelations. The relatively longer chapters which include a number of significant judgments were revealed only after the Hijra. However, the last days of the Prophet's life saw more revelations than ever due to the abovementioned reasons. The relation between this hadith and the title of the relevant chapter is revealed by its reference to the conditions of the revelations.⁶⁹

Muslim narrates the incident with the following words:

عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ تَابَعَ الْوَحْيَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ وَفَاتِهِ حَتَّى تُؤْفَى وَأَكْثَرَ مَا كَانَ الْوَحْيُ يَوْمَ تُؤْفَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

"From Ibn Shihab: Anas bin Malik reported that Allah, the Exalted and Glorious, sent the revelations to Allah's Messenger just before his death in quick succession until he left for his heavenly home, and the day when he died, he received the revelations profusely."⁷⁰

⁶⁵ Al-Bukhari, *Fedâilu'l-Kur'an*, 1.

⁶⁶ Ibn Battal *Sharh Sahih al-Bukhari*, X. 215.

⁶⁷ Al-Kirmani, *al-Kevâkibu'd-Derârî*, XIX. 4.

⁶⁸ Ayni, *Umdet al-Qari*, XX. 13-14.

⁶⁹ Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*, IX. 8.

⁷⁰ Müslim, *Tafsir*, 2; *Al-Nasa'i*, *es-Sunenu'l-Kübrâ*, V. 4; Ahmad, *Musnad*, III. 236.

The narrative is the same when we look at the commentaries on Muslim's narration. Accordingly, neither Qadi `Iyad, nor Al-Nawawi commented on this narrative. Both of them skipped this part without any explanation.⁷¹ Probably, Ahmed Davudoğlu also wrote similar points by referring to the works of Ibn Hajar.⁷²

According to this second hadith of the Kitâbu't-Tefsîr, which is a part of Sahih Muslim and composed of only 40 hadiths, the revelations sent to Allah's Messenger increased in his last days and the highest number of revelations was witnessed on the day he died. However, we learn from other narratives that some of these verses, which were claimed to be the last revelations, had been revealed during the Farewell Sermon. We also know that Allah's Messenger lived for around 2-3 months after the Farewell Sermon and, arguably, no more than one or two verses were revealed in this period of time. In this case, which one is true? This narrative or the others? If this narrative is true, what are the verses or chapters revealed in his last days and particularly on the day he died? Where are these revelations?

Has this question, and similar others, been answered in the commentaries made throughout the history of our culture, during which time some groups, particularly of the Rafida (rejectionists), claimed that certain chapters about Ahl al-Bayt and Ali had been hidden and not been included in the Qur'an? Unfortunately, none of the commentaries we could access discuss these problems and ask these questions. Even the commentators who made partial explanations avoid giving clear information by referring to this period as "the last years of the Madina period." However, the given expression explicitly mentions a huge number of revelations made in the last days of the Prophet's life and on the day he died. In this case, the duty that falls upon a commentator is to examine the other narratives related to the "revelation of the last verses and chapters" which contradict this hadith, or to offer explanations about how to interpret this expression.

Conclusion

The commentators, who have generated volumes of work that unravel and interpret the hadiths and narratives, fulfill a substantial need. However, we cannot simply think that they were independent from all other factors while performing this duty. Besides the time and the place they were in, and the socio-cultural and psychological factors, a number of other issues, such as considerations on and the power of nass, the authority of narrator imams and the charisma of their works, tawatur, general acceptance (talaqqi), the narratives regarded as muttافakun alaih

⁷¹ Al-Nawawi, al-Minhaj, XVIII. 152; Qadi Iyad, Ikmâl al-Mu'lim, VIII. 578.

⁷² Davudoğlu, Ahmed, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, XI. 500.

and sahih, evaluations based on the methodology and opinion of the sects (either within jurisprudence or in kalam) they followed, are only a few examples of the main factors that have influenced the commentaries.

As expressed in a previous statement, when commentating on an acceptable narrative which is included in reliable resources, due to the reasons mentioned above and many others, the hadith commentators have often showed strong tendencies to interpret instead of criticize, taqlid (imitate) instead of scrutinize, offer possibilities instead of examination, repeat instead of be consistent, identify mysteries instead of problems, rely on wording rather than meaning, assent instead of discuss, defend instead of question, see the future instead of the past, comment excessively rather than contradictorily, etc.⁷³

The exaggerated comments and advocacy seen in the literature of commentaries, which have a significant place in the rich culture of the hadiths, is a condition that has emerged in almost every century and every geographical region due to a submissive approach. Although the issues identified in different periods and considered as “problems” have brought about the composition of several independent works, even these notable compositions have been dominated by excessive explanations and heavy interpretation, instead of critical approaches. Ibn al-Jawzi’s *Kashf Al-Mushkil*, which is a remarkably useful piece of work about the arguable topics mentioned in the *Sahihayn*, is the most typical example of this. Ibn al-Jawzi realized, identified and responded to questions about a number of problems in his period. However, it is not quite possible to say that the responses given by Ibn al-Jawzi were as successful as his ability to identify problems.⁷⁴

Of course, here we will not fall to anachronism by expecting from these commentators, who lived in different ages of history, to have the understanding of the modern era and the capacity deal with today’s problems. However, as they were closer to the first two centuries, they could handle the issues of their time in a disparate way and clarify and explain the issues that caused problems in their time and place more intrepidly.

In that case, what should the limits of a narrator be in the act of commentating?

1. A narrator should initially take the problem of certainty in a narrative. Not only the reference of a narrative, but also its text and content should be discussed in terms of consistency.

⁷³ Erul, Bünyamin, *Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı Ve Rivayetin Yorumuna Etkisi*, Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri], 29-30 May 2004/Bursa, 2005, p. 97-114.

⁷⁴ Erul, Bünyamin, *Keşful-muşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, v. 45, no: 1, Date of Publication: 2004, p. 314-319.

2. Before denotation of a text, expressions should be understood and explained in consideration of its different versions and other related narratives. Narratives should be examined from a holistic perspective and those considered contradictory should certainly be analyzed together.

3. Possible contradictions between these texts and the expressed verses of the Qur'an should be looked through and opposition to the verses should be prevented.

4. Commentaries should be grounded in the language rules of Arabic and usages in Arabic societies. These rules should not be violated only for the sake of interpretation.

5. None of the inappropriate possibilities that come to mind should be propounded for the sake of justification of and glossing over problematic narratives without any relevant expression or clue. Possibilities should also be measured and limited.

6. Weak and even fabricated hadiths, inconsistent and inappropriate words, interpretations, and commentaries should not be repeated without any evidence of accuracy and certainty by referring to irrelevant resources.

7. Complexities that were misinterpreted in the past and in the present, and could be misunderstood in the future, should be identified and efforts should be made to find necessary solutions and to correct misunderstandings. These problems should not be ignored or glossed over with unsatisfactory explanations.

8. After identification of a problem, at least some questions should be asked to draw attention to it, even when it is not possible to offer a satisfactory comment or explanation. Moreover, the inadequacies of the commentator to solve problems should be admitted. Asking necessary questions and disclosing the identified problems will probably open a way for subsequent scholars to find satisfactory answers to these questions or problems.

9. Commentators have often interpreted the hadiths using their knowledge of the Arabic language and personal experience in Islamic sciences. However, interpretation of the hadiths that require proper knowledge of different fields, such as medicine, history, agriculture, and geography, should be discussed with specialists of these fields.

10. In general, commentators tend to reiterate previously propounded commentaries. It is clearly seen that particularly the commentaries written in the last century are directly quoted from Al-Khattabi, Ibn Hajar, and Al-Ayni. Moreover, it is seen that Ibn Hajar and Al-Ayni also frequently referred to the commentaries of Ibn Battal, Ibn al-Munayyir, Al-Kirmani, and other scholars. At this point, authenticity of commentaries and the repetitions should also be taken into consideration.

With their pros and cons, there is no doubt that every commentary on a hadith serves as a repository for those interested in the science of the hadith. We can neither be indifferent to the current knowledge presented by the available and notably voluminous commentary works, nor consider all information they offer to be “certain.” We can never contend with the presented commentaries, nor will we be satisfied with a significant amount of inaccurate information written just for the sake of commentating. Now then, it is evident that the need for genuine commentaries and interpretations, which will filter the traditional commentaries through criticism, is more urgent than ever. And the largest responsibility falls upon the scholars. Modern commentaries should not only respond to modern problems, but should also be built upon the understanding of this century. It is essential to ensure that text, and content-oriented commentaries be written by committees with multiple authors and undoubtedly be academic, methodology-based, systematic, problem-solving, and analytical.⁷⁵

REFERENCES

- Abd al-Razzaq, ibn Hemmam, as-San’ani, *al-Musannaf*, ed. Habiburrahman al-A’zami, Beirut n.d., al-Meclisu’l-İlmi, I-XI.
- Abu Dawud, Suleiman ibn Ash’as as-Sicistani, *as-Sunan*, İstanbul 1981.
- Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad*, İstanbul 1982, I-VI.
- Askari, Abu Ahmad al-Hasan ibn Abdillâh ibn Said, *Tashifat al-Muhaddisîn*, ed. Mahmud Ahmed Meyra, Cairo 1982, 1st edition, al-Matbaatu’l-Arabiyyetu’l-Hadise, I-IV.
- Ayni, Bedruddin Abu Muhammad Mahmûd ibn Ahmed, *Umdet al-Qari Sharh Sahih al-Bukhari*, Cairo 1972, Halebi Pub., I-XX.
- Azimabadi, Abu at-Tayyib Muhammed Şemsu’l-Hak, *Avn al-Ma’bûd, Sherhu Sunen-i Abi Dawud*, Beirut 1979, Dâru’l-Fikr, I-XIV.
- Bukhari, Abu Abdullah Muhammad ibn Ismail, *al-Jami as-Sahih*, İstanbul 1981.
- Darimi, Abu Muhammad Abdullah ibn Abdurrahman, *as-Sunan*, İstanbul 1981.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Pub., İstanbul 1980.

⁷⁵ The study prepared with the valuable contributions of many of the hadith scholars of our country and published as 7 volumes by the Presidency of Religious Affairs a few years ago can be mentioned here as the example closest to this quality.

- Erul, Bünyamin, *Keşful-muşkil min Hadisi's-Sahîhayn*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004, v. 45 no: 1, p. 314-319.
- _____, Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı Ve Rivayetin Yoruma Etkisi, Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri], 29-30 May 2004/Bursa, 2005, p. 97-114.
- Harman, Ömer Faruk, "İsrail (Benî İsrail)" maddesi, *DİA*, XXIII. 193-5.
- _____, "Havva" chapter, *DİA*, XVI. 543-5.
- Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İnsan Pub., İstanbul 2006.
- Ibn Battal, Abu al-Hasan Ali ibn Halef ibn Abdilmelik, *Sharh Sahih al-Bukhari*, ed. Abu Temim Yasir ibn İbrahim, Riyadh 2003, 2nd edition, al-Maktabat al-Rushd, I-X.
- Ibn Abi Shaybah, Abu Bakr Abdullah ibn Muhammad, *al-Kitâb al-Musannağ*, ed. Kemal Yûsuf el-Hût, Beirut 1989, I-VII.
- Ibn Hajar, Ahmad ibn Ali ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bârî bi Sharh Sahih al-Bukhari*, ed. Muhibbuddin al-Khatib, al-Maktabat as-Selefiyye, Cairo 1407, 3rd edition, I-XIII.
- Ibn Majah, Muhammad ibn Yezid al-Qazvini, *Sunan*, ed. M. Fuad Abdalbaki, İstanbul 1981.
- al-Khattabi, Abu Suleyman, *Mealimu's-Sunan*, with *Sunan* of Abu Dawud, İstanbul 1981, Çağrı Pub.
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Azrail" maddesi, *DİA*, IV. 350-1.
- Kirmani, Abu Abdillah Shamsud-din Muhammad ibn Yusuf ibn Ali, *al-Kevakibu'd-Derari*, Beirut 1981, Daru Ihyai Turas al-Arabi, I-XXV.
- Malik ibn Anas, *al-Muwatta*, ed. M. Fuad Abdalbaki, İstanbul 1981.
- Maududi, Abul Ala, *Tefhimu'l-Kur'an*, İstanbul 2005, İnsan Pub., I- VII.
- Meraghi, Ahmad Mustafa, *Tafsir al-Maraghi*, Beirut, n.d., Daru Ihyai Turas al-Arabi, I-XXX.
- Mubarakpuri, Muhammad Abdurrahman ibn Abdurrahim, *Tuhfatul-Ahwadhee*, Beirut 1990, 1st edition, Dar al-Kutub al-İlmiah, I-X.
- Muslim, Abu al-Husayn Muslim ibn al-Hajjaj, *Sahih*, ed. M. Fuad Abdalbaki, İstanbul 1981.
- Nawawi, Abu Zakaria Yahya ibn Sharaf ibn Muri, *al-Minhaj*, Cairo 1929, al-Matbaat al-Misriyye bil-Ezheri, I-XVIII.
- Nesai, Abu Abd ar-Rahman Ahmad ibn Shuayb, *Sunen*, İstanbul 1981.

- _____, *as-Sunan al-Kübra*, ed. Hasan Abd al-Munim Shelebi, Beirut 2001, 1st edition, Muessesetu'r-Risale, I-XII.
- Qadi Iyad, Abu al-Fadl Iyad ibn Musa al-Yahsubi, *Ikmal al-Mu'lim*, ed. Yahya İsmail, Mansoura 1998, 1st edition, Dar al-Wafa, I-IX.
- Qurtubi, Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr ibn Farah, *al-Jami' li Ahkam al-Quran*, ed. Abdullah ibn Abdulmuhsin al-Turki, Beirut 2006, 1st edition, al-Risale, I-XXIV.
- Tahawi, Abu Ja'far Ahmad ibn Muhammad, *Sharh mushkil al-athar*, ed. Shuaib Al Arnaout, Beirut 1987, Muessesetu'r-Risale, I-XV.
- Tayalisi, Abu Dawud, *Musnad*, Hyderabad 1321.
- Tirmidhi, Abu Isa Muhammad ibn Isa, *Sunen*, Istanbul 1981, I-V.
- Zamakhsari, Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar ibn Muhammad al-Khwarazmi, *Kashshaf*, Beirut 2006, 1st edition, Dar al-Kitab al-Arabi, I-IV.

حدود شرح الحديث*

أ.د. بنيامين أرول

جامعة أنقرة - كلية الإلهيات، قسم العلوم الإسلامية؛ فرع الحديث: berul@ankara.edu.tr

الخلاصة:

استمرت الجهود العلمية المبذولة في فهم الحديث والسنة بدءاً من عصر الصحابة في العصور المبكرة واللاحقة عن طريق تأليف الكثير من الشروح المهمة حول مصادر الحديث الأساسية. ومن المعلوم للجميع أنّ هذه الشروح التي كتبت في أزمنة وأمكنة مختلفة، قد أضافت الكثير من الجوانب على شرح الحديث وتفسيره. حاولنا في هذا البحث المتواضع الحجم الوقوف على حدود شرح الحديث بعين نقدية عبر الاستفادة من المؤلفات المشهورة في شرح الحديث. وجرى العمل على تتبع أثر ميول وتوجهات الشراح والسلوك الذي اتبعوه في شرح الأحاديث؛ وذلك عن طريق أمثلة عدّة مثيرة للانتباه، حيث يلاحظ أنّ الشراح يلجؤون بين الحين والآخر في مجال الإشكالات التي تظهر في متون الحديث أو مضامينها إلى إيراد احتمالات غريبة وبعيدة جداً مُصعبين بذلك ماهية الشرح، بدلاً من مناقشة الإشكالات بعيداً عن العاطفة وإيجاد حلّ منطقيّ وعقلانيّ. ويكرّرون تفسيرات الشراح السابقين، ويوردون تأويلات مختلفة بغية الدفاع عن الرواية، أو يلتزمون الصمت مكتفين بتقديم معلومات غير مباشرة بشأن الإشكالات عوضاً عن تناوله بالبيان والتوضيح. وسيتمّ خلال المقالة لفت الأنظار إلى مشكلات مختلفة حول التأويل الموجود في تراث الشروح، مع إيراد بعض المقترحات.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الشرح، التفسير، المتن

HADİS YORUMUNUN SINIRLARI

Özet

Sahabeden itibaren başlayan hadis ve sünnetin anlaşılmasına dönük ilmî çabalar, erken asırlardan itibaren temel hadis kaynakları üzerine telif edilen birçok önemli şerhin yazılmasıyla devam etmiştir. Farklı zaman ve zeminlerde kaleme alınan bu şerhlerin, hadislerin yorumuna çok yönlü katkısı olduğu herkesin malumudur.

Sınırlı hacme sahip olan bu çalışmada, meşhur hadis şerhlerinden faydalanılarak eleştirel bir gözle hadis yorumunun sınırları üzerinde durulmuştur. Dikkat çekici birkaç örnek üzerinden, hadisleri yorumlama faaliyetinde şarihlerin takındıkları tavır ve temayülün izi sürülmeye çalışılmıştır. Şarihlerin hadis metin ve muhtevalarında görülen müşkilatı serinkanlılıkla tartışarak makul bir şekilde çözmek yerine, zaman zaman yorum sınırlarını çok zorlayarak hayli uzak ihtimalleri sıraladıkları, önceki şarihlerin açıklamalarını tekrarladıkları, rivayeti savunma gayretiyle çeşitli teviller getirdikleri yahut müşkili izah yerine o hususta dolaylı malumat vererek sessiz kaldıkları görülebilmektedir. Makale ile şerh geleneğindeki yoruma dair çeşitli sorunlara dikkat çekilmekte ve bazı teklifler sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şerh, Yorum, Metin

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Hadis Yorumunun Sınırları" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (بنيامين أرول، حدود شرح الحديث، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ١-٢٤). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

LIMITS OF THE HADITH INTERPRETATION

Abstract

Scholarly works, which aim to understand hadith, starts from early ages and continue with commentaries of the fundamental hadith sources. It is obvious that such studies written on different times and places contribute to multi-dimensional hadith interpretations. In this limited study, limits of hadith interpretations are the topic by critically reviewing studies of famous hadith commentaries. It is aimed to trace commentators' style and methodology by various important cases. It can be seen that commentators, time to time, force the limits of interpretation by pointing fewer probable cases, repeating former commentators or not commenting on the real issue; instead of, preferring detailed investigation on problematic cases. In this article, the problems of commenting tradition are held and some solutions to them are presented.

Keywords: Hadith, commentary, interpretation, text

مدخل:

تُعدّ أحاديث رسول الله وسننه أهمّ العوامل المحدّدة والحاسمة إلى جانب القرآن الكريم بالنسبة للفرد والمجتمع المسلم على حدّ سواء. وقد بدأت عملية فهم السنن والأحاديث وتفسيرها مع الصحابة الذين يُعدّون أوائل المخاطبين بها، حيث قام الصحابة الكرام أثناء الاستماع والمشاهدة والفهم والبيان والنقل والرّواية بنوع من التفسير للأحاديث والسنن. وتُشكّل التوضيحات المقتضبة التي نراها -سواء في عناوين أبواب المؤلفات التي كُتبت لاحقاً خلال عملية نقل، وتدوين، وتصنيف الروايات، أو ضمن المتن، أو في نهايته- النماذج والأمثلة الأولى لشرح الحديث. ثمّ أصبح بعد ذلك شرح الحديث الذي بدأ بالتطوّر على شكل فروع مختلفة مثل غريب الحديث، ومختلف الحديث، ومشكل الحديث، وفقه الحديث فرعاً متميزاً من خلال المؤلفات المستقلة التي كتبها الخطّابي، ومن جاء بعده من شراح الحديث.

سوف يتمّ في هذا البحث التوقف على حدود شرح الحديث بناءً على الشروح المشهورة في العصر الكلاسيكي. فما هي الأمور التي يتتبع إليها الشراح عند تفسيرهم المتن؟ وما هي مقارباتهم الأساسية بصدد شرح متن الرّواية؟ وما هي الثّوابت أمام المتن، والمعايير أو المبادئ الأساسية التي التزموا بها أثناء الشرح؟ وما الدور الذي أسهم فيه أثناء الشرح كل من القرآن الكريم، وقواعد اللغة العربية، وأساليب الخطاب والكلام لدى العرب وسليقتهم، والفنون الأدبية والبلاغية في اللغة العربية واستعمالاتها، ومعطيات المحاكمة، والمنطق والعقل السليم؟ وهل كان يوجد في هذا الموضوع دورٌ مؤثّرٌ لأمورٍ مثل مكانة مؤلّف كتاب الحديث الذي يتمّ تناوله بالشرح؟ ومرجعية المصنّف؟ وإسناد الرّواية أو صحتها؟ ومذهب الشارح؟ وما مدى تفعيل مبدأ

الانسجام وعدم التعارض في التوضيحات التي أوردها الشارح؟ وفي الاحتمالات التي ذكرها من أجل التوفيق بين التناقضات؛ وذلك أثناء قيامه ببيان الإشكالات التي واجهها في متون الروايات؟ وما هي صلاحيات الشارح وحدوده في معرض قيامه بإيضاح النص أو محتواه، أو تقريبه ولو جزئياً إلى المنطق والعقلانية رغم عدم وجود أي حجة أو دليل في النص؟ وبعبارة أخرى هل يمكن أن يُقحم الشارح قوة خياله، ثم يعتبر كل احتمال يرد في عقله شرحاً؟ وهل يمكن أن يتجاهل الآيات القرآنية الصريحة، وقواعد اللغة العربية المتفق عليها؟ والعقل، والمنطق، والمحكمة والاستنتاج؟ وهل يُعدّ شرحاً إيراد الكثير من الاحتمالات بغية التوفيق بين التناقضات التي تظهر في النصوص، وتأويلها وجمعها؟ وكذلك ما هو موقع، ومكانة، وموقف الشارح بين اللفظ والمعنى عند شرح وبيان متون الرواية؟ وأي العنصرين يقدمه الشارح في ثنائية اللفظ والمعنى؟ هل هو موقفٌ يتمثل بإهمال المعنى بدعوى صحة اللفظ والظاهر؟ أو موقف يقدم المعنى، والمضمون؟ وكذلك ما هو الموقف الذي ينبغي على الشارح اتخاذه بصدد المشكلات المختلفة التي تعاني منها الرواية؟ حيث يلاحظ في شروحنا وموقفان مختلفان في هذه المسألة: فأحياناً يتم تجاوز مشكلة بارزة وواضحة للغاية بتجاهلها. وأحياناً يتم سرد روايات ومعلومات بدافع إزالة الإشكالات، وهذه الروايات والمعلومات قد تفتح الباب أمام إشكالاتٍ وتساؤلاتٍ، ومعضلاتٍ جديدة. فهل مهمة الشارح هنا هي التزام الصمت؟ أم الدفاع والرد على الاعتراضات والانتقادات الواردة بشأن تلك المشكلة؟ أم تناول الإشكالات بالشرح والتحليل وإيجاد حلٍّ معينٍ للمشكلة إن كانت هناك مشكلة حقيقية فعلاً؟

إذاً؛ سوف نتناول في هذه المقالة ومن خلال عدّة أحاديث بعض مشكلات الشرح، مثل: حدود تفسير الحديث، والتمسك باللفظ، الموقف من التناقضات، الموقف التسليمي، تجاهل الإشكالات والمعضلات التي يسببها التوجه الدفاعي.

ولا بدّ من التوضيح مسبقاً أنّ شراحنا وكما هو معلوم للجميع قد قدّموا الكثير من الخدمات الجليلة والمهمة، وذلك مثل: الإعرابات والتحليلات اللغوية والقواعدية للكلمات الواردة في المتون، وشرح الكلمات الغريبة، والإشارة إلى الفروقات الواردة بشأن النسخة الواحدة وإلى الروايات المختلفة في تلك المسألة، والاستفادة والاقْتباس من مختلف المصادر التي لم تصل إلينا، وتقديم المفاهيم والأفكار التي كانت سائدة في عصرهم والعصور السابقة، ونقل ما كان سائداً في الماضي من نقاشات وجدالات، واستخراج الفوائد، والقواعد، والحكم من الأحاديث، وعلم الرجال، والتنويه إلى صيغ الرواية الواردة في أقسام الكتاب المختلفة، وما يتعلّق بالرواية من سبب الورد، والسياق، وغير ذلك من المعلومات. فالمعلومات التي وفّرها بشأن الرواية التي تناولوها بالتفسير، وشروحات الحديث التي تضمّنت نقل الكثير من الروايات التي رأوها متعلّقة

بالمسألة بغض النظر عن صحتها تمثل أرسيفاً، أو بنكاً غنياً بالمعلومات. وهذه الحالة تشبه إيراد قوائم المعلومات المتحصّل عليها في الدراسات والأبحاث الحديثة تحت عناوين معينة دون إخضاعها للتفسير، والتحليل، والتقييم بشكلٍ كافٍ. ومع أنه لا يمكن إنكار دور وفائدة هذه البيانات في الوصول إلى المعلومات المتعلقة بموضوع ما، إلا أنّ مسألة ما إن كانت تُعد بالفعل «شرحاً للحديث» تحتاج إلى بحثٍ وتحقيق.

وقد تمّ اختيار الأمثلة المتناولة في هذه المقالة في معالجة الموضوع؛ لأنها لافتة أكثر من أجل الإشارة إلى بعض مشكلات شرح الحديث.

المثال الأول:

لما مات رأس المنافقين وزعيم قبيلة الخزرج عبد الله بن أبي بن سلول عام تسعة للهجرة، وأراد النبي ﷺ إقامة صلاة الجنائز عليه وجد معارضةً شديدةً من عمر بن الخطاب. وتُذكر عباراتٌ مختلفةٌ في الروايات الواردة في هذه المسألة:

١- عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أنه قال: لما مات عبد الله بن أبي ابن سلول، دعي له رسول الله ﷺ ليصلي عليه، فلما قام رسول الله ﷺ وثبت إليه، فقلت: يا رسول الله، أتصلي على ابن أبي وقد قال يوم كذا وكذا: كذا وكذا؟ أعدد عليه قوله، فتبسّم رسول الله ﷺ وقال: «أخّر عني يا عمر». فلما أكثرت عليه، قال: «إني خيّرت فاخترت، لو أعلم أنّي إن زدت على السبعين يغفر له لزدت عليها». قال عمر: فصلى عليه رسول الله ﷺ ثم انصرف. فلم يمكث إلا يسيراً، حتى نزلت الآيتان من براءة: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّا تَأْتِيهِمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ إِلَّا أَن يُكْفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَا تَوْأَمَهُمْ فَمَا يَكْفُرُونَ﴾ [التوبة]. قال عمر: «فعمجت بعد من جرأتني على رسول الله ﷺ يومئذ، والله ورسوله أعلم»^(١).

٢- عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: لما توفى عبد الله بن أبي، جاء ابنه عبد الله بن عبد الله إلى رسول الله ﷺ فأعطاه قميصه، وأمره أن يكفنه فيه، ثم قام يصلي عليه فأخذ عمر بن الخطاب بثوبه (ثوب رسول الله)، فقال: تصلي عليه وهو منافق، وقد نهاك الله أن تستغفر لهم؟ قال رسول الله ﷺ: «إنها خيرني الله فقال: استغفر لهم أو لا تستغفر لهم، إن تستغفر لهم سبعين مرة وسأزيد على سبعين». قال عمر: إنّه منافق! قال الراوي: فصلى عليه رسول الله ﷺ، ثم أنزل الله عليه: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّا تَأْتِيهِمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ إِلَّا أَن يُكْفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَا تَوْأَمَهُمْ فَمَا يَكْفُرُونَ﴾^(٢).

وأما الصيغة الأخرى التي يرويها البخاري فهي:

(١) البخاري، الجنائز، ٨٤، التفسير، ١٢/٩؛ النسائي، الجنائز، ٦٩؛ أحمد، المسند، ١، ١٦.

(٢) البخاري، التفسير، ١٣/٩؛ مسلم، فضائل الصحابة، ٢٥، المنافقين، ٣.

إنما خَيْرَنِي اللهُ - أو أخبرني - فقال: ﴿أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]، فقال سأزيده على سبعين.

ويبين ابن حجر (٨٥٢ / ١٤٤٩) أن هذا الشك ليس بموجود في أكثر الروايات الأخرى وإن العبارة هي «خيرني»^(٣)، إلا أن شك وتردد الراوي هنا مهم بالنسبة لنا.

٣- إن عبد الله بن أبي لما توفي جاء ابنه إلى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، أعطني قميصك أكفنه فيه، وصل عليه، واستغفر له. فأعطاه النبي ﷺ قميصه، فقال: «أذني أصلي عليه»، فأذنه، فلما أراد أن يصلي عليه جذبته عمر رضي الله عنه، فقال: أليس الله هناك أن تصلي على المنافقين؟ فقال النبي ﷺ: «أنا بين خيرتين، قال: ﴿أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ فصلّى عليه، فنزلت: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَأْوَاهُمُ فِلسُفُونَ﴾^(٤).

وفي رواية أخرى ينقلها البخاري عن شيخة صدقة لا تُردّ عبارة: «أنا بين خيرتين»: فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: لما توفي عبد الله بن أبي، جاء ابنه إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، أعطني قميصك أكفنه فيه وصل عليه، واستغفر له. فأعطاه رسول الله ﷺ قميصه، وقال: «إذا فرغت منه فأذنا»، فلما فرغ أذنه به، فجاء رسول الله ﷺ ليصلي عليه، فجذبته عمر فقال: أليس قد نهاك الله أن تصلي على المنافقين؟! فقال رسول الله: قال الله: ﴿أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾، فنزلت: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَأْوَاهُمُ فِلسُفُونَ﴾ فترك - رسول الله - الصلاة عليهم^(٥).

قبل الانتقال إلى الحديث عن كيفية فهم هذه الروايات من قبل الشراح، لا بد من التذكير بمجموعتين من الآيات القرآنية المتعلقة بالموضوع:

- ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾^(٦) هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا وَيَلَّهِ خِزَابُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ^(٧) يَقُولُونَ لِنَ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعْرَابُ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَرَسُولُهُ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ^(٨) [المنافقون].
- ﴿أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾^(٩) [التوبة].
- ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَأْوَاهُمُ فِلسُفُونَ﴾^(١٠).

(٣) ابن حجر، فتح الباري، ٨، ٣٣٨.

(٤) البخاري، الجناز، ٢٢؛ الترمذي، التفسير، ٩ / ١٣، الجناز، ٤٠؛ ابن ماجه، الجناز، ٣١؛ أحمد، المسند، ٢، ١٨.

(٥) البخاري، اللباس، ٨.

وبعد هذه الآيات والأحاديث من المناسب طرح الأسئلة الآتية:

١. هل يمكن استنتاج التخيير بعد عبارتي ﴿سَوَاءٌ﴾ و﴿أَوْ﴾ الوارديتين في الآيات المذكورة؟
٢. هل يمكن أن يفهم «أكثر من سبعين» من عبارة ﴿سَبْعِينَ مَرَّةً﴾؟
٣. هل يبقى احتمال وإمكانية للعفو عنهم بعد عبارة ﴿فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾؟
٤. هل يمكن أن يفهم عمر - رضي الله عنه - الآيات القرآنية أفضل من رسول الله ﷺ؟
٥. هل ذكر رسول الله ﷺ هذه العبارات يقينيًّا حسب الروايات؟ وألا يمكن أن تكون هذه العبارات من تفسير الرواة أو تدخلهم وتصرفهم؟
٦. هل إقامة رسول الله ﷺ صلاة الجنازة هذه يقينية حسب الروايات؟
٧. هل يوجد في الماضي اعتراضات بشأن صحة هذه الروايات وثبوتها؟

١ - هل يمكن استنتاج التخيير بعد عبارتي ﴿سَوَاءٌ﴾ و﴿أَوْ﴾ الوارديتين في الآيات المذكورة؟

يشير القرطبي (٦٧١ / ١٢٧٣) في تفسير الآيات الواردة في سورة التوبة إلى اختلاف العلماء في تأويل هذه الآيات. فبحسب آراء بعضهم، فإن عبارتي ﴿لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ و﴿سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ تفيد اليأس وانقطاع الأمل. وذهب علماء آخرون، مثل: عروة (٩٤ / ٧١٣)، والحسن البصري (١١٠ / ٧٢٨)، وقاتادة (١١٧ / ٧٣٥) إلى أنها تفيد التخيير بناء على قول النبي ﷺ: «إِنِّي خَيْرْتُ فَاخْتَرْتُ»^(٦). وأما الزمخشري (٥٣٨ / ١١٤٤) فيرى أن عبارة ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ﴾ إما تعني أن وجود الاستغفار وعدمه سيان بالنسبة إليهم بسبب إعراضهم عن الاستغفار. أو تعني «أن الله لن يغفر لهم» حتى وإن أراد النبي ﷺ الاستغفار لهم^(٧).

وأما بالنسبة لشراح الحديث، فإنهم وحسب البحث الذي قمنا به لم يروا أن هناك مشكلة تتمثل بـ«كيف للنبي استنتاج التخيير من هذه الآيات؟ وذلك بسبب صحة الأسانيد وورودها في مصادر معتبرة».

٢ - هل يمكن أن يفهم «أكثر من سبعين» من عبارة ﴿سَبْعِينَ مَرَّةً﴾؟

من ذهب إلى استنتاج وفهم رقم محدد من الأرقام الواردة (في النصوص) تمسك بهذه القصة واستدل بها. ووجه الدلالة، أن النبي ﷺ استنتج أو فهم أن الاستغفار أكثر من سبعين مرةً مختلفاً عن سبعين مرة، فقال: «سأزيده على سبعين». وأما من أنكروا القول بالمفهوم المذكور وعارضه فقد أجاب بما وقع في بقية القصة، وليس ذلك بدافع للحجة؛ لأنه لو لم يقدّم الدليل على أن المقصود بالسبعين المبالغة لكان الاستدلال بالمفهوم باقياً^(٨).

ويقول ابن حجر: فأشكل قوله: «سأزيد على السبعين» مع أن حكم ما زاد عليها - على سبعين مرةً -

(٦) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٠، ٣٢١.

(٧) الزمخشري، الكشاف، ٢، ٢٢١.

(٨) ابن حجر، فتح الباري، ٨ / ٣٣٦.

حكماها - أي حكم الحالتين سواء - وقد أجاب بعض المتأخرين عن ذلك بأنه إنَّما قال: «سأزيد على السبعين» استمالةً لقلوب عشيرته، ولم يُرد إن زاد على السبعين يُغفر له، ويؤيده تردده في ثاني حديثي الباب حيث قال: «لو أعلم أني إن زدت على السبعين يغفر له لزدت». لكن قدّمنا أن الرواية ثبتت بقوله: «سأزيد» ووعدته صادقاً، ولا سيّما وقد ثبت قوله: «لأزيدن» بصيغة المبالغة في التأكيد. وأجاب بعضهم باحتمال أن يكون فعل ذلك استصحاباً للحال؛ لأنّ جواز المغفرة بالزيادة كان ثابتاً قبل مجيء الآية فجاز أن يكون باقياً على أصله في الجواز. وحسّن ابن حجر هذا الجواب^(٩).

٣- هل يبقى احتمال وإمكانية للعفو عنهم بعد عبارة ﴿فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾؟

يذهب ابن حجر إلى تفسير إقامة النبي - ﷺ - صلاة الجنّازة على ذلك المنافق بأمور، مثل: إجراء له على ظاهر حكم الإسلام، واستصحاباً لظاهر الحكم، ولما فيه من إكرام ولده الذي تحقّق صلاحه، ومصلحة الاستئلاف لقومه ودفع المفسدة. حيث كان النبي - ﷺ - في أول الأمر يصبر على أذى المشركين ويعفو ويصفح، ثم أمر بقتال المشركين فاستمرّ صفحه وعفوه عمّن يُظهر الإسلام ولو كان باطنه على خلاف ذلك لمصلحة التأليف وعدم التنفير عنه؛ ولذلك قال: «لا يتحدّث الناس أنّ محمداً يقتل أصحابه!»... وقد كان أداء النبي - ﷺ - صلاة الجنّازة عليه قبل نزول النهي الصريح عن الصلاة على المنافقين^(١٠).

ويعلّل الخطّابي (٣٨٨ / ٩٩٨) إقامة صلاة الجنّازة، بكمال شفقة على من تعلق بطرف من الدين، وتطييب قلب ولده عبد الله الرجل الصالح، وتأليف قومه من الخزرج لرياسته فيهم، ثم يقول: «فلو لم يُجب رسول الله - ﷺ - سؤال ابنه، وترك الصلاة عليه قبل ورود النهي الصريح، لكان سبباً على ابنه وعاراً على قومه. فاستعمل النبي - ﷺ - أحسن الأمرين في السياسة إلى أن تُهي فانتهي»^(١١).

ويقف ابن حجر والعيني على التّضارب الحاصل بين عبارة «أعطني قميصك أكفّنه فيه» الواردة في رواية ابن عمر، وبين عبارة «فأخرجه من قبره فوضعه على ركبتيه، ونفث عليه من ريقه، وألبسه قميصه»^(١٢) الواردة في حديث جابر بن عبد الله الذي رواه مسلم في صحيحه، ويجمع بينهما بقوله: «فأعطاه أي أنعم له بذلك، فأطلق على العدة اسم العطية مجازاً؛ لتحقّق وقوعه». وأمّا ابن الجوزي (٥٩٧ / ١٢٠١) فحاول إزالة هذا الإشكال بالقول إنّه ربما أعطاه قميصين^(١٣).

والغريب أن ابن حجر هنا يقف مطوّلاً على مسألة إلباس القميص، لكنّه لا يتحدّث أبداً على التّضارب

(٩) المرجع السابق، ٨ / ٣٣٨.

(١٠) ابن حجر، فتح الباري، ٨ / ٣٣٦.

(١١) المرجع السابق.

(١٢) «أتى النبي - ﷺ - قبر عبد الله بن أبي، فأخرجه من قبره فوضعه على ركبتيه، ونفث عليه من ريقه، وألبسه قميصه». فإله أعلم.

مسلم، المنافقون؛ عبد الرزاق، المصنف، ٦، ٤٠.

(١٣) العيني، عمدة القاري، ٨ / ٥٤؛ فتح الباري، ٣، ١٣٩.

الأساسي الحاصل بين حديث جابر الذي يبيّن أن عبد الله أخرج من قبره، ومن ثمّ فلا يتضمّن أيّ إشارة حول إقامة رسول الله ﷺ صلاة الجنائز عليه، ونظراً لدفعه كما يفهم من الحديث، فإنّه لم يؤدّ صلاة الجنائز، وبين الروايات الأخرى التي تتحدّث عن أدائه صلاة الجنائز. هذا ويذكر الإمام الطحاوي (٣٢١ / ٩٣٣) رواية جابر دليلاً على عدم إقامة رسول الله ﷺ صلاة الجنائز^(١٤).

وأما من يذهب إلى أنّ النبي ﷺ أقام صلاة الجنائز على ابن أبي؛ نظراً لصحّة الروايات فإنهم يرون أنّه يمكن فهم الآيات المتعلقة بالمسألة على أنها تدلّ على التخيير، وأنّ النبيّ إنّما صلّى عليه أخذاً بظاهر إسلامه، وتطبيقاً لقلب ولده عبد الله الرجل الصالح، ورغبةً بتألف قومه من الخزرج لرياسته فيهم، وكذلك اتباعاً لسياسة دفع المفاصد التي قد تصدر عنهم في حال عدم الصلاة عليه^(١٥).

وبرأينا فإنّ النبي ﷺ أراد إقامة الصلاة على ابن أبي بمقتضى سياسة المصلحة، ولا اعتباراتٍ أخرى ورغم معارضة عمر بن الخطاب، إلاّ أنّه لم يُصلّ عليه بموجب الآيات ٧٣ - ٨٤ من سورة التوبة التي أنزلها الله تعالى بشأن المنافقين، والتي رسمت ملامح مرحلةٍ وسياسةٍ جديدةٍ في التعامل معهم^(١٦). حيث لم تذكر مسألة إقامة صلاة الجنائز صراحةً في بعض الروايات أيضاً^(١٧).

وقد مال بعض أهل الحديث إلى تصحيح إسلام عبد الله بن أبي؛ بسبب إقامة النبي ﷺ صلاة الجنائز عليه، وتجاهلوا بذلك الآيات والأحاديث الصريحة الواردة بشأنه والمخالفة لتوجههم هذا.

٤ - هل يمكن أن يفهم عمر رضي الله عنه الآيات القرآنية أفضل من رسول الله ﷺ؟

وفقاً لابن حجر فكأن عمر قد فهم من الآية المذكورة ما هو الأكثر الأغلب من لسان العرب من أنّ ﴿أَوْ﴾ ليست للتخيير بل للتسوية في عدم الوصف المذكور، أي أنّ الاستغفار لهم وعدم الاستغفار سواً. وفهم عمر أيضاً من قوله: ﴿سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ أنّها للمبالغة وأنّ العدد المعين لا مفهوم له، بل المراد نفي المغفرة لهم ولو كثر الاستغفار. وبسبب ما عُرف عنه من شدة صلابته في الدين وكثرة بغضه للكفار والمنافقين، فإنّه لم يلتفت إلى احتمال إجراء الكلام على ظاهره^(١٨).

وقد استشكل كلام عمر بن الخطاب لرسول الله حول حرمة الصلاة على جنازة المنافقين؛ حتّى ذهب

(١٤) الطحاوي، شرح مشكل الآثار، ١، ٧٥.

(١٥) انظر: ابن حجر، فتح الباري، ٨، ١٨٦ - ١٩٠.

(١٦) للاطلاع على توجهات مشابهة راجع: المودودي، تفهيم، ٢، ٢٥٨.

(١٧) البخاري، الجنائز، ٧٨، ٢، ٩٥؛ مسلم، المنافقين، ٢، ٣، ٢١٤٠؛ النسائي، الجنائز، ٩٢، ٤، ٨٤؛ أحمد، ٣، ٣٧١. وللإطلاع على الروايات والتقييدات التي يذكرها في هذا المجال الإمام الطحاوي الذي يقول إذا كان من سنة أن لا يصلي على من غل من أموال الغنائم، والمديونين، والمتحررين من المؤمنين فمن باب أولى أن لا يصلي صلاة الجنائز على رأس المنافقين، راجع: شرح مشكل الآثار، ١، ٧٤ - ٨١.

(١٨) ابن حجر، فتح الباري، ٨، ٣٣٥.

بعضهم إلى القول: إن هذا وهمٌ من بعض رواته، وحاول البعض الآخر تفسير ذلك بزعم أن عمر اطلع على نبيٍّ خاصٍّ في ذلك. وقال القرطبي: لعل ذلك وقع في خاطر عمر فيكون من قبيل الإلهام، ويُحتمل أن يكون فهم ذلك من قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣]. ويرى ابن حجر أن هذا الرأي الذي رآه القرطبي أقرب من الأول^(١٩).

ويتناول الزمخشري المسألة من خلال طرح تساؤلٍ والإجابة عليه، حيث يقول: فإن قلت: كيف خفي على أفصح الخلق وأخبرهم بأساليب الكلام وتمثيلاته أن المراد بهذا العدد أن الاستغفار ولو كثر لا يجدي؟ قلت: لم يخفَ عليه ذلك، ولكنه فعل ما فعل وقال ما قال؛ إظهاراً لغاية رحمته ورأفته على من بُعث إليهم. ولا يرضى ابن حجر عن هذا الجواب^(٢٠).

وأما ابن المنبر (١٢٨٤ / ٦٨٣) وغيره فقد انتقدوا هذا الرأي، وقالوا: لا يجوز نسبة ما قاله إلى الرسول؛ لأن الله أخبر أنه لا يغفر للكفار. وإذا كان لا يغفر لهم فطلب المغفرة لهم مستحيل، وطلب المستحيل لا يقع من النبي ﷺ.

ومنهم من قال: إن النهي عن الاستغفار لمن مات مشركاً، لا يستلزم النهي عن الاستغفار لمن مات مظهرًا للإسلام، لاحتمال أن يكون معتقده صحيحاً. واستحسن ابن حجر هذا الجواب^(٢١).

٥- هل يوجد في الماضي اعتراضات بشأن صحة هذه الروايات وثبوتها؟

رغم أن هذه الروايات موجودة في مصادر صحيحة وموثوقة مثل صحيح البخاري ومسلم، إلا أنها لاقت انتقاداتٍ من كثيرٍ من العلماء، وخاصةً من ناحية استحالة فهم النبي ﷺ التخيير بهذا الشكل من الآية ٨٠ من سورة التوبة، ومن ثم إقامة الصلاة على جنازة ابن أبي بالاستناد إلى هذه الآية. فقد رأى علماء مثل: أبو جعفر أحمد بن سعيد الداودي (١٠١٢/٤٠٢)، والباقلاني (١٠١٣/٤٠٣)، وإمام الحرمين الجويني (١٠٨٥/٤٧٨)، والغزالي (١١١١/٥٠٥)، والقشيري (١٠٧٢/٤٦٥)^(٢٢)؛ أمّا الطحاوي (٩٣٣/٣٢١) فيرى أن رواية ابن عباس أقرب وأوجه من حيث ألفاظها، إلا أنه يذهب إلى أن النبي ﷺ لم يُقم صلاة الجنازة^(٢٣).

ويذكر ابن حجر أنه استشكل فهم التخيير من الآية حتى أقدم جماعة من الأكابر على الطعن في صحة

(١٩) ابن حجر، فتح الباري، ٨، ٣٣٤.

(٢٠) ابن حجر، فتح الباري، ٨، ٣٣٩. وينقل المباركفوري الأمر ذاته في «تحفة الأحمدي»، راجع: ٨، ٣٩٥.

(٢١) ابن حجر، فتح الباري، ٨، ٣٣٩.

(٢٢) راجع: ابن حجر، فتح الباري، ٨، ١٨٩؛ القرطبي، أحكام القرآن، ٨، ٢١٩؛ الزمخشري، الكشاف، ٢، ١٦٤؛ المراغي، أحمد مصطفى، تفسير المراغي، بيروت، بلا تاريخ، دار إحياء التراث العربي، (١-٣٠)، ١٠، ١٧٦.

(٢٣) الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت ١٩٨٧، مؤسسة الرسالة، (١-١٠).

(٢٥)، ١، ٧٠-٨١.

هذا الحديث مع كثرة طرقه، واتفاق الشيخين وسائر الذين خرّجوا الصحيح على تصحيحه. ويتابع وذلك ينادي على منكري صحته بعدم معرفة الحديث، وقلة الاطلاع على طرقه. وينقل عن ابن المنير قوله: «مفهوم الآية زلت فيه الأقدام»، حتى أنكر القاضي أبو بكر صحة الحديث وقال: «لا يجوز أن يُقبل هذا ولا يصح أن الرسول قاله». ويورد ابن حجر لفظ القاضي أبي بكر الباقلافي في التقريب «هذا الحديث من أخبار الآحاد التي لا يعلم ثبوتها». ويقول إمام الحرمين في مختصره: «هذا الحديث غير مخرّج في الصحيح»، وقال في البرهان: «لا يصححه أهل الحديث». وقال الغزالي في المستصفى: «الأظهر أنّ هذا الخبر غير صحيح». وقال أبو جعفر أحمد بن سعيد الداودي: هذا اللفظ أعني قوله: «أنا بين خيرتين» غير محفوظ؛ لأنّه خلاف ما رواه أنس^(٢٤)، وأرى رواية أنس هي المحفوظة؛ لأنه قال هناك عن عمر: «أليس قد نهاك الله تعالى أن تصلي على المنافقين؟»، ثم قال: فنزلت: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّا تَأْتِيكُم مَّاتٌ أَبَدًا﴾^(٢٥). ويقول ابن المنير: «ليس عند أهل البيان تردد أن التخصيص بالعدد في هذا السياق غير مراد»^(٢٦).

وكذلك يذكر ابن حجر: وإذا تأمل المتأمل المنصف وجد الحامل على من ردّ الحديث أو تعسف في التأويل ظنه بأن قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ نزل مع قوله تعالى: ﴿أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ﴾ أي نزلت الآية كاملة. وإلا فإذا فرض ما حرّرتّه أنّ هذا القدر نزل متراخياً عن صدر الآية ارتفع الإشكال. وإذا كان الأمر كذلك فحجة المتمسك من القصة بمفهوم العدد صحيح. وكون ذلك وقع من النبي ﷺ متمسكاً بالظاهر على ما هو المشروع في الأحكام إلى أن يقوم الدليل الصارف عن ذلك لا إشكال فيه. وبعد ذلك يقول ابن حجر: «فلله الحمد على ما ألهم وعلم». ثم يبيّن أنّ أبا نعيم الحافظ صاحب حلية الأولياء قد كتب جزءاً في هذه المسألة جمع فيه طرق هذا الحديث وتكلم على معانيه، وأنّه قام بتلخيصه منه^(٢٧).

المثال الثاني:

وأما مثالنا الثاني فستكون الشروح التي وردت على هذه الرواية المتفق عليها: «لولا بنو إسرائيل لم يُخبث الطعام، ولم يُخبز اللحم، ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر»^(٢٨).

إنّ إسرائيل هو الاسم أو اللقب ليعقوب عليه السلام، وبنو إسرائيل اسمٌ يُطلق في التوراة والقرآن على

(٢٤) لم نعثر على رواية أنس في مصادرنا.

(٢٥) راجع: العيني، عمدة القاري، ٨، ٥٥.

(٢٦) ابن حجر، فتح الباري، ٨، ٣٣٨.

(٢٧) ابن حجر، فتح الباري، ٨، ٣٣٩.

(٢٨) البخاري، الأنبياء، ١، ٢٥؛ مسلم، الرضاع، ٦٣؛ أحمد، المسند، ٢، ٣١٥.

أبناء يعقوب عليه السلام ومن جاء من نسلهم^(٢٩). ومن المعلوم أن الله عزّ وجل قد أنزل على بني إسرائيل المنّ والسلوى من السماء^(٣٠). ويتمّ في شروحنا التوقف على إشارة هذه الأحاديث إلى فساد اللحم المنزل بسبب جمعه وادخاره. حيث يتم بيان أن بني إسرائيل أقدموا على ادّخار ما أنزل عليهم من السلوى رغم التحذير والنهي الإلهي عن ذلك، فتعرّضوا نتيجة ذلك للعقاب من الله تعالى. فبدأ اللحم بالفساد الذي لم يكن معهوداً إلى ذلك الوقت، واستمرّ على ذلك. ويرد في شرح أو تفسير آخر أنه لولا هذه العادة التي أحدثوها لما فسد اللحم، ومن ثمّ فإنهم كانوا سبباً في بدء عهد سيّئ. ينقل النووي (٦٧٦ / ١٢٧٧) أقوال العلماء بشأن فساد اللحم أن بني إسرائيل ثبوا عن ادخار اللحم، إلا أنهم عصوا الأمر وادخروه في بيوتهم ففسد اللحم، واستمر على هذه الحال^(٣١).

وحسب قول آخر فقد بدأ الطّعام بالفساد؛ لأنهم ادخروا الطّعام الذي تحتويه المائدة المنزلة إليهم من السماء. فوفقاً لرواية الترمذي أنه لما أنزلت المائدة من السماء خبزاً ولحماً، وأروا أن لا يجنونوا ولا يدخروا الغد، فخانوا وادخروا ورفعوا لغد، فمسخوا قردهً وخنزير^(٣٢).

إذا ما تأملنا الحديث نجد أنه يستخدم صيغةً عامّةً، ويُستتج منه أن فساد الطّعام وإنّان اللحم؛ إنّما ظهر بسبب بني إسرائيل. ولو أنّ المسألة هنا كانت فقط مسألة ادّخار بني إسرائيل اللحم أو طعام المائدة المنزلة عليهم من السماء، لكان من الممكن أن نفهم الأمر كالآتي: لو أنّهم لم يدخروا ذلك الطّعام، لاستمرت هذه المكزّمة الإلهية بالنزول كل يوم دون انقطاع؛ ولأنّ هذا الطّعام ينزل كلّ يوم، فإنه سيكون طازجاً ومن ثمّ لما فسد أبداً. إلا أنّ جشعهم وطمعهم، وخرقهم الحظر الإلهي تسبب بانقطاع النعمة التي أكرموا بها، وفساد ما ادخروه منها في بيوتهم. وبرأينا أنّنا إذا ما اتخذنا متن الحديث أساساً، فإنّ هذا التفسير غير ممكّن وغير كافٍ أيضاً.

هذا ويروى عن وهب بن منبه (١١٤ / ٧٣٢) أنّه قال: وجدت في بعض الكتب - المقدّسة - عن الله تعالى: «لولا أنّي كتبتُ الفساد على الطّعام لخزّنه الأغنياء عن الفقراء».

وفي الحقيقة فإنّ هذه العبارة تعكس القوانين/ السنن الكونية التي فرضها الله عزّ وجل على الكون وما فيها من أشياء. حيث إنّ لكلّ كائن حيّ على وجه الأرض عمراً محدداً، سواء كان نباتاً، أو حيواناً، أو إنساناً، وتلعب أسبابٌ وعوامل كثيرةٌ في انتهائه، مثل: الحرارة، والرطوبة، والهواء، والجراثيم والميكروبات وغيرها. وبموجب هذه السنن/ القوانين الطبيعية السارية منذ هبوط آدم عليه السلام إلى الأرض وحتى يوم القيامة

(٢٩) هارمان، عمر فاروق Harman. Ömer Faruk، مادة "إسرائيل (بني إسرائيل)"، الموسوعة الإسلامية، ٢٣، ١٩٣ - ١٩٥.

(٣٠) انظر: البقرة، ٥٧؛ الكتاب المقدس، الخروج ١٣، ١٦؛ ١٢، ١٣ - ١٥.

(٣١) النووي، المنهاج، ١٠ / ٥٩.

(٣٢) انظر: الترمذي، التفسير، رقم: ٣٠٦١، ٥، ٢٦٠.

فإن كل ما على الأرض من فاكهة، وخضراوات، وأطعمة وأشربة محكومة بالفساد بعد مُضيّ مدّة معينة عليها - باستثناء تلك التي يتم حفظها بإجراءاتٍ وتدابير خاصة - وهذه القوانين أو النواميس الكونية التي بدأت مع آدم عليه السلام، وكانت حاضرةً وساريةً على مرّ تاريخ البشرية سوف تستمر بالسريان في المستقبل حتى قيام الساعة.

لذا لا يمكن القول إن إنتان اللحم وفساد الطعام إنما ظهر بسبب خطيئة ارتكبتها بنو إسرائيل بعد يعقوب عليه السلام، الذي عاش خلال فترةٍ محددةٍ من فترات التاريخ البشري الطويل. إذ كأنه يراد القول إن الطعام واللحم لم يكن يفسد قبل عصر يعقوب عليه السلام، وظهر للمرة الأولى بسبب بني إسرائيل، وهذا مستحيل.

لقد ألّف أبو هلال العسكري (٤٠٠ / ١٠٠٩) كتاباً مستقلاً حول تصحيفات المحدثين، ويذكر هذا الحديث من ضمن الأحاديث التي وقع فيها تصحيف، حيث يقول: إن عبارة «ولم يخزن اللحم» ترد في بعض الروايات بصيغة «ولم يخزن اللحم»^(٣٣). إلا أننا خلال عملية البحث التي أجريناها في النسخة الأولى والثانية من المكتبة الشاملة لم نعثر في أي مصدرٍ على رواية هذا الحديث بهذه الصيغة؛ لذا من المحتمل أن يكون هذا التصحيف الذي ذكره العسكري تأويلاً أو تصحيحاً مقصوداً بهدف إنقاذ الرواية.

وكذلك ليس من الممكن فهم القسم المتعلق بحواء ولا القبول به على وضعه؛ لأنه لا يمكن الحديث عن أي خيانة صادرة من حواء تجاه زوجها آدم. فليس في القرآن الكريم على عكس المعلومات الواردة في التوراة أي حديث يدور حول أن ارتكاب آدم عليه السلام لخطيئته الأولى إنما كان بتحريضٍ من حواء. فإرد في التوراة أن الحية أضلت حواء، وحواء أضلت آدم^(٣٤)، بينما يُذكر في القرآن الكريم أن الشيطان وسوس لكليةهما^(٣٥)، وأزلهما ودفعهما إلى اقرار المعصية^(٣٦). وحتى إن بعض الآيات القرآنية تتحدث عن آدم وحده، فبعد بيان وسوسة الشيطان لآدم، وأكل كل من آدم وحواء من الشجرة المحرمة، تذكر عبارة أوضح ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه] ومن ثم فإن القرآن لا يذكر اسم حواء أبداً، ومن جهةٍ أخرى لا يتضمن تلميحاً إلى أي خيانة تتمثل بالعصيان وخرق الحظر المفروض بشأن الشجرة المحرمة.

يتم تقديم حواء في التراث اليهودي والمسيحي على أنها امرأة غاويةٌ ومضلّةٌ ومغررة^(٣٧)، أمّا القرآن فيساوي بين مسؤولية الرجل والمرأة عن الحادثة التي تسببت بطرد أول زوجين من البشر من الجنة^(٣٨).

وأما بالنسبة للتفسير والتوضيحات الواردة في الشروح الكلاسيكية للحديث فيبدو أنها وبكل أسفٍ

(٣٣) العسكري، تصحيفات المحدثين، ١، ٢٢٣-٢٢٤.

(٣٤) انظر: التكوين، ٣.

(٣٥) الأعراف، ٢٠.

(٣٦) البقرة، ٣٦.

(٣٧) للاطلاع على مزيد من المعلومات راجع: هارمان، عمر فاروق، مادة "حواء"، الموسوعة الإسلامية، ١٦، ٥٤٣-٥٤٥.

(٣٨) الأعراف، ١٩-٢٣.

تفسير متأثرة بما ورد في التراث اليهودي والمسيحي، بدلاً من أن تكون قائمة على القرآن الكريم. فمثلاً يقول ابن حجر: «إنها أي حواء قبلت ما زين لها إبليس أي الأكل من الشجرة حتى زينته لآدم فأكل منها. ولما كانت هي أم بنات آدم أشبهها بالولادة ونزع العرق، فلا تكاد امرأة تسلم من خيانة زوجها بالفعل أو بالقول. وليس المراد بالخيانة هنا ارتكاب الفواحش حاشا وكلا، ولكن لما مالت إلى شهوة النفس من أكل الشجرة وحسنت ذلك لآدم عد ذلك خيانة له...» (٣٩).

وبالنتيجة فإن أقصى ما يمكننا قوله بناءً على القرآن الكريم هو: لقد اشتركت أمنا حواء وأبونا آدم عليهما السلام بالتساوي في الخطيئة المتمثلة باتباع وسوسة الشيطان والأكل من الشجرة المحرمة، وكلاهما تابا عن الذنب الذي اقترفاه. وليس في القرآن الكريم أي تصريح أو تلميح باتهام حواء وحدها بشأن هذه القضية؛ ولهذا فإن الحديث حتى وإن كان صحيحاً من ناحية إسناده ومصادره، فإن نسبة متن كهذا ومحتوى لا يمكن أن تخرج عن دائرة الجدل والشك.

المثال الثالث:

إن مثالنا الثالث سيكون أيضاً للشروح الواردة حول رواية أخرى متفقٍ عليها: «جاء ملك الموت إلى موسى فقال له: أجب ربك، قال: فلطم موسى عين ملك الموت فقأها، قال: فرجع الملك إلى الله عز وجل فقال: إنك أرسلتني إلى عبدك لا يريد لك لا يريد الموت وقد فقأ عيني، قال: فردَّ الله عينه، وقال: ارجع إلى عبدي فقل له: الحياة تريد؟ فإن كنت تريد الحياة فضع يدك على متن ثور فما وارت يدك من شعرة، فإنك تعيش بها سنة. قال موسى: ثم مه؟ قال ملك الموت: ثم تموت. قال موسى: فالآن من قريب، وقال: رب أدنني من الأرض المقدسة رمية بحجر. وقال رسول الله ﷺ: لو أُنِيَ عنده لأريتكم قبره إلى جانب الطريق عند الكثيب الأحمر» (٤٠).

إنّ هذا الحديث الصحيح إسناده قد تسبب من حيث معناه بالكثير من الجدالات والخلافات وخاصة بين علماء الحديث والكلام على مدى عصور طويلة؛ وذلك بسبب مخالفته روح الإسلام التي تتطلب من العبد التسليم المطلق لله عز وجل، وأبدت شبهات مختلفة في هذه المسألة، وردّ عليها بعض العلماء. ويمكننا عرض عدة أسئلة بهذا الشأن:

١. كيف يُفسر سلوك موسى عليه السلام كنيي مع الموت ومع ملك الموت؟
٢. لماذا ضرب موسى عليه السلام ملك الموت، بدلاً من الإسراع إلى تلبية هذه الدعوة الموجهة إليه من ربه في الحال؟
٣. هل فقئت عين ملك الموت بالفعل؟
٤. هل جرت هذه الحادثة حقاً أم أنها عبارة عن مثل؟

(٣٩) ابن حجر، فتح الباري، ٦، ٣٧٦.

(٤٠) عبد الرزاق، ١١، ٢٧٤-٢٧٥؛ البخاري، الأنبياء، ٣١، الجنائز، ٦٩؛ مسلم، الفضائل، ١٥٨؛ أحمد، المسند، ٢، ٣١٥.

لقد تناول شراحنا المجريات الواردة في هذا الحديث على أنها حقائق، وحاولوا الردّ على الشبهات والانتقادات الموجهة إليه عبر عصورٍ مختلفة. فحسب بعض التفسيرات أنّ الله تعالى لم يرسل ملك الموت في البدء بأمرٍ قطعيٍّ، وإنما أرسله بهدف الامتحان، أو بصفته مخبراً. فجاء ملك الموت إلى موسى عليه السلام بصورةٍ لم يعرفه بها، ولما وجد موسى المشهور بغيرته على أهله رجلاً غريباً في بيته لكمه على وجهه وفقاً عينه. وفقهياً ليس هناك حرجٌ على من فقأ عين رجل دخل بيته دون إذنه. حيث يروي أبو هريرة رضي الله عنه أنّ النبي ﷺ قال: «من اطّلع في بيت قوم بغير إذنه، فقد حلّ لهم أن يفقؤوا عينه»^(٤١)، ومن ثم فإنّ ما فعله موسى عليه السلام أمرٌ مباح.

ويذهب بعضهم إلى أنّ ملك الموت باعتباره جاء بهيئة رجلٍ أراد قتل موسى عليه السلام، وأنّ ما فعله موسى إنما كان دفاعاً عن النفس. ويرى آخرون أن موسى ضرب ملك الموت وفقاً عينه؛ لأنّه حاول مباشرة قبض روحه دون تخيير باعتباره نبي.

ويفسر أحد الآراء عبارة «فقأ عينه» بأنها معنوية، أي أنّه دفع حجته ودحضها، إلا أن الرأي يُردّ بالعبارة الأخرى الواردة في الحديث وهي: "فرد الله عينه" والتي تدلّ على الحقيقة لا المجاز.

فإذا ما أخذ بعين الاعتبار سواءً ورود موضوع «ملك الموت» بشكلٍ تشخيصيٍّ في الكتب المقدسة اليهودية، أو ذكر حادثة مجيء ملك الموت إلى موسى لقبض روحه، وصدّ موسى له، وقبض روح موسى من قبل الله تعالى في التراث اليهودي، فيمكن إقامة موازاةٍ بين الحادثة التي جرت بين ملك الموت وموسى والتي وردت بشكلٍ أكثر تفصيلاً في الأحاديث وبين ما ذكر في الكتاب المقدس والثقافة اليهودية. فقد قام ابن قتيبة بعد تصنيفه الحديث في مرتبة «الحسن» بربطه بالثقافات القديمة؛ وذلك بقوله: «أظنّ أنّ له أصلاً في الأخبار القديمة»^(٤٢).

إذا ما تمّ القبول بنسبة هذا الحديث إلى النبي ﷺ، فإنّه من الأصوب تفسير الحديث على أنه مثل. فمن المحتمل جداً أن يكون رسول الله قد استخدم شخصية موسى وملك الموت كمثليّ لبيان موقف الإنسان وردة فعله تجاه الموت؛ وذلك كما هي عادته في بيان الأمور بضرب الأمثال، وذكر القصص. حيث بعث بهذا المثل عدة رسائل فبعد أن بيّن في المشهد الأول أنّ الموت لا يريده أحدٌ حتى موسى عليه السلام، انتقل إلى حقيقة الموت الحتمية عاجلاً أم آجلاً، وأنّ لا أحد يقدر على الفرار منه، ثم بعد ذلك يبين ضرورة التسليم لأمر الله عز وجل. والله تعالى أعلم.

(٤١) مسلم، الآداب، ٤٣، ٢، ١٦٩٩؛ أحمد، المسند، ٢، ٢٦٦.

(٤٢) خضر، أوزجان، الأحاديث والثقافة اليهودية، ص ٥٨٢-٥٨٣؛ كلافوز أحمد صايم، مادة "عزرائيل"، الموسوعة الإسلامية،

المثال الرابع:

روي عن أبي هريرة رضي الله عنه يقول: قال رسول الله ﷺ: «الشؤم في ثلاثة: في الدار، والمرأة، والفرس». إلا أن السيدة عائشة رضي الله عنها اعترضت على ذلك فقالت: لم يحفظ أبو هريرة؛ لأنه دخل ورسول الله ﷺ يقول: «قاتل الله اليهود، يقولون إن الشؤم في ثلاثة: في الدار والمرأة والفرس»، فسمع آخر الحديث ولم يسمع أوله^(٤٧). والذي أنزل القرآن على أبي القاسم ما هكذا كان يقول، ولكن نبي الله ﷺ كان يقول: «كان أهل الجاهلية يقولون: الطيرة في المرأة والدار والدابة»^(٤٨).

لا بد أن اعتراضات السيدة عائشة هذه لم تؤخذ بعين الاعتبار كثيراً، حيث يوجد في العصور المبكرة الأولى تفسيرات وبيانات غريبة حول فهم هذه الروايات. فعلى سبيل المثال يقول معمر بن راشد (١٥٣/ ٧٧٠) عن فهمه وتفسير هذه الرواية: «وسمعت من يفسر هذا الحديث، يقول: شؤم المرأة إذا كانت غير ولود، وشؤم الفرس إذا لم يغز عليه في سبيل الله، وشؤم الدار جار السوء»^(٤٩).

ومع الأسف فإن علماءنا اللاحقين عندما قاموا بالمناقشة أو الاعتراض على هذا «التفسير» الذي لا يُعرف من قام به من ناحية شؤم المرأة العقيم، اختاروا نقله وكأنه حقيقة مسلمة. وأول الشراح الذين يكررون هذا التفسير هو الخطابي، ولو أنه يقول: «وقد قيل»^(٤٧). وينقل البيهقي (٤٥٨ / ١٠٦٦) في سننه رواية معمر هذه كما هي^(٤٧). ويضيف النووي وهو أحد شراح شؤم المرأة، يضيف إلى عدم الولادة أموراً أخرى مثل سلاطة اللسان، والتعرض للشبه^(٤٨). ونقل ابن حجر، والعظيم آبادي (١٨٥٧ - ١٩١١) رواية معمر ذاتها، ولم يقوموا بأي تقييم بشأنها^(٤٩).

أما المناوي (١٠٣١ / ١٦٢٢) الذي يكرر الحجة ذاتها، فيضيف إلى عدم الولادة سلاطة اللسان^(٥٠). وأما المباركفوري فقد اقتبس شرح النووي الوارد في الأعلى^(٥١).

والحال أنه كان بإمكان شراحنا على الأقل الاعتراض على هذا التفسير الغريب وإظهار خطأه من عدة

نواحٍ:

(٤٣) أبو داود الطيالسي، المسند، ص، ٢١٥، الرقم: ١٥٣٧، حيدر آباد ١٣٢١.

(٤٤) أحمد، المسند، ٤، ٢٤٦، ١٥٠، ٢٤٠.

(٤٥) عبد الرزاق، المصنف (جامع معمر)، ١٠، ٤١١.

(٤٦) الخطابي، معالم السنن، ٤، ٢١٨.

(٤٧) البيهقي، السنن، ٨، ١٤٠.

(٤٨) النووي، المنهاج، ٧، ٣٨٢ (وشؤم المرأة عديم ولادتها، وسلاطة لسانها، وتعرضها للرب).
(٤٩) فتح الباري، ٨، ٤٨٤؛ عون المعبود، ٨، ٤٤٨.

(٥٠) المناوي، فيض القدير، ٢، ٧١٠.

(٥١) المباركفوري، تحفة الأحوزي، ٧، ١٤٠.

- ١- فالقرآن الكريم لم يعد العقم وعدم الولادة شؤماً أبداً، بل على العكس فقد اعتبر وبشكل صريح أنّ العقم من تقادير الله عز وجل: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِن تَاءُ وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ ۖ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنثَاءً وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَاقِبَةً إِنَّهُ عَزِيمٌ قَدِيرٌ ۝﴾ [الشورى].
- ٢- وكان بالإمكان ردُّ هذا التفسير بناءً على حقيقة أنّ العقم ليس بالعلة المخصوصة بالنساء، وإنما هناك رجالٌ يعانون من العقم أيضاً، والواقع شاهدٌ على ذلك.
- ٣- لقد رفض الإسلام ونبيه ﷺ عقيدة الشؤم بصورةٍ عامّةٍ، وظلَّ على مدى سنوات حياته يحارب مثل هذه المعتقدات والخرافات الباطلة، وذلك على عكس الأديان والعقائد السابقة. وباختصارٍ كان يمكن الاعتراض على التفسير المذكور بناءً على عدم وجود «الشؤم» في الإسلام.
- ٤- لقد أقر الإسلام ونبيه ﷺ بمكانة محترمة للمرأة، وقدرها حقَّ قدرها بخلاف الأديان الأخرى التي تتهم المرأة وتبينها، وأثبت ذلك بنفسه في معاملته لهنّ. ومن ثم فلا يمكن تصور أن يعتبر النبيّ المرأة «شؤماً»، ولا يمكن أن يُفسر شؤم المرأة بـ«العقم».
- ٥- أو على أقلّ تقديرٍ كان يمكن ردُّ هذا التفسير الخطأ بناءً على كون السيدة عائشة التي صححت وعدّلت الرواية لم تُرزق بولد.

وفي الواقع إنّ شراحنا الذين لم يهملوا نقل التفسير المذكور بحجة الشرح لم يكونوا جاهلين بالأمر التي ذكرناها، إلا أنّ «تكرار الماضي» و«النظرة السلبية للمرأة» التي ظهرت بعد عهد النبي بفترةٍ قصيرةٍ دفعت بشراحنا الذين وردت أسماؤهم آنفاً إلى التساهل في نقل المعلومات التي توارثوها دون تحقيقٍ وتمحيص. والحال أنه كان بالإمكان عدم نقل وذكر مثل هذه المعلومة في شروحنا، إلا من أجل الاعتراض عليها، وبيان خطئها وعدم صحتها، حيث لم يكن أحدٌ من العلماء الذين نقلوا هذا التفسير ابتداءً من معمر بن راشد وغيره، لم يكن مجبراً على نقل مثل هذه المعلومة. وبالتأكيد إنّ هذه الرواية التي فسّرت بمثل هذا التفسير حتى في بداية القرن الثاني لظهور الإسلام تحمل بالنسبة لنا أهميةً خاصّةً من ناحية وصولها إلينا. إلا أنّه كان ينبغي إخضاع هذه المقولة التي ليست بأية قرآنية، ولا بحديثٍ نبويّ، ولا بقول صحابيّ، ولا يُعلم من قائلها، كان ينبغي إخضاعها للتمحيص والتقييم من ناحية الثوابت والمبادئ الإسلامية الأساسية على الأقل. ولكن مع الأسف فإنّ التفسيرات المذكورة التي جرت بدعوى الشرح لم تتجاوز كونها مجرد تكرار تفسيرٍ خاطئٍ لروايةٍ يشوبها النقص والشك.

المثال الخامس:

يرد في مصادرنا بعض الروايات المنقولة عن أنس بن مالك رضي الله عنه تتحدث عن كثرة نزول الوحي على رسول الله ﷺ قبل وفاته ويوم وفاته. وسوف نذكر فيها يأتي روايةً وردت عند البخاري ثم ننتقل إلى ما قاله شراحنا.

عن ابن شهاب، قال: أخبرني أنس بن مالك رضي الله عنه: «أنَّ الله تعالى تَابَعَ على رسوله ﷺ الوحي قبل وفاته، حتَّى توفاه أكثر ما كان الوحي، ثم توفي رسول الله ﷺ بعد»^(٥٦).

إنَّ ابن بطلال (٤٤٩ / ١٠٥٧) وهو من شُرَّاح البخاري لم يعترض على تفسير هذه الرواية أبداً^(٥٧). وأما الكرمانى (٧٨٦ / ١٣٨٤) فقد توقف عند معنى كلمة «تابع» فقط، حيث قال: «أي أنزل الله تعالى الوحي متتابعاً متواتراً أكثر مما كان وذلك كان قريب وفاته»^(٥٨).

وأما العيني، فبعد قوله عن الحديث إنَّ مطابقته للترجمة واضحة، والإشارة إلى وروده لدى محدّثين آخرين في أبواب معينة، يكتفي ببيان معنى كلمة «تابع»، وكيفية قراءة كلمة «بعد»^(٥٩).

أمَّا ابن حجر، فيقول في تفسيره وشرحه لهذه الرواية: أي أكثر إنزاله قرب وفاته ﷺ. والسّر في ذلك أن الوفود بعد فتح مكة كثروا وكثر سؤالهم عن الأحكام فكثر النزول بسبب ذلك. ووقع لي سبب تحديث أنس بذلك من رواية الدراوردي عن الإمامي عن الزهري: سألت أنس بن مالك هل فتر الوحي عن النبي ﷺ قبل أن يموت؟ قال: أكثر ما كان وأجمه. وأورده بن يونس في تاريخ مصر. وهذا الذي وقع أخيراً على خلاف ما وقع أولاً. فإنَّ الوحي في أوّل البعثة فتر فترةً ثم كثر. وفي أثناء النزول بمكة لم ينزل من السور الطوال إلا القليل، ثم بعد الهجرة نزلت السور الطوال المشتملة على غالب الأحكام. إلا أنه كان الزمن الأخير من الحياة النبوية أكثر الأزمنة نزولاً بالسبب المتقدم. وبهذا تظهر مناسبة هذا الحديث للترجمة؛ لتضمنه الإشارة إلى كيفية النزول^(٦٠).

ورواية مسلم هي: "عن ابن شهاب، قال: أخبرني أنس بن مالك، «أنَّ الله عز وجل تابع الوحي على رسول الله ﷺ - قبل وفاته، حتى توفي، وأكثر ما كان الوحي يوم توفي رسول الله ﷺ»^(٦١).

إذا نظرنا إلى شروح رواية مسلم نجد أنَّ الوضع ذاته أيضاً. فلم يتعرّض لا القاضي عياض، ولا النووي لهذه الرواية بأيّ كلمة، وتجاوزها دون أيّ تفسيرٍ وبيان^(٦٢). ولعل أحمد داود أوغلو استقى من ابن حجر فكتب أموراً مشابهة^(٦٣).

وحسب هذه الرواية الثانية الواردة في صحيح مسلم في كتاب التفسير المؤلّف من أربعين حديثاً فقط فإنه

(٥٢) البخاري، فضائل القرآن، ١.

(٥٣) ابن بطلال، شرح صحيح البخاري، ١٠، ٢١٥.

(٥٤) الكرمانى، الكواكب الدراري، ١٩، ٤.

(٥٥) العيني، عمدة القاري، ٢٠، ١٣-١٤.

(٥٦) ابن حجر، فتح الباري، ٩، ٨.

(٥٧) مسلم، التفسير، ٢؛ النسائي، السنن الكبرى، ٥، ٤؛ أحمد، المسند، ٣، ٢٣٦.

(٥٨) النووي، المنهاج، ١٨، ١٥٢؛ القاضي عياض، إكمال المُعلِّم، ٨، ٥٧٨.

(٥٩) أحمد داود أوغلو، ترجمة وشرح صحيح مسلم، ١١، ٥٠٠.

كثرت نزول الوحي وتتالي في الأيام الأخيرة لرسول الله ﷺ، وأكثر ما نزل من الوحي كان في اليوم الذي توفي فيه. هذا مع أننا نعرف حسب روايات أخرى أن الآيات التي يُقال إنها آخر ما نزل على رسول الله ﷺ إنما نزلت في حجة الوداع. ومن المعروف أيضاً أن النبي ﷺ عاش بعد حجة الوداع قرابة الشهرين أو الثلاثة، ولم ينزل خلال هذه الفترة - رغم أن الأمر خلافٌ - سوى آية أو آيتين. وفي هذه الحالة يتبادر إلى الذهن التساؤل الآتي: فهل هذه الرواية صحيحة أو الروايات الأخرى؟ وإذا كانت هذه الرواية هي الصحيحة، فما هي الآيات والسور التي نزلت خلال الأيام الأخيرة، وخاصةً في اليوم الذي توفي فيه؟ وأين هذا الوحي؟

فهل تمت الإجابة في شروحنا على هذا التساؤل وأمثاله من الأسئلة الواردة في تاريخنا الثقافي، وخاصةً الادعاءات التي يطرحها بعض الفرق الراضية مثل: إنه تم إخفاء بعض السور التي نزلت بشأن أهل البيت والإمام علي، ولم يتم ضمها إلى المصحف الشريف؟ مع الأسف لم يطرح أي من الشروح التي اطلعنا عليها هذه الإشكالات والأسئلة. وأما الشروح التي تطرقت إلى تفسيرها وبيانها جزئياً، فقد اكتفت بتفسير العبارة ب «السنوات الأخيرة للفترة المدنية». مع أن العبارة تتحدث بشكل واضح وجلي عن الكثير من الوحي الذي نزل قبل وفاة رسول الله ﷺ ويوم وفاته. وإن مهمة الشارح في هذه الحالة هي: إما دراسة وتقييم الروايات الأخرى المتعلقة بآخر الآيات والسور التي نزلت والمتعارضة مع هذا الحديث، أو إيراد توضيحات حول كيفية فهم هذه العبارة.

النتيجة:

لقد قدّم لنا الشراح الكثير من المؤلفات والتصانيف ذات المجلدات الضخمة التي لها دور مهم وبارز لا يمكن وصفه في تفسير الأحاديث والروايات وشرحها وبيانها، ومن المؤكد أن هناك عوامل عديدة ومختلفة تركت أثرها عليهم وهم يقومون بهذه المهمة الجليلة، ولم يتمكنوا من التحرر منها. فإلى جانب الظروف الزمانية والمكانية، والاجتماعية، والثقافية، والنفسية التي يوجد فيها الشراح هناك الكثير من العوامل الأخرى التي تؤثر على كل واحد منهم، ومن جملة هذه العوامل المهمة هي: تلقي النص وقوته، مكانة أئمة الحديث وتأثير وجاذبية مؤلفاتهم، التواتر، مدى تقبل الناس لشرحه بالقبول، درجة الحديث من صحيح أو متفق عليه، اتباع اجتهادات وأصول المذهب الذي ينتمي إليه سواء كان مذهباً فقهياً أو كلامياً.

فبسبب هذه المؤثرات وأمثالها التي ذكرناها في أبحاث سابقة يُلاحظ أن شراحنا في معرض تناولهم لحديث مقبول وارد في المصادر المعتمدة بالتفسير والشرح قد توجهوا بشكل عام نحو: التأويل بدل النقد، والتقليد بدل التحقيق، والتحميل (أي وضع احتمالات) بدل التحليل، والتكرار بدل الثبوت، والتعصب بدل العقلانية، واستخراج الحكمة بدل الوقوف على العلة، واعتماد اللفظ بدل المعنى، والتوفيق بدل المناقشة،

والدفاع بدل التحقق، ورؤية المستقبل بدل الماضي، والتفسير البعيد بدل التفسير المخالف^(٦٠).

يُعد الموقف الدفاعي، والغلو في التفسير الذي سببته الرؤية التسليمية المتبعة في أدبيات ومدونات الشرح التي قدمت إسهاماتٍ مهمّةً للغاية في فهم تراث الحديث الغني، يُعد حالةً ظاهرةً وملموسةً في كل زمان ومكان تقريباً. فمع أنّ الأمور التي تمّ الانتباه إليها في وقتها وعُدّت من المشكلات قد أدّت إلى ظهور الكثير من التصنيفات والمؤلفات المستقلة التي تناولتها، لكن من الملاحظ أنه حتى هذه المؤلفات القيّمة جنحت إلى الغلو في التفسير والمبالغة في التأويل بدل النظرة النقدية. وأبرز مثال على ذلك هو: كتاب ابن الجوزي "كشف المشكل" المهمّ للغاية الذي أُلّفه حول المسائل المشكّلة في الصحيحين. حيث إنّ ابن الجوزي رأى في عصره الكثير من الإشكالات، فكشف عنها وحاول تقديم الإجابات بشأنها. ولكن مع الأسف إذا ما نظرنا إلى ردود وإجابات ابن الجوزي فلا يمكن القول سوى أنّه نجح في كشف الإشكالات وتبئتها لا أكثر^(٦١).

لا شكّ أنّنا لسنا بوارد الوقوع في مفارقةٍ تاريخيةٍ من خلال مطالبة شراحنا الذين عاشوا في مراحل تاريخية مختلفة بتقديم وجهة نظرٍ منسجمةٍ مع عصرنا، وتناول مشاكلنا المعاصرة. ولكن كان بإمكانهم باعتبارهم أقرب إلى القرنين الأولين تناول مسائل تلك الفترة بشكلٍ مختلفٍ أكثر، وكذلك كان بمقدورهم نظراً للزمان والمكان الذي عاشوا فيه طرح وتفسير الأمور الإشكالية بجرأةٍ أكبر.

إذاً، فما هي الحدود التي ينبغي أن يلتزم بها الشارح في عملية الشرح؟

١. يجب أولاً أن يأخذ بعين الاعتبار مشكلة ثبوت الرواية. فيجب أن يناقش ثبوت الرواية من حيث المتن، والمحتوى أيضاً، وليس من ناحية الإسناد فحسب.
٢. يجب قبل الدخول إلى موضوع دلالة المتن، محاولة فهم العبارة وتفسيرها بالاعتماد على الروايات والصيغ والطرق الأخرى الواردة في المسألة ذاتها. فينبغي تبني مقاربةٍ شموليةٍ بشأن الروايات، ولا بد من دراسة وتقييم الروايات التي يُشكّك بوجود تعارض أو تناقض بينها معاً.
٣. ينبغي التأكيد على أنه إذا وجد تناقض بين المتن وبين الآيات القرآنية الصريحة، فإنه لا يجب مخالفة الآيات الصريحة عند الشرح.
٤. يجب الالتزام بقواعد اللغة العربية وآدابها وأساليبها، وعدم الخروج عنها بذريعة التأويل.
٥. يجب الابتعاد عن سوق الاحتمالات العشوائية من أجل شرعة الروايات المشكّلة وجعلها منطقيّةً ومقبولةً، إذا لم تكن في المتن قرينة أو دليل يدعم ذلك. كما يجب أن يكون الاحتمال محدداً وملتزمًا بمعيار معين.

(٦٠) أرول بنيامين، العلاقة بين التفسير والرواية: إسهام التفسير في الرواية وتأثير الرواية على التفسير، فهم السنة في عصرنا [مباحثات وبيانات الندوة]، ٢٩-٣٠، أيار ٢٠٠٤ / بورصة، ٢٠٠٥، ص، ٩٧-١١٤.

(٦١) أرول بنيامين، كشف المشكل من حديث الصحيحين، مجلة كلية الإلهيات بجامعة أنقرة، المجلد: ٤٥، العدد: ١، تاريخ النشر: ٢٠٠٤، ص، ٣١٤-٣١٩.

٦. يجب الابتعاد عن تكرار الكثير من الشروح والتفاسير، والأقوال المتناقضة وغير الصائبة، والكثير من الروايات الموضوعية والروايات الضعيفة التي يتم التأكد من عدم ثبوتها وصحتها.
٧. التثبت جيداً من الإشكالات المعرّضة للفهم والتفسير الخاطيء سواء في السابق، أو في عصره، أو حتى لاحقاً، والعمل قدر المستطاع على حل الإشكال، وإزالة التناقض. فينبغي عدم تجاهل الإشكالات في حال الاطلاع عليها، وعدم تمريرها بتفسيرات ضعيفة أو بسيطة لا تزيل اللبس.
٨. إذا رأى الشارح الإشكال ولم يورد تفسيراً وشرحاً كافياً، فينبغي على الأقل الإشارة إلى المشكلة ولفت الأنظار إليها بطرح عدة تساؤلات حولها. وحتى عليه الاعتراف إذا لم يتمكن من حل الإشكال بشكل كافٍ. لعل من يأتي لاحقاً من العلماء يتمكن من الإجابة على التساؤلات ويزيل الإشكال.
٩. لقد اعتمد الشراح في شرح الأحاديث بشكل عام على ما لديهم من خبرات ومعلومات شخصية في علوم اللغة العربية والعلوم الإسلامية. والحال أنّ الحديث إذا كان يتحدث عن مسألة تستوجب علماً خاصاً في ميدان معين مثل الطب، أو التاريخ، أو الزراعة، أو الجغرافية... إلخ، فيجب الرجوع إلى المختصين في ذلك الميدان.
١٠. يقوم الشُّراح بشكل عام بتكرار الشروح السابقة ذاتها. وخاصة إذا أمعنا النظر في الشروحات التي تمت خلال القرن الأخير، نجد أنّها عبارة عن معلوماتٍ مقتبسةٍ من الخطّابي، وابن حجر، والعيني. ويتبين أيضاً أنّ ابن حجر، والعيني اعتمدا بدورهما على شروح ابن بطل، وابن المثير، والكرمانى وغيرهم. وهنا يجب أيضاً إعادة النظر في الشروح التي بين أيدينا لنرى مدى أصالتها وتكررها.
- لا شك أنّ شروح الحديث بغثها وشمينها تشكل أرشيفاً مهماً وغنياً للمهتمين بميدان الحديث. ولا يمكننا الاستغناء عن المعلومات الموجودة في الكتب المؤلفة بمجلدات ضخمة في مجال الحديث، ولكن ليس من الممكن أيضاً اعتبار كافة المعلومات الواردة فيها بمثابة «العلم اليقيني القطعي». فكما لا يمكننا الاستغناء عن الشروح الموجودة، وكذلك لا يمكننا الاطمئنان إلى كثيرٍ من المعلومات المقدّمة هناك باسم الشرح. وبناءً على ذلك يبدو جلياً أنّ هناك حاجةً ماسّةً أكثر من ذي قبل إلى إخضاع الشروح التقليدية للنقد والتمحيص، ودراستها ضمن إطار المعايير العلمية للوصول إلى شروح وتفسيرات أصيلة، وهذه مسؤولية كبيرة تقع على عاتق علمائنا الأفاضل. ويجب أن تكون مؤلفات الشروح الجديدة في عصرنا قادرةً من جهة على الإجابة عن التساؤلات الحديثة، ومن جهةٍ أخرى يجب أن تأخذ بعين الاعتبار ظروف العصر ومستجداته. ومن الأجدر أن تتم كتابة التفاسير القائمة على المتن والمحتوى وذات الوزن من قِبَل لجنة من المؤلفين، وأن تكون أكاديميةً، ومنهجيةً، ومنظمةً، وذات طرحٍ إشكاليٍّ وتحليليٍّ^(٦٢).

(٦٢) يمكن اعتبار الكتاب «الإسلام من خلال الأحاديث» الذي تم إعداده قبل سنوات بمساهمة غالبية علماء الحديث في بلادنا، ونشرته رئاسة الشؤون الدينية على سبع مجلدات أقرب الناذج لهذا الذي نتحدث عنه.

المراجع:

- عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، بلا تاريخ، المجلس العلمي.
- أحمد بن حنبل، المسند، إسطنبول ١٩٨٢.
- العسكري، أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد، تصحيفات المحدثين، تحقيق: محمود أحمد ميرة، القاهرة ١٩٨٢، الطبعة الأولى، المطبعة العربية الحديثة.
- العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، القاهرة ١٩٧٢، الطبعة الحلبية.
- عظيم آبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق، عون المعبود، شرح سنن أبي داود، بيروت ١٩٧٩، دار الفكر.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، إسطنبول ١٩٨١.
- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن، السنن، إسطنبول ١٩٨١.
- أحمد داود أوغلو، ترجمة وشرح صحيح مسلم، منشورات سونمز، إسطنبول ١٩٨٠.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، إسطنبول ١٩٨١.
- أرول بنيامين، كشف المشكل من حديث الصحيحين، مجلة كلية الإلهيات بجامعة أنقرة، المجلد: ٤٥، العدد: ١، تاريخ النشر: ٢٠٠٤.
- أرول بنيامين، العلاقة بين التفسير والرواية: إسهام التفسير في الرواية وتأثير الرواية على التفسير، فهم السنة في عصرنا [مباحثات وبيانات الندوة]، ٢٩-٣٠، أيار ٢٠٠٤ / بورصة، ٢٠٠٥.
- خضر، أوزجان، الأحاديث والثقافة اليهودية، منشورات الإنسان، إسطنبول ٢٠٠٦.
- هارمان، عمر فاروق، مادة "إسرائيل (بني إسرائيل)"، الموسوعة الإسلامية.
- هارمان، عمر فاروق، مادة "حواء"، الموسوعة الإسلامية، ١٦، ٥٤٣-٥٤٥.
- الخطابي، أبو سليمان، معالم السنن، مع سنن أبي داود، إسطنبول ١٩٨١، منشورات جاغري.
- ابن بطلان، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض ٢٠٠٣، الطبعة الثانية، مكتبة الرشد.
- ابن أبي شيبه، أبو بكر عبد الله بن محمد، الكتاب المصنف، تحقيق: كمال يوسف الحوت، بيروت ١٩٨٩.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة ١٤٠٧، الطبعة الثالثة.
- ابن ماجه، محمد ابن يزيد القزويني، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، إسطنبول ١٩٨١.
- القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، إكمال المعلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، المنصورة ١٩٩٨، الطبعة الأولى، دار الوفاء.
- قلاووز أحمد صايم، مادة "عزرائيل"، الموسوعة الإسلامية.
- الكرمان، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن يوسف بن علي، الكواكب الدراري، بيروت ١٩٨١، دار إحياء التراث العربي.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت ٢٠٠٦، الطبعة الأولى، الرسالة.
- مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، إسطنبول ١٩٨١.
- المراغي، أحمد مصطفى، تفسير المراغي، بيروت، بلا تاريخ، دار إحياء التراث العربي.

- المودودي، أبو الأعلى، تفهيم القرآن، إسطنبول ٢٠٠٥، منشورات الإنسان.
- المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوزي، بيروت ١٩٩٠، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، إسطنبول ١٩٨١.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن، إسطنبول ١٩٨١.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، بيروت ٢٠٠١، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، المنهاج، القاهرة ١٩٢٩، المطبعة المصرية بالأزهرى.
- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت ١٩٨٧، مؤسسة الرسالة.
- الطيالسي، أبو داود، المسند، حيد آباد ١٣٢١.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، السنن، إسطنبول ١٩٨١.
- الزمخشري، أبو القاسم محمد بن عمر بن محمد الخوارزمي، الكشاف، بيروت ٢٠٠٦، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي.

Sünnet'in Temellendirilmesi Problemi

İsmail Hakkı ÜNAL*

Özet

İslam Dini'nin hüküm kaynakları arasında Kur'an'dan sonra gelen Sünnet'in şer'î delil olma keyfiyeti ve dinî bağlayıcılığı asırlardan beri tartışılan bir husustur. Konuyla ilgili deliller sıralanırken önce Kur'an ayetleri, sonra hadis rivayetleri, gerekirse aklî değerlendirmelere yer vermek bilinen bir uygulamadır. Sünnet'in esas ve doğal meşrûiyet kaynağı Kur'an olmasına rağmen, ilgili ayetler bağlamlarına ve delaletlerine dikkat edilmeden sıralandığı zaman isabetli bir delillendirme yapılamamaktadır. Sünnet'in otoritesine delil olarak sunulan hadisler üzerinde yapılan müstakil ilmî çalışmalar da bu rivayetlerin, Hz. Peygamber dönemi sonrası zuhur eden konuyla ilgili tartışmaların ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu rivayetlere dayanarak Sünnet'in otoritesini tespit etmek ve savunusunu yapmak sağlıklı ve doğru bir yaklaşım değildir.

Anahtar kelimeler: Kur'an, sünnet, sünnetin hücciyeti, şer'î delil, hadis, rivayet

The Problem of Legitimization of Sunnah

Abstract

It is a long-lasting debate for centuries that Sunnah's shariatic evidence position and its religious binding status. It is a known application that religious sources are respectively Qur'an verses, hadith, and if necessary rational assessments of the individuals. Although Qur'an is the principal and natural legitimization source of the Sunnah, it is not possible to understand this if the related verses are not considered in order. Specific studies show that hadiths, presented as evidence for authority of sunnah, are from the debates emerged after the death of the prophet Mohammad. For that reason, such narratives cannot be a proper source for determining and defending authority of the Sunnah.

Keywords: Qur'an, sunnah, testification of sunnah, shariatic evidence, hadith, narrative

A- Sünnet'in Kur'an'la Temellendirilmesi

İslam Dininin öğretisinde Kur'an'dan sonra en önemli kaynak olan ve kısaca, söz, davranış ve tutumlarıyla Hz. Muhammed (s.a.s.)'in dînî ve ahlâkî örnekliğini ifade eden Sünnet'in dinde delil ve hüküm kaynağı olması (hücciyeti) konusunda şimdiye kadar pek çok eserin yazılmış olduğu bilinen bir husustur. Bu eserlerin ilk

bölümlerinde, sünnetin delil ve hüküm kaynağı olma değerinin dayanağı olarak ilgili Kur'an ayetlerini sıralamak adettendir. Aslında bu doğal ve doğru olmandır. Zira ilk olarak, kendisinin tâbii ve mü'mini olduğu bir dinin sahibi tarafından, o dini tebliğ etmek, açıklamak, uygulamak ve öğretmek görevleriyle yükümlü kılınan bir peygamberin otoritesinin kaynağını öncelikle ve belki de sadece Kur'ân'da aramak en makul olmandır. Ancak bu ayetleri belirlerken sadece lafza değil, lafzın bağlamına, maksadına, muhatabına ve nüzul sebebine bakmak son derece önemlidir. Bu konuda kapsamlı bir çalışması bulunan Prof. Dr. M. Hayri Kırbaçoğlu, Hz. Peygamber'in Kur'an'daki konumunu belirleyen ayetleri dört temel gruba ayırarak otoritesinin kaynağını bunlara dayandırmış, farklı bağlamdaki ayetleri bu gruba dâhil etmek isteyenlerle, bu gruba giren ayetleri bağlamlarından koparıp yanlış yorumlayarak bunların Sünnet'in otoritesine dayanak olamayacağını iddia edenleri eleştirmiştir.¹ Ayrıca, Sünnet'i temellendirmede bazı ayetlerin yanlış kullanıldığını da örnekleriyle göstermiştir.² Burada Kırbaçoğlu'nun yaptığı gruplandırmayı, verdiği örneklerden bazılarını zikrederek aktarmak istiyoruz:

1. Hz. Peygambere İtaat Etmeyi, Ona Karşı Çıkmamayı, Onun Hükümlerine Boyun Eğmeyi Emreden Ayetler:

“De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız, bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Zira Allah bağışlayandır, esirgeyendir. De ki: Allah'a ve Peygambere itaat edin. Eğer dönerlerse, bilsinler ki Allah kafirleri asla sevmez. (3/ Âl-i İmran, 31-32)

“De ki: Allah'a itaat edin, Peygambere itaat edin. Eğer ona itaat ederseniz doğru yolu bulursunuz. Peygambere düşen sadece açıkça tebliğde bulunmaktır. (24/ Nur, 54)

“Kim Rasûl'e itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur” (4, Nisa,80)

“Kim Allah'a ve Rasûlü'ne itaat eder, Allah'tan korkar ve O'nun azabından sakınırsa, işte sonunda kazanacak olanlar onlardır.” (24/Nur,52)

“Biz hiçbir peygamberi, Allah'ın izniyle kendisine itaat edilmesinden başka bir maksatla göndermedik.” (4/Nisa,64)

“Aralarında hükmetmesi için Allah'a ve Rasûlü'ne çağrıldıklarında müminlerin cevabı 'işittik ve itaat ettik' sözünden başka bir şey olamaz.” (24/Nur, 51)

¹ M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yayınları (4. Baskı), Ankara 1999, s. 148-187.

² *A.g.e.*, s. 188-205.

“Allah ve Rasûlü bir konuda hüküm verdiği zaman, artık mümin bir erkeğin veya kadının seçme yapmaya hakkı yoktur. Zira kim Allah’a ve Rasûlü’ne karşı gelirse apaçık bir sapıklığa düşmüş olur.” (33/Ahzab, 36)

“Asla! Rabbinin hakkı için onlar aralarındaki ihtilafli konularda seni hakem yapıp, sonra da içlerinden hiçbir hoşnutsuzluk duymadan senin verdiği hükme boyun eğip tam anlamıyla teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar.” (4/Nisa, 65)

“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Rasûl’e ve sizden olan emir (yetki) sahiplerine itaat edin. Eğer herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, Allah’a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız, meseleyi Allah’a ve Rasûlü’ne götürün. Böyle yapmak en iyisi ve sonuç bakımından da en güzeldir.” (4/Nisa, 59)

Kırbaşoğlu bu gruptaki ayetleri,

1. Müminler Allah’a, O’nun Rasûlü’ne ve yetki sahiplerine itaate davet edilmektedir.
2. Müminler Hz. Peygamber’e karşı gelmekten sakındırılmaktadır.
3. Müminler Hz. Peygamber’e tabi olmaya çağrılmaktadır.
4. Müminler Hz. Peygamber’in hükümlerine, ihtilafli konularda verdiği kararlara boyun eğmek zorundadırlar,

şeklinde özetledikten sonra, “bu ayetlerdeki Allah’a itaatten kastedilen bizzat Allah’ın kendisine itaat olmayıp O’nun gönderdiği Kitaba, yani Kur’an’a, Kur’an’ın emir ve yasaklarına itaattir. Rasûlü’ne itaat ise, sağlığında bizzat kendisine, onun emir, yasak ve talimatlarına, vefatından sonra da Sünnetine itaat anlamındadır” demektedir.³

2. Hz. Peygamber’in Kur’an’ı Açıklamakla Yükümlü Olduğuna Dair Ayetler:

“Biz her peygamberi mutlaka kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (kendilerine indirileni) açıklasın.” (14/İbrahim, 4)

“Sana da Zikri (Kur’ân’ı) indirdik ki kendilerine indirileni insanlara açıklayasın, ta ki düşünüp öğüt alsınlar.” (16/Nahl, 44)

Bu ayetler ışığında Hz. Peygamber’in beyan görevini geniş olarak açıklayan Kırbaşoğlu⁴, şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bir yandan Hz. Peygamber’in Kur’an’ı açıklama görevinin bulunduğunu kabul edip de diğer yandan bu konuyla ilgili açıklamaları bize aktaran hadisleri uydurma-sahih ayırt etmeksizin reddetmek

³ A.g.e., s. 152.

⁴ A.g.e., s. 165-171.

anlaşılır bir tavır değildir. Bu sebeple, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı açıklama görevinin bulunduğu kabul etmek aslında Sünnetin İslam'da yeri olduğunu kabul etmek demektir. Bu da Hz. Peygamber'in böyle bir görevi olduğuna delalet eden ayetlere dayanarak Sünnetin bir delil ve kaynak olduğunu ispata çalışan görüşün doğruluğunu tasdik etmek anlamına gelir."⁵

3. Hz. Peygamber'in Helal Ve Haram Kılma Yetkisine Sahip Olduğuna Dair Ayetler:

"Kendilerine kitap verilenlerden, Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Rasûlü'nün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini din edinmeyenlerle, hor ve hakir bir şekilde kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın." (9/Tevbe, 29)

"Onlar ki, ellerindeki Tevrat ve İncil'de yazılı bulunan o elçiye, o ümmi peygambere uyarlar. O (peygamber)ki kendilerine iyiliği emreder, onları kötülükten men eder; onlara temiz ve hoş/iyi şeyleri helal, pis ve çirkin şeyleri haram kılar, üzerlerindeki ağır yükleri ve kendilerini bağlayan bağları kaldırır. O peygambere iman edip ona saygı gösterenler, ona yardım edenler ve ona indirilen nura tabi olanlar, işte kurtuluşa erenler onlardır." (7/A'raf, 157)

Bu ayetleri verdikten sonra konuyla ilgili farklı görüşleri tartışan Kırbaçoğlu kendi görüşünü şöyle ifade etmektedir: "Bütün bunlar da göstermektedir ki, Hz. Peygamber'in "helal ve haram" kılması, sadece Kur'an'da zikredilen "helal ve haramlar"ın tebliğinden ibaret değildir. Onun, Kur'an'da kendisine verilen genel ilke-kriter ışığında, Kur'an'da temas edilmeyen hususların "helal-haram" olup olmadığını belirleme yetkisi vardır ve bu yetki Kur'an'a dayanan bir yetkidir."⁶ Kırbaçoğlu'nun genel ilke-kriter dediği şey ise, A'raf suresinin 157. ayetinde zikredilen, "iyiliği emredip, kötülükten men etmek" ile, "temiz ve hoş/iyi şeyleri helal kılıp, pis ve çirkin şeyleri haram kılma" ilkeleridir.

4. Hz. Peygamber'in, Müslümanların Uyması Gereken Güzel Örnek (Usvetun Hasene) Olduğuna Dair Ayet:

"Andolsun ki, Allah'ın peygamberinde sizin için, Allah'ı ve ahireti arzu eden ve Allah'ı çok anan kimseler için güzel bir örnek vardır." (33/Ahzâb, 21)

Kırbaçoğlu, bu ayetle ilgili farklı yorumları zikrettikten sonra şöyle demektedir: "Sonuç olarak, (33/Ahzâb, 21) ayetine dayanarak sünneti

⁵ A.g.e., s. 168.

⁶ A.g.e., s. 176.

temellendirmek genel kabul gören bir yaklaşım olarak nitelendirilebilir. Bu konuda günümüze gelinceye kadar İslam âlimleri ve düşünürleri arasında herhangi bir ihtilafın bulunmadığı da görülmektedir. Bu durumda söz konusu ayete dayanarak Sünnet'i temellendirmenin de sağlıklı bir yaklaşım olduğu sonucuna varılabilir.⁷

Kırbaçoğlu, sünneti temellendirmede doğru ve isabetli tesbitler olarak kabul ettiği yukarıdaki ayetlerin yanı sıra, Sünnet'e delaleti oldukça tartışmalı hatta isabetsiz bazı ayetleri de ele almaktadır ki, biz bunlara sadece atıfta bulunup, konuyla ilgili geniş yorum ve değerlendirmeler için ilgili kaynağı önereceğiz.⁸ Konuya savunmacı bir zihniyetle yaklaşarak, ne pahasına olursa olsun Sünnet'i savunma gayretinin, bazı ayetlerin yorumunda bir takım zorlamalara yol açtığını belirten Kırbaçoğlu'nun, Sünnet'i temellendirmede tartışmalı ya da isabetsiz bulunduğu ayetler şunlardır: 53/Necm, 3-4; 4/Nisa, 61, 136; 64/Tegâbun, 8; 48/Feth, 8,9,158; 49/Hucurât, 15; 24/Nur, 62; 2/Bakara, 151, 231; 4/Nisa, 113; 3/Âl-i İmran, 164; 62/Cum'a, 2; 33/Ahzab, 34; 59/Haşr, 7; 48/Feth, 10; 24/Nur, 63; 47/Muhammed, 32.

B- Sünnet'in Hadisle Temellendirilmesi

Sünnet'in hadis rivayetleriyle temellendirilmesi, başka bir ifadeyle, kaynaklık değerinin hadislerle ispata çalışılması, Sünnet'in hücciyeti konusunda en problemleri alanı oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'in ve O'nun sünnetinin otoritesini Kur'an'dan tespit etmek ne kadar doğal ve isabetli ise, bunu hadislerden ispat etmeye çalışmak da o kadar sunî ve isabetsizdir. Her şeyden önce, konuyla ilgili yapılan çalışmalar, "sünnet" ve "hadis" in Kur'an'dan sonra ikinci hüküm kaynağı olarak ıstılâhî bir anlam kazanmasının Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında, genç sahabeler döneminde olduğunu ortaya koymaktadır.⁹

Sünnet ve Hadis'in müstakil olarak veya Kur'an'la birlikte bir hüküm kaynağı olduğunu ifade eden hadisler üzerinde yapılan ilmî çalışmalar bu rivayetlerin hemen hepsinin problemleri olduğunu ortaya koymuş bulunmaktadır. Örneğin "erike hadisi" olarak bilinen ve Sünnet'in Kur'an'dan müstakil bir hüküm kaynağı olduğu konusunda ilk sırada zikredilen rivayetle, "Muaz hadisi" olarak tanınan ve şerî delillerin sıralanmasında mutlaka yer verilen rivayetin problemleri, zaafı ve bu halleriyle Hz. Peygamber'e dayandırılmasının uygun olmadığı hususu M. Emin Özafşar'ın bir çalışmasıyla ortaya konulmuştur.¹⁰ Yine, "Sekaleyn hadisi" olarak bilinen ve Hz. Peygamber'in Veda Haccı'nda insanlara emanet

⁷ A.g.e., s. 187.

⁸ Bkz. A.g.e., s. 188-205.

⁹ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1999, s. 14-78; M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, s. 13-32; Enbiya Yıldırım, *Hadis Meseleleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2008, s. 16-19; İsmail Hakkı Ünal, *Hadis*, MEB Yayını, İstanbul 2005, s. 16-23.

¹⁰ M. Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslamiyat*, c. 1, sayı: 3, Ankara 1998, s. 19-48.

olarak bıraktığı belirtilen, bazı tariklarda biri "Kur'an" diğeri "Peygamberi'nin Sünneti"; bazılarında ise biri "Kur'an" diğeri "Ehl-i Beytim" şeklindeki rivayette yer alan "Peygamberi'nin Sünneti" ve Ehl-i Beytim" ifadelerinin sonradan hadise idrac edildiği (katıldığı) de net bir şekilde tespit edilmiştir.¹¹

Hız. Peygamber'in söz ve uygulamalarının bir kısmı yazılı olsa bile büyük çoğunluğunun sözlü aktarımla nakledildiği ve sosyal, siyasal, kültürel pek çok ihtilafın yaşandığı hicri ilk bir buçuk asırlık dönemdeki hadis ve sünnetle ilgili tartışmaların izlerini taşıyan bu kabil rivayetlere dayanarak Hız. Peygamber'in ve Sünneti'nin otoritesini delillendirmeye çalışmak çürük bir zemine temel atmaya benzer. Kur'an gibi mevsuk bir kaynaktan onlarca delil getirebileceğimiz bir konuda, yapılabilecek salt makul ve mantıklı açıklamalar bile, içeriği yönünden Hız. Peygamber'e nisbeti tartışmalı böyle ilave delillerden çok daha tatminkardır. İşte burada, yukarıda işaret ettiğimiz çalışmalara ilaveten daha önce yayınlanan bir makalemizde incelediğimiz¹², sadece Hız. Peygamber'in sünnetini değil dört halifenin sünnetini de şer'î delil kabul eden, buna karşılık sonraki gelişmeleri bid'at kavramı altında dalalet (sapkınlık) olarak niteleyen bir rivayetin tahlil ve tenkidine yer vereceğiz.

Irbad b. Sâriye (ö. 75)'den nakledilen bir rivayette o şöyle demiştir: "Rasulullah (sas.) bir gün bize namaz kıldırdı. Sonra bize döndü ve beliğ bir va'z irad etti. Gözler yaşardı, kalbler titredi. (Dinleyenlerden) birisi şöyle dedi: Ey Allah'ın Rasulü! Sanki veda va'zı gibi oldu. Bize ne tavsiye edersin? (Allah'ın Rasulü) şöyle buyurdu: Allah'tan korkmanızı (muttaki olmanızı), başınızda Habeşli bir köle de olsa dinleyip itaat etmenizi tavsiye ederim. Benden sonra yaşayanlar pek çok ihtilafa şahit olacaklar. Benim ve benden sonra raşid, mehdî halifelerin sünnetine tabi olmanız gerekir. Bunlara sımsıkı sarılın. Sonradan ortaya çıkan şeylerden (muhdesât) sakının. Şüphesiz sonradan ortaya çıkan herşey bid'attir. Her bid'at dalâlettir."¹³

Hadisin, ilk ravisinden sonra farklılaşan incelediğim 14 tarikinun 5'i Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'inde, 4'ü Tirmizî'nin, 3'ü İbn Mâce'nin, 1'i Ebû Dâvûd'un 1'i de Dârimî'nin *Sunen*'lerinde yer almaktadır. Ortak raviler birleştirilirse tarikları 6'ya indirmek mümkündür. Hepsinde ortak Sahabi ravi Irbad b. Sâriye'dir (ö. 75). Yani hadis usûlüne göre bu rivayet ferd-i mutlak (veya garîb-i mutlak) bir hadistir. İkinci tabakada en fazla yer alan ravi Abdurrahman b. Amr es-Sülemî (ö. 110)'dir. 14 tarikin 8'inde hadisi Irbad'dan nakleden odur. Irbad'dan aldıkları bildirilen

¹¹ Bkz. Bünyamin Erul, *Sünnet Kavramı ve Sekaleyn Rivayetleri*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2007.

¹² İsmail Hakkı Ünal, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hız. Hız. Peygamber'i Anlamak", *İslâmî Araştırmalar*, c. 10, sayı: 1-3, Ankara 1997, s. 47-51.

¹³ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 4/126-127 (1-6, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982); Ebû Dâvûd, *Sünne*, 6 (1-5, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981); Tirmizî, *İlm*, 16, (1-5, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981); İbn Mâce, *Mukaddime*, 6 (1-2, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981); Dârimî, *Mukaddime*, 16 (Çağrı Yayınları, İstanbul 1981); İbn Hıbban, *Sahih*, 1/104 (1-16, Beyrut 1988); Hâkim, *Mustedrek* 1/95 (1-4, Beyrut, t.y.); İbn Abdilberr, *Camii Beyânı'l-İlm*, 2/181-183 (1-2, Beyrut, t.y.)

diğer raviler şunlardır: Damre b. Habib, Hucr b. Hucr, Hâlid b. Ma'dan (ö. 104), Abdullah b. Ebî Bilâl, Yahya b. Ebi'l-Muta'. İsnadın üçüncü tabakasinda en çok ismi geçen ravi Hâlid b. Ma'dan (7 tarikte), 4. tabakasinda en çok adı geçen ravi ise Sevr b. Yezid (ö. 153) (6 tarikte)'dir.

Rical kitaplarının verdikleri bilgilere göre senedin ittisalinde ve ravilerin güvenilirliklerinde bir problem yoktur. Kütüb-i Sitte öncesi hadis mecmualarından olan *Muvatta* ve *Musannaflarda*, ayrıca Buhârî ve Muslim'de yer almamasına rağmen rivayet, klasik hadis değerlendirmesi yönünden sahih sayılan bir hadistir. O yüzden Tirmizî, "bu hadis hasen-sahihtir" derken¹⁴, Hâkim Neysâbûrî, "hadis sahihtir, illeti yoktur" demektedir.¹⁵

Hadis metninde de bazı farklılıklar vardır. Bazı tariklerde bu va'z'ın herhangi bir namazdan sonra olduğu belirtilirken (Ebû Dâvûd), diğer bazılarında sabah namazından sonra olduğu bildirilmiştir (Tirmizî, Dârimî). İbn Mâce'de yer alan rivayette namazdan bahsedilmeksizin Hz. Peygamber'in doğrudan kalkıp va'z ettiği zikredilir.

Tirmizî'de, "muhtesâtan sakının" ibaresinden sonra "her muhtes bid'attir" cümlesine yer verilmeden "bunlar (muhtesât) sapkınlıktır" denilmiş, arkasından da "kim o zamana ulaşırsa benim ve râşid halifelerin sünnetine..." şeklinde devam etmiştir, İbn Mâce'deki rivayette "bize ne tavsiye edersiniz?" cümlesinden sonra, "sizi gecesı gündüzü gibi olan açık bir din ve hüccet üzerine bıraktım. Benden sonra ondan sapan mutlaka helak olur. Size sünnetinden ve râşid, mehdi halifelerin sünnetinden bildiklerinize tabi olmak düşer" ilavesi vardır. Sonunda da Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'indeki bir tarikte da bulunan, "mü'min burnuna yular takılmış bir deve gibidir. Nereye sürülürse oraya gider" ibaresi yer almaktadır.¹⁶

Tahâvî'nin (ö. 327) *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*'ında yer alan aynı rivayetin üç ayrı tariki birbirini tamamlar mahiyette olmakla beraber her üçünde de "benden sonra yaşayanlar çok ihtilaf görecekler" cümlesiyle, "muhtesâtan sakının, şüphesiz her muhtes bid'attir, her bi'dat dalâlettir" kısmı mevcut değildir. Daha önceki bazı kaynaklarda yer alan bu ibarelerin Tahâvî'nin eserinde bulunmaması dikkat çekicidir.¹⁷

Bu teknik bilgileri verdikten sonra ve metin tahliline geçmeden önce şu hususu belirtmemiz gerekir. Böyle bir hadis her ne kadar hadisçiler nezdinde sahih sayılsa da, özellikle Hanefi fakihlerin geliştirdikleri bir prensibe göre umûmi

¹⁴ Tirmizî, *İlm*, 16.

¹⁵ Hâkim, *Mustedrek*, 1/95. Hadisin sahih olduğu yönünde değerlendirmeler için ayrıca bkz. İbn Abdilber, *Câmiu Beyan'l-İlm*, 2/182. Bu hadisi metin yönünden makul gerekçelerle eleştiren görebildiğim tek örnek, şii alim Seyyid Murtaza el-Askerî'dir. Bkz. *Mealimu'l-Medreseteyn*2/243-244 (1-3, Tahran 1993). Ne var ki bu zat aynı hassasiyeti kendi rivayetleri için göstermemektedir.

¹⁶ Bu son cümleinin müdrec olduğu belirtilmiştir. (İbn Receb el-Hanbeli, *Camii'l-Ulûm ve'l-Hikem* 2/110, 1-2, Beyrut 1991).

¹⁷ Bkz. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*,3/221-224, (1-17, Beyrut 1994).

belvâda varid olan haber-i vâhid grubuna girer ki bu şekilde gelen haber reddedilir. Yani herkesin veya birçok kimsenin bilmesi gereken bir sünnet veya hadisin sadece tek bir raviden nakli o rivayetin reddi için yeterli bir sebeptir.¹⁸ Her ne kadar Hanefiler bu prensiplerine her zaman riayet etmemişlerse de ortaya koydukları gerekçe makuldür. Hz. Peygamber bir namaz sonrasında cemaate veya namaz haricinde bir topluluğa hitaben konuşma yapacak, dinleyenler ağlayacak kadar etkilenecekler ve o konuşmayı sadece Irbad b. Sarîye nakledecek! Bu kural sadece Hanefilerde değil Şafiilerde de geçerlidir. Mesela Hatib Bağdadî, haber-i vâhid'i red gerekçeleri içinde, "birçok kimsenin bilmesi gereken bir konuda tek kişinin rivayetini" de saymaktadır. Ona göre bir kimsenin büyük bir topluluk arasında o konudaki bilgisiyle tek kalması ve bu bilgiye kaynaklık eden bir rivayetin aslının olması caiz değildir.¹⁹

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751) de uydurma hadis belirtilerini zikrederken, Hz. Peygamber'in, ashabı huzurunda söylediği bir sözün veya yaptığı bir işin ashab tarafından ittifakla gizlenmiş olduğu iddiasını doğuracak bir rivayetin aslı olamayacağını belirtir.²⁰ Her ne kadar bizim rivayetimiz bir kişinin nakliyle gizli olmaktan çıkmışsa da, İbn Kayyim'in bu konuda zikrettiği ve aslı olmadığını söylediği "Gadîr-i Hûm" rivayeti de muhtevası biraz farklı da olsa bizim kaynaklarımızda sadece bir değil, birkaç ravi vasıtasıyla nakledilen bir haberdir.²¹

Rivayetin üzerinde durmak istediğimiz kısmı, "benden sonra yaşayanlar çok ihtilaf görecekler" şeklinde başlayıp sonuna kadar devam eden bölümdür. Ancak bundan önce yer alan "başınızda habeşî bir köle de olsa dinleyip itaat etmenizi tavsiye ederim." ifadesini makul bir şekilde anlayıp, takvadan başka üstünlük tanımayan İslam'ın ve onun Peygamber'inin iman, amel-i sâlih ve ehliyet ölçüsünü dikkate alarak "insanların hiç önem vermedikleri zenci bir köle dahi bu şartlar dahilinde başınıza geçse ona da itaat edin" demek istediğini zannederken ilk hadis şarihlerinden Hattâbî (ö. 388) bunun böyle olmadığını şöyle açıklıyor: "Bundan maksat, yönetici (imam) sizin işlerinize bir habeşî köle dahi görevlendirse ona itaat edin demektir. Zira, Hz. Peygamber'in, "imamlar Kureyştendir"²² hadisi sabit olmuştur. Bazen neredeyse hiç gerçekleşmeyecek şeyler için darb-ı mesel söylenir. Mesela, "kim Allah için kuş yuvası kadar bir mescid yaptırırsa Allah ona cennette bir ev bina eder" sözü böyledir. Halbuki kuş yuvası kadar mescid olmaz."²³

Yani, "imamlar Kureyş'ten olacağına" göre bir habeşînin yönetici olma şansı,

¹⁸ Serahsi, *Usûl*, 1/368, (İstanbul 1984).

¹⁹ Hatib Bağdadî, *el-Fakîhve'l-Mütefakkîh*, 1/133, (1-2, Beyrut 1980). Ayrıca bkz. *el-Kifâye*, 17 (Medine t.y.); Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*. 1/276.

²⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Münîffî's-Sahîhive'd-Daîf*, 57, (Halep 1982).

²¹ Bkz. Muslim, *Fedâilu's-Sahâbe*, H. No. 36 (Zeyd b. Erkam'dan); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 1/ 84,118, 119, 152, 4/ 370 (Hz. Ali'den).

²² Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 3/129, 183, 4/ 421.

²³ Hattâbî, *Mealimu's-Sunen* 4/278, (1-4, Beyrut 1991) Ayrıca bkz. İbn Receb el-Hanbelî, *Câmiu'l-Ulûm ve'l-Hikem*, 2/119.

kuş yuvasının meşid olma şansı kadardır. Böylece incelediğimiz bir rivayetin problemsiz gördüğümüz kısmını bile, diğer rivayetler ışığında doğru anlamaktan mahrum bulunuyoruz.

Hız. Peygamber'in herhangi bir vesileyle ashabına va'zu nasihatta bulunması gayet tabiidir. Burada, kendinden sonra yaşayanların ihtilaflarla karşılaşacaklarını bildirmesi tahminden çok bir kesinlik arz etmektedir. Bu da Hız. Peygamber'in verdiği gaybî haberlerin kaynağının vahiy olduğunu kabul edenlerce ona Allah tarafından bildirilmiş olmalıdır. Bu anlayışa göre, Hız. Peygamber bildirmiş ve uyarılmış olmasına rağmen o insanların daha sonra ihtilafa düşüp birbirlerinin boyunlarını vurmaları sanki, Peygamberlerinin gelecekle ilgi verdiği haberleri tasdik gayretlerinin bir sonucu gibi görünmektedir.

Sünnet terimi daha sonraki ıstılahî anlamını henüz kazanmamış olsa da Hız. Peygamber'in bazı konularda kendi uygulamasına atıfta bulunmak için "sünnetim" tabirini kullandığı görülmektedir.²⁴ Kur'an-ı Kerim'de örnek olarak gösterilen bir Peygamber'in kendi tatbikatını model göstermesi ve muhataplarına bunu tavsiye etmesi gayet tabiidir. Ancak râşid ve mehdî halifelerin sünnetinden bahsetmesi o kadar tabii değildir. Bilindiği üzere Hız. Peygamber kendisinden sonra devlet yönetimine kimin geçeceği konusunda ne sarıh ne zımnen hiçbir açıklama ve işarette bulunmamıştır. Zımnen işaret ettiğini gösteren rivayetlerin de düzmece olduğu anlaşılmaktadır.²⁵ Hız. Peygamber vefat eder etmez, daha defnedilmeden yönetime kimin geçeceği tartışmalarının başlaması ve bu arada bir hayli farklı görüşün ortaya çıkması konuyla ilgili herhangi bir Peygamber talimatının olmadığını göstermektedir.²⁶

Hız. Peygamber'in kendisinden sonra gelecek halifelerin râşid olup olmayacaklarını bilmesi meselesini bir tarafa bırakırsak bu râşid halifelerin kimler olduğu üzerinde durmamız gerekir. Bunların tesbiti yukarıda temas ettiğimiz halifelik sırasına sarıh veya zımnen işaret eden haberlere göre kolaydır.²⁷ Nitekim bunu dikkate alanlar bu halifelerin sırasıyla Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali olduğunu ifade etmişlerdir.²⁸ Bir rivayete göre ise Hız. Peygamber'in "benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e uyun" buyurduğu belirtilmektedir.²⁹ Ahmed b. Hanbel bu râşid halifelere Ömer b. Abdilaziz (ö. 101)'i de ilave etmiştir.³⁰

²⁴ Örnek için bkz. Buhârî, Nikah, 1; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 3/241, 259, 4/ 268.

²⁵ Bu tür rivayetler ve değerlendirmesi için bkz. M. S. Hatiboğlu, *Siyasi-İctimâî Hadiselerle Hadis Müinasebetleri*, Otto Yayınları, Ankara-2015, s.57 vd.

²⁶ Konuyla ilgili tartışmaların geniş tafsilatı için bkz. Taberî, *Târîhu'l-Ümemve'l-Mülük*, 3/218-223, (1-10, Beyrut t.y.)

²⁷ İlgili rivayetlerin bir kısmı için bkz. İbn Hacer el-Askalâni, *el-Metâlibu'l-Âliye*, 4/17-19, (1-4, Kuveyt 1973).

²⁸ İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlmi ve Fadlih*, 2/183-184; İbn Receb, *Camiu'l-Ullüm*, 2/ 122; Leknevî, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, 51, (Beyrut 1992).

²⁹ İbn Ebi Şeybe, *Musannaf*, 12/11, (1-15, Bombay 1983); İbn Sa'd, *Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr*, 2/ 334, (1-9, Beyrut 1968); Ahmed b. Hanbel, *Musned*,5/ 385, 402; Tirmizî, *Menakıb*, 16, 37. İbn Mâce, *Mukaddime*, 11.

³⁰ İbn Kayyum, *el-Menâru'l-Müinif*, 150.

Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816) halifelerin sünnetinin ne anlama geldiğini açıklarken, “burada dört halife kastedilmekle beraber bunun, hilafetin başkalarından nefyi anlamına gelmediğini çünkü Hz. Peygamber’in, “ümmetim içinde 12 halife olacak” dediğini nakleder. Ona göre dört halifenin kastedilmesi onları önemsemek, görüşlerini tasvib etmek, yöneticilik hususunda diğerlerine olan üstünlüklerini belirtmektir. Hz. Peygamber’in kendi sünneti yanında onların sünnetini zikretmesi, onların sünnetten elde edecekleri içtihatla hataya düşmeyeceklerini bilmesindedir. Yine Hz. Peygamber bazı sünnetlerinin onların zamanında yayılacağını biliyordu. Bu sünnetleri reddedeceklerin görüşlerini izâle için onların sünnetini kendi sünnetine izafe etti. Yine bu hadiste ihtilaf halinde dört halifeden birinin görüşünün diğer sahabîlerin görüşlerine tercih edileceğine delil vardır.”³¹

Dört halifenin sünnetine uymanın nedb mi, yoksa vucûb mu ifade ettiği de ayrıca tartışılmıştır, İbnu'l-Hümmâm (ö. 861)'a göre bu ittibâ nedb ifade ederken Abdulhavy el-Leknevî (ö. 1304)'ye göre bağlayıcılık (luzûm) ifade eder.³²

Yukarıdaki iktibasta Seyyid Şerif, “Hz. Peygamber’in, halifelerinin sünnetini kendi sünnetine izafe ediyorken onların içtihatlarında hata yapmayacaklarını bildiği için böyle söylediğini” belirtmişti. Halbuki İmam Şafii (ö. 204) belki bu rivayet kendi devrinde fazla şöhret bulmadığı veya bu habere itibar etmediği için aynı düşüncede değildir. Şöyle der: “Derim ki, bize Rasulullah’ın halifelerinin bazısından bir haber gelse ve Rasulullah’tan da buna muhalif bir haber gelse biz Rasulullah’ın haberini alırız”³³ Tabiatıyla Şafii bunu söylerken, halifelerin, Hz. Peygamber’in sünnetinden farklı uygulamalarının bulunduğunu biliyordu.

Kanaatimizce işin püf noktası buradadır. Yani dört halife, gelişen siyasi, toplumsal ve ekonomik ihtiyaçlar karşısında birçok yeni fikir ve uygulamaları hayata geçirirken, bunların bazıları önceki tatbikata, yani Hz. Peygamber’in sünnetine şeklen de olsa muhalif olabiliyordu, özellikle Hz. Ömer’in tatbikatlarından bu konuda birçok örnek bulmak mümkündür. Nitekim, onun kendi hilafeti döneminde ilk defa ihdas ettiği yeniliklerin sayısı 150 civarındadır.³⁴ İşte bunlar halifelerin sünnetidir.

İncelediğimiz rivayet hem sahabenin büyük çoğunluğunun hayatta olduğu bir ortamda, Hz. Peygamber’in yakın arkadaşları olan bu ilk yöneticilerin zorunlu olarak ortaya koydukları yenilikleri yanlış değerlendireceklere bunların da Hz. Peygamber’in sünneti kapsamında olduğunu hatırlatmak, hem de otoriteleri kabul edilmiş dört halifenin dışında bu aracı kullanmak isteyenlere kapıyı kapatarak ondan sonrasını bid’at kavramının olumsuz çağrışımı içinde değerlendirme

³¹ Seyyid Şerif’ten naklen, Leknevî, *Tuhfetü'l-Ahyâr*, 49.

³² *Age.*, 50.

³³ Şafii, *el-Ümm*, 7/262-263, (1-7, Bulak 1326).

³⁴ Bkz. Galib b. Abdilkafi el-Kureşî, *Evveliyyâtu'l-Fârûkî'l-İdâretive'l-Kadâ*, (1-2, Beyrut 1990); aynı yazar, *Evveliyyâtu'l-Fârûk es-Siyâsiyye*, (Mısır 1990).

gayretlerinin ürünüdür.³⁵ Fakat yeni gelişmeler karşısında ulemânın ve yöneticilerin ortaya koydukları yeni fikir ve tatbikatı sınırlamak ve engellemek mümkün olmadığı için uyulması gerekli sünnetin, hayır ve salah ehli oldukları konusunda Hz. Peygamber'in şahitlik ettiği bildirilen ilk üç neslin³⁶ sünneti olduğu ondan sonra gelenlerin, bunların metodları hilafına ortaya koydukları şeylerin sapkınlığa düşürücü bidat olacağı ifade edilerek kapsam genişletilmiştir. Bu kapsamı daha da genişleterek bütün Müslümanlara bu hakkı tanımak isteyenler, "Müslümanların güzel gördükleri Allah katında da güzel, onların çirkin gördükleri Allah katında da çirkindir" rivayetini delil getirmişlerdir.³⁷

Hadiste, "sonradan ortaya çıkan şeylerden (muhtesât) sakınılması" tavsiye edilmektedir. Zaten ilk halifelerin muhtesâtı için rezerv konmuş, onların da aynen Hz. Peygamber'in sünneti gibi olduğu bildirilmiştir.³⁸ O halde bu sınır dışında kalan her yenilik sakınılması gereken bid'atlardandır.

Bu rivayeti Hz. Peygamber'in sözü kabul edenler muhtemelen, bizzat Peygamber'in kendi hayatında kabul ettiği yenilikleri dikkate alarak bu muhtesâtın, yani bid'atların hepsinin kötü olamayacağını, iyi ve kötü olanlarının bulunduğunu, kötü olan bid'atın bizatihi dinde ihdas edilen yenilikler olduğunu söylemek zorunda kalmışlardır.³⁹ Böyle bir ayrımı yapmanın kaçınılmaz olduğu meydandadır. Çünkü Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra Hicaz Yarımadası'nın dışına taşarak büyük bir hızla gelişen İslam Devleti ve yeni kültür ve medeniyetlerle karşılaşan Müslümanlar kendi ülkelerinde görmedikleri yüzlerce, binlerce muhtesâtle yüz yüze geldiler. Bunların bir kısmını benimsemekte tereddüt ederlerken, bir kısmını kolayca benimsediler. Mesela Arapların bilmedikleri fakat Bizans'la karşılaştıktan sonra tanıdıkları umûmi hamamlar birçok Müslümanın hoşuna gitmiş olmalıydı ki, bazı sahabîler, muhtemel mahzurları konusunda buralara gidenleri uyarılmışlardı. Bu uyarılar bizzat Hz. Peygamber'e bile söylenmişti.⁴⁰

Hadiste her yeniliğin bid'at, her bid'atin dalâlet (sapkınlık) olduğu hiçbir açıklama ve kayıtlama yapılmaksızın zikredildiği için İslam alimleri asırlar boyu

³⁵ Benzer bir mülahaza için bkz. Talbî, "Bid'atlar", çev. Mehmet Şimşek, *AÜİFD*, sayı: 23, (Ankara 1978), s. 460.

³⁶ İlgili rivayetler için bkz. Buhârî, Şehâdât, 9, Fedâilu Ashabi'n-Nebi, 1; Tirmizî, Fiten, 45; İbn Mâce, Ahkam, 27.

³⁷ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 1/379.

³⁸ Şatbî, *el-İ'tisâm*, 1/135, (1-2, Beyrut-1991); Leknevî, *İkâmetu'l-Hucce*, 23.

³⁹ Bkz. Şatbî, *el-İ'tisâm* 1/128 v.d. 135 v.d.; Leknevî, *İkâmetu'l-Hucce*, 19 v.d.

⁴⁰ Bkz. Ebû Dâvûd, Hammam, 1; Tirmizî, Edeb, 43; Nesâî, Gusl; 2. Ayrıca bkz. İbnül-Cevzî, *Kitabu'l-Mevdûât*, 2/80-81, (1-3, Beyrut 1983).

Bu yeniliklerin dışında bazen dinde ortaya konan bidatlar de olabiliyordu. Mesela, Medine Valisi Mervan b. Hakem, cemaatın kaçıp gitmesini önlemek için Bayram namazından sonra okunan hutbeyi öne almış, bu iş hoşuna gitmeyen Ebû Sa'îd el-Hudrî "vallahi değiştirdin" demiştir. Ebû Sa'îd'in "muhtes" veya "bidat" kelimelerine yer vermeden "gayyertum" tabirini kullanması dikkat çekicidir (*Buhârî*, İydeyn, 6; *Muslim*, İydeyn, H. No. 9). Bu değişikliği ilk olarak Hz. Ömer'in yaptığı da nakledilmektedir. Bkz. A. b. Hemmâm, *el-Musannaf*, 3/ 283.

hangi bid'atların gerçekten sapkınlık sayılacağı hangilerinin sayılmayacağı konusunda büyük mesaî sarfetmişler ve ciltlerle eser yazmışlardır.⁴¹ Hz. Peygamber zamanında bilinmeyen fikir cereyanları ve itikâdî tartışmalar da bu bid'at kavramı içinde mütalaa edilmiş, hatta polemik konusu olan fihhi meselelerde bile karşı tarafın mesela Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin reyleri ve içtihatları bu netameli bid'at kavramıyla çürütülmeye çalışılmıştır.⁴² Ehl-i Sünnet dışında kalan itikâdî ve kelimâî fırka mensubları da ehl-i bid'attan sayılmışlardır. Bunlardan hadis rivayet edilip edilmeyeceği konusu da ayrıca tartışılmıştır. Ehl-i bid'at değerlendirmesi genel bir suçlamayı da beraberinde getirdiği için o fırkalardan elde edilebilecek muhtemel bazı isabetli görüşler de göz ardı edilmiştir.

Bu rivayeti Hz. Peygamber'in sözü kabul edemeyişimizin esas nedeni sünnet-bid'at tartışmalarının Hz. Peygamber'in hayatında hiç yer almaması, tam tersine, yukarıda açıkladığımız üzere rivayetin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan hızlı gelişmeler muvacehesinde 1. hicri asırda başlayıp daha sonra devam eden konuyla ilgili tartışmaların bir yansıması niteliğinde bulunmasıdır.⁴³ Bid'at, kelime olarak Arap lugatında, hatta Kur'an-ı Kerim'de yer almış olmakla beraber⁴⁴ sonraki istilâhî anlamıyla Hz. Peygamber'e yabancıdır. Çünkü bizzat kendisi birçok faydalı yeniliği kabul etmiş, başkalarının önerilerine sürekli açık olmuştur.

Kanaatimizce "râşid halifeler" kavramı da ilk dört halife döneminde bilinen yerleşmiş bir tabir değildir. İslam tarihiyle ilgili ilk kaynaklarda bu tabire fazla rastlanmadığı gibi⁴⁵ meşhur hadis kaynaklarında da belki de sadece bizim incelediğimiz bu rivayet içinde yer almaktadır.⁴⁶ Kullanımın bu rivayet ortaya çıktıktan çok sonraları yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır.⁴⁷

Burada Hz. Peygamber'in, kendisinden sonra olacaklar hakkında bilgi vermesinin niçin yadırgandığı sorusu akla gelebilir. Bunu yadırgamamızın bazı sebepleri vardır. Bir kere Hz. Peygamber, çok önemli bir konu olan kendisinden sonra yönetime kimin geçeceği hususunda bir açıklamada bulunmamıştır. Aniden vefat etmediğine göre hastalığı esnasında böyle bir açıklama yapması beklenebilirdi. Böylesi önemli bir konuda muhtemelen toplumun kendi yöneticisini

⁴¹ Konuyla ilgili eserler için bkz. Rahmi Yaran, "Bid'at" *TDV İslam Ansiklopedisi*,6/131, (İstanbul-1992). Ayrıca bkz. I. Goldziher, *Muslim Studies* 2/25-37, (1-2, London 1967); M. Talbî, "Bidatlar", s. 445-460.

⁴² Bkz. İbn Abdilberr. *Camii Beyani'l-İlm*, 2/148.

⁴³ Bu konuda önemli bir çalışma için bkz. Muhammed Talbi, "Bidatlar", s. 445-460.

⁴⁴ 46/Ahkâf, 9, 57/Hadîd,27.

⁴⁵ Mesela İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında, Hz. Ebu Bekir'in, yerine Hz. Ömer'i halife olarak tavsiye ederken yaptığı duada "vec'alhum in hulefâike'r-râşidin" dediği nakledilmektedir (3/200). Burada "hulefâ" kelimesinin Allah'a izafe edildiğine dikkat edilmelidir.

⁴⁶ *Concordance*'da yaptığımız bir taramada "hulefâ-i râşidîn" tabirine bu rivayetin dışında rastlanılmamıştır.

⁴⁷ İlk dört halifeye "râşidîn" sıfatının, zalim Emevi ve Abbasi halifelerinin işbaşına geçmesinden sonra verildiği ve ilk dört halifeyi bu sıfatla tanıtan hadislerin bundan sonra ortaya çıktığı şeklindeki bir görüş için bkz. Seyyid Murtazâ el-Askerî, *Mealimu'l-Medreseteyn*, 2/243.

kendisinin seçmesini uygun görmüşken, bunun kadar önem arz etmeyen pek çok konuda görüş beyan etmesi, kendisinden sonra ortaya çıkan birçok ihtilafa müdahil hatta taraf olması, birçok fitneden haber vermesi, bazen isim belirterek bazen de zımnen birtakım siyasi ve itikâdî fırkaları kınaması, onları yargılaması makul değildir. Dikkat edilirse Hz. Peygamber'den gelecekle ilgili nakledilen siyasi, sosyal, kelâmî nitelikli haberler hemen hemen ilk 3 asırla sınırlıdır. Bu süre içinde gelişen olaylarla bazı hadis metinleri karşılaştırıldığı zaman neredeyse birebir bir tetâbuk söz konusudur.⁴⁸ Bunun sebebi gayet açıktır. Hadis mecmualarının tasnif işlemi büyük ölçüde 3. hicri asrın sonlarına doğru tamamlanmış uydurma hadis faaliyeti de buna paralel olarak durma noktasına gelmiştir. Hadis kitaplarının tedvin ve tasnif işleminin devam ettiği bu asırlarda Hz. Peygamber'e ne söylenmek isteniyorsa söylenmiş, bunlardan kaynaklara girenler girmiş, bir kısmı mevzuât kitaplarında toplanmış, belki de önemli bir kısmı unutulup gitmiştir. Tasnif edilerek son şeklini almış kitaplara yeni bir şey sokmak mümkün olmadığı için gelecekle ilgili hadisler ilk üç asırla sınırlı kalmıştır. Kıyamete kadar olacakları sabahdan akşama kadar verdiği bir hutbeyle bildirdiği nakledilen Hz. Peygamber'in⁴⁹ daha sonraki asırlarda meydana gelen, mesela, bu asırda cereyan eden belki de dünya tarihinin en önemli olaylarından niçin haber vermediği merak konusudur.

İnsanların, söz ve fiillerinin sorumluluğunu üzerlerine almak yerine Hz. Peygamber'i aracı kılarak kendilerini de başkalarını da kandırmaları hadis alanında karşılaştığımız problemlerin esasını teşkil etmektedir. Ayrıca, siyasi, kabilevî, ekonomik v.s. menfaatlerini bu şekilde daha kolay elde edeceklerini tahmin eden insanların bu yolu tercih ettikleri düşünülürse önümüze çıkan bu türden birçok rivayet karşısında niçin tereddüt ettiğimizi anlamak zor olmayacaktır. Bu tahlilimiz ışığında, Hz. Peygamber sonrası ortaya çıkan gelişme ve tartışmaları yansıtan sünnet inkarı-savunusu ve sünnet-bid'at karşıtlığını ele alan bütün rivayetlerin aynı değerlendirmeye tabi tutulması gerektiği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *Musned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.
- Askerî, Seyyid Murtaza, *Mealimu'l-Medreseteyn* 2, Tahran 1993.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahman, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1999.
- _____, *Sünnet Kavramı ve Sekaleyn Rivayetleri*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2007.
- Galib b. Abdilkafi el-Kureşî, *Evveliyâtü'l-Fârûkî'l-İdâretive'l-Kadâ*, Beyrut

⁴⁸ Bkz. Mehmet S. Hatiboğlu, *Siyasi-İctimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, Otto Yayınları, Ankara 2015.

⁴⁹ Muslim, *Kitabu'l-Fiten ve Eşratu's-Sâa* H. No. 2891, 2892; *Buhârî*, *Kitabu'l-Kader*, 4.

1990.

- _____, *Evveliyâtu'l-Farûk es-Siyâsiyye*, Mısır 1990.
- Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, London 1967.
- Hâkim en-Neysâbûrî, *Mustedrek*, Beyrut, t.y.
- Hatib, Bağdadî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, Beyrut 1980.
- _____, *el-Kifâye*, Medine t.y.
- Hatiboğlu, Mehmet S., *Siyasi-İctimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, Otto Yayınları, Ankara 2015.
- Hattâbî, Hamd b. Muhammed, *Mealimu's-Sunen*, Beyrut 1991.
- İbn Abdilberr, Yusuf b. Abdilber, *Camiu Beyânî'l-İlm*, Beyrut, t.y.
- İbn Ebi Şeybe, *Musannaf*, Bombay 1983.
- İbn Hacer, el-Askalâni, *el-Metâlibu'l-Âliye*, Kuveyt 1973.
- İbn Hibban, Muhammed b. Hibban, *Sahih*, Beyrut 1988.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Münîffî's-Sahîhi ve'd-Daîf*, Halep 1982.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- İbn Receb el-Hanbeli, *Camiu'l-Ulûm ve'l-Hikem*, Beyrut 1991.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *Kitabu'l-Mevdûât*, Beyrut 1983.
- İbn Sa'd, *Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr*, Beyrut 1968.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yayınları (4. Baskı), Ankara 1999.
- Leknevî, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, Beyrut 1992.
- Özafşar, M. Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.
- _____, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslamiyat*, c. 1, sayı: 3, Ankara 1998.
- Serahsi, Muhammed b. Ahmed, *Usûl*, İstanbul 1984.
- Şafii, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Bulak 1326.
- Şatıbî, İbrahim b. Musa, *el-İ'tisâm*, Beyrut 1991.
- Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük*, Beyrut t.y.
- Tahâvi, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, Beyrut 1994.
- Talbî, Muhammed, "Bid'atlar", çev. Mehmet Şimşek, *AÜİFD*, sayı: 23, Ankara 1978.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Ünal, İsmail Hakkı, *Hadis*, MEB Yayını, İstanbul 2005.
- _____, "Seçmeci ve Eleştirel Yaklaşım Veya Hz. Hz. Peygamber'i Anlamak", *İslâmî Araştırmalar*, c. 10, sayı: 1-3, Ankara 1997.
- Yaran, Rahmi, "Bid'at" *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992.
- Yıldırım, Enbiya, *Hadis Meseleleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2008.

The Problem of the Legitimization of the Sunnah*

İsmail Hakkı ÜNAL **

Abstract

It has been a long-lasting debate for centuries regarding Sunnah's shariatic evidence position and its religious binding status. It is a known application that religious sources are respectively Qur'an verses, hadiths, and if necessary rational assessments of the individuals. Although the Qur'an is the principal and natural legitimization source of the Sunnah, it is not possible to understand this if the related verses are not considered in order. Specific studies show that hadiths, presented as evidence for the Sunnah's authority, are from the debates that emerged after the death of the prophet Mohammad. For that reason, such narratives cannot be a proper source for determining and defending the authority of the Sunnah.

Keywords: Qur'an, Sunnah, testification of the Sunnah, shariatic evidence, hadith, narrative

Sünnet'in Temellendirilmesi Problemi

Özet

İslam Dini'nin hüküm kaynakları arasında Kur'an'dan sonra gelen Sünnet'in şer'î delil olma keyfiyeti ve dîni bağlayıcılığı asırlardan beri tartışılan bir husustur. Konuyla ilgili deliller sıralanırken önce Kur'an ayetleri, sonra hadis rivayetleri, gerekirse akî değerlendirmelere yer vermek bilinen bir uygulamadır. Sünnet'in esas ve doğal meşrûiyet kaynağı Kur'an olmasına rağmen, ilgili ayetler bağlamlarına ve delaletlerine dikkat edilmeden sıralandığı zaman isabetli bir delillendirme yapılamamaktadır. Sünnet'in otoritesine delil olarak sunulan hadisler üzerinde yapılan müstakil ilmî çalışmalar da bu rivayetlerin, Hz. Peygamber dönemi sonrası zuhur eden konuyla ilgili tartışmaların ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu rivayetlere dayanarak Sünnet'in otoritesini tespit etmek ve savunusunu yapmak sağlıklı ve doğru bir yaklaşımdır.

Anahtar kelimeler: Kur'an, sünnet, sünnetin hücciyeti, şer'î delil, hadis, rivayet.

*This paper is the English translation of the study titled "Sünnet'in Temellendirilmesi Problemi" published in the 7-8th issue of *İlahiyat Akademi*. (İsmail Hakkı Ünal, "Sünnet'in Temellendirilmesi Problemi", *İlahiyat Akademi*, sayı: 7-8, Aralık 2018, s. 25-38.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Academic Member of the Department of Hadith, Basic Islamic Studies, Faculty of Divinity, Ankara University, unal@divinity.ankara.edu.tr

A- Legitimization of the Sunnah through the Qur'an

It is a well-known fact that many books were written about the Sunnah being a source of evidence and rules in religion (its evidentiary quality), which is the most important source in the teachings of the Religion of Islam, followed by the Qur'an, and which essentially refers to the religious and moral example of the Prophet Muhammad (peace be upon him). In the first chapters of these books, it is customary to list the verses of Qur'an as the basis of the value of the sunnah being a source of evidence and rules. In fact, this is natural and true. Hence, seeking the source of the authority of a prophet who is obliged by the owner of a religion which s/he is a subject and believer of, to communicate, explain, apply and teach that religion first and foremost and maybe only in the Qur'an is the most reasonable thing to do. However, while identifying these verses, it is extremely important to look at not just the wording but also the context, purpose, interlocutor and the reason why such wording was utilized. Prof. Dr. M. Hayri Kırbasıoğlu who has extensively studies this subject, divided the verses that identify the position of the Prophet in the Qur'an into four main groups and based his authority on these, criticizing those who wish to incorporate verses with different contexts in this group and those who claim that verses of this group cannot be the basis of the Sunnah's authority by taking those verses out of context and misinterpreting them.¹ He also demonstrated the misuse of some verses for the legitimization of the Sunnah through examples.² Here we would like to convey Kırbasıoğlu's categorization by mentioning some of his examples:

1. Verses that Command Obeying the Prophet, Not Objecting to Him, and Submitting to His Judgements:

"Say, [O Muhammad], If you should love Allah, then follow me, [so] Allah will love you and forgive you your sins. And Allah is forgiving and merciful. Say, obey Allah and the Messenger. But if they turn away - then indeed, Allah does not like the disbelievers. (3/ Ali 'Imran, 31-32)

"Say: obey Allah and obey the Messenger. And if you obey him, you will be [rightly] guided. And there is not upon the Messenger except the [responsibility for] clear notification. (24/ An-Nur, 54)

"He who obeys the Messenger has obeyed Allah" (4, Nisa,80)

¹ M. Hayri Kırbasıoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Pub. (4th Edition), Ankara 1999, p. 148-187.

² Ibid, p. 188-205.

“And whoever obeys Allah and His Messenger and fears Allah and is conscious of Him - it is those who are the attainers.” (24/An-Nur,52)

“And we did not send any messenger except to be obeyed by permission of Allah.” (4/An-Nisa,64)

“The only statement of the [true] believers when they are called to Allah and His Messenger to judge between them is that they say, ‘We hear and we obey’. And those are the successful.” (24/An-Nur, 51)

“It is not for a believing man or a believing woman, when Allah and His Messenger have decided a matter, that they should [thereafter] have any choice about their affair. And whoever disobeys Allah and His Messenger has certainly strayed into clear error.” (33/Al-Ahzab, 36)

“But no, by your Lord, they will not [truly] believe until they make you, [O Muhammad], judge concerning that over which they dispute among themselves and then find within themselves no discomfort from what you have judged and submit in [full, willing] submission.” (4/An-Nisa, 65)

“O you who have believed, obey Allah and obey the Messenger and those in authority among you. And if you disagree over anything, refer it to Allah and the Messenger, if you should believe in Allah and the Last Day. That is the best [way] and best result.” (4/An-Nisa, 59)

After Kırbaşoğlu summarizes the verses in this group as follows, he states that, “what is implied by obedience to God in these verses is not obedience to God Himself, but to the book He sent, meaning the Qur’an and the orders and prohibitions of the Qur’an. Obedience to its Messenger implies obedience to him personally, and his commandments, prohibitions and instructions while he’s alive and to his Sunnah after his death.

1. Believers are invited to obey Allah, His Messenger, and the authority holders.
2. Believers are refrained from disobeying the Prophet.
3. Believers are invited to be subjects to the Prophet.
4. Believers have to submit to the rulings of the Prophet and the decisions he makes on disputed issues.³

³ Ibid, p. 152.

2. Verses Indicating that the Prophet is Obligated to Explain the Qur'an:

“And We did not send any messenger except [speaking] in the language of his people to state clearly for them.” (14/Abraham, 4)

“[We sent them] with clear proof and written ordinances. And we revealed to you the message that you may make clear to the people what was sent down to them and that they might give thought to.” (16/An-Nahl, 44)

Extensively explaining the declaration mission of the Prophet in light of these verses, Kirbaşođlu⁴ makes the following assessment: “Admitting that the Prophet has a duty to explain the Qur'an, while rejecting the hadiths, relaying the explanations on this to us, without discovering whether they are fabricated or true, is not an understandable attitude. Therefore, accepting that the Prophet had a duty to explain the Qur'an actually means accepting that the Sunnah has a place in Islam. This means approving the accuracy of the view trying to prove that the Sunnah has an evidential quality and is a source, based on verses implying that the Prophet had such a duty.”⁵

3. Verses Indicating that the Prophet had the Authority to Designate What Is Lawful and Unlawful:

“Fight those who do not believe in Allah or in the Last Day and who do not consider unlawful what Allah and His Messenger have made unlawful and who do not adopt the religion of truth from those who were given the Scripture - [fight] until they give the jizyah willingly while they are humbled.” (9/At-Tawbah, 29)

“Those who follow the Messenger, the unlettered prophet, whom they find written in what they have of the Torah and the Gospel, who enjoins upon them what is right and forbids them what is wrong and makes lawful for them the good things and prohibits for them the evil and relieves them of their burden and the shackles which were upon them. So, they who have believed in him, honored him, supported him and followed the light which was sent down with him - it is those who will be the successful.” (7/Al-A'raf, 157)

After providing these verses, Kirbaşoğlu discusses different opinions on the subject and expresses his opinion as follows: All this indicates the Prophet's designation of what is “lawful and unlawful” is not just about the conveyance of “lawful and unlawful” that are mentioned in the Qur'an. In light of the general

⁴ Ibid, p. 165-171.

⁵ Ibid, p. 168.

principle/criterion reflected on him in the Qur'an, he has the authority to identify whether the matters that are not addressed in the Qur'an are "lawful/unlawful" or not and this authority is based on the Qur'an."⁶ What Kırbaşoğlu refers to as the general principle/criterion consists of the principles of "enjoining what is right and forbidding what is wrong" and "making the good things lawful and prohibiting the evil" which are mentioned in verse 157 of the Al-A'raf surah.

4. Verse Indicating that the Prophet is a Good Example to be Followed by Muslims:

"There has certainly been for you in the Messenger of Allah an excellent pattern for anyone whose hope is in Allah and the Last Day and [who] remembers Allah often." (33/Al-Ahzab, 21)

After mentioning the different interpretations of this verse, Kırbaşoğlu says: "Consequently, legitimizing the Sunnah based on verse (33/Al-Ahzab, 21) can be considered as a generally accepted approach. It is also observed that there has been no conflict among the Islamic scholars and philosophers until today. As such, it can be concluded that legitimizing the Sunnah based on this verse is a healthy approach."⁷

In addition to the verses above which Kırbaşoğlu considers to be true and on-point for the legitimization of the Sunnah, he also discusses other verses whose evidence of the Sunnah are quite controversial or even inapplicable which we will only refer to and offer the relevant sources for more detailed interpretations and assessments on the subject.⁸ Kırbaşoğlu states that the effort to defend the Sunnah at any cost by approaching the subject with a defensive mentality causes some coercion in the interpretation of some verses. The following are the ones that he finds controversial or inapplicable for the legitimization of the Sunnah: 53/An-Najm, 3-4; 4/An-Nisa, 61, 136; 64/At-Taghabun, 8; 48/Al-Fath, 8,9,158; 49/Al-Hujurat, 15; 24/An-Nur, 62; 2/Al-Baqarah, 151, 231; 4/An-Nisa, 113; 3/Ali 'Imran, 164; 62/Al-Jumu'ah, 2; 33/Al-Ahzab, 34; 59/Al-Hashr, 7; 48/Al-Fath, 10; 24/An-Nur, 63; 47/Muhammad, 32.

B- Legitimization of the Sunnah Through the Hadiths

Legitimization of the Sunnah through the hadith narratives, in other words, the effort to prove its value as a source through the hadiths is the most problematic area in the evidentiary quality of the Sunnah. As natural and on-point it is to identify the authority of the Prophet and His Sunnah through the Qur'an, trying to

⁶ Ibid, p. 176.

⁷ Ibid, p. 187.

⁸ See: Ibid, p. 188-205.

prove it through the hadiths is more artificial and insignificant. Above all, the studies on the subject reveal that the “Sunnah” and “hadith” took on meanings in the sense of special terms as a second source of commandment after the death of the Prophet, during the period of the young companions.⁹

The scientific studies on the hadiths stating that the Sunnah and hadiths are sources of commandments, either individually or together with the Qur’an, revealed that almost all of these narratives were problematic. For example, the fact that it is not appropriate for the narrative known as the “erike (the seat) hadith”, which is the one that is the most referenced as evidence for the Sunnah being a separate source of commandment in addition to the Qur’an, and the narrative known as the “Muaz hadith”, which is most certainly included in the listing of shariatic evidence, to be referenced to the Prophet in their current state and with their problems and weaknesses, was revealed in a study by M. Emin Özafşar.¹⁰ It was also clearly discovered that the terms of “His Prophet’s Sunnah” and “My People of the House” included in the narrative known as the “Sekaleyn (two heavy things) hadith”, which is stated to have been entrusted to the people by the Prophet during the Farewell Sermon; and referred to as the “Qur’an” for one and “His Prophet’s Sunnah” for the other in some passages, while referred to as the “Qur’an” for one and “My People of the House” for the other in other passages, were added to the hadith later on.¹¹

Trying to provide evidence for the authority of the Prophet and his Sunnah based on such narratives with traces of the discussions of the hadiths and the Sunnah that took place in the first one and a half hijri century during which the majority of the Prophet’s words and practices were conveyed verbally as only some of these were in writing; and many social, political and cultural disputes were experienced, appears to be laying a foundation on shaky ground. Even only the reasonable and logical explanations that can be provided on a subject matter that we can provide tens of evidential items from an authentic source such as the Qur’an, would be much more satisfactory in terms of their content than additional evidence like this whose relation to the Prophet is questionable. So here, in addition to the studies we mentioned above, we will provide the examination and critique of a narrative which we examined in an article published earlier¹²; which considers not only the Prophet’s Sunnah but also the Sunnah of the four caliphs as shariatic

⁹ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfı Pub., Ankara 1999, p. 14-78; M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Pub., Ankara 1998, p. 13-32; Enbiya Yıldırım, *Hadis Meseleleri*, Rağbet Pub., İstanbul 2008, p. 16-19; İsmail Hakkı Ünal, *Hadis*, MEB Pub., İstanbul 2005, p. 16-23.

¹⁰ M. Emin Özafşar, “Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti”, *İslamiyat*, v. 1, no: 3, Ankara 1998, p. 19-48.

¹¹ See: Bünyamin Erul, *Sünnet Kavramı ve Sekaleyn Rivayetleri*, İlahiyat Pub., Ankara 2007.

¹² İsmail Hakkı Ünal, “Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber’i Anlamak”, *İslâmî Araştırmalar*, vol. 10, no: 1-3, Ankara 1997, p. 47-51.

evidence while considering the subsequent developments as heresy (perversion) under the concept of innovation.

In a narrative recited by Al-Irbad Ibn Sariyah (d. 75) he said, “One day, the Messenger (peace be upon him) led us in performing a prayer. Then he turned to us and he eloquently propounded a sermon. Eyes became filled with tears, hearts were shaken. One of them (those who listened) said, O Messenger of Allah! This sounded like a farewell sermon. What do you advise us to do? He (the Messenger of Allah) said, I advise you to be afraid of Allah (be aware) and do as you are told and show obedience even if you have an Abyssinian slave as a leader. Those who live after me will witness many conflicts. You should be subject to my Sunnah and the Sunnah of the mahdi caliphs who are on the path of Allah after me. Hold on to these tightly. Refrain from things that come up later on (innovation). Anything that comes up later is undoubtedly an innovation. Any innovation is heresy.”¹³

5 of the 14 passages of the hadith which I reviewed and become different after the first communicator are located in the Sunan of Ahmad ibn Hanbal’s *Musnad*, 4 of them are located in the Sunan of Tirmidhi, while 3 are located in the *Sunans* of Ibn Majah and, 1 in each of Abu Dawud and Al-Darimi. If the common communicators are combined, it is possible to lower the number of passages to 6. The common communicator companion in all of them is Al-Irbad Ibn Sariyah d. 75). So, this narrative has only one communicator (sole communicator) based on the hadith procedure. The communicator who is included the most at the second level is Abdurrahman b. Amr As-Sulaimi (d. 110). He is the one who recites the hadith from Al-Irbad in 8 of 14 passages. Other communicators who are reported to have received word from Al-Irbad are: Damre Habib, Hujr ibn Hujr, Halid ibn Ma’dan (d. 104), Abdullah ibn Abu Bilal, Yahya ibn Abu-l Muta’. The communicators whose names are referred to the most in the third and fourth layers of the attribution are Halid ibn Ma’dan (in 7 passages) and Sevr ibn Yazid (d. 153) (in 6 passages), respectively.

There are no problems with the joining of the charter and the reliability of the communicators, based on the information provided in the books on dignitaries. Although narratives aren’t included in any issues of *Muwatta ve Musannaʿ*, which is a hadith magazine published before the Six Books, and Buhari and Muslim, it is a hadith that is considered to be authentic in terms of a classical hadith assessment. That’s why Tirmidhi says, “this hadith is essentially authentic”¹⁴, while Al-Hakeem

¹³ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, 4/126-127 (1-6, Çağrı Pub., Istanbul 1982); Abu Dawud, *Sunna*, 6 (1-5, Çağrı Pub., Istanbul 1981); Tirmidhi, *İlm*, 16, (1-5, Çağrı Pub., Istanbul 1981); Ibn Majah, *Mukaddime*, 6 (1-2, Çağrı Pub., Istanbul 1981); Al-Darimi, *Mukaddime*, 16 (Çağrı Pub., Istanbul 1981); Ibn Hibban, *Sahih*, 1/104 (1-16, Beirut 1988); Hakeem, *Mustedrek* 1/95 (1-4, Beirut, nd.); Ibn ‘Abd al-Barr, *Jami al-Bayan al-İlm*, 2/181-183 (1-2, Beirut, nd.)

¹⁴ Tirmidhi, *İlm*, 16.

al-Naysaburi says, "the hadith is authentic and has no defects"¹⁵.

There are also some differences in the hadith text. In some passages, it is stated that this sermon came after an ordinary prayer (Abu Dawud), while in others it is reported to have come after the morning prayer (Tirmidhi, Al-Darimi). In the narrative included in Ibn Majah, it is stated that the Prophet directly got up and preached a sermon, with no mention of a prayer.

In Tirmidhi, it is stated that "these are (innovation) perversion" followed by the expression, "avoid innovation", without the sentence, "any new thing is an innovation" being included and then it is continued with the phrase, "whoever reaches that time, my Sunnah and the Sunnah of the caliphs who are on the path of Allah..." In the narrative in Ibn Majah, the following addition is available: "I left you with a religion and hujjat the night of which is as clear as day. Whoever diverts from that after me would definitely be ruined. Your responsibility is to be subject to what you know of my Sunnah and the Sunnah of the mahdi caliphs who are on the path of Allah. And in the end, the following expression which is also included in a passage of *Musnad* by Ahmad ibn Hanbal is included: "the believer is like a bridled camel. He goes wherever he is led."¹⁶

While the three separate passages of the same narrative included in *Sharh Mushkil al-Athar* by Tahawi (d. 327) are complementary of each other, neither of them includes the sentence, "those who live after me will witness many conflicts" and the section, "refrain from innovation, any new thing is undoubtedly an innovation, and any innovation is heresy." The absence of these expressions which appear in some previous sources in Tahawi's book is noteworthy.¹⁷

After providing this technical information and before proceeding with the examination of the text, we should mention the following fact. Even though such a hadith is considered to be authentic by the hadith researchers, what becomes a matter of daily actions are considered to be in the group of uncommon news which are rejected, according to a principle developed by the Hanafi canonists. This means that, the conveyance of a Sunnah or hadith that is supposed to be known by everybody or many people by only one communicator is a sufficient reason for the rejection of that narrative.¹⁸ Although the Hanafis did not always abide by this principle of theirs, the justification they established is reasonable. Consider a case where the Prophet will give a speech to the congregation after a prayer or to a group of people on another occasion, those who listen to him will be affected by it

¹⁵ Hakeem, *Mustedrek*, 1/95. Also see Ibn 'Abd al-Barr, *Jami al-Bayan al-Ilm*, 2/182. for assessments on the authenticity of the hadith. The only example I can see where this hadith is criticized on reasonable grounds is the work of Shi'ite scholar Sayyid Murtada al-Askari. See *Mealimu'l-Medreseteyn* 2/243-244 (1-3, Tehran 1993). However, this person does not display the same sensitivity for his own narratives.

¹⁶ It is stated that this last sentence is a fabrication that is added later on to the hadith. (Ibn Rajab al-Hanbali, *Jami al-Ulum ve'l-Hikem* 2/110, 1-2, Beirut 1991).

¹⁷ See: Al-Tahawi, *Sharh Mushkil al-Athar*, 3/221-224, (1-17, Beirut 1994).

¹⁸ Serahsi, *Usul*, 1/368, (Istanbul 1984).

so much that they will cry and Al-Irbad Ibn Sariyah will be the only one to convey that speech! This rule applies not only for Hanafis but also for Shafiis. For example, Khatib Baghdadi also lists “a single person’s narrative on a matter that is supposed to be known by many people” in the reasons for the rejection of uncommon news. According to him, it is not permissible for a person to be the only one in a large community who has information on that subject and for a narrative based on this information to be authentic.¹⁹

While mentioning the indicators of a fabricated hadith, Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751) also states that a narrative which would give rise to the claim that the companions collaboratively concealed something that the Prophet said or did in their presence cannot be authentic.²⁰ Although our narrative is no longer a secret thanks to the conveyance of a person, the narrative of “Gadîr-i Hûm”, which is mentioned by Ibn Qayyim on this issue as not being authentic, is news that is conveyed by not just one, but a few communicators, even though its content is a little different from our narrative.²¹

The part of the narrative that we would like to focus on is the one that begins with the expression, “those who live after me will witness many conflicts” and continues until the end. However, while a person could understand the expression, “I advise you to do as you are told and show obedience even if you have an Abyssinian slave as a leader” in a reasonable fashion, taking into account the scale of the faith, good action and merit of Islam which does not recognize any supremacy other than piety, and its Messenger; and think that what is meant by this expression is, “even if a negro slave whom no one attaches any importance to becomes your leader under these circumstances, obey him”, one of the first hadith commentators Al-Khattabi (d. 388) explains that it is not the case as follows: “This means that even if the administrator (imam) appoints an Abyssinian slave to oversee your affairs you should obey him. In fact, the Prophet’s hadith, “imams are from the Quraysh”²² has become a fixture. Sometimes, a proverb is said for things that will almost never happen. For example, the saying, “whoever builds a prayer room even as small as a bird’s nest for Allah, Allah would build a house for him in heaven” is such a proverb. However, there cannot be a prayer room that is as small as a bird’s nest.”²³

So, as “the imams shall be from the Quraysh”, the chance of an Abyssinian to become an administrator is as high as the chance of a bird nest becoming a prayer

¹⁹ Khatib Baghdadi, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, 1/133, (1-2, Beirut 1980). Also see *el-Kifâye*, 17 (Medina nd.); Suyûti, *Tedribu'r-Râvî*. 1/276.

²⁰ Ibn Qayyim al-Jawziyya, *al-Menaru'l-Münîffî's-Sahîhi ve'd-Daîf*, 57, (Aleppo 1982).

²¹ See: Muslim, *Fedâilu's-Sahâbe*, H. No. 36 (by Zayd ibn Arqam); Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, 1/ 84, 118, 119, 152, 4/370 (by Ali).

²² Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, 3/129, 183, 4/ 421.

²³ Al-Khattabi, *Mealimu's-Sunen* 4/278, (1-4, Beirut 1991) Also see Ibn Rajab al-Hanbali, *Câmiu'l-Ulûm ve'l-Hikem*, 2/119.

room. Therefore, we lack an accurate understanding of even the section of the narrative which we examined and consider to be problem-free, in light of the other narratives.

It is quite natural for the Prophet to preach to his companions and give them advice on any occasion. Here, the information he provided on how those who will live after him will experience conflicts reflects a certainty rather than a prediction. For those who accept that the unknown events announced by the Prophet are based on revelations, these must have been informed to him by Allah. According to this approach, the fact that these people came into conflict with and behead each other even though the Prophet declared and warned them that this would happen, seems like the result of the efforts of such people for realizing the future events that their Prophet announced.

Although the term Sunnah hasn't yet gained its meaning in the sense of a special term, it is observed that the Prophet uses the expression, "my Sunnah", in order to refer to his own practices on some issues.²⁴ It is quite natural for a Prophet who is mentioned as a role model in the Qur'an to indicate his own practices as a model and to recommend them to his interlocutors. However, it is not so natural for him to mention the Sunnah of the mahdi caliphs who are on the path of Allah. As it is well-known, the Prophet provided no explanations or signs either expressly or implicitly on who will take on the administration of the state after him. It has been discovered that the narratives indicating that he implicitly points to a successor are fabricated.²⁵ The fact that discussions on who will take on the administration began as soon as the Prophet passed away, even before he was buried and the emergence of a wide variety of opinions on the subject in the meantime indicate that the Prophet had no instructions on this matter.²⁶

Leaving aside the matter of the awareness of the Prophet on whether the caliphs that will follow him will be on the path of Allah or not, we need to focus on who these caliphs who are on the path of Allah were. Based on the news expressly or implicitly pointing to the order of the caliphate which we mentioned above, their identification is simple.²⁷ Hence, those who took this into account stated that these caliphs were Abu Bakr, Umar, Uthman and Ali, in that order.²⁸ According to a particular narrative, it is mentioned that the Prophet said: "Follow Abu Bakr and

²⁴ For an example, see Al-Bukhari, *Nikah*, 1; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, 3/241, 259, 4/ 268.

²⁵ For such narratives and their assessment, see M. S. Hatiboğlu, *Siyasi-İctimâî Hadiselerle Hadis Müinasebetleri*, Otto Pub., Ankara-2015, p. 57 et. al.

²⁶ For extensive details on the discussions on the matter, see at-Tabari, *Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk*, 3/218-223, (1-10, Beirut nd.)

²⁷ For some of the relevant narratives, see Ibn Hajar al-'Asqalani, *al-Matalibu'l-Aliye*, 4/17-19, (1-4, Kuwait 1973).

²⁸ Ibn 'Abd al-Barr, *Jami al-Beyan al-İlm ve Fadlih*, 2/183-184; Ibn Rajab, *Jami al-Ulum*, 2/122; Lucknawi, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, 51, (Beirut 1992).

'Umar after me."²⁹ Ahmad ibn Hanbal also adds 'Umar ibn Abd al-Aziz (d. 101) to these caliphs who are on the path of Allah.³⁰

While explaining what the Sunnah of the caliphs means, Sayyid Sharif Jurjani (d. 816) states that, "although four caliphs are implied here, this doesn't mean that the caliphate is prohibited for others because the Prophet said, "there shall be 12 caliphs in my ummah."" According to him, the implication of four caliphs refers to attaching importance to them, approving their views and indicating their superiority over others on management capabilities. The reason why the Prophet mentions their Sunnah besides his own is because he knows that they would not be mistaken in the precedent that they would obtain from the Sunnah. The Prophet also knew that some his Sunnah would prevail during their time. He attached their Sunnah to his own in order to eliminate the views of those who would reject these Sunnah. There is evidence yet again in this hadith on the fact that the opinion of one of the four caliphs would be preferred over the opinions of the other companions."³¹

Whether complying with the Sunnah of the four caliphs is only encouraged or ordered is also debated; while this compliance is encouraged according to Ibn al-Humam (d. 861), it is binding (required) according to Abdul Hayy Lucknawi (d. 1304).³²

In the above quotation, Sayyid Shari mentioned that, "the Prophet knew that the caliphs would not make a mistake in their precedent, while he was attaching their Sunnah to his own and that's why he said what he said." In contrast, Al-Shafi'i (d. 204) did not share the same opinion perhaps because this narrative did not gain much prevalence in his time or simply because he did not give credit to this news. He says: "I say, if we receive news from some of the caliphs of the Messenger and news that is contrary to that of the Messenger, we should take into account the news of the Messenger."³³ Obviously, while Şafii was saying this, he was aware of the practices of the caliphs that were different than the Sunnah of the Prophet.

In our opinion, this is the key point in this matter. In other words, while the four caliphs were implementing many new ideas and practices in the face of developing political, social and economic requirements, some of these were turning out to be in opposition to the Sunnah of the Prophet, even if such opposition was just in form; it is possible to find many such examples, particularly in the practices

²⁹ Ibn Abi Shaybah, *Musannaf*, 12/11, (1-15, Bombay 1983); Ibn Sa'd, *Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr*, 2/ 334, (1-9, Beirut 1968); Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, 5/ 385, 402; Tirmidhi, *Menakib*, 16, 37; Ibn Majah, *Mukaddime*, 11.

³⁰ Ibn Qayyim, *al-Menaru'l-Munif*, 150.

³¹ From Sayyid Sharif, Lucknawi, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, 49.

³² *Ibid*, 50.

³³ Al-Shafi'i, *al-Umm*, 7/262-263, (1-7, Bulak 1326).

of 'Umar. In fact, the number of innovations that he created for the first time during his period as a caliph was around 150.³⁴ These are the Sunnah of the caliphs.

The narrative we examined is the product of the efforts on; reminding those who would misjudge the innovations which the close friends of the Prophet implemented due to necessity, that they are also covered by the Sunnah of the Prophet, at a time when the majority of the companions were alive; and assessing whatever comes next within the negative connotation of the concept of innovation by closing the door to those who would like to use this instrument, other than the four caliphs whose authorities are accepted.³⁵ However, since it was not possible to restrict and prevent the new ideas and practices that the ulema and the administrators create in the face of new developments, the scope was broadened by expressing that the Sunnah to be complied with was the Sunnah of the first three generations³⁶ who were reported to have been approved by the Prophet on their merits in benevolence and righteousness and the things that are implemented in opposition to their methods by those who come after them would be innovations that would lead a person to perversion. Those who wanted to grant this right to all Muslims by extending this scope even further, set forth the narrative, "What Muslims see as beautiful is also beautiful in the eyes of Allah, and what they see as ugly is also ugly in the eyes of Allah", as evidence.³⁷

In the hadith, "refraining from things that come up later on (innovation)" is advised. As a matter of fact, only the innovations of the first caliphs were allowed, which were reported to be just like the Sunnah of the Prophet.³⁸ In that case, any innovation outside this limit is one of the innovations that must be avoided.

Probably taking into account the innovations that the Prophet himself accepted in his life, those who accept this narrative as the word of the Prophet had to state that these innovations, meaning the new things, could not all be bad, there were some that were good and some that were bad, and that the innovations that were bad were the ones which were created in the religion itself.³⁹ It is obvious that such a differentiation is inevitable. This is because, the Islamic State, which extended outside the Hejaz Peninsula right after the death of the Prophet and developed at a great pace, and the Muslims who came across new cultures and civilizations observed hundreds and thousands of new innovations that they had not seen before in their own country. While they hesitated in adopting some of

³⁴ See: Ghalib ibn Abdul Kafi al-Qurayshi, *Evveliyâtu'l-Fârûk fi'l-Îdâreti ve'l-Kadâ*, (1-2, Beirut 1990); the same writer, *Evveliyâtu'l-Fârûk es-Siyâsiyye*, (Egypt 1990).

³⁵ For a similar assessment, see Talbi, "Bid'atlar", trans. Mehmet Şimşek, *AÜİFD*, no: 23, (Ankara 1978), p. 460.

³⁶ For the relevant narratives, see Al-Bukhari, Şehâdât, 9, Fedâilu Ashabi'n-Nebi, 1; Tirmidhi, Fiten, 45; Ibn Majah, Ahkam, 27.

³⁷ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, 1/379.

³⁸ Al-Shatibi, *al-I'tisam*, 1/135, (1-2, Beirut-1991); Lucknawi, *Iqametu'l-Hucce*, 23.

³⁹ See Al-Shatibi, *el-I'tisam* 1/128 et al., 135 et al.; Lucknawi, *Iqametu'l-Hucce*, 19 et al.

them, they adopted others easily. For example, the public hamams that the Arabs did not know of but came across in the Byzantine Empire must have been well-liked by many Muslims since some companions warned those who went to these places of their potential harms. These warnings were even verbalized by the Prophet himself as he was asked to do so.⁴⁰

Since it is mentioned in the hadith that any new thing is innovation and any innovation is heresy (perversion), without any explanations or references, Islamic scholars spent many hours studying and writing many volumes of books for centuries, on which innovations would really be considered as perversion and which ones would not.⁴¹ Formations of ideas and discussions of faith, that were not known of during the time of the Prophet were deliberated on within this concept of innovation, and even on issues concerned with fiqh that were a matter of polemics, the votes and precedents of the counterparty, for instance, Ebû Hanîfe and his students, were tried to be refuted through this difficult concept of innovation.⁴² Members of sects in relation to faith and kalam, who were outside the Followers of the Sunnah, were also considered to be the followers of innovation. The matter of whether a hadith can be narrated by them was also debated. Since the assessment of “the follower of innovation” also brings forth with it a general accusation, some potentially sensible views that could be gained from those sects were also ignored.

The main reason why we cannot consider this narrative to be the word of the Prophet is because the discussions on the Sunnah and innovation never existed in the life of the Prophet, on the contrary, the narrative is a reflection of such discussions that began in the 1st hijri century and continued later on, pursuant to the rapid developments that appeared after the death of the Prophet.⁴³ While innovation was available as a word in the Arabic language, and even in the Qur'an,⁴⁴ it was foreign to the Prophet in terms of its later meaning in the sense of a special term. This is because he accepted many useful new things and always remained open to the suggestions of others.

In our opinion, the concept of “caliphs who are on the path of Allah” is also

⁴⁰ See Abu Dawud, Hammam, 1; Tirmidhi, Edeb, 43; Al-Nasa'i, Gusl; 2. Also see Ibn al-Jawzi, *Kitabu'l-Mevdûât*, 2/80-81, (1-3, Beirut 1983).

Other than these innovations, there could also be innovations that could be put forward in the religion. For example, the Governor of Madinah, Mervan b. Hakem ensured that the sermon which is normally given after the Salat el Aid is given before it, in order to prevent the congregation from leaving right after the prayer, and Abu Sa'id al-Hudri, who wasn't particularly fond of this practice said, “you really changed it.” Abu Sa'id's use of the word, “gayyertum” without including the words, “new thing” or “innovation”, is noteworthy (*Al-Bukhari*, Iydeyn, 6; *Muslim*, Iydeyn, H. No. 9). It is also conveyed that it was Caliph 'Umar who first made this change. See A. b. Hemmâm, *el-Musannaf*, 3/ 283.

⁴¹ For books on the subject, see Rahmi Yaran, “Bid'at” *TDV İslam Ansiklopedisi*, 6/131, (Istanbul-1992). Also see I. Goldziher, *Muslim Studies* 2/25-37, (1-2, London 1967); M. Talbi, “Bidatlar”, p. 445-460.

⁴² See. Ibn 'Abd al-Barr. *Jami al-Beyan al-Ilm*, 2/148.

⁴³ For an important study on this, see Muhammad Talbi, “Bidatlar”, p. 445-460.

⁴⁴ 46/Al-Ahkaf, 9, 57/Al-Hadid,27.

not an expression that was known and well-established in the period of the four caliphs. This expression is not only not encountered much in the first sources relating to the history of Islam,⁴⁵ but it is perhaps, also only included in this narrative that we examined among famous hadith sources.⁴⁶ It is understood that the use of the word gained prevalence long after the appearance of this narrative.⁴⁷

Here, the question of why the Prophet's provision of information about what is to come after him is regarded as strange, can come to mind. There are some reasons why we regard this as strange. First of all, the Prophet did not provide any explanations on the issue of who will take on the administration after him, which is a crucial matter. Since he did not pass away suddenly, he might have been expected to provide such an explanation. While he probably deemed it to be appropriate for the community to elect their own administrator with respect to such a crucial matter, it is not reasonable for him to declare his opinions on so many matters that are not as important as this one; to be involved in, and even be a party to many conflicts that came about after him; to announce many cases of instigation; and to reprimand, and judge certain political sects and sects of faith, implicitly at times and by explicitly mentioning names at other times. It must be noted that political and social news, as well as news of kalam in relation to the future that was conveyed by the Prophet, are usually limited to the first 3 centuries. When the events that developed in this time period are compared to some hadith texts, almost an exact match between these two can be seen.⁴⁸ The reason for this is quite clear. The classification of the hadith magazines was completed to a great extent by the end of the 3rd hijri century, and the fabrication of hadiths came to a stop in parallel with this. In these centuries during which the codification and classification activities continued, the Prophet was made to say whatever it was that was wanted to be said by him, some of these found their way to the sources, while others were collected in legislation books and perhaps a majority of them were simply forgotten. Since it is not possible to enter new information into books that took on their final version by being classified, hadiths in relation to the future were limited to the first three centuries. Why the Prophet did not give any news of events that took place in the later centuries, for example, those that took place in this century, which are perhaps the most significant events in world history, is a mystery, when it is conveyed that he announced what will happen up until the apocalypse in a

⁴⁵ For example, it is conveyed in *Tabakât* by Ibn Sa'd that Caliph Abu Bakr said, "vec'alhum in hulefâike'r-râşidîn" during the prayer he said while he was recommending 'Umar as his successor (3/200). It must be noted that the word "hulefâ" here is attached to Allah.

⁴⁶ In a scan we conducted in *Concordance*, the expression, "hulefâ-i râşidîn" is not encountered in any narratives other than this one.

⁴⁷ For the view advocating that the adjective, "râşidîn" is used for the first four caliphs after the cruel Emevi and Abbasid caliphs came to power and that the hadiths defining the first four caliphs with this adjective appeared after this, see Sayyid Murtadha al-'Askari, *Mealimu'l-Medreseteyn*, 2/243.

⁴⁸ See Mehmet S. Hatiboğlu, *Siyasi-İctimâî Hadiselerle Hadis Müinasebetleri*, Otto Pub., Ankara 2015.

sermon he gave that began in the morning and ended at night.⁴⁹

The fact that people mislead themselves and others by using the Prophet as a mediator, rather than taking responsibility for their words and actions, forms the basis of the problems we experience in the area of the hadiths. Furthermore, considering that people who predict that they could achieve their political, tribal, economic and other personal goals more easily this way choose this path, it would not be hard to understand why we hesitate in the face of many such narratives. In light of this analysis, we believe that all narratives addressing the Sunnah rejection/advocacy and the Sunnah-innovation contrast, which reflect the developments and debates that appeared after the Prophet, should be subjected to the same assessment.

REFERENCES

- Abu Dawud, Süleiman b Ash'as, *Sunan*, Çağrı Pub., Istanbul 1981.
- Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, Çağrı Pub., Istanbul 1982.
- Askari, Sayyid Murtada, *Mealimu'l-Medreseteyn 2*, Tehran 1993.
- Darimi, Abdullah b. Abdirrahman, *as-Sunan*, Çağrı Pub., Istanbul 1981.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfı Pub., Ankara 1999.
- _____, *Sünnet Kavramı ve Sekaleyn Rivayetleri*, İlahiyat Pub., Ankara 2007.
- Ghalib ibn Abdul Kafi al-Qurayshi, *Evveliyatu'l-Faruk fi'l-İdareti ve'l-Kada*, Beirut 1990.
- _____, *Evveliyatu'l-Faruk es-Siyasiyye*, Egypt 1990.
- Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, London 1967.
- Hakeem, en-Neysaburi, *Mustedrek*, Beirut, n.d.
- Hatiboğlu, Mehmet S., *Siyasi-İctimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, Otto Pub., Ankara 2015.
- Ibn 'Abd al-Barr, Yusuf b. 'Abd al-Bar, *Jami al-Beyan al-İlm*, Beirut, n.d.
- Ibn Abi Shaybah, *Musannaf*, Bombay 1983.
- Ibn Hajar, al-'Asqalani, *al-Matalibu'l-Aliye*, Kuwait 1973.
- Ibn Hibban, Muhammed b. Hibban, *Sahih*, Beirut 1988.
- Ibn al-Jawzi, Abdurrahman b. Ali, *Kitabu'l-Mevdûât*, Beirut 1983.

⁴⁹ Muslim, Kitabu'l-Fiten and Eşratu's-Sâa H. No. 2891, 2892; *Al-Bukhari*, Kitabu'l-Kader, 4.

- Ibn Majah, Muhammad ibn Yezid al-Qazvini, *Sunan*, Çağrı Pub., Istanbul 1981.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, *el-Menâru'l-Münîffî's-Sahîhi ve'd-Daîf*, Aleppo 1982.
- Ibn Rajab al-Hanbali, *Camiu'l-Ulûm ve'l-Hikem*, Beirut 1991.
- Ibn Sa'd, *Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr*, Beirut 1968.
- Khatib, Baghdadi, *Al-Faqih wa al-Mutafaqqih*, Beirut 1980.
- Khattabi, Hamd b. Muhammad, *Mealimu's-Sunen*, Beirut 1991.
- _____, *al-Kifaye*, Madinah, n.d.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Pub. (4th edition), Ankara 1999.
- Lucknawi, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, Beirut 1992.
- Özafşar, M. Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Pub., Ankara 1998.
- _____, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslamiyat*, vol. 1, no: 3, Ankara 1998.
- Serahsi, Muhammad b. Ahmad, *Usul*, Istanbul 1984.
- al-Shafî'i, Muhammad b. Idris, *al-Umm*, Bulak 1326.
- al-Shatibi, İbrahim b. Musa, *al-I'tisam*, Beirut 1991.
- at-Tabari, *Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk*, Beirut, n.d.
- Tahawi, Ahmad b. Muhammad, *Sharh Mushkil al-Athar*, Beirut 1994.
- Talbi, Muhammad, "Bid'atlar", translated by. Mehmet Şimşek, *AÜİFD*, no: 23, Ankara 1978.
- Tirmidhi, Muhammad b. Isa, *as-Sunan*, Çağrı Pub., Istanbul 1981.
- Ünal, İsmail Hakkı, *Hadis*, MEB Pub., Istanbul 2005.
- _____, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım Veya Hz. Peygamber'i Anlamak", *İslâmî Araştırmalar*, v. 10, no: 1-3, Ankara 1997.
- Yaran, Rahmi, "Bid'at" *TDV İslam Ansiklopedisi*, Istanbul 1992.
- Yıldırım, Enbiya, *Hadis Meseleleri*, Rağbet Pub., Istanbul 2008.

مشكلة تأصيل السُّنة*

أ.د. إسماعيل حقي أونال

جامعة أنقرة - كلية الإلهيات: unal@divinity.ankara.edu.tr

الخلاصة:

تُعدُّ السُّنة من مصادر أحكام الدين الإسلامي وتأتي في المرتبة الثانية بعد القرآن، وإنَّ عدها دليلاً شرعياً، وإلزامها الديني مثار جدلٍ وخلافٍ منذ قرون عديدة. ومن المعروف أنَّه عند ذكر الأدلة المتعلقة بمسألة، يتمُّ سرد آيات القرآن أولاً، ثم روايات الحديث. وعند الحاجة يتم إجراء تقييمٍ عقليٍّ. ورغم أنَّ القرآن هو مصدر مشروع السنة الأساسية والطبيعية، فإنَّه لا يمكن تحقيق الاستدلال الصحيح عند إيراد الآيات ذات الصلة دون مراعاة سياقاتها ودلالاتها. وإنَّ الدراسات العلمية المستقلة حول الأحاديث المعتبرة دليلاً على مرجعية السنة، تُظهر أنَّ هذه الروايات هي نتاج الخلافات والنقاشات المتعلقة بالمسألة التي ظهرت بعد عصر النبي ﷺ. ومن ثمَّ فإنَّ إثبات حجية السُّنة والدفاع عنها استناداً إلى هذه الروايات ليس بالمقاربة الصحيحة والسليمة.

الكلمات المفتاحية: القرآن، السُّنة، حجية السُّنة، الدليل الشرعي، الحديث، الرواية

Sünnet'in Temellendirilmesi Problemi

ÖZET

İslam Dininin hüküm kaynakları arasında Kur'an'dan sonra gelen Sünnet'in şer'î delil olma keyfiyeti ve dînî bağlayıcılığı asırlardan beri tartışılan bir husustur. Konuyla ilgili deliller sıralanırken önce Kur'an ayetleri, sonra hadis rivayetleri, gerekirse aklî değerlendirmelere yer vermek bilinen bir uygulamadır. Sünnet'in esas ve doğal meşrûiyet kaynağı Kur'an olmasına rağmen, ilgili ayetler bağlamlarına ve delaletlerine dikkat edilmeden sıralandığı zaman isabetli bir delillendirme yapılamamaktadır. Sünnet'in otoritesine delil olarak sunulan hadisler üzerinde yapılan müstakil ilmî çalışmalar da bu rivayetlerin, Hz. Peygamber dönemi sonrası zuhur eden konuyla ilgili tartışmaların ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu rivayetlere dayanarak Sünnet'in otoritesini tespit etmek ve savunusunu yapmak sağlıklı ve doğru bir yaklaşım değildir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, sünnet, sünnetin hücciyeti, şer'î delil, hadis, rivayet

The Problem of Legitimization of Sunnah

Abstract

It is a long-lasting debate for centuries that Sunnah's shariatic evidence position and its religious binding status. It is a known application that religious sources are respectively Qur'an verses, hadith, and if necessary rational assessments of the individuals. Although Qur'an is the principal and natural legitimization source of the Sunnah, it is not possible to understand this if the related verses are not considered in order. Specific studies show that hadiths, presented as evidence for authority of sunnah, are from the debates emerged after the death of the prophet Mohammad. For that reason, such narratives cannot be a proper source for determining and defending authority of the Sunnah.

Keywords: Qur'an, sunnah, testification of sunnah, shariatic evidence, hadith, narrative

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Sünnet'in Temellendirilmesi Problemi" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (إسماعيل حقي أونال، مشكلة تأصيل السُّنة، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ٢٥-٣٨). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

أ- تأصيل السُّنة بالقرآن:

إنَّ السنة أهمُّ مصدرٍ بعد القرآن في الدين الإسلامي، وهي تعبرٌ باختصارٍ عن النبي محمد ﷺ قدوة ونموذجاً من الناحيتين الدينية والأخلاقية، وذلك بأقواله وأفعاله وسلوكه. ومن المعلوم أنه تمَّ تصنيف الكثير من الكتب والتصانيف وتأليفها حول عدِّ السنة مصدرٍ دليلاً وحكم (حجية السنة) في الدين. واعتادت هذه الكتب في أقسامها الأولى على ذكر الآيات القرآنية ذات الصلة مستندةً لقيمة حجة السنة وعدّها مصدرًا للأدلة والأحكام. وفي الواقع هذا هو الأمر الطبيعي والصحيح؛ لأنَّ النبي مكلفٌ من صاحب الدين الذي يتبعه ويؤمُّ به بالقيام بتبليغ الدين وبيانه وتفسيره وتطبيقه وتعليمه للناس. ومن ثمَّ فمن المنطقي والبديهي البحث عن مصدر حجية ومرجعية هذا النبيّ أولاً في القرآن. ولعل الأجدر الاكتفاء بالقرآن فقط. ولكن عند ذكر هذه الآيات لا ينبغي الاكتفاء بالنظر إلى ألفاظها، وإنما من المهم جداً الأخذ بعين الاعتبار سياق ألفاظ الآيات ومقاصدها والمخاطبين بها وأسباب نزولها. وقد أجرى البروفيسور الدكتور محمد خيرى كرباش أوغلو دراسةً شاملةً في هذا الموضوع؛ حيث قسّم الآيات التي تبين مكانة النبي ﷺ في القرآن إلى أربع مجموعات رئيسية، وعدّها مستنداً لمرجعيته وحجّيته، ووجه انتقاداتٍ للذين أرادوا إدخال الآيات الواردة ضمن هذه المجموعات في سياقاتٍ مختلفة، وقد ادعاهم التي حاولوا فيها انتزاع الآيات الداخلة في هذه المجموعات من سياقاتها وتفسيرها تفسيراتٍ خاطئة؛ بغية القول بعدم صلاحيتها مستنداً لحجية السنة^(١). وكذلك يبيّن الاستخدام الخاطيء لبعض الآيات في تأصيل السُّنة مع ذكر الأمثلة^(٢). ونودّ هنا إيراد التقسيم الذي قام به كرباش أوغلو، وذكر بعض الأمثلة التي قدمها:

١- الآيات التي تأمر بطاعة النبي، وعدم عصيانه، والخضوع لأحكامه وأوامره واتباع تعليماته:

- ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣١﴾ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [آل عمران].
- ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلْغُ الْمُبِينُ ﴿٥٩﴾﴾ [النور].
- ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠].
- ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَخَشِيَ اللَّهَ وَاتَّقَاهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [النور].
- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤].
- ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [النور].

(١) محمد خيرى كرباش أوغلو، السنة في الفكر الإسلامي، منشورات مدرسة أنقرة (الطبعة الرابعة، أنقرة ١٩٩٩)، ص، ١٤٨-

- ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مَوْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ صَبَلاً كَثِيبًا ﴾ [الأحزاب].
- ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [النساء].
- ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [النساء].

يلخص كرباش أوغلو آيات هذه المجموعة بأربعة بنود:

١. المؤمنون مدعوون إلى طاعة الله ورسوله وأولي الأمر.
 ٢. على المؤمنين الحذر من معصية النبي ومخالفته.
 ٣. المؤمنون مدعوون إلى اتباع النبي.
 ٤. على المؤمنين الخضوع لأحكام النبي، واتباع القرارات التي يصدرها في الأمور التي يختلفون بشأنها.
- ثم يضيف قائلاً: «إنَّ المقصود بالطاعة الواردة في هذه الآيات ليس طاعة الله تعالى بذاته، وإنما طاعة الكتاب الذي أنزله؛ أي إطاعة القرآن والأوامر النواهي الواردة فيه. وأما طاعة الرسول فهي إطاعته بذاته، واتباع تعليماته والالتزام بأوامره ونواهيه في حياته وطاعة سنته بعد وفاته»^(٣).

٢- الآيات التي تدور حول وظيفة النبي في بيان القرآن وتفسيره:

- ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُبَيِّنَ الْقُرْآنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ٤٤].
- ﴿ مَا أَنْزَلَ عَلَيْهِمْ [إبراهيم: ٤].

يقوم كرباش أوغلو على ضوء هذه الآيات بتفسير موسع لمهمة النبي التبشيرية^(٤)، ويقول: «ليس من المنطقي الإقرار بوظيفة النبي في تفسير القرآن وبيانه من جهة، ثم ردّ الأحاديث التي تنقل إلينا بياناته وأقواله المتعلقة بهذه الوظيفة دون تمييز بين صحيح وموضوع من جهة أخرى؛ ولهذا فإنّ الإقرار بوظيفة النبي في بيان القرآن وتفسيره يُعدُّ أساساً إقراراً بمكانة السنة في الإسلام. وهذا تصديقٌ لصحة الرأي الذي يحاول إثبات أنّ السنة مصدرٌ ودليلٌ بالاستناد إلى الآيات التي تشير إلى أنّ للنبي مثل هذه الوظيفة التبشيرية»^(٥).

٣- الآيات التي تتحدث عن سلطة النبي في التحليل والتحريم:

- ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ

(٣) المرجع السابق، ص، ١٥٢.

(٤) المرجع السابق، ص، ١٦٥-١٧١.

(٥) المرجع السابق، ص، ١٦٨.

دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٦٣﴾ [التوبة].
 - ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٦٤﴾ [الأعراف].

بعد إيراد هذه الآيات يناقش كرباش أوغلو مختلف الآراء المتعلقة بالمسألة، ثم يبدلي برأيه قائلاً: «كل هذه الآيات تبين أنّ «تحليل وتحريم» النبي ﷺ ليس مجرد تبليغ مسائل «الحلال والحرام» المذكورة في القرآن فحسب، وإنما له على ضوء المعيار- المبدأ العام المبين له في القرآن سلطة/ صلاحية «تحليل وتحريم» أمور لم يتم التطرق إليها في القرآن، وهذه السلطة مستندة إلى القرآن»^(٦).

وأما ما قال عنه كرباش أوغلو إنه المبدأ- المعيار العام فهي المبادئ المذكورة في الآية ١٥٧ من سورة الأعراف: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» و«تحليل الطيبات وتحريم الخبائث».

٤- الآية التي تتحدث عن أن النبي «الأسوة/ القدوة الحسنة» التي يجب على المسلمين اتباعها:

- ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿٦١﴾﴾ [الأحزاب].

يذكر كرباش أوغلو تفسيراتٍ مختلفة بشأن هذه الآية، ثم يقول: «ومن حيث النتيجة يمكن أن نصف تأصيل السنة بالاستناد إلى (الآية ٢١ من الأحزاب) مقارنةً تلقى قبولاً عاماً. ومن الملاحظ عدم وجود أي اختلاف في هذه المسألة بين العلماء والمفكرين المسلمين إلى يومنا هذا. وفي هذه الحالة يمكن الاستنتاج أنّ تأصيل السنة بالاستناد إلى الآية المذكورة يُعدُّ مقارنةً سليمةً»^(٧).

وإلى جانب الآيات الواردة آنفاً، التي عدّها كرباش أوغلو تقاريرٍ صحيحةً ومصيبةً في تأصيل السنة، فقد تناول أيضاً بعض الآيات التي تُعدُّ دلالتها على السنة جدليةً وحتى غير صائبة، إلا أننا سوف نكتفي بالإشارة إليها فقط، ونحيل إلى المصدر للاطلاع على تقييحات وتوضيحات أوسع^(٨). يتناول كرباش أوغلو المسألة بعقليةٍ دفاعيةٍ، ويبيّن أنّ السعي للدفاع المستमित عن السنة قد واجه جملةً من المصاعب في تفسير بعض الآيات. وإنّ الآيات التي عدّها كرباش أوغلو جدليةً أو غير صائبةً في تأصيل السنة هي: النجم، ٣-٤؛ النساء، ٦١، ١٣٦؛ التغابن، ٨، ٩، ١٥٨؛ الحجرات، ١٥؛ النور، ٦٢؛ البقرة، ١٥١، ٢٣١؛ النساء، ١١٣؛ آل عمران، ١٦٤؛ الجمعة، ٢؛ الأحزاب، ٣٤؛ الحشر، ٧؛ الفتح، ١٠؛ النور، ٦٣؛ محمد، ٣٢.

(٦) المرجع السابق، ص، ١٧٦.

(٧) المرجع السابق، ص، ١٨٧.

(٨) انظر المرجع السابق، ص، ١٨٨-٢٠٥.

ب- تأصيل السُّنة بالحديث:

إنَّ تأصيل السنة بروايات الحديث، وبعبارةٍ أخرى محاولة إثبات القيمة المصدرية من خلال الأحاديث يشكّل أكثر ميدانٍ جدليٍّ وإشكاليٍّ في مسألة حُجّية السُّنة. فبقدر ما يُعد إثبات مرجعية النبي وسنته من القرآن طبيعياً وصائباً، فإنَّ محاولة إثبات ذلك عن طريق الأحاديث تُعد تكلفاً غير صائبٍ بالقدر ذاته. نشير قبل كلّ شيءٍ إلى أنّ كلّ الأبحاث والدراسات المتعلقة بالموضوع تبيّن أنّ اكتساب «السُّنة» و«الحديث» معنًى اصطلاحياً كمصدر حكمٍ ثانٍ بعد القرآن، إنّما حدث بعد وفاة النبي ﷺ في عهد الشباب من الصحابة^(٩).

إنَّ الدراسات العلمية كافة التي أُجريت حول الأحاديث التي تشير إلى أنّ السُّنة والحديث مصدر حكمٍ مستقلٍ أو مشتركٍ مع القرآن، تبيّن أنّ كلّ هذه الروايات تقريباً مشوبةٌ بالإشكالات والشبهات. فمثلاً بيّن محمد أمين أوزأفشار في أحد أبحاثه مواطن الضعف والإشكالات التي تشوب الرواية المعروفة باسم «حديث الأريكة» والتي تُذكر في رأس قائمة الروايات التي تُستخدم لإثبات أنّ السُّنة مصدر حكمٍ مستقلٍ عن القرآن، وكذلك التي تشوب الرواية المعروفة بـ«حديث معاذ» التي يرد ذكرها حتماً بين الأدلة الشرعية، وذهب نتيجة ذلك إلى أنّه من غير المناسب والمستحسن إسناد مثل هذه الروايات إلى النبي ﷺ^(١٠). وكذلك فيما يتعلق بالرواية المعروفة بـ«حديث الثقلين» التي تتحدث عن الأمانتين اللتين تركهما النبي للناس واللّتين أعلن عنها في حجة الوداع، وهما في بعض الطرق «القرآن/كتاب الله» و«سنة النبي/ سنتي»، وفي بعض الروايات «كتاب الله/القرآن» و«عرتي أهل بيتي»، حيث يتبين بشكلٍ واضحٍ أنّ عبارتي «سنة النبي» و«أهل بيتي» قد أُدرجتا في الحديث فيما بعد^(١١).

إنَّ محاولة تأصيل مرجعية/حجّية النبيّ والسُّنة؛ بالاستناد إلى مثل هذه الروايات التي تحمل آثار الاختلافات والجدالات الدائرة حول الحديث والسُّنة خلال القرن والنصف الهجري الأول الذي نُقلت فيه أغلب أقوال النبيّ وأفعاله شفاهاً، وشهد الكثير من الاختلافات والتباينات الاجتماعية والسياسية والثقافية تشبه وضع قواعد البناء وأساساته على أرضية هشة. ففي مسألةٍ يمكننا استخراج عشرات الأدلة بشأنها من مصدر موثوقٍ مثل القرآن، يُعد حتى تقديم الحجج والبراهين المنطقية والعقلية المجردة أكثر إقناعاً من مثل هذه الأدلة الإضافية الجدلية والخلافية من حيث مضمونها ونسبتها إلى النبي. وهنا فإننا سوف نتناول بالنقد والتحليل روايةً درسناها في إحدى مقالاتنا المنشورة سابقاً إضافة إلى الدراسات التي أشرنا إليها في الأعلى^(١٢).

(٩) بنيامين أرول Bünjamin Erul، مفهوم السنة عند الصحابة، منشورات وقف الديانة التركي، أنقرة ١٩٩٩، ص، ١٤-٧٨؛ محمد أمين أوزأفشار M. Emin Özafşar، إعادة التفكير بالحديث، منشورات مدرسة أنقرة، أنقرة ١٩٩٨، ص، ١٣-٣٢؛ أنبيا يلدرم Enbiya Yıldırım، مسائل الحديث، منشورات رغب، إسطنبول ٢٠٠٨، ص، ١٦-١٩؛ إسماعيل حقي أونال İsmail Hakkı Ünal، الحديث، منشورات MEB، إسطنبول ٢٠٠٥، ص، ١٦-٢٣.

(١٠) محمد أمين أوزأفشار، «الماهية الحقيقية للروايات الجدلية»، إسلاميات، ج ١، العدد: ٣، أنقرة ١٩٩٨، ص، ١٩-٤٨.

(١١) انظر: بنيامين أرول، مصطلح/ مفهوم السنة وروايات الثقلين، منشورات الإلهيات، أنقرة ٢٠٠٧.

(١٢) إسماعيل حقي أونال، «مقاربة انتقائية ونقدية أو فهم النبي»، دراسات إسلامية، ج ١٠، العدد: ١-٣، أنقرة ١٩٩٧، ص، ٤٧-٥١.

وهي رواية تعدّ حتى سنّة الخلفاء الرشدين دليلاً شرعياً فضلاً عن سنة النبي، وبالمقابل تصف كل التطورات والتيارات اللاحقة بالضلال تحت مفهوم البدعة.

عن العرباض بن سارية، قال: صلّى لنا رسول الله ﷺ الفجر، ثمّ أقبل علينا، فوعظنا موعظةً بليغة، ذرفت لها الأعين، ووجلت منها القلوب، قلنا أو قالوا: يا رسول الله، كأنّ هذه موعظة مودّع، فأوصنا. قال النبي ﷺ: «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن كان عبداً حبشياً، فإنّه من يعش منكم ير بعدي اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، وعصّوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإنّ كلّ محدّثة بدعة، وإنّ كلّ بدعة ضلالة»^(١٣).

ثبت لدينا ١٤ طريقاً لهذا الحديث تباينت فيما بينها بعد الراوي الأول. فوردت خمس روايات منها في مسند أحمد بن حنبل، وأربع روايات في سنن الترمذي، وثلاث روايات في سنن ابن ماجه، ورواية واحدة في سنن أبي داود، ورواية واحدة في سنن الدارمي. ويمكن تخفيض العدد إلى الستة إذا ما جمع الرواة المشتركون. وإنّ الراوي المشترك بين كلّ الطّرق هو الصحابي العرباض بن سارية (٧٥). بمعنى أنّ هذه الرواية حسب أصول الحديث هي حديثٌ فرديٌّ مطلقٌ (أو حديثٌ غريبٌ مطلقاً). وأكثر راوٍ يرد اسمه في الطبقة الثانية هو عبد الرحمن بن عمرو السلمي (١١٠). حيث إنّهُ هو الراوي الذي ينقل عن العرباض في ثمانية طرقٍ من أصل الطرق الأربعة عشر. وأما الرواة الآخرون الذين يروون عن العرباض فهم: ضمرة بن حبيب، وحجر بن حجر، وخالد بن معدان (١٠٤)، وعبد الله بن أبي بلال، ويحيى بن بن أبي المطاع. وأما أكثر راوٍ يرد اسمه في الطبقة الثالثة من الإسناد فهو خالد بن معدان (في سبعة طرق)، وأكثر راوٍ يرد اسمه في الطبقة الرابعة فهو ثور بن يزيد (١٥٣). (في ستة طرق).

وحسب المعلومات الواردة في كتب الرجال لا يشوب السُّند أيّ شائبةٍ لا في اتصاله ولا في موثوقية الرواية ومصداقيتهم. ورغم عدم ورود الرواية في الموطأ والمصنّف اللذين يُعدان من مجموعات/مصنّفات الحديث قبل الكتب الستة، وكذلك عدم ورودها في البخاري ومسلم فإنّها تُعدّ حديثاً صحيحاً من حيث التقييم الكلاسيكي للحديث؛ ولذلك يقول الترمذي عن هذا الحديث: «هذا حديثٌ حسنٌ صحيح»^(١٤)، ويقول عنه الحاكم النيسابوري: «صحيحٌ لا علة له»^(١٥).

(١٣) أحمد بن حنبل، المسند، ١٢٦/٤ - ١٢٧ (١-٦)، منشورات جاغري، إسطنبول ١٩٨٢؛ أبو داود، السنن، ٦ (١-٥)، منشورات جاغري، إسطنبول ١٩٨١؛ الترمذي، العلم، ١٦ (١-٥)، منشورات جاغري، إسطنبول ١٩٨١؛ ابن ماجه، المقدمة، ٦ (١-٢)، منشورات جاغري، إسطنبول ١٩٨١؛ الدارمي، المقدمة، ١٦ (منشورات جاغري، إسطنبول ١٩٨١)؛ ابن حبان، الصحيحين ١/١٠٤ (١-١٦، بيروت ١٩٨٨)؛ الحاكم، المستدرک، ١/٩٥ (١-٤، بيروت)؛ ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ٢/١٨١ - ١٨٣ (٢-١، بيروت).

(١٤) الترمذي، العلم، ١٦.

(١٥) الحاكم، المستدرک، ١/٩٥. وللإطلاع على مزيد من التقييمات حول الحديث راجع: ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ٢/١٨٢. والمثال الوحيد الذي رأيناه عن نقد هذا الحديث من ناحية المتن ويحجج معقولة هو عند العالم الشيعي سيد مرتضى العسكري. انظر: معالم المدرستين، ٢/٢٤٣ - ٢٤٤ (١-٣، طهران ١٩٩٣). غير أنّ هذا الرجل لا يبدي الحساسية ذاتها بالنسبة لرواياته.

ويوجد بعض التباينات في متن الحديث أيضاً. ففي بعض الطُّرُق لا تُحدد الصلاة التي جاءت بعدها هذه الموعظة (أبو داود)، بينما ورد في طرقٍ أخرى أنّ هذه الموعظة كانت بعد صلاة الفجر (الترمذي، الدارمي). وأما في الرواية الواردة عند ابن ماجه، فيذكر أنّ النبيّ قام ووعظ الناس فقط، دون التّطرق إلى الصلاة.

وفي سنن الترمذي ورد بعد عبارة «وإياكم ومحدثات الأمور» وصف «فإنّها ضلالة» دون ذكر جملة «كل محدثة بدعة»، ثمّ تمّ سرد الحديث بالقول: «فمن أدرك ذلك منكم فعليه...». وفي رواية ابن ماجه هناك بعد جملة «فماذا تعهد إلينا؟» إضافة: «قد تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك، من يعش منكم، فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بما عرفتم من سنتي، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ»، وفي نهاية أحد الطُّرُق الواردة في مسند أحمد بن حنبل توجد عبارة: «فإنّنا المؤمن كالجمل الأنف حيثما انقيد انقاد»^(١٦).

رغم أنّ الرواية ذاتها ترد بثلاثة طرقٍ مختلفة في كتاب الطحاوي (توفي ٣٢٧) «شرح مشكل الآثار» وبصورة تكمّل بعضها بعضاً، إلا أنّ الطرق الثلاثة لا تحتوي على عبارة «فإنّه من يعش منكم ير بعدي اختلافاً كثيراً» ولا عبارة «إياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة». وعدم احتواء كتاب الطحاوي على هذه العبارات الواردة في المصادر الأخرى أمر غريب وملفت للأنظار^(١٧).

ويجب بعد تقديم هذه المعلومات التقنية وقبل الانتقال إلى تحليل المتن أن نبيّن الأمر الآتي: رغم أنّ هذا الحديث يُعدّ صحيحاً عند المحدثين، إلا أنّه يدخل حسب مبدأ طوّرَه الفقهاء الحنفية ضمن فئة الخبر الواحد الوارد في عموم البلوى، ومن ثمّ يتمّ ردّ الخبر الذي يأتي بهذا الشكل. أي إنّ نقل أحد الأحاديث أو إحدى السنن التي من المفترض والواجب أن يعلم بها الجميع أو قسم كبير من الناس من راوٍ واحد سبب كاف لرد ذلك الحديث أو تلك السنة^(١٨). ومع أنّ الحنفية لم يلجؤوا إلى هذه المبادئ بشكل دائم، إلا أنّ الحجّة التي قدموها معقولة ومنطقية. حيث إنّ النبيّ ﷺ يخاطب جماعة من الناس بعد الصلاة أو خارج أوقات الصلاة، وبكلامٍ وعظيٍّ مؤثّرٍ أدّى إلى بكاء المستمعين، ولم ينقل هذا الكلام أحد سوى العرياض بن سارية! وهذه القاعدة لا تسري فقط عند الحنفية، وإنّما سارية عند الشافعية أيضاً. فمثلاً من أسباب ردّ الخبر الواحد عند الخطيب البغدادي هو أن ينفرد الواحد برواية ما يجب على كافة الخلق علمه، فيدل ذلك على أنّه لا أصل له؛ لأنّه لا يجوز أن يكون له أصل، وينفرد هو بعلمه من بين الخلق العظيم^(١٩).

(١٦) ذهب الكثيرون إلى أن هذه الجملة الأخيرة مدرجة/مدسوسة. (ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ١١٠/٢، ١-٢، بيروت ١٩٩١).

(١٧) راجع: الطحاوي، شرح مشكل الآثار، ٣/٢٢١-٢٢٤، (١-١٧، بيروت ١٩٩٤).

(١٨) السرخسي، الأصول، ١/٣٦٨، (إسطنبول ١٩٨٤).

(١٩) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ١/١٣٣، (١-٢، بيروت ١٩٨٠). وراجع أيضاً: الكفاية، ١٧ (المدينة؛ السيوطي، تدريب الراوي، ١/٢٧٦).

يذكر ابن القيم الجوزية (٧٥١) - في معرض بيانه مؤشرات الحديث الموضوع ودلائله - أن الرواية التي تصوّب الدعوى القائلة بكتان الصحابة وبالإجماع والاتفاق بينهم لقولِ قاله النبي أو فعلِ فعله في حضورهم لا أصل لها^(٢٠). مع أنّ روايتنا قد خرجت من إطار السُّرّيّة والكتان من خلال روايتها من قِبَل شخص واحد، فإنّ محتوى رواية «غدير خم» التي ذكرها ابن القيم في هذا المجال، وقال إنه لا أصل لها قد تكرر أيضاً نقلها في مصادرنا وإن بقليلٍ من الفوارق، ومن قبل أكثر من راوٍ^(٢١).

إنّ القسم الذي نوّد التوقّف عليه من الرواية هو العبارة التي تبدأ بـ «فإنّه من يعيش منكم ير بعدي اختلافاً كثيراً» وما بعدها حتى نهاية الحديث. ولكن قبل ذلك لا بد أن نبيّن أنه من يود فهم قول النبي «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن كان عبداً حبشياً» بشكل معقولٍ يظن أنّ النبي إنّما أراد القول «أطيعوا من وُيِّ عليكم حتى وإن كان عبداً زنجياً لا يأبه به الناس» آخذاً بعين الاعتبار الإيثار، والعمل الصالح والأهلية فحسب؛ إذ لا فضل في الإسلام لأحدٍ إلا بالتقوى؛ إلا أن الخطابي (٣٨٨) وهو من أوائل شراح الحديث لا يرى الأمر كذلك، حيث يفسر الحديث بقوله: «يريد به طاعة من وآله الإمام عليكم وإن كان عبداً حبشياً، وقد ثبت عنه ﷺ أنه قال: الأئمة من قريش^(٢٢). وقد يُضرب المثل في الشيء بما لا يكاد يصح منه الوجود كقوله ﷺ: من بنى لله مسجداً ولو مثل مفحص قطاة بنى الله له بيتاً في الجنة، وقد مفحص قطاة لا يكون مسجداً لشخص آدمي^(٢٣)».

أي بما أنّ الأئمة لا يكونون إلا من قريش، فإنّ احتمال تولي الحبشي الإمامة كاحتمال تحوّل مكانٍ بمساحة مأوى الطير إلى مسجد. ومن ثمّ، فإنّه يعوّزنا حتى فهم القسم الذي رأيناه خالياً من الإشكال للرواية المتناولة فهماً صحيحاً على ضوء الروايات الأخرى.

من الطبيعي للغاية أن يقوم النبي ﷺ بوعظ الصحابة، وتوجيه النصح إليهم في كلّ مناسبةٍ وبأية طريقةٍ ووسيلةٍ كانت. وإنّ إخباره هنا عن حدوث الاختلافات بين الذين يأتون من بعده يحمل طابع اليقين/ القطع أكثر من التخمين والتوقع. وهذا إخبارٌ من الله تعالى لنبيه حسب رأي الذين يعدّون الوحي مصدر الأمور الغيبية التي يجبر عنها النبي ﷺ. وحسب هذا الفهم فإنّ اختلاف أولئك الناس فيما بعد وضرهم رقاب بعضهم بعضاً رغم إخبار النبي بذلك وتحذيره منه، يبدو وكأنه نتيجة لسعيهم وجهودهم المبذولة في سبيل تصديق إخبارات النبي بشأن المستقبل. أي كأنهم فعلوا ما فعلوه لإثبات صدق النبي في إخباراته.

يلاحظ أنّ النبي ﷺ قد استعمل عبارة «ستتي» للإشارة إلى أفعاله وتصرفاته في بعض المسائل مع أنّ

(٢٠) ابن القيم الجوزية، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، ٥٧، (حلب ١٩٨٢).

(٢١) راجع: مسلم، فضائل الصحابة، رقم الحديث، ٣٦ (عن زيد بن الأرقم)؛ أحمد بن حنبل، المسند، ١/ ٨٤، ١١٨، ١٥٢، ٤/ ٣٧٠ (عن علي).

(٢٢) أحمد بن حنبل، المسند، ٣/ ١٢٩، ١٨٣، ٤/ ٤٢١.

(٢٣) الخطابي، معالم السنن، ٤/ ٢٧٨، (١- ٤ بيروت ١٩٩١). وانظر كذلك: ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ٢/ ١١٩.

عبارة السنة لم تكن بعد قد اكتسبت معناها الاصطلاحي الذي اكتسبته لاحقاً^(٢٤). وإن إشارة نبي ذكر في القرآن الكريم كقدوة وأسوة حسنة إلى أفعاله، وتوصية أتباعه بالافتداء بها لأمر طبيعي للغاية. إلا أن الأمر غير الطبيعي هو الحديث عن سنة الخلفاء الراشدين والمهدين. فكما هو معلوم لم يدل النبي ﷺ بأي بيان أو إشارة إلى من سيتولى حكم الدولة من بعده أبداً، لا تصريحاً ولا تلميحاً. وحتى الروايات التي تُعتمد مستنداً لإشارته الضمنية إلى ذلك يتبين أنها زائفة ومكذوبة^(٢٥). وإن النقاشات التي دارت بين الصحابة فور وفاة النبي؛ وحتى قبل دفنه حول أحقية الخلافة والحكم، والآراء المختلفة والمتباينة التي ظهرت نتيجة ذلك، أثبتت بشكل جلي أنه لم يكن هناك أي توجيه من النبي بشأن هذه المسألة^(٢٦).

إذا تركنا مسألة علم النبي ﷺ بأحوال الخلفاء الذين سيأتون من بعده، وهل سوف يكونون راشدين أم لا؟ جانباً، فيجب علينا التوقف عند مسألة من هم هؤلاء الخلفاء الراشدون. ومعرفة هؤلاء سهلة حسب الأخبار التي تشير صراحة أو ضمناً إلى ترتيب الخلافة والتي ألمحنا إليها آنفاً^(٢٧). فمن اعتمد على هذه الأخبار ذهب إلى ترتيب الخلفاء وفق الآتي: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي^(٢٨). وتذكر رواية أخرى أن النبي قال: «اتبعوا من بعدي أبا بكر وعمر»^(٢٩). وأضاف أحمد بن حنبل إلى هؤلاء الخلفاء الراشدين الخليفة عمر بن عبد العزيز المتوفي (١٠١) (٣٠).

يُنقل عن السيد الشريف الجرجاني أنه قال عند الحديث عن معنى سنة الخلفاء «إن الإشارة إلى هؤلاء الخلفاء الأربعة لا تعني نفي صفة الخلافة عن غيرهم؛ لأن النبي أخبر أنه سيخرج من الأمة اثنا عشر خليفة». ووفقاً لرأيه فإن الإشارة إلى الخلفاء الأربعة تهدف إلى إضفاء الأهمية عليهم، وتصويب آرائهم، وبيان فضلهم على غيرهم في الإدارة والحكم. وإن ذكر النبي ﷺ لستهم إلى جانب سنته نابع من علمه بعدم وقوعهم في الخطأ في اجتهاداتهم واستنباطاتهم من سنته. وكذلك كان النبي يعلم أن بعض سننهم سوف تنتشر في عصرهم. ولسد الطريق أمام ظهور الآراء التي سوف تردّ هذه السنن فقد أضاف سننهم إلى سنته. وكذلك يوجد في هذا الحديث دليل على ترجيح آراء الخلفاء الأربعة على آراء غيرهم من الصحابة في حال حدوث اختلاف في الرأي^(٣١).

- (٢٤) للاطلاع على أمثلة ذلك راجع: البخاري، النكاح، ١؛ أحمد بن حنبل، المسند، ٣/ ٢٤١، ٢٥٩، ٤/ ٢٦٨.
- (٢٥) للاطلاع على هذا النوع من الروايات وتقييمها راجع: خطيب أوغلو، العلاقة بين الحديث وبين الأحداث السياسية والاجتماعية، منشورات أوتو، أنقرة ٢٠١٥، ص، ٥٧ وما بعد.
- (٢٦) للاطلاع على مزيد من التفاصيل حو النقاشات المتعلقة بالمسألة انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٣/ ٢١٨ - ٢٢٣، (١) - ١٠، بيروت).
- (٢٧) للاطلاع على بعض الروايات المتعلقة بالموضوع انظر: ابن حجر العسقلاني، المطالب العلية، ٤/ ١٧ - ١٩، (١) - ٤، الكويت (١٩٧٣).
- (٢٨) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ٢/ ١٨٣ - ١٨٤؛ ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم، ٢/ ١٢٢؛ اللكنوي، تحفة الأختيار، ٥١، (بيروت ١٩٩٢).
- (٢٩) ابن أبي شيبه، المصنف، ١٢/ ١١، (١ - ١٥ بومباي ١٩٨٣)؛ ابن سعد، كتاب الطبقات الكبرى، ٢/ ٣٣٤، (١ - ٩ بيروت ١٩٦٨)؛ أحمد بن حنبل، المسند، ٥/ ٣٨٥، ٤٠٢؛ الترمذي، المناقب، ١٦، ٣٧؛ ابن ماجه، المقدمة، ١١.
- (٣٠) ابن القيم، المنار المنيف، ١٥٠.
- (٣١) نقلاً عن الشريف الجرجاني، اللكنوي، تحف الأختيار، ٤٩.

وبالإضافة إلى ذلك فقد جرى نقاشٌ حول ما إن كان أتباع سنة الخلفاء الأربعة يفيد الندب أم الوجوب. فحسب رأي ابن الهمام (توفي ٨٦١) فإن هذا الاتباع يفيد الندب، بينما يذهب عبد الحي اللكنوي (توفي ١٣٠٤) إلى أن هذا الاتباع يفيد اللزوم^(٣٢).

فكما ذكر آنفاً فقد ذهب السيد الشريف الجرجاني إلى «أن إضافة النبي ﷺ سنن الخلفاء إلى سنته ناتجة عن علمه بعدم وقوعهم في الخطأ في اجتهاداتهم». هذا مع أن الإمام الشافعي لا يذهب إلى الرأي ذاته، وربما يعود ذلك إما لعدم اشتهاه هذه الرواية في عصره، أو لكونه لم يول لها اعتباراً. يقول الشافعي بما معناه: «أقول إن جاءنا خبرٌ من خلفاء رسول الله، وخبرٌ مخالفٌ من رسول الله أخذنا بخبر رسول الله^(٣٣)»، وبحسب الكلام فإن الشافعي عند قوله هذا كان يعلم أن الخلفاء أقدموا على أفعالٍ وممارساتٍ مختلفة عن سنة النبي.

وبرأينا فإن بيت القصيد يكمن هنا. أي إن الخلفاء الأربعة عندما كانوا يطبقون أفكاراً ويُقدمون على أعمالٍ وتصرفاتٍ جديدةٍ لمواجهة الحاجات والظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية المستجدة والمتطورة، كان من الممكن أن يخالفوا بعض الأعمال السابقة؛ أي سنة النبي ﷺ ولو شكلاً. ويمكننا العثور على الكثير من الأمثلة حول هذه الحالة وخاصة من تصرفات الخليفة عمر بن الخطاب وأعماله. حيث إن التجديدات التي أحدثها لأول مرة في عهده تبلغ قرابة ١٥٠ أمراً^(٣٤). وهذه هي سنة الخلفاء.

إن الرواية التي تناولناها تشكّل من جهةٍ تذكيراً بأن التجديدات الإلزامية التي وضعها هؤلاء الحُكّام أو الخلفاء المُقرَّبون من النبي ﷺ في وسطٍ يعجّ بكبار الصحابة والتي يمكن تعرضها للنقد وللتخطئة؛ تشكل تذكيراً بأنّها من ضمن سنة النبي ﷺ، ومن جهةٍ أخرى هي نتاجٌ لمساعي سدّ الطريق أمام من يريد استخدام هذه الأداة لإحداث تجديداتٍ من غير هؤلاء الخلفاء الأربعة، وتقييم هذه التجديدات على ضوء الأبعاد والتصورات السلبية لمفهوم البدعة^(٣٥). ولكن لأنه لم يعد من الممكن منع الأفكار والأعمال الجديدة التي جاء بها العلماء والحكام لمواجهة المستجدات والتغيرات الجديدة وتقييدها وتحديدها، فقد تمّ توسيع نطاق السنة واجبة الاتباع وذلك بالقول إن هذه السنة تشمل سنة أهل القرون الثلاثة الأولى الذين شهد لهم النبي ﷺ بالخيرية والصلاح والتقوى أيضاً^(٣٦)، وأما ما أحدثه من جاء بعدهم من أمورٍ مخالفةٍ لمنهجهم وطريقهم، فهي بدعةٌ تُؤدّي إلى الضلال. وأما من أرادوا توسيع هذا المفهوم أكثر ليشمل جميع المسلمين فقد جاؤوا بروايةٍ أخرى

(٣٢) المرجع السابق، ٥٠.

(٣٣) الشافعي، الأم، ٧ / ٢٦٢ - ٢٦٣، (١ - ٧، بولاك ١٣٢٦).

(٣٤) راجع: غالب بن عبد الكافي القرشي، أوليات الفاروق في الإدارة والقضاء، (١ - ٢، بيروت ١٩٩٠)؛ أوليات الفاروق في السياسة (مصر ١٩٩٠) للكاتب نفسه.

(٣٥) للاطلاع على ملاحظات مشابهة راجع: الطالب، "البدع"، ترجمة: محمد شيمشك، AÜFD، العدد: ٢٣، (أنقرة ١٩٧٨)، ص، ٤٦٠.

(٣٦) للاطلاع على الروايات المتعلقة بالموضوع انظر: البخاري، الشهادة، ٩، فضائل أصحاب النبي، ١؛ الترمذي، الفتن، ٤٥؛ ابن ماجه، الأحكام، ٢٧.

استدلّوا بها في هذا التوجه، وهي: «ما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوه سيئاً فهو عند الله سيئ»^(٣٧).

ترد في الحديث توصية بالابتعاد عن كل الأمور المستحدثة فيما بعد «وإياكم ومحدثات الأمور». وبطبيعة الحال فقد تمّ التحوُّط بشأن محدثات الخلفاء الأوائل، حيث ورد أنّ محدثاتهم هي بمقام سنة النبي ﷺ^(٣٨). وبناءً على ذلك فإنّ كلّ جديدٍ خارج هذه الحدود هو من قبيل البدع التي يجب الحذر منها واجتنابها.

وقد اضطر من عدّه هذه الرواية من كلام النبي ﷺ إلى القول: لعله ليست كلّ المحدثات - أي البدع - سيئة، وإنّما هناك بدعٌ حسنةٌ وبدعٌ سيئةٌ. وذلك في إشارة إلى المستجدات والمستحدثات التي أقرّها النبي بذاته في حياته، ومن ثمّ فإنّ البدع/ المحدثات السيئة هي ما أحدثت في الدين نفسه^(٣٩). وهذا التفريق أمرٌ لا مفرّ منه؛ وذلك لأنّ الدولة الإسلامية توسعت ووصلت إلى مناطق جغرافية شاسعة بعد وفاة النبي ﷺ بفترة قصيرة، ووجد المسلمون الذين خرجوا من شبه الجزيرة العربية والتقوا بثقافاتٍ وحضاراتٍ جديدةٍ ومختلفة، وجدوا أنفسهم وجهاً لوجه مع المئات بل الآلاف من المحدثات والأمر التي لم يعهدها في بلادهم. فترددوا في تبني قسمٍ منها، وتقبّلوا قسمًا آخر بكلّ سهولةٍ وأريحية. فمثلاً وجد العرب أنفسهم لأول مرّة أمام الحِمَامات الجماعية التي وجدوها عند البيزنطيين ولم يعرفوها من قبل، ولا بدّ أنّها لاقت استحسان الكثير من المسلمين؛ حتى حدّر بعض الصحابة من يذهب إليها لاحتمال محظوريتها أو حرمتها؛ وحتى تمّ نسب مثل هذه التحذيرات إلى النبي ذاته^(٤٠).

لأنّ عبارة «كلّ محدثةٌ بدعةٌ، وكلّ بدعةٌ ضلالةٌ» وردت في الحديث مطلقةً دون بيانٍ أو قيد، فقد بذل العلماء المسلمون خلال كل العصور جهوداً عظيمة، وصنّفوا وألّفوا كتباً ومجلداتٍ ضخمةً في مسائل البدع؛ وذلك لتحديد البدع التي تُعدّ ضلالاً، وتلك التي لا تعدّ ضلالاً^(٤١). وتمّ تناول الجدالات والنقاشات الفكرية

(٣٧) أحمد بن حنبل، المسند، ١/ ٣٧٩.

(٣٨) الشاطبي، الاعتصام، ١/ ١٣٥، (١-٢، بيروت ١٩٩١)؛ اللكنوي، إقامة الحجّة، ٢٣.

(٣٩) انظر: الشاطبي، الاعتصام، ١/ ١٢٨ وما بعد، ١٣٥ وما بعد؛ اللكنوي، إقامة الحجّة، ١٩ وما بعد.

(٤٠) راجع: أبو داود، الحمام، ١؛ الترمذي، الأدب، ٤٣؛ النسائي، الغسل، ٢. وانظر كذلك: ابن الجوزي، كتاب الموضوعات، ٢/ ٨٠-٨١، (١-٣، بيروت ١٩٨٣).

وما عدا هذه المحدثات كان هناك محدثات في الدين ذاته أيضاً. فقد جعل والي المدينة مروان بن الحكم خطبة العيد قبل الصلاة ليمنع من انصراف الناس عقب الصلاة دون الاستماع للخطبة، وأثار هذا الأمر حفيظة أبي سعيد الخدري، ولم يعجبه تصرف مروان، فقال: "غيرتم والله". ومن اللافت استخدام أبي سعيد عبارة "غيرتم" دون التطرق إلى ألفاظ "محدثة" أو "بدعة". (البخاري، العيدين، ٦؛ مسلم، العيدين، رقم الحديث: ٩). ويروى أيضاً أن أول من قام بهذا التغيير هو عمر بن الخطاب. انظر: المهام، المصنف، ٣/ ٢٨٣.

(٤١) للاطلاع على الكتب المتعلقة بالموضوع راجع: رحمي ياران، "البدعة"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ٦/ ١٣١، (إسطنبول ١٩٩٢). وانظر كذلك: غولدزبير، دراسات إسلامية، ٢/ ٢٥-٣٧، (١-٢، لندن ١٩٦٧)؛ الطالبي، البدع، ص، ٤٤٥-٤٦٠.

والعقائدية التي لم تكن معروفة في عهد النبي ضمن مفهوم البدعة، وحتى في المسائل الفقهية التي تُعدّ موضوعاً جديلاً حاول الخصوم تفنيد آراء خصومهم واجتهاداتهم وإثبات بطلانها من خلال مفهوم البدعة، كما حدث مع آراء أبي حنيفة وتلامذته^(٤٢). وعُدّ كل ما عدا أهل السنة من أتباع الفرق الاعتقادية والكلامية من أهل البدع أيضاً. وشهدت مسألة جواز الرواية عن هؤلاء خلافاتٍ ونقاشاتٍ مستقلة أيضاً؛ ولأن مفهوم أهل البدع أو تقييمه قد جلب معه تهمةً عامةً، فقد رُدت كل أفكار تلك الفرق وآرائها، وتم تجاهلها تماماً مع أنّها قد تتضمن آراءً صحيحةً وصائبةً.

إنّ السبب الأساس لعدم قبولنا عدّه هذه الرواية من كلام النبي ﷺ هو عدم وجود أيّة نقاشاتٍ بشأن السنة والبدعة في حياة النبي، فكما بيّنا آنفاً فإنّ الرواية هي: عبارة عن انعكاسٍ للجذالات والخلافات والنقاشات المتعلقة بهذه المسألة التي ظهرت في القرن الهجري الأول وما بعده بمواجهة التطورات والمستجدات السريعة التي ظهرت عقب وفاة النبي^(٤٣). مع أنّ كلمة «البدعة» موجودة في لغة العرب، وحتى في القرآن الكريم^(٤٤)، إلا أنّها تُعدّ بمعناها الاصطلاحي الذي كسبته فيما بعد غريبة على النبي؛ لأنّ النبي بذاته أقرّ الكثير من المحدثات والمستجدات المفيدة والحسنة، وكان دائماً منفتحاً على مقترحات الآخرين وآرائهم.

وإنّ مصطلح «الخلفاء الراشدين» في قناعتنا لم يكن بالعبارة المستقرة والمعروفة في عهد الخلفاء الأربعة الأوائل أيضاً، فهذه العبارة لا ترد كثيراً في المصادر الأولى للتاريخ الإسلامي^(٤٥)، كما أنّها قد لا ترد في مصادر الحديث المشهورة إلا في الرواية التي تتناولها بالدراسة^(٤٦). ويتبيّن أنّ استخدام هذا المصطلح/ العبارة لم يشهد انتشاراً إلا بعد ظهور هذه الرواية بفترة طويلة^(٤٧).

وهنا قد يخطر في الذهن تساؤلٌ استغرابيٌّ عن سبب ذكر النبي أخباراً ومعلوماتٍ عن الأحداث التي ستجري بعده؛ ولاستغرابنا هذا بعض الأسباب الوجيهة. فالنبي ﷺ لم يذكر ولو مرةً واحدةً مَنْ سيخلفه في إدارة أو حكم الدولة، علماً أنّها مسألةٌ بغاية الأهمية. وباعتبار أنّ وفاته لم تكن فجأةً، فكان يُتظَر أو يُتوقع منه إيراد بيان بشأن هذه المسألة أثناء فترة مرضه. وطالما أنه لم يذكر شيئاً بخصوص ذلك، ولعله ترك هذا الأمر الذي يمثل مسألةً مهمّةً وخطيرةً جدّاً للمجتمع الإسلامي ليقوم الأخير باختيار حكامه، فليس من المعقول بعد

(٤٢) انظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ٢ / ١٤٨.

(٤٣) للاطلاع على بحث مهم في هذه المسألة راجع: محمد الطالبي، "البدع"، ص، ٤٤٥ - ٤٦٠.

(٤٤) الأحقاف، ٩؛ الحديد، ٢٧.

(٤٥) فمثلاً يذكر في طبقات ابن سعد في دعاء أبي بكر عندما أوصى باستخلاف عمر بن الخطاب مكانه: "واجعله من خلفائك الراشدين". (٣ / ٢٠٠). ولا بد من الانتباه هنا أنّ كلمة "الخلفاء" مضافة إلى الله تعالى.

(٤٦) خلال البحث الذي أجريناه في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي لم نثر على عبارة "الخلفاء الراشدين" سوى في هذه الرواية.

(٤٧) وللإطلاع على الرأي القائل: إن صفة "الراشدين" إنما أطلقت على الخلفاء الأربعة الأوائل بعد تسلم مقاليد الحكم خلفاء جاثرون وظلمة من الأمويين والعباسيين، وإن الأحاديث التي تصف هؤلاء الخلفاء الأربعة بهذه الصفة ظهرت بعد ذلك.

راجع: سيد مرتضى العسكري، معالم المدرستين، ٢ / ٢٤٣.

ذلك أن يذكر معلوماتٍ عن أمورٍ ومسائلٍ أقلَّ أهمية، ويتدخل في الكثير من الاختلافات التي ستظهر بعده، حتى إنه يناصر طرفاً ضد آخر، ويخبر عن الكثير من الفتن، ويستهن بالفرق السياسية والعقائدية بذكر اسمها صراحةً أحياناً والإشارة إليها ضمناً أحياناً أخرى، ويحكم عليها بالصلاح أو المروق والفسوق. وإذا ما أمعنا النظر فإننا نلاحظ أن الإخبارات الصادرة عن النبي بشأن المستقبل، التي تحمل صفة سياسية واجتماعية وكلامية، محصورةٌ بالقرون الثلاثة الأولى تقريباً. وإذا ما تمت مقارنة بعض متون الحديث بالأحداث التي ظهرت وتطورت في هذه الفترة نجد تطابقاً تاماً بينها تقريباً^(٤٨). وسبب ذلك واضحٌ للغاية. حيث إن عملية تصنيف الحديث قد اكتملت بنسبةٍ كبيرةٍ في نهايات القرن الثالث الهجري، وبالتوازي مع هذه العملية توقفت أنشطة وضع الأحاديث وانتهت. وفي هذه القرون الثلاثة التي استمرت خلالها عملية تدوين كتب الحديث وتصنيفها نُسب إلى النبي من الأقاويل ما قد أريد نسبتها إليه، ودخل منها إلى المصادر ما دخل، وُجِع بعض منها في كتب الموضوعات، ولعلَّ القسم الأكبر منها صار في طيِّ النسيان؛ لأنه لم يعد من الممكن إضافة شيءٍ جديد إلى الكتب والمؤلفات التي صُنِّفت وأخذت شكلها النهائي، فإنَّ الأحاديث المتعلقة بالمستقبل بقيت محصورةً بالقرون الثلاثة الأولى. وإنَّه لأمرٌ يثير الاستغراب والفضول أن يتحدث النبيَّ حسب إحدى الروايات في خطبةٍ طويلةٍ امتدَّت من الصباح حتى المساء عن الأحداث التي ستجري إلى يوم القيامة، ثم لا يخبر شيئاً عن الأحداث التي وقعت في عصورٍ لاحقة، وعلى سبيل المثال الأحداث التي جرت وتجرى في عصرنا الحالي التي ربما تُعد من أهم الأحداث وأخطرها في تاريخ العالم.

إنَّ تدرُّع الناس بالنبي وجعله أداةً ومنتكاً لمخادعة أنفسهم وغيرهم بدل تحمُّل مسؤولية أفعالهم وأقوالهم يشكِّل أساس الإشكالات التي نواجهها في ميدان الحديث. وإذا ما أمعنا التفكير في اختيار الناس لهذا الطريق، ظلناً منهم أنهم سوف يحققون مصالحهم السياسية والقبلية والطائفية والاقتصادية... إلخ بشكلٍ أسهل، فلن يكون من الصعب حينها فهم سبب تردُّدنا وتشكُّكنا أمام الكثير من مثل هذه الروايات التي نواجهها. وبرأينا يجب تطبيق التقييم ذاته على كل الروايات التي تتناول مسألة تعارض السنَّة والبدعة، وتُنكر أو تدافع عن السنَّة، هذه الروايات التي تعكس التطورات والمستجدات والنقاشات والخلافات التي ظهرت بعد عهد النبي ﷺ.

المراجع:

- أحمد بن حنبل، المسند، منشورات جاغري، إسطنبول ١٩٨٢.
- العسكري، سيد مرتضى، معالم المدرستين ٢، طهران ١٩٩٣.
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، السنن، منشورات جاغري، إسطنبول ١٩٨١.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، منشورات جاغري، إسطنبول ١٩٨١.
- أرو، بنيامين، مفهوم السنة عند الصحابة، منشورات وقف الديانة التركي، أنقرة ١٩٩٩.
- أرو، بنيامين، مفهوم السنة وروايات الثقلين، منشورات الإلهيات، أنقرة ٢٠٠٧.
- غالب بن عبد الكافي القرشي، أوليات الفاروق في الإدارة والقضاء، بيروت ١٩٩٠.

- غالب بن عبد الكافي القرشي، أوليات الفاروق في السياسة، مصر ١٩٩٠.
- غولدزير، إيجناز Goldziher Ignaz، دراسات إسلامية، لندن ١٩٦٧.
- الحاكم النيسابوري، المستدرک، بيروت، بلا تاريخ.
- الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، بيروت ١٩٨٠.
- الخطيب البغدادي، الكفاية، المدينة، بلا تاريخ.
- خطيب أوغلو، محمد شيمشك، العلاقة بين الأحداث السياسية والاجتماعية وبين الأحاديث، منشورات أوتو، أنقرة ٢٠١٥.
- الخطابي، حمد بن محمد، معالم السنة، بيروت ١٩٩١.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد البر، جامع بيان العلم، بيروت، بلا تاريخ.
- ابن أبي شيبة، المصنف، بومباي، ١٩٨٣.
- ابن حجر، العسقلاني، المطالب العلية، الكويت ١٩٧٣.
- ابن حبان، محمد بن حبان، الصحيح، بيروت ١٩٨٨.
- ابن قيم الجوزية، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، حلب ١٩٨٢.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، السنن، منشورات جاغري، إسطنبول ١٩٨١.
- ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، بيروت ١٩٩١.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، كتاب الموضوعات، بيروت ١٩٨٣.
- ابن سعد، كتاب الطبقات الكبرى، بيروت ١٩٦٨.
- كرباش أوغلو، محمد خير، السنة في الفكر الإسلامي، منشورات مدرسة أنقرة (الطبعة الرابعة)، أنقرة ١٩٩٩.
- اللكنوي، تحف الأخيار، بيروت ١٩٩٢.
- أوزأفشار، محمد أمين، إعادة التفكير في الحديث، منشورات مدرسة أنقرة، أنقرة ١٩٩٨.
- أوزأفشار، محمد أمين، "الماهية الحقيقية للروايات الجدلية"، إسلاميات، ج ١، العدد: ٣، أنقرة ١٩٩٨.
- السرخسي، محمد بن أحمد، الأصول، إسطنبول ١٩٨٤.
- الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، بولاق ١٣٢٦.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، بيروت ١٩٩١.
- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، بيروت، بلا تاريخ.
- الطحاوي، أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، بيروت ١٩٩٤.
- الطالبلي، محمد، "البدع"، ترجمة: محمد شيمشك، AÜİFD، العدد: ٢٣، أنقرة ١٩٧٨.
- الترمذي، محمد بن عيسى، السنن، منشورات جاغري، إسطنبول ١٩٨١.
- أونال، إسماعيل حقي Ünal İsmail Hakki، الحديث، منشورات MEB، إسطنبول ٢٠٠٥.
- أونال، إسماعيل حقي، "مقاربة انتقائية ونقدية أو فهم النبي"، دراسات إسلامية، ج ١٠، العدد: ١-٣، أنقرة ١٩٩٧.
- ياران، رحيمي، "البدعة"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، إسطنبول ١٩٩٢.
- يلدرم، أنبيا، مسائل الحديث، منشورات رغبة، إسطنبول ٢٠٠٨.

Kur'ân'la Yetinme Söyleminin Çıkmazları

Enbiya YILDIRIM*

Özet:

İslâm medeniyet ve geleneğini inşa eden iki aslı unsur Kur'ân ve hadislerdir. Bu nedenle, mimariden âdet ve geleneklere varıncaya kadar akla gelebilecek her şey bu iki aslı unsur göz önünde bulundurularak anlaşılmalıdır. Ayrıca bundan sonraki dönemlerde de bu ikisi olmadan söz konusu medeniyet ve geleneği sürdürmek mümkün olmayacaktır. Tersine bir durum değerlerden kopuş ve başkalaşmadır. Bu yalın gerçeğe rağmen, son yüz elli yıllık süreçte hadisleri tamamen bir yana koymak suretiyle İslâm medeniyet ve geleneğini yeniden inşa etme ve Kur'ân'la yetinme şeklinde bir yaklaşım kendisine taraftar toplamaktadır. Bu yaklaşım İslâm coğrafyasının son iki yüzyıldır zillet içinde yaşamasının kökenindeki etkenlerden biri olarak hadisleri görmekte ve ümmeti tek kitap etrafında birleştirmenin daha rahat olacağını düşünmektedir. Bu bakış açısı bütünleştirici bir bakış açısı olarak kendisini takdim etmekle birlikte pek çok yeni sorunu da beraberinde getirmekte, ümmetin yeni parçalanmışlıklara sürüklenmesine neden olmaktadır. Bu nedenle yapılması gereken, iki aslı unsurun hâkimiyetini korumaktır. Bunu yaparken de, var olan bazı sorunlara gözleri kapamamaktır.

Anahtar kelimeler: Hadis, sünnet, Kur'ân, namaz, ezan, peygamber, ümmet

Dilemmas of the Qur'an is Enough Discourse

Abstract:

Qur'an and hadiths are two fundamental sources that base Islamic civilization and Islamic future. For that reason, all Islam related issues, from architecture to culture, should be interpreted with reference to them. Besides that, it is not possible to sustain Islamic civilization and future without these sources.

The counter situation is the rupture from the values and degeneration. Although this plain truth, in the last one hundred fifty years, there are increase in the number of supporters for the Qur'an is enough discourse which excludes hadith tradition. This approach hypothesizes that hadiths are the among of reasons for underdeveloped situation of the Islamic world and considers that uniting Muslim people around the Qur'an is easier to achieve.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, enbiyayildirim@hotmail.com.

Although this approach has potential to unity people, it causes many new problems and excludes the ummah differently. For that reason, the cure is to respect two fundamental sources of the Islam. While doing that, it is important not to ignore the current problems.

Keywords: Hadith, sunnah, Qur'an, salah, azan, prophet, ummah

İslâm dünyasında temel tartışma konularından biri her zaman hadislerdir. Bu bağlamda, hadis kitaplarında bulunan bazı rivayetlerin sorunlu olduğuna dair çalışmalar yapılmış, bunun yanında tamamının bir yana bırakılması gerektiğini öne sürenler de olmuştur. İkinci yaklaşımı benimseyen ve bir akıma dönüşen "Kur'an bize yeter" kabulü, son dönemlerde İslâm dünyasında özellikle gençler arasında ilgi görmeye başlamıştır. Yurdumuzdaki durum da farklı değildir. Bu söylem dile getirilirken bazı rivayetlerden hareketle iddia temellendirilmeye çalışılmakta ve iki kapak arasında tek metin olarak önümüzde duran Kur'an'ın müminlere yeteceği savunulmaktadır. Buna göre, çelişkiler yumağı ve Hz. Peygamber'den en az yüz yıl sonra yazılmış olan hadislerle meşgul olmaktansa Kur'an'a odaklanıp onun etrafında ümmetin vahdetini sağlamak daha makuldür.

İlk bakışta oldukça hoş ve cazip gibi gelen bu söylem esasında pek çok sorunu da beraberinde getirmektedir. Çünkü insanları tek kitap etrafında birleştirmeye çalışmaktadır ancak işin sonucu hiç de öyle olmamaktadır. Müslümanlar yeni problemlerle karşı karşıya bırakılmaktadır.

1. Tartışmanın kökenleri:

On dokuzuncu asırda İngilizlerin Hindistan ve Mısır'ı işgali sonrasında batıyla yüz yüze gelinen bu iki coğrafyada, eski ihtişamlı ve onurlu günlere dönmenin özlemi ve Müslümanların düştükleri yerden kalkmaları iştihakıyla, dirilişin kendi değerlerimize sahip çıkmaktan geçtiği yönünde düşünceler dillendirilmeye başlandı. Arayış içinde olanlardan bir kısmı -Hint alt kıtasında olduğu gibi- vahdetin sağlanması için Kur'an etrafında kenetlenmek gerektiği görüşünü öne sürüp hadisleri bir yana koymak icap ettiğini söylediler ve sonrasında görüşlerine uygun tefsir çalışmaları yaptılar. Onlara göre hadisler Hz. Peygamber'den çok sonra yazılmıştı, güven arz etmiyordu ve en kötüsü de Müslümanların tefrikasına neden olmuştu ve oluyordu. Daha öncesinde devamlılık arz eden bir harekete dönüşmemiş olan bu düşünce kendisine hatırı sayılır bir taraftar toplamaya başladı ve İslâm dünyasının pek çok bölgesinde yankı buldu. Bu kabul günümüzde de varlığını oldukça yaygın bir şekilde devam ettirmektedir.

Söz konusu yaklaşımı benimseyenler kendi haklılıklarını ispat etmek için dünyanın çeşitli dillerinde çalışmalar yapmakta, onlar gibi düşünmeyenler de reddiyeler ile cevap vermektedir. Lakin reddiyelerin önemli kısmında dikkatimizi çeken husus, nezaket dilinin terk edildiği ve çeşitli yaftalamalarla suçlama yoluna gidildiğidir. Tenkit edenlere göre, hareketin ortaya çıkışında İngilizlerin de etkili

olduğu genel kabulünden hareketle, bu akımda yer alanlar-özellikle de Hint alt kıtasındakiler ile Mısırdakiler- müsteşriklerden etkilenen ve onların yolundan giden, İslâmî değerlerden nasibi olmayan kimselerdir. Hatta bir kısmı Müslümanmış gibi gözükmekle birlikte inancımızın düşmanıdır, amaçları dinimizin ikinci kaynağını ortadan kaldırarak yüce İslâm'ı yıkmaktır.

Şunu bilmek gerekir ki, söz konusu hareket bir akım olarak yüz elli yıldır var olmakla birlikte, sahip olunan düşünceler ilk kez onlarla birlikte ortaya çıkmış değildir. Nitekim İmam Şâfiî *Umm* kitabında hadislerin tamamını reddeden biriyle yaptığı münazarayı aktarır. Onun 204/819 yılında vefat ettiğini göz önünde bulunduracak olursak, tartışmaların kökenlerinin ilk asırlara kadar gittiğini ama bilimsel zayıflık nedeniyle tutunamadığını ve devam eden bir harekete dönüşemediğini çok rahat anlarız.

Mezkûr tartışmaların yapıldığı ilk asırlarda müsteşrikler olmadığına göre, Müslümanların aklıyla alay edip onları her halükârda birilerinin peşinden giden ve kendi başlarına bir hususu dile getiremeyen zavallılar olarak tanımlamaktan ve bir yere yaslamaktan vazgeçmemiz gerekir. Ayrıca düşünmenin, eleştirmenin ve farklılığın kapısını açık tutmalıyız ki, İslâm düşüncesi gelişsin. Aksi takdirde müminleri baskılayarak, öteleyerek, dışlayarak ve hedef tahtasına koyarak sadece kaos çıkmasına ortam hazırlamış ve yetersizliğimizi zorbalıkla örtmeye çalışmış oluruz. O yüzden her Müslümana merhamet ve anlayış göstermeliyiz. Unutmamalıyız ki, sadece Kur'ân diyenler hadislerin -başka bir ifadeyle rivayetlerin- tefrikaya sebebiyet verdiğini düşündüklerinden dolayı ümmeti tek kitap etrafında birleştirmenin daha rahat olacağını ve hatta bunun zorunlu olduğunu düşünmüşlerdir, düşünmektedirler.

2. Bu dönemde "Kur'ân yeter" diyenler

Yaşadığımız zaman diliminde ülkemizde, genel olarak da İslâm coğrafyasında "Kur'ân yeter" diyenlerin özgeçmişlerine baktığımızda, bu hareketin kendilerine yaslandırıldığı Seyyid Ahmed Han, Abdullah Çekrâlevî, Ahmeduddîn Amritsârî gibi insanlardan farklı olarak, çok ilginç bir durum arz ettiklerini görürüz. Çoğunluğu gerçek anlamda dinî tahsil almamış, yüzeysel okumalar yapmış ve Kur'ân-hadis/sünnet ilişkisi, fıkıh, tefsir gibi alanlarda yeterli kıvama gelmemiş velhasıl İslâmî ilimlerde uzmanlaşmamış insanlardır. Bundan dolayı da hadis özelinde şer'î ilimlerin ne anlama geldiğini ve ne ifade ettiğini tam olarak kavrayamamaktadırlar. Böyle olunca da muteber hadis kitaplarında geçen ve sıhhat açısından gerçekten problemlili olan bazı rivayetlerin durumunu genel hadis külliyyatı üzerine yayarak bütün hadisleri reddetmektedirler. Bu kişiler Hz. Peygamber'in günümüz Müslümanları için mutlaka bir şey ifade etmesi gerektiği gerçeğini -birikimlerinin yetersizliklerinden dolayı- göz önünde bulunduramamakta hatta anlayamamaktadırlar.

Ülkemizde halk arasında Kur'an yeterlidir diyen bir grup daha bulunmaktadır. Bunlar Arapça bilmemekte ve birilerinin yaptığı çeviriler üzerinden konuşmaktadırlar. "Allah'ın kitabı sadece Araplara ve hocalara hitap etmemektedir, bu nedenle Arapça bilmek şart değildir, tercümesi üzerinden de pekâlâ konuşulabilir" iddiasındadırlar. Lakin çevirisi üzerinden Kur'an'ı -özellikle de bazı ayetleri- anlamının çok zor olduğunu, kitabı anlamaya yönelik diğer ilim dallarına müracaat etmek gerektiğini bilememektedirler. Daha doğrusu bu alanda alt yapıları neredeyse hiç olmadığından dolayı zorunluluğun farkında bile değillerdir. Oysa Arap edebiyatı, tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm ilimleri bu noktada büyük yardım sağlar. Ancak bu kişiler Kur'an'ın Türkçe meâline bakarak başka şeye ihtiyaçları olmadığını iddia ettiklerinden yardımcı ilimlerden mahrum kalmakta ve kendilerini içinde buldukları yola sokanların Kur'an etrafında oluşturmuş olduğu anlayışı din edinmektedirler. Ortada gerçekten vahim bir durum vardır.

3. Hadislerin sayısı üzerinden yöneltilen suçlama

Hadislerin güvenilir olmadığı iddia edenlerin en büyük dayanaklarından birisi hadislerin sayısıdır. Çünkü bazı rivayetlerde, Buhârî'nin de içinde olduğu büyük muhaddislerin yüzbinlerce hadisten seçki yaparak kitaplarını oluşturdukları geçmektedir. Buradan hareketle, her muhaddisin topladığı rivayetleri yan yana koyup hesap ettiğimizde, ortaya asgari iki milyonluk bir rivayet kümesi çıkmaktadır. Bu büyük rakama bakılarak bir hesap yapılmakta ve şöyle denmektedir:

"Hz. Peygamber yirmi üç yıl peygamberlik yapmıştır. Bunu hesaba dökülecek olursak, 23 yıl x 365 gün = 8.395 gün yapmaktadır. İki milyonu 8.395 güne bölecek olduğumuzda son elçinin her gününe ortalama 238 hadis düşmektedir. Allah Rasûlü'nün her gün bu kadar mesele dile getirmesi mümkün değildir. Ayrıca bir insan sevdiği bir kişiden bir yıl önce aynı gün içinde veya farklı zamanlarda dinlediklerini yazacak olsa, çoğunu hatırlayıp yazamaz. Bu durum Hz. Peygamber'den en az yüz yıl sonra yazılmış olan hadislere pek çok yalan karıştığını velhasıl rivayetlerin güvenilir olmadığı göstermektedir."

Bu iddia pek çok açıdan yanlışlar içermektedir. Şöyle ki:

3.1. Hadis imamlarının kaç hadisten seçki yaptıklarına dair rivayetler onların hayat öykülerinde geçer. Bunlar sayım yapılarak belirtilmiş rakamlar değildir. Hatta imamın kendisinin bile topladığı hadisleri saydığını -gereksiz bir iş ve zaman harcama olacağından dolayı- düşünmüyoruz.

3.2. Rivayetlerde geçen rakamlara takılıp kalanların alanın uzmanı olmamalarından dolayı gözlerinden kaçırdıkları çok önemli bir husus vardır: İki milyon hadisi, her biri farklı şeylerden bahseden rivayetler gibi değerlendirmektedirler. Oysa hadisçiler, rivayet zincirinde bir ravisi farklı olan

veya metninde bir kelime değişen hadisi ayrı hadis saymaktadır. Dolayısıyla tarîk ve metin farklılığı içeren yüz hadis kümesi aslında tek bir hadistir.

3.3. Bir insan sevdiği bir kişiden bir yıl önce aynı günde veya farklı zamanlarda dinlediklerini yazmaya çalışsa çoğunu yazamayacağından hadislerin önemli bir kısmı şüphe uyandırmaktadır iddiasına gelince:

Hız. Peygamber'den gelen hadisleri genel olarak iki gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi Müslümanların gündelik hayatta sürekli müracaat ettikleri hadislerdir. Namaz, oruç, zekât, hac, namaz sonrası tesbihat gibi ibadetler bu kapsamda değerlendirilebilir. Bunlar müminler tarafından Hız. Peygamber döneminden itibaren günlük hayatta pratize edilmektedir. Bir anlamda hadis kitaplarındaki ilgili rivayetlerin sağlaması yapılmaktadır. Müminler hem hadis kitaplarından hem de çağlar boyunca tevarüs ettikleri uygulamalar ile bunları kuşaklar boyunca birbirlerine aktarmaktadırlar. Buna sünnetin kontrolü diyebiliriz. Dolayısıyla son elçi nasıl namaz kılıyor idiye onun gibi namaz kılmakta keza orucu da onun belirlediği şekilde tutmaktadırlar. Diğer ibadetler de bu minvaldedir.

Fikhî mezheplerin özellikle namazın edasında değişik uygulamalara gitmeleri onların her bir uygulamayla ilgili rivayetler manzumesinden sadece birini tercih etmelerinden, diğerleriyle amel etmemelerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Hız. Peygamber'in değişik zamanlardaki farklı uygulamaları olarak değerlendirilebilecek mezhepsel farklılıklar Allah Rasûlü'nün gösterdiği esnekliğin bir yansımasıdır. Yoksa bu uygulamalardan birinin sahih, diğerlerinin yanlış olduğunun göstergesi değildir. Bu nedenle her bir uygulamanın sünnette yeri olduğunu söyleyerek farklılıkları çeşitlilik olarak anladığımızda ortada sorun kalmamaktadır. Dolayısıyla bir çelişkiden bahsetmek mümkün değildir.

İkinci grupta yer alan rivayetlere gelince, bunlar Müslümanların gündelik hayatlarında sürekli yer almayan ve zaman zaman müracaat ettikleri hadislerdir. Hadisler etrafında şüphe uyandıranların veya endişe taşıyanların dile getirdikleri rivayetlerin büyük çoğunluğu bu kümede yer almaktadır. Söz konusu rivayetlerin önemli kısmı inançla ve geçmiş dönemlere ait kıssalarla ilgilidir. Hız. İsa'nın nüzulü, mucizeler, Deccal, Mehdi, Cessâse, kabir azabı, kader, Hız. Süleyman'ın bir gecede doksan hanımını dolaşması, Hız. Musa'nın ölüm meleğini tokatlaması, etin kokmasının sebebinin İsrâîloğulları olması, farenin hayvana çevrilen bir insan zümresi olduğu, kertenkeleyi öldürmenin sevap olması... konuları bunlara örnek verilebilir. Bu rivayetler öteden beri tartışma konusu olan hadislerdir. Dolayısıyla bunlara yönelik dile getirilen eleştiriler ve endişeler yeni değildir. Ancak bunları önceden dile getirenlerin kâhir ekseriyetini günümüzdekilerden ayıran önemli fark, hadisleri toptan reddetmemeleridir. Yani belirli alanlardaki rivayetleri eleştiri konusu yapmışlardır yoksa hadislerin bütünüyle ilgili bir sorunları yoktur. Nitekim bidat olarak değerlendirilen mezheplerin kabullerine ve çalışmalarına göz atıldığında bu husus açıkça görülür.

İkinci grupta yer alan rivayetlere baktığımızda, bunların tamamının (aynı hadisin farklı tarihlerini hesaba katmadan) iki yüz elli civarında tekil rivayetten oluştuğunu görürüz. Demek oluyor ki, sürekli tartışma konusu yapılan veya örnek gösterilerek bütün hadis külliyatının inkârına gerekçe üretilen rivayetlerin tamamı iki yüz elli civarındadır. Dolayısıyla ikinci grupta yer alan bazı rivayetler nedeniyle bütün bir hadis külliyatı üzerinde toptan reddedici bir yaklaşım sergilenmektedir ki, bu sağlıklı değildir.

Şunu unutmamak gerekir ki, bu iki yüz elli rivayetin tamamı mevzu kabul edilse bile dinde bir eksiklik söz konusu olmaz. Müslümanlar Hz. Peygamber zamanındaki gibi kulluklarını eda etmeyi sürdürürler. Dolayısıyla iki yüz elli hadis ve içeriği sahih olsun veya olmasın, içlerinden bir kısmı sağlam rivayetlere dayansın veya dayanmasın fark etmez, bu alandaki rivayetlerin durumu birinci kümede yer alan ve Müslümanların dinî yaşantılarını düzenleyen rivayetler mecmuasına zarar vermez, müminlerin Müslümanlıklarından bir şey eksiltmez. Çünkü birinci grupta yer alan ve müminlerin günlük hayatlarını tanzim eden sahih-hasen rivayetlerin sayısının yirmi ilâ yirmi beş bin arasında olduğu tahmin edilmektedir.¹ Bu rakam dinî hayatta boşluk bırakmayacak bir sayıdır. Tartışma konusu yapılan iki yüz elli rivayetin muhtevalarının tartışılmasında ise hiçbir sorun yoktur. Bu, bizlerin münazara ederek fikir imal ettiğimiz alan olarak kabul edilebilir. Yeter ki, küçük alandaki tartışma, hadislerin çoğunun bulunduğu büyük alana taşınarak bütün hadislerin inkârına gidilmesin.

4. Olumsuz her malzemenin kullanılması sorunu

Kur'an'la yetinmek gerektiğini söyleyenler, hadislerin neden güvenilirmez olduğu hususunda ne kadar rivayet varsa hepsini fütursuzca kullanmaktadırlar. Bir taraftan hadislerin itimat edilmez olduğunu söylerken diğer yandan kendilerini destekleyecek rivayet malzemesine -sahih olup olmadığına bakmaksızın, bazen de bağlamından kopararak- sıkı sıkıya yapışmaktadırlar. Halifelerin hadis rivayetine karşı tavır aldıkları, bazı sahabîlerin hadis uydurduğu (!) gibi. Dile getirdikleri şüphelere verilecek cevaplar olmakla birlikte, rivayet malzemesini kullanarak hadisler açısından tarihte işlerin hiç iyi gitmediğini ispat etme yoluna girmeleri yadırganacak bir durumdur. Bu nedenle, güvenmedikleri rivayetlerden yararlanarak hadislere neden itimat edilmeyeceğini ispat etmeye çalışmayı bırakmaları gerekir. Zira bilimsel bakış açısında ikileme yer yoktur.

¹ Bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular*, İstanbul 2011 s. 127.

5. Hadislerin toptan reddinin neticeleri

5.1. Hz. Muhammed'in varlığı meselesi

Kur'ân'ı kendilerine tek dayanak olarak alanların yeryüzüne "Muhammed" diye birinin geldiği, annesi-babası, yaşam öyküsü gibi hayatı etrafında anlatılanların hiçbirine inanmamaları ve bunlardan söz etmemeleri gerekir.

5.2. Hz. Peygamber'le ilgili ayetlere gerek kalmaması

Rasûlullah'ın yaşantısı ve söyledikleri günümüz Müslümanları için bir şey ifade etmiyorsa, Kur'ân'da ondan bahseden ve uyulmasını emreden ayetler anlamsızlaşmaktadır. Keza günümüz inananları için mesaj yönü bulunmayan özellikle de onun şahsî durumundan veya ailevî ilişkilerinden bahseden ayetlerin mushafta durmasına gerek yoktur! Kaldı ki, bu ikinci grup ayetlerin metnine bakarak buralarda neyin kastedildiğini hakıyla anlamak çoğu zaman imkânsızdır. Özellikle de Hz. Peygamber'in uyarıldığı ayetlerde. Bu durumda hepsini kitaptan çıkarmak gerekir!

5.3. Değerlerin örselenmesi, basitleşmesi

İslâm'a dair tüm bilgilerimizi zihnimizden sildiğimizi farz edelim. Kelime-i şehadet başta olmak kaydıyla, namaz, oruç ve diğer ibadetler de dahil İslâm'a ait aklımızda hiçbir bilgi olmadığını var sayalım. Sonra iki yüz kişiyi bir amfiye toplayalım. Kur'ân'dan rastgele bir sayfa açalım ve salondakilere diyelim ki: "Bu sayfadan anladıklarınızı önünüzdeki boş kâğıda yazın." Kâğıtları topladığımız zaman herkesin okuduğu sayfadan farklı şeyler anladığını görürüz. Hele de verdiğimiz sayfa ibadetleri, ahkâm bahislerini veya kıssaları içeren ayetler ise her bir fert bunlardan çok değişik anlamlar çıkarır.

Bu durumda kendi kendimize şunu sormak durumunda kalırız: "İki yüz kişi bir sayfa metinde ortak bir akıl üretmiyorsa, bu sayfayı bir milyar yedi yüz binlik İslâm âlemine okutacak olsak acaba sonuç ne olurdu?" Hiç şüphensiz olmasın, bu durumda bir milyar yedi yüz bin farklı sonuç ile karşı karşıya kalırdık. Haliyle şunu sorma hakkımız doğardı: "Bu din inananları ümmet yapmak için nâzil olmuş bir kitaptır. Bir sayfası bile insanları birleştirmiyor ve bir milyar yedi yüz bine ayırıyorsa, o zaman nasıl ümmet olacağız?" Demek oluyor ki, Hz. Peygamber'i devreden çıkardığımız vakit esasında herkes kendisini Hz. Muhammed yerine koymakta ve şahsî algısına göre din inşa etmiş olmaktadır. Bir milyar yedi yüz binin farklı anladığı bir dinin ne kadar Allah'ın indirdiği İslâm olacağı bellidir. Ve bu din hiç şüphe yok ki, Hz. Muhammed'in rehberliğinde şekillenen din değil, herkesin kendi aklından yorumladığı bir din olacaktır. Bu nedenle dinin merkezindeki Kur'ân ile aramıza Hz. Peygamber'i almak zorundayız. Çünkü

herkesin keyfine göre bir İslâm olamaz. Bunu yapmadığımızda ortaya –hepimizin şahit olduğu- şu acı manzara çıkar:

5.4. İslâm kültür ve medeniyetini bekleyen tehlike

Müslümanların bin dört yüz küsür yıldır inşa ettikleri İslâm kültür ve medeniyetinin temelinde Hz. Peygamber vardır. Onun sözleri ve uygulamaları bu ikisinin tabanını oluşturmuştur. Geleneğimiz ve hayata bakışımız onunla şekillenmiştir. Hiç şüphe yok ki, son elçi kendisine referans ve motive edici güç olarak Kur'an'ı almıştır ancak uygulamanın hayata yansıtılması ve uygulaması onun eliyle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ı açıklaması başta olmak üzere hayata kendisinden kattığı her şey Müslümanların ufuklarını açan, yaşam tarzlarını belirleyen ana unsurlar olmuştur. İslâm kültür ve medeniyeti onun rehberliğinde, onu merkeze almak suretiyle büyüüp gelişmiştir.

Birkaç örnek vermek gerekirse: İslâm dünyasına göz attığımızda bizi biz yapan ortak değerlerin ezan, cemaatle namaz, Cuma, bayram ve teravih namazları, hac ibadeti dışında kurban, ölüleri yıkayıp kefenlemek ardından da cenaze namazını kılmak gibi ibadetlerimiz keza selamlaşmamız, musafaha yapmamız, sağ elle yememiz...olduğu görülür. Kur'an'da yok diyerek hepsini hayatımızdan çekip aldığımızda bizi bir araya getirecek veya kardeş olduğumuzu hissettirecek bir şey kalır mı acaba? Ezansız bir Müslümanlık, cemaatle namazın olmadığı bir dindarlık söz konusu olabilir mi? Her şeyden soyutlanmış ve adeta sembolikleşmiş bir dinin hayata ve ona inanan Müslümanlara vereceği bir mutluluktan söz edilebilir mi? Elbette edilemez. Çünkü müminler bu değerlerle kendi varlıklarını hissetmekte, bunları icra ederek mutlu olmaktadır. Bunlarsız bir Müslümanlığın onlara vereceği hiçbir şey olmayacağı gibi sadece karmaşa ve problem üreteceği bellidir.

6. Delil olarak alınan ayetler

Kur'an'ın biz Müslümanlara yeteceğini savunanlar bu iddialarına dayanak olarak bazı ayetler zikrederler. Lakin bu ayetleri kendilerine delil almalarındaki yöntemleri sorunludur. Birkaç örnek zikredecek olursak:

6.1. *“(De ki): Allah’tan başka bir hakem mi arayacağım? Halbuki size kitabı açık olarak indiren odur. Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler, Kur’an’ın gerçekten rabbın tarafından indirilmiş olduğunu bilirler. Sakın şüpheye düşenlerden olma!”²*

Bu ayeti delil getirenler, müracaat edilecek tek dayanağın Kur'an olduğunu ve her hususun açık bir şekilde kitapta beyan edildiğini, bu nedenle kitapta olmayan herhangi bir şeyin kabul edilmeyeceğini söylerler. Buna göre ipek giymek erkekler için haram değildir, çünkü Kur'an'da zikredilmemektedir. Haram olacak

² el-En'am 6/114.

olsaydı Allah mutlaka zikrederdi. Çünkü onun için unutmama söz konusu olamaz. Ayetlerde geçmeyen diğer hususlar da böyledir.

Cevabı:

a) Bu ayeti öne sürenler öncelikle bunun İslâm'ı inkar edenlere seslendiğini ihmal etmektedirler. Önceki ve sonraki ayetleri bir arada ele aldığımız zaman durum netleşecektir:

“Âhirete inanmayanların kalpleri ona (yaldızlı söze) kansın, ondan hoşlansınlar ve işledikleri suçu işlemeye devam etsinler diye (böyle yaparlar). (De ki): Allah'tan başka bir hakem mi arayacağım? Halbuki size kitabı açık olarak indiren odur. Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler, Kur'ân'ın gerçekten rabbın tarafından indirilmiş olduğunu bilirler. Sakın şüpheye düşenlerden olma! Rabbinin sözü, doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır. Onun sözlerini değiştirecek kimse yoktur. O işitendir, bilendir.”³

Görüldüğü gibi Kur'ân kendisine inanmayanlara seslenmekte ve tek hakemin Allah, bunun delilinin de Kur'ân olduğunu, bir başka ifadeyle son kitabın hak olduğunu belirtmektedir. İslâm zaten seslenişini Kur'ân üzerinden yaptığından ve Hz. Muhammed Allah'ın elçisi olduğunun delili olarak Kur'ân'ı öne sürdüğünden dolayı küffar karşısında Kur'ân'ın yegâne dayanak olmasından daha tabii ne olabilir?

b) Ayette geçen Kur'ân'ın açık olmasından kastın ne olduğu izaha hacet bırakmayacak derecede anlaşılabilir. Gerçekten de Kur'ân, şirkten uzak vahdet inancını, Hz. Muhammed'in son elçi oluşunu, kendisinin de hak kitap olduğunu çok net bir şekilde ortaya koymaktadır.

c) Bu ayetten, “her haramın Kur'ân'da zikredildiği, diğer her şeyin mübah olduğu” sonucunu çıkarmaya gelince, öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, ayı, köpek, kurt, kedi, sırtlan, sıçan, çıyan, akrep, leşlerde ortaya çıkan kurtçuk, sülük yenilmeyecekler olarak Kur'ân'da zikredilmez. Peki bunların yenilebileceği söylenebilir mi? Ayrıca Kur'ân'da zikri geçen yasaklar ayetlerin indiği dönemdeki coğrafyayla kayıtlıdır. Dolayısıyla Arapların gündeminde olmayan bir kısım şeyler Kur'ân'da geçmiyor diye mübah görülemez. Bunun yanında Kur'ân'ın nüzulü zamanında olmayıp da sonradan geliştirilen zararlı şeyler örneğin uyuşturucular bulunmaktadır. Esrar, eroin ve lsd gibi. Kur'ân'da geçmiyor diyerek bunlara cevaz vermek toplumlar için felaket olur. Bunun anlamı bazı hususların hükmünün Hz. Peygamber'e, sonrasında da ümmetin bilginlerine bırakıldığıdır.

6.2. *“Ey iman edenler! Açıklanırsa hoşunuza gitmeyecek olan şeyleri sormayın. Eğer Kur'ân indirilirken onları sorarsanız size açıklanır. (Açıklanmadığına göre) Allah onları affetmiştir. (Siz sorup da başınıza iş çıkarmayın). Allah çok bağışlayıcıdır, aceleci değildir.”⁴*

³ el-En'âm6/113-115.

⁴ el-Mâide5/101.

Bu ayeti delil getirenler zikredilmesi gerekenlerin zaten kitapta geçtiğini, ayetin de belirttiği üzere zikredilmeyenlerin mübah olduğunu söylerler. Buna göre, hakkında yasaklama olmayan her şey mubahtır.

Cevabı:

a) Pek çok ayet bir sebebe binaen nazil olmuştur. Hadislere itibar etmeyenler için bu rivayetlerin bir değeri olmayabilir ancak ayetlerin önemli bir kısmının - sadece ibaresine bakmak suretiyle bile- bir sebebe binaen indiğini anlamak mümkündür. Bu nedenle, bazı ayetlerin nüzulünün sebebi olduğunu inkar etmek hakikati inkar etmek, Hz. Muhammed'in toplumda karşılaştığı bazı sorunlara veya izah bekleyen meselelere Allah'tan gelen vahiyle cevap verdiğini kabul etmemek olur. Bu ise sosyal yaşamı ve bu yaşamın ortaya çıkarabileceği sorunları görmezlikten gelmek demektir. Nitekim bu ayetle ilgili olarak kaynaklarda bazı insanların "babam kim", "yitik devem nerede", "hac her yıl gerekli midir" gibi sorular sordukları, bunun üzerine ayetin nazil olduğu geçmektedir.⁵ Bu rivayetlerin asılsız olduğunu kabul edecek olsak bile, ayete baktığımızda Hz. Peygamber'e bir şeyler sorulduğunu ve ayetin her akla gelen lüzumsuz soruyu sormaktan men ettiğini anlayabiliriz. Demek oluyor ki ayet, gereksiz soru sormayı yasaklamakta, anlamsız yere sorun icat edilmesinden men etmektedir.

Görüldüğü üzere, ayetin kendi içinde bir konteksti vardır. Belli konularda sorular sorup cevabını istemekten nehyetmekte, çünkü cevap verilecek olursa bunun hoşlarına gitmeyeceği beyan edilmekte, açıklama yapılmamışsa o meselenin mübah olduğuna işaret edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın buradaki ifade tarzının, söylenecek bir şey olursa biz söyleriz, siz sorun çıkarmayın çerçevesinde olduğu aşikârdır. Bu nedenle bağlamını göz önünde bulundurmamak icap eder.

Sorulan hususların mübah şeyler hakkında olduğunun bir delili de şudur: Sual edilen şey haram olacak olsaydı buna ne Allah sükût ederdi ne de elçisi. Velhasıl, soru soranların zaten haram olmayan ve herkesin bildiği sıradan şeyleri sordukları ayetin metninden çok net bir şekilde anlaşılmaktadır.

b) Bu ayetten, bir şey yasak olacaksa mutlaka Kur'an'da geçmesi gerekir sonucunu çıkarmak doğru değildir. Çünkü ayette çok açık bir şekilde sorulması düşünülen meselelerin mübahlığından bahsedilmektedir. Kaldı ki, bir sonraki ayette sorulan şeyler nedeniyle önceki bir toplumun inkâra düştüğü belirtilmiş ve şöyle denmiştir:

*"Sizden önce de bir toplum onları sormuş, sonra da bunları inkâr eder olmuştu."*⁶

Demek ki, soru sorularak adeta mecbur hale getirilmeye çalışılan hususlar insanlara ağır gelebilir ve inkârlarına yol açabilir. Bu nedenle inananlardan teslimiyet istenmektedir. Burada Hz. Peygamber'in bazı şeyleri yasaklamasına bir

⁵ Bkz. *Buhârî*, 4621-4622; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 905.

⁶ el-Mâide 5/102.

kısıtlama yoktur. Sorulan soruya kendi bağlamında cevap verme durumu söz konusudur.

6.3. *“Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı beğendim.”*⁷

Bu ayeti delil getirenler şöyle derler: Ayet çok sarıh bir şekilde dinin tamam edildiğini belirtmektedir. Bu nedenle Kur’ân dışında başka bir delile ihtiyacımız yoktur.

Cevabı:

a) Buradaki temel sorun dinin tamamlanmasıyla neyin kastedildiğidir. Sadece Kur’ân diyenlere göre kitapla dinin her bir şeyi tamam olmuştur. Lakin her bir şey veya ayetlerde geçen bazı hususların tafsilatı Kur’ân’da olmadığı için bu gerçek anlamda bir tamamlama değildir, temel umdelerin tamamlanmasıdır. Fiiî/icraî tamamlama Allah’ın elçisine kalmıştır. O bizzat Allah’ın kontrolündeki uygulama ve izahlarıyla dini pratize etmiş ve somut hale getirmiştir. Kaldı ki ayette peygamberin dediklerine kulak asmayın diye bir ifade geçmemektedir.

Unutmamak gerekir ki, dinin tamam olduğunu belirten bu ayeti insanlara okuyan Hz. Peygamber idi ve o, hayatı boyunca topluma rehberlik yapmıştı. Yirmi üç yıl boyunca ayetleri okuyup susmamıştı.

b) Sebeb-i nüzule önem vermeyenler ayetin veda haccında nazil olduğunu inkâr edebilir ama metni bunu sarahaten ortaya koymaktadır. Önceki ayetle birlikte bütünü şöyledir:

“Ey iman edenler! Allah’ın (koyduğu, dinî) işaretlerine, haram aya, (Allah’a hediyeye edilmiş) kurbana, (ondaki) gerdanlıklara, rablerinin lütuf ve rızasını arayarak Beyt-i Haram’a yönelmiş kimselere (tecavüz ve) saygısızlık etmeyin. İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz. Mescid-i Haram’a girmenizi önledikleri için bir topluma karşı beslediğiniz kin sizi tecavüze sevk etmesin! İyilik ve (Allah’ın yasaklarından) sakınma üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın. Allah’tan korkun; çünkü Allah’ın cezası çetindir. Leş, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına boğazlanan, boğulmuş, (taş, ağaç vb. ile) vurulup öldürülmüş, yukarıdan yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanıp ölmüş (hayvanlar ile) canavarların yediği hayvanlar -ölmeden yetişip kestikleriniz müstesna- dikili taşlar (putlar) üzerine boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı. Bunlar yoldan çıkmaktır. Bugün kâfirler, sizin dininizden (onu yok etmekten) ümit kesmişlerdir. Artık onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı beğendim. Kim, gönülden

⁷ el-Mâide 5/3.

günaha yönelmiş olmamak üzere açlık halinde dara düşerse (haram etlerden yiyebilir). Çünkü Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”⁸

Bu durumda ayeti, hacla birlikte İslâm'ın ana umdelerinin tamam olduğu şeklinde anlamamıza mani yoktur. Adeta Hz. Peygamber'in hacıyla yani bu ibadeti bizzat eda etmesiyle din yapısının çatısı çatılmıştır. Dolayısıyla ayetin muradı şöyle anlaşılabilir: “Mekke'yi aldınız. Peygamberiniz haccı da yaptı. Din artık bu coğrafyaya hâkim oldu ve tüm ibadetler ve genel sistem bizzat Rasûl'ün hacıyla tamamlanıp taçlandırıldı. Artık kâfirlerden korkmayın, benden korkun.”

c) Bu ayetin nüzulüne dair rivayetleri inkâr edenlerin ellerinde, en son nazil olan ayetin bu olduğuna dair bir delil mi var? Hayır yok. Belki de bu ayetten sonra başka ayetler nazil olmuştur?! Bu ihtimal her zaman vardır. Bu durumda dinin tamamlanmasından neyin kastedildiği herkesin kendi yorumuna kalmıştır.

d) Bu ayet hacca dair bazı hükümlerle birlikte zikredilmiştir. Lakin haccın bütün kısımları keza uygulama şekilleri Kur'ân'da yer almaz. Bu da bizi hadislere ve siyere yönlendirmekte, ayette kastedilen tamamlama ile neyin kastedildiği üzerinde tekrar düşünmeye sevk etmektedir.

7. Kur'ân'da Hz. Peygamber'e takdim edilen yüce konum

Allah'ın son kitabına bakıldığında, Hz. Muhammed'in önümüze rehber olarak konulduğu, Müslüman olduğunu söyleyen herkesin ona uymasının gerektiği nitekim onun açıklama görevinin olduğu ve benzeri hususlar dikkatimizi çeker. Dolayısıyla kıyamete kadar gelecek olan tüm Müslümanlar için Hz. Muhammed'in ifa etmesi gereken bir misyon vardır. O misyonun öğrenileceği kaynak ise hadisler ve sünnetlerdir. Lakin günümüzdeki sorun şudur:

Günümüzde özellikle kevnî ayetlerin izahında bilimsel gelişmelerden oldukça yararlanılmakta, böylece yüce Allah'ın buyruklarındaki yeni hikmetler ortaya çıkarılmakta, yaratıcının kitabının mucize oluşu bir başka açıdan daha ispat edilmeye çalışılmaktadır. Bütün bunlar yapılırken bir tek Hz. Muhammed'e yani kitabı getiren ve Allah'ın muradını en iyi bilen insana ayetleri anlamak için ihtiyaç duyulmamaktadır!? Böyle olunca da, kitaptan ne anladığımız, Hz. Muhammed'in ne anladığından daha önemli ve kıymetli hale gelmiş olmaktadır. Oysa ayetlerin hangi kontekst bağlamında ve neye binaen indiğini en iyi bilen odur, çünkü vahyi teslim alan kendisidir. Bu nedenle onun hadisleri bütünüyle Kur'ân'ı açıklamaya yöneliktir.

Burada önemli bir sorun daha vardır: Sadece Kur'ân diyenler çeşitli gerekçelerle bütün hadisleri bir yana bırakmakta ancak Hz. Peygamber ile Kur'ân arasına girmektedirler. Adeta Kur'ân'ın nasıl anlaşılması gerektiğini peygambere

⁸ el-Mâide 5/2-3. Aynı surenin 1, 4, 5. ayetlerine de bkz. Bu ayetlerde hac bağlamında bazı dinî meseleler ele alınır.

ve bizlere dikte etmektedirler! Sanki bu kitabı Allah peygamberine değil de onlara vahyetmiş gibi davranmaktadırlar! Daha da kötüsü, bir tane Muhammed'in Kur'ân'ı bizlere açıklamasını çeşitli gerekçelerle bir yana koyarlarken her biri kendisini Hz. Muhammed yerine koymakta ve Kur'ân ile aramıza binlerce yeni Muhammed dikilmiş olmaktadır. Oysa Hz. Muhammed'e ihtiyaç yoksa onun rolüne soyunmuş olan yeni Muhammedlere hiç hacetimiz yoktur!!Bu nedenle Kur'ân ile aramıza girmemeleri icap eder.

Hadisler olmadan ayetleri anlamakta ne kadar zorlanacağımıza keza ayetlerin manalarının tahrif edilmesi önündeki en büyük engelin hadisler olduğuna dair aşağıda vereceğimiz örnekler Allah Rasûlü'nün İslâm dairesi içindeki sarsılmaz konumunu bizlere tekrar hatırlatacaktır.

8. Hadislerin tefrikaya sebebiyet verdiği iddiası

Ümmet arasındaki farklı eğilim, kabuller ve tefrikanın büyük oranda hadislerden kaynaklandığı, onlar yüzünden Müslümanların bölük pörçük olduğu iddia edilmekte, bunun sonucu olarak da sadece Kur'ân'la baş başa kalınarak birlik ve vahdetin sağlanabileceği öne sürülmektedir.

Bu yaklaşım gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü hadislerin tamamını bir kenara koyup yok farz etsek bile, Kur'ân'ın kendisi (inanç ve amel noktasında) farklı anlaşılmalara müsait bir yapı arz etmektedir. Bu nedenle tek başına Kur'ân farklı mezheplerin ve kabullerin ortaya çıkmasına yeterlidir. Burada aslanan, zaten ortaya çıkacak olan farklı algı ve yorumları anlayışla karşılamaktır, insanların birbirlerine karşı tolerans ve anlayış göstermeleridir. Dolayısıyla maharet, farklılığı zenginliğe çevirme başarısıdır, başkalarını dışlamamaktır, değişik kabullerimizle bir arada yaşayabilmektir. Müslümanlara kazandırılması gereken düşünce ve anlayış budur. Çünkü farklı yorumlar zenginliktir. Kaldı ki "sadece Kur'ân" diyenlerin bile ayetlerden anladıkları hep aynı değildir. Ortak bir Kur'ân anlayışları olduğundan söz etmemiz asla mümkün değildir. Bu zaten imkan dahilinde de değildir. Zira algılar farklı olabilmekte keza Kur'ân nassı değişik anlamlara yol verebilmektedir. Başka bir deyişle son kitabın kendisi de değişik yorumlanmayı istemektedir.

Burada Kur'ân'ın kendisinin bile farklı yorumlanmaya ne derece açık olduğunu göstermek için Arap dili üzerinden bir örnek vermek istiyoruz:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُتِلْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

Ayette geçen وَأَرْجُلَكُمْ ifadesi Arapça dil kuralları açısından iki şekilde okunabilir. Şayet bunu lâm harfinin fethasıyla وَأَرْجُلَكُمْ diye okursak anlam şöyle olur:

“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, *topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın).*”⁹

Söz konusu kelimedeki lâm harfini kesre ile وَأَرْجُلَكُمْ diye okursak anlam şöyle olur:

“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı ve *topuklara kadar ayaklarınızı da meshedin.*”

Arapça açısından her iki okuyuş da doğrudur ancak –bazılarına göre- ikinci okuyuş önceliğe sahiptir.¹⁰

9. Değerlendirme

İslâm dünyasında din alanında yapılan tartışmalara ve bunların sosyal hayata yansımalarına bakıldığında, ümmetin çoğunlukla ifrat ile tefrit arasında gezindiği görülür. Bir kesim için Arapça yazılı klasiklerde geçen bilgiler mutlak hakikatlerdir. Bu kişilere yakın sayılabilecek bazıları için de ümmetin -haklı olarak- çok değer verdiği bazı eserler adeta mukaddes konumdadır ve onlara en küçük bir eleştiri yöneltilemez. Çünkü böyle bir yola girilmesi Ehl-i sünnet inancını zedeler ve ilerleyen aşamalarda devamı gelir, yıkıma neden olur. Bu yüzden eleştirel bakış her halükârda terk edilmelidir. Bir başka grup da ümmeti inşa eden değerlerin önemini kavrayamaz. Yeterli birikimlerinin olmaması nedeniyle kendilerini otorite gibi görerek geleneğe, kültüre ve kazanımlarımıza saldırmayı, kusur aramayı bir maharet sayar, her şeyi değersizleştirir. Bu minvaldeki insanların bir kısmı ümmetin içine düştüğü karmaşanın suçlusu olarak hadisleri görür ve toptan redde yönelir. Kur'an ile yetinme sloganıyla vahdeti sağlama iddiasında bulunur. Hepsi de samimi olan bu çabaların ümmeti ortak bir noktada buluşturmaktan aciz kaldığı aşikârdır. Çünkü bu düşüncelerin her birinin her İslâm ülkesinde büyük taraftar kitlesi vardır ancak sonuç ortadadır. Ümmet bölünmüş, kamplara ayrılmıştır.

Bu manzara bizlere itidalin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bunu sağlamanın yolu ise, Hz. Muhammed'e hak ettiği değeri vererek onu Kur'an ile aramıza almak, otoritesini kabul etmektir. Bunu yaparken de –Kur'an dışında hiçbir kitabı kutsallaştırmadan- rivayetleri her açıdan tahlile tabi tutmak ve sıhhat testinden geçirmektir. Bu yapıldığı takdirde, hadis alanındaki tartışmaların büyük çoğunluğunun Müslümanların gündelik ibadet dünyasını şekillendiren rivayetlerde olmadığı görülecektir. Tam tersine ilk asırdan beri zaten tartışma konusu olan kabir azabı, Hz. İsa'nın nüzülü, geçmiş peygamberlere dair bazı

⁹ el-Mâide5/6.

¹⁰ Ehl-i sünnet Hz. Peygamber'in uygulamasında çiplak ayağa mesh olmadığı için ikinci okuyuşu tercih etmez.

kıssalarla... ilgili olduğu anlaşılacaktır. Dolayısıyla ortada büyütülecek bir problem yoktur. Tartışma sahasında olan rivayetler tartışılmaya devam edilmeli ancak geri kalan rivayetlerle Hz. Peygamber zamanındaki gibi ibadet yapmanın mümkün olduğu bilinmelidir. Dolayısıyla büyük hadis külliyatı içindeki küçük tartışma alanını tüm hadislerle yaymak haksızlıktır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *Musnedu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, hzr. Şuayb el-Arnaûtd., Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1997, I-L.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu'l-Musnedu's-Sahîh (Sahîhu'l-Buhârî)*, hzr. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır, DâruTavki'n-Necât, Beyrut 2001, I-IX.
- Yıldırım, Enbiya, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular*, İstanbul 2011.

The Dilemmas of “the Qur’an is Enough” Discourse*

Enbiya YILDIRIM**

Abstract:

Qur’an and hadiths are two fundamental sources that base Islamic civilization and Islamic future. For that reason, all Islam related issues, from architecture to culture, should be interpreted with reference to them. Besides that, it is not possible to sustain Islamic civilization and future without these sources.

The counter situation is the rupture from the values and degeneration. Although this plain truth, in the last one hundred fifty years, there are increase in the number of supporters for the Qur’an is enough discourse which excludes hadith tradition. This approach hypothesizes that hadiths are the among of reasons for underdeveloped situation of the Islamic world and considers that uniting Muslim people around the Qur’an is easier to achieve.

Although this approach has potential to unity people, it causes many new problems and excludes the ummah differently. For that reason, the cure is to respect two fundamental sources of the Islam. While doing that, it is important not to ignore the current problems.

Key Words: Hadith, sunnah, Qur’an, salah, azan, prophet, ummah

Kur’ân’la Yetinme Söyleminin Çıkmazları

Özet:

İslâm medeniyet ve geleneğini inşa eden iki aslı unsur Kur’ân ve hadislerdir. Bu nedenle, mimariden âdet ve geleneklere varıncaya kadar akla gelebilecek herşey bu iki aslı unsur göz önünde bulundurularak anlaşılmalıdır. Ayrıca bundan sonraki dönemlerde de bu ikisi olmadan söz konusu medeniyet ve geleneği sürdürmek mümkün olmayacaktır. Tersine bir durum değerlerden kopuş ve başkalaşmadır. Bu yalın gerçeğe rağmen, son yüz elli yıllık süreçte hadisleri tamamen bir yana koymak suretiyle İslâm medeniyet ve geleneğini yeniden inşa etme ve Kur’ân’la yetinme şeklinde bir yaklaşım kendisine taraftar toplamaktadır. Bu yaklaşım İslâm coğrafyasının son iki yüzyıldır zillet içinde yaşamasının kökenindeki etkenlerden biri olarak hadisleri görmekte ve ümmeti tek kitap etrafında birleştirmenin daha rahat olacağını düşünmektedir. Bu bakış açısı bütünlüştürücü bir bakış açısı olarak kendisini takdim etmekle birlikte pekçok yeni sorunu da beraberinde getirmekte, ümmetin yeni parçalanmışlıklara sürüklenmesine neden olmaktadır. Bu nedenle yapılması gereken, iki aslı

*This paper is the English translation of the study titled "Kur’ân’la Yetinme Söyleminin Çıkmazları" published in the 7-8th issue of *İlahiyat Akademi*. (Enbiya Yıldırım, “Kur’ân’la Yetinme Söyleminin Çıkmazları”, *İlahiyat Akademi*, sayı: 7-8, Aralık 2018, s. 39-54.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

**Prof. Dr., Academic Member of the Department of Hadith, Basic Islamic Studies, Faculty of Divinity, Ankara University, enbiyayildirim@hotmail.com.

unsurun hâkimiyetini korumaktır. Bunu yaparken de, var olan bazı sorunlara gözleri kapamamaktır.

Anahtar kelimeler: Hadis, sünnet, Kur’ân, namaz, ezan, peygamber, ümmet

Hadiths have always been among the fundamental topics of discussion in the Islamic world. Certain studies focused on the lack of consistency in the narrations of hadith books, while some studies have suggested that hadiths should be discarded altogether. The latter, which is the understanding that the “Qur’an is sufficient for us” then evolved into a movement of thought, which recently gained attention amongst the younger Muslim generations. The situation is no different in our country. Defenders of this discourse tend to base their claims on certain accounts, suggesting that an unchanged text, that is the Qur’an, would be enough for all the faithful to follow. Therefore, according to this way of thinking, it is reasonable to focus on the Qur’an and unite the ummah around its teachings, rather than take account of conflicting hadiths which were narrated at least a hundred years after the passing of the Prophet.

This discourse comes across rather reasonable at first, but it also raises many problems. The reason being, it intends to unite the community around a single book, but fails to do so and leaves Muslims with new problems.

1. Roots of the discussion:

In the 19th century, the English invasion of India and Egypt also brought the East and the West face-to-face, which led the Muslim world into thinking that they need to regain their dominance and the power they had in the past, and that this was only possible by sticking to their own values. Some of the defenders of this thinking (i.e. on the Indian subcontinent) claimed the people can only unite around the Qur’an and set aside the teachings of the hadiths in order to gain power and develop interpretations that followed their way of thinking. According to them, the hadiths were written long after the passing of the Prophet, were not reliable and, worst of all, caused and are still causing division among Muslims. This idea, which did not gain attention before, has gathered a considerable number of supporters in many Muslim regions. Today, this idea is still broadly accepted.

Adopters of this idea run activities everywhere in the world in order to prove their so-called rightfulness, and respond to opposing ideas with refutation. However, striking aspects in the majority of these responses is that the tone of voice is far from polite, and the general approach is to accuse and stigmatize. According to the criticizing side - while also taking into account that a British influence is to blame for the onset of the movement - supporters of the movement, especially those on the Indian subcontinent and in Egypt, are under the influence and following the

way of orientalists and do not respect Islamic values. What is more, some of these people are Muslims only by appearance and in reality they are true enemies of our faith, and their purpose is to abolish the second main source of our religion in an attempt to destroy the religion altogether.

We need to know that while this movement of thought has existed for around one hundred and fifty years, the ideas behind it date back much longer. Thus in his book *Umm*, Al-Shafi'i narrates a debate he had with a person who rejected all of the hadiths. Taking into account that he passed in 204/819, we can easily understand that the roots of the discussions date all the way back to the first centuries but could not take hold due to lack of scientific grounds, therefore it did not turn into a sustainable movement.

Orientalists did not exist in the first centuries, when the abovementioned discussions were taking place, therefore we should abandon the behaviors that are underestimating the intelligence of Muslims and stereotyping them as people who always need to follow someone else and are unable to individually express their own thoughts. What is more, we need to pave the way for criticism and expression of different ideas, so that Islamic thought can evolve. Otherwise, the only thing we can achieve is an environment ripe for chaos if we oppress, set back, ostracize and target Muslims, and it also means covering up insufficiency with tyranny. Therefore we must show mercy and understanding to every Muslim. We must not forget that since the followers of the "Qur'an only" movement believe that the hadiths -in other words, stories- cause division, they always thought, and still think that it is easier to unite the ummah around one book, and that in fact this is a must.

2. Followers of "the Qur'an is enough" movement today

Looking at the backgrounds of those who support "the Qur'an is enough" movement, we can see that these people pose a very different profile than Syed Ahmad Khan, Abdullah Chakralawi and Ahmad Uddin Amritsari, who are believed to be the initiators of this movement, which is quite an interesting find. Most of these people did not receive adequate religious education, have only undertaken superficial readings and are not at all intellectually mature in the areas of Islamic science, such as connecting the Qur'an and the hadiths and the sunnah, fiqh, religious interpretations, etc. Therefore, they are unable to comprehend what religious sciences are and how they work within the context of the hadiths. This leads them to use certain incoherent stories in the hadith books to denigrate the entire corpus of the hadiths, for the greater purpose of rejecting all of the hadiths. Due to their limited knowledge, these people seem to be unable to take into account, and even comprehend, that the Prophet has to mean something to the Muslims of today.

There is an extension of the same group in our country too. The people in this group do not speak Arabic and take some Turkish translations as the base of their beliefs. They claim that, “Allah’s book doesn’t only address Arabs and teachers of Islam, therefore it is not a must to speak Arabic. We can take its translation as source too.” However, they do not know that it is very hard to understand the Qur’an - especially certain verses - only by reading a translation, and that one has to make use of other scientific disciplines in order to fully comprehend what the Qur’an says. In other words, their lackings in this area prevents them from becoming aware of such necessities. However, Arabic literature, interpretation studies, the hadith, fiqh and kalam sciences are the major sources of help at this point. However, these people claim that they can use the Turkish interpretation of the Qur’an and only this, so they deprive themselves of the complementary sciences. This causes them to reduce the religion down to the understanding their mentors created using the Qur’an. This is a grave situation indeed.

3. Accusations based on the number of hadiths

One of the main baselines for the accusations that the hadiths are unreliable, is the number of hadiths. This is because of the fact that, according to some accounts, great narrators of hadiths, including Sahih al-Bukhari, selected some of hundreds of thousands of hadiths to write their books. Moving forward from this point, adding the stories collected by all the hadith narrators, gives us a collection of roughly two million stories. The opposers make a calculation based on this number and say,

“The Prophet carried the duty of prophecy for thirty three years. Multiplying 23 years with 365 days gives us 8,395 days. Then dividing two million with 8,395 days, we get an average of 238 hadiths per day. It is simply not possible for Allah’s Messenger to speak of this many matters every day. What is more, it would not be possible for a person to remember everything they had heard over the past year from a beloved person, and transcribe them. This shows that the hadiths, which were written at least a hundred years after the passing of Muhammad, are quite a mixture of truth and lies, and are therefore not reliable.”

This claim in itself is based on many incorrect assumptions, that is,

3.1. Accounts regarding the pools of hadiths, from where the imams of the hadiths made their selections, were narrated in their life stories. These figures are not obtained by counting. Furthermore, we do not think that the imams of the hadiths did not count the hadiths they collected themselves, since it would be a waste of time and resources.

3.2. There is a very important aspect which those who are stuck on the figures narrated in the tales miss due to their inexperience in the field: They are counting the two million hadiths as if they were two million individual accounts,

each of which focuses on a different topic. However, hadith researchers deem that when one of the narrators in the hadith chain, or when a word in a hadith, changes, it is then a new and separate hadith. Therefore, a set of one hundred hadiths, which exhibit differences in terms of storyline and text flow, may well be counted as a single hadith.

3.3. As for the claim that it would be impossible for a person to fully transcribe the information they heard from a beloved person a year ago, or multiple times within a year, accuracy of many of the hadiths are doubtful:

It is possible to classify the hadiths of the Prophet into two groups. The first group is made up of the hadiths which Muslims always refer to in their daily lives. Worshipping such as Salah, Zakat and blessing after prayers can be included in this group. These have been practiced daily by the Islamic faithful since the time of the Prophet. In a sense, it is a verification of the accounts in the hadith books. Muslims have been sustaining the practices they both learned from the hadith books and inherited through generations. We can call this, "the preservation of the sunnah." Therefore, Muslims always take the last Prophet as an example in their worship, such as striving for Salah and fasting in the way he did.

Fiqh sects adopt different practices, especially in the Salahs, because they adopt only one example of practice among the hadiths for all types of worship, and disregard other examples. Therefore, the differences between sects, which can be attributed to different practices of the Prophet at different times, is a reflection of the flexibility which Allah's Messenger bestows. It is not at all proof that one of these practices is correct and the others are false. Therefore, when we accept the fact that sunnah includes a variety of practices and regards differences as positive diversity, then we should have no problems. This also means that it is impossible to talk about any contradictions.

As for the hadiths in the second group, these are rather more rarely referred to by Muslims and they are not practiced in daily life. Most of the hadiths referred to by those who create doubt and provoke anxiety around the hadiths are in this group. The majority of these hadiths are related to faith and anecdotes from history. Examples of this are the descension of Jesus Christ; the Antichrist; Mahdi; Cessase (Antichrist's guide); the suffering of the soul within the grave; Prophet Solomon visiting his ninety wives in one night; Moses slapping the angel of death; the reason why meat goes bad very quickly once in the hands of the Tribes of Israel; mice being a group of human beings in the past; killing a lizard being a good deed, etc. These narratives are the hadiths which have long been a matter of debate. Therefore the criticism towards and doubt on these are nothing new. However, what separates the majority of people who spoke of these in the past is that they did not reject the hadiths altogether. That is, they criticized specific sets of hadiths and they did not have a problem with the concept of hadiths. Expectedly, this attitude is very

easily observes in the acceptances and works of the sects which can be classified as bid’ah.

Looking at the hadiths in the second group, we see that there are about two hundred and fifty of them (without counting the different storylines, that is, different versions of the same hadith). This means that at the center of all of these discussions and rejections of the hadith corpus is about two hundred and fifty hadiths. Therefore, it is a holistic approach of rejection based on some of the hadiths in this second group, which is an unhealthy premise.

It should not be forgotten that even if all of these two hundred and fifty hadiths were to be inaccurate, there would be no shortcomings in terms of the religion. All Muslims would continue practicing the religion just as the Prophet did. Therefore, whether the content of one hundred and fifty hadiths are accurate or that only some of them are based on proven facts, the state of the narratives in this second group would not affect that of the ones in the first group which regulate Muslims’ religious life, or detract from the value of their behaviors towards practicing their religion. The number of accurate and true narratives in the first group, which regulate to Muslims’ daily life, is estimated to be between twenty and twenty five thousand.¹ This abundance would not leave any untouched aspects in one’s religious life. Furthermore, discussing the content of those other two hundred and fifty hadiths would not cause any problems. This could be accepted as an area for debate which could lead to the production of ideas, as long as it is not exaggerated or lead to the rejection of all the hadiths in the first group.

4. The problem of using every negative provision

Defenders of the understanding of “the Qur’an is enough” discourse tend to recklessly use every account that points to the unreliability of the hadiths. On the one hand, they think that hadiths are not reliable, but then they stick very firmly to other hadiths which are in their favor. They do not care whether these hadiths are accurate or not, or used correctly according to their context. The best examples to this are their stance against khalifa hadiths, and that some of sahabahs hadiths are fictionalized (!). There certainly are answers to the doubts which they create, however, it is unusual behavior to use hadiths as proof to historically denigrate hadiths. For this reason, it would be wise to stop trying to prove why hadiths are unreliable by using the very same. Because science allows for no dilemmas.

¹ See Enbiya Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular*, Istanbul 2011, p. 127.

5. Results of total hadith rejection

5.1. The existence of the Prophet Muhammad

The people who only trust in the Qur'an are also not supposed to believe in and mention the existence of a person named "Muhammad", his parents and his life story.

5.2. No verses needed for the Prophet

If the life and words of Allah's Messenger mean nothing for the Muslims of today, the verses of the Qur'an which mention him and stipulate obeying him would also be rendered meaningless. Thus, verses without any messages for the current Muslims, and specifically those mentioning his personal state and family affairs do not need to be in the holy book either! Then again, it is almost always impossible to comprehend the meaning of this second group of verses by looking at the text alone. This is especially true for the verses which narrate the warnings sent to the Prophet, so we need to remove all of them from the book!

5.3. Corrosion and simplification of values

Imagine that we have all of our knowledge of Islam wiped from our minds and we do not have any information about any kind of worship such as Salah, fasting and especially kalima shahadat. Then imagine we gathered a hundred people in a lecture hall. We tell them to open to a completely random page in the Qur'an and tell them to write what they understand from it onto a blank piece of paper in front of them. When we collect the papers and read them, we can see that everyone understood a different thing. This would be especially evident if the page was about worship, judgment or anecdotes.

In that situation we would have to ask ourselves, "If two hundred people cannot produce a common understanding of a page of text, what if we were to have this page read by all of the 1.7 billion Muslims in the world?" Undoubtedly, we would face 1.7 billion different outcomes. Then we would have a right to ask, "This religion is based on a book which was brought down to convert believers into being an ummah. If only one page is enough to divide opinions into 1.7 billion, how will we become an ummah?" This all means that when we take the Prophet out of the equation, everybody else substitutes themselves for the prophet and constructs a very individual understanding of the religion. It goes without saying that a religion interpreted in 1.7 billion ways would not stay as the Islam which Allah meant us to adopt. Beyond doubt, this religion would be one which everybody interprets individually, which would be quite far from how it would have come to be under Prophet Muhammad's guidance. Therefore, we need to have the interpretations of

the Prophet between the Qur’an, which is the center of Islam, and ourselves. As there cannot be an individual Islam for every person. If we fail to do this, we would then be faced with this bitter situation which we are all currently witnessing:

5.4. The danger which awaits the culture and civilization of Islam

The Prophet is the foundation of Islamic culture and civilization which Muslims have been building for around one thousand four hundred years. His words and practices are keystones of this culture and civilization. Our tradition and our world perspective were shaped by him. Undoubtedly, the last messenger took the Qur’an as a reference and the motivating power for himself, but the administering of the Qur’an was only realized by his hand. Therefore, his explanations of the Qur’an and everything else he offered to us have been the main pillars which have given Muslims their horizons and shaped their lifestyles. The culture and civilization of Islam developed around him.

To give a few examples: Having a look at the world of Islam, we can see that the values that make us who we are would be Azan, Community Salah, Friday Salah, Eid Salah, Tarawih Salah, the Hajj, together with customs such as cleaning and enshrouding the deceased, funeral prayers, greeting each other in the streets, handshaking, eating with the right hand, etc. If we were to remove all of these from our lives because they are not in the Qur’an, would there be anything left which would unite us and remind us that we are all brothers and sisters? Think of Islam without Azan, without Community Salah, would it be a devout practice at all? Would an abstract religion of Islam, which is relegated to a mere symbol, bring any joy at all to life and to the Muslims who believe in it? Of course not. Because these values help Muslims feel their very existence and by practicing them they enjoy their lives. An Islam without these values would not mean anything to them and only produce chaos and problems.

6. Verses taken as proof

The people who think that only the Qur’an is enough for Muslims also refer to some verses as proof of their belief. However, their method of reference is problematic. To give a few examples:

6.1. *“Say: Then is it other than Allah I should seek as judge while it is He who has revealed to you the Book explained in detail? And those to whom we [previously] gave the Scripture know that it is sent down from your Lord in truth, so never be among the doubters.”²*

² Al-An’am 6/114.

Those who use this verse as proof are of the opinion that the only source to be referred to is the Qur'an, everything is openly expressed in the book and therefore that which is not in the book cannot be accepted as truth. According to this, wearing silk is not forbidden for men since it is not mentioned anywhere in the Qur'an. If it were to be, Allah would have mentioned it. Because He does not forget. This is the same for other subjects which are not mentioned in the verses.

The answer:

a) Those who refer to this verse fail to notice that it addresses those who reject Islam. When we read the previous verse and the next verses together it will become clear:

“And [it is] so the hearts of those who disbelieve in the Hereafter will incline toward it and that they will be satisfied with it and that they will commit that which they are committing. [Say], Then is it other than Allah I should seek as judge while it is He who has revealed to you the Book explained in detail? And those to whom we [previously] gave the Scripture know that it is sent down from your Lord in truth, so never be among the doubters. And the word of your Lord has been fulfilled in truth and in justice. None can alter His words, and He is the Hearing, the Knowing.”³

As seen here, the Qur'an addresses those who do not believe in it, and states that the only referee is Allah, and the proof of it is the Qur'an, that is, the last book is the true book. Since Islam addresses its audience through the Qur'an and the Prophet Muhammad claims the Qur'an to be proof of the fact that he is the messenger of Allah, is not it only natural that the Qur'an is the sole foundation against heathens?

b) The “openness of the Qur'an” which is mentioned in the verse is very easy to understand and it does not require any further explanation. Indeed, the Qur'an very clearly portrays the belief of unity free from polytheism, the fact that the Prophet Muhammad is the last messenger, and that the Qur'an itself is the last holy book.

c) As for the conclusion of this verse, “everything that is unlawful is pointed out in the Qur'an and all else is allowable”, we first need to clarify that creatures such as bears, dogs, wolves, cats, hyenas, centipedes, scorpions, and worms that appear in dead animal flesh, and leeches are not mentioned in the Qur'an, are also forbidden food. So can we say that we can eat them? In addition, the unlawful acts pointed out in the Qur'an are only based on the state of the region when the verses were communicated to the Prophet. Therefore, things not related to the Arab world cannot be deemed as permissible just because they are not mentioned in the Qur'an. There are also things which did not exist when the Qur'an was brought down, such as, narcotic drugs including marijuana, heroin and LSD. It would be a disaster for

³ Al-An'am 6/113-115.

the communities to allow use of these just because they are not mentioned in the Qur’an. This all means that for some situations, the knowledge is left to the Prophet, and then to the ummah, to judge.

6.2. *“O, you who have believed, do not ask about things which, if they are shown to you, will distress you. But if you ask about them while the Qur’an is being revealed, they will be shown to you. Allah has pardoned that which is past; and Allah is forgiving and forbearing.”*⁴

Those who use this verse as proof state that what needs to be mentioned is already in the book, and as pointed out in the verse, that which is never mentioned is automatically allowable. So everything that is not intentionally forbidden must be allowable.

The answer:

a) Many verses were brought down because of a case. These narratives may not mean anything for those who do not respect the hadiths just by looking at a verse’s wording, however, it is very easy to understand that the majority of the verses in the Qur’an were brought down for a reason. Therefore, denying the reason for certain verses means denying the truth, and the fact that the Prophet Muhammad responded to some of the social problems and cases that needed explanation by using revelations coming from Allah. This also means to deny social life and the problems it may lead to. Thus, within the context of this verse, some sources cite some people asking questions such as, “Who is my father?”; “Where is my lost camel?”, or “Is the Hajj an annual requirement?”, which led to the bringing down of verses.⁵ Even if we were to admit that these narratives are unfounded, when we look at the content of the verse we can understand that certain questions were directed to the Prophet and the verse itself bans people from asking unnecessary questions. This means that it is forbidden by verses to ask unnecessary questions, and likewise creating unnecessary problems.

It is very possible to see that every verse has a context. Verses prohibit asking questions and requesting answers on certain topics because the answers would be too hard to handle. If there is no explanation for a topic, it is then considered to be allowable. Therefore, the wording in the Qur’an roughly means that if there was anything to point out, then it would have already been pointed out, and that people must not create their own problems. Therefore, we need to take the verses’ contexts into consideration too.

Another significant proof that the matters which are asked about are allowable is, that if the question was unlawful, neither Allah nor His Messenger would keep silent about it. In short, the text of the verse is quite telling of the fact

⁴ Al-Mai’dah 5/101.

⁵ See: *Sahih al-Bukhari*, 4621-4622; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, 905.

that the people who were asking questions, were questioning things that were not unlawful and rather ordinary aspects of life.

b) It would not be correct to conclude from this that something has to be mentioned in the Qur'an if it is prohibited. Because the verse makes it clear that we only should ask allowable questions. Besides, we learn from the immediate next verse that a community in the past brought itself into denial because of asking the wrong questions:

*"A people asked such [questions] before you; then they became thereby disbelievers."*⁶

Therefore, no questions should be asked about certain unnecessary subjects, since the answers to them might be too heavy for people and lead them to disbelief. Thus submission is demanded from believers. Here there are no limitations on the Prophet in terms of prohibition. It is a matter of answering a question within its own context.

6.3. *"This day I have perfected for you, your religion and completed My favor upon you and have approved for you Islam as your religion."*⁷

Those who use this verse as proof state that the verse very openly dictates that the religion, as it is, is complete. Therefore, we do not need any more proof than the Qur'an itself.

The answer:

a) Here, the fundamental problem is what meaning is intended by "religion being complete." According to defenders of "the Qur'an is enough" discourse, the book complements religion as being complete. However, since not all aspects of life or details of certain accounts in the verses are not explained in the Qur'an, it is not completion in a real sense, it is only a complete listing of the fundamental principles of life. Actual completion is up to Allah's Messenger. The Messenger personally practiced and materialized the religion through his actions and explanations, all of which were under Allah's control. Besides, the verse does not say that we should not pay attention to what the prophet says.

It should not be forgotten that it was the Prophet who made people aware of this verse, which says that religion is complete, and it was him again who guided the society throughout his life. He spoke the verses for twenty three years and never stopped speaking of them.

b) Those who ignore Asbab al-nuzul may deny that the verse was brought down during the Farewell Sermon, but the verse's content explicitly demonstrates the fact. Here is the full verse, together with the preceding verse:

⁶ Al-Mai'dah 5/102.

⁷ Al-Mai'dah 5/3.

“O, you who have believed, do not violate the rites of Allah or [the sanctity of] the sacred month or [neglect the marking of] the sacrificial animals and garlanding [them] or [violate the safety of] those coming to the Sacred House seeking bounty from their Lord and [His] approval. But when you come out of ihram, then [you may] hunt. And do not let the hatred of a people for having obstructed you from al-Masjid al-Haram lead you to transgress. And cooperate in righteousness and piety, but do not cooperate in sin and aggression. And fear Allah; indeed, Allah is severe in penalty. Prohibited to you are dead animals, blood, the flesh of swine, and that which has been dedicated to other than Allah, and [those animals] killed by strangling or by a violent blow or by a head-long fall or by the goring of horns, and those from which a wild animal has eaten, except what you [are able to] slaughter [before its death], and those which are sacrificed on stone altars, and [prohibited is] that you seek decision through divining arrows. That is grave disobedience. This day, those who disbelieve have despaired of [defeating] your religion; so fear them not, but fear Me. This day, I have perfected for you your religion and completed My favor upon you and have approved for you Islam as your religion. But whoever is forced by severe hunger with no inclination to sin - then indeed, Allah is forgiving and merciful.”⁸

Therefore, we can interpret the verse’s message as the principles of Islam to be complete, together with the Hajj. The religious structure was completed when the Prophet made his first Hajj, so to speak. So we can conclude that the verse’s purpose is, “You have taken Mecca. Your prophet has completed his Hajj too. Religion now dominates this region. All worshipping activities, together with the religious system is now complete and crowned with the Hajj that Allah’s Messenger made. Fear not the heretic now, fear me.”

c) Those who deny the narratives about the bringing down of this verse, do they have any proof that this was the last verse to be brought down? No. Maybe other verses were brought down after this one too?! This chance is always real. Therefore, what is meant by “completion of religion”, is always up to individual interpretation.

d) This verse goes hand in hand with certain provisions regarding the Hajj. However, the Qur’an does not include all stages and particularly the practices of the Hajj. This leads us to learn from the hadiths and prophetic biography, and to rethink what is being meant by the notion of “completion” pointed out in the verse.

7. The supreme status granted to the Prophet in the Qur’an

The last book of Allah strikes us with its messages and some of them are that the Prophet Muhammad was sent to us as our guide. People who describe themselves as Muslim must obey him, he carried the duty of explaining Islamic matters, etc. Therefore, the Prophet Muhammad has a mission to carry out for all of

⁸ Al-Mai’dah 5/2-3. The 1st, 4th and 5th verses of the same sura regulate some religious matters within the context of the Hajj.

Muslims who ever live in this world until the day of judgment. The sources which we can learn this mission from are the hadiths and sunnahs. There is a problem with this in our day.

Scientific developments are used to a great extent in order to explain the Qur'anic verses, especially those regarding creation, therefore uncovering the wisdom behind Allah's orders. The greater purpose is to prove the miraculous nature of the Creator's book in another way. All this effort being said, who are we then to say that we do not need the Prophet Muhammad, who is the bringer of the book and who best knows the wishes of Allah, to understand the verses? This makes what we understand from the book more important and valuable than what the Prophet Muhammad understood from it. Yet he knows best the context of and the reason for every verse, because he was the receiver of the revelation which brought it. Therefore, the sole purpose of his hadiths is to explain the meaning of the Qur'an.

There is another important problem here. Defenders of "the Qur'an is enough" discourse deny all hadiths for various reasons, but they are also coming between the Prophet and the Qur'an. They are almost dictating how the Prophet and us interpret the Qur'an! They are acting as if Allah revealed the book to them and not to his Prophet! Worse still, they devalue the Prophet Muhammad's explanations of the Qur'an for various reasons, but then they act as if they were themselves the Prophet Muhammad and they stand between the Qur'an and us. But if we do not need the Prophet Muhammad, we do not need new pretend Muhammads either! This is why these defenders should not stand between the Qur'an and us.

The examples we will be giving in the following sections to demonstrate how difficult it is to interpret the verses without the hadiths, since the hadiths are the biggest obstacle that stand in the way of falsifying verses, will remind us of the unshakable status of Allah's Messenger within the world of Islam.

8. The claim that the hadiths cause division

It is claimed that the different inclinations, understandings and divisions among the ummah are mostly caused by the hadiths, that Muslims are being fragmented because of them, and that as a result, the only way to provide unity again is to take only the Qur'an as the foundation.

This approach does not reflect the truth at all. Because even if we rejected all of the hadiths and pretend that they never existed, the Qur'an itself is, by nature, open to different interpretations (in terms of belief and practice). For this reason, the Qur'an itself is enough to cause different sects and understandings to emerge. What really matters at this point is to show an understanding of various

perceptions and interpretations that will naturally emerge, and that people are tolerant and understanding of each other. Therefore, the true skills is to turn diversity into richness, avoid ostracizing other people and be able to live together with all the differences we embrace. This is the way of thinking and tolerance that should be instilled in all Muslims. Because different interpretations mean richness. Besides, even the defenders of “the Qur’an is enough” discourse differ in their interpretations of verses. They can not be said to have a common understanding of the Qur’an. Not that this is ever possible. Because people can interpret the content differently and the Qur’an lends itself to this as well. In other words, the last book would also like to be interpreted in a number of ways.

At this point we would like to give an example of how the Qur’an itself is easily able to be interpreted in different ways.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى
الْكَعْبَيْنِ

The expression, وَأَرْجُلَكُمْ can be read in two ways, depending on the rules of the Arabic language. If we were to read this as, وَأَرْجُلَكُمْ by using the letter lam’s ustun, the meaning then becomes:

“O, you who have believed, when you rise to [perform] Salah, wash your faces and your forearms to the elbows and wipe over your heads and (wash) your feet to the heels.”⁹

But if we were to read the letter lam with kesre, وَأَرْجُلِكُمْ, then we get the following meaning:

“O, you who have believed, when you rise to [perform] Salah, wash your faces, and your forearms to the elbows and wipe over your heads and your feet down to the heels.”

Both readings are correct in Arabic, but, for some, the second reading is of priority.¹⁰

9. Evaluation

Looking at the religious discussions in the world of Islam, and the reflections of these discussions on social life, we can observe that the ummah always move between exaggeration and understatement. For some people, the information conveyed in classical written Arabic works is absolute truth. For other people, which is close to this group, some works which the ummah - rightfully - greatly value are almost sacred and they cannot be criticized in any way. Because such an act would damage the belief of sunnah followers, later worsening and causing mayhem. This is why the critical point of view must be abandoned. Another group is incapable of comprehending the importance of values which make an ummah.

⁹ Al-Mai’dah 5/6.

¹⁰ Since the Prophet did not wipe his bare feet, the followers of sunnah do not prefer the second reading.

They do not have the required knowledge to interpret the situation, but they regard themselves as the authority, find it deft to attack tradition, culture and our achievements, and find faults and devalue everything. Some of these people hold the hadiths responsible for the chaos that the ummah are currently in, and tend to deny the hadiths. They also claim the ability to provide unity through the slogan, "the Qur'an is enough." Despite their sincere nature, it is obvious that these efforts fail to unite the ummah at a common point. Every one of these ideas have large numbers of supporters in every Islamic country, however, the failure of the movement is also obvious. The ummah is divided into camps.

This shows us how important composure really is. The way to gain composure is to dignify the Prophet Muhammad in the way that he deserves to be, and consider him to be a bridge between the Qur'an and us, and surrender to his authority. While doing this we should also examine and study the consistency of the narratives in all possible ways, but without consecrating any books other than the Qur'an. In this way, we can see that the majority of the disputes in the area the of hadiths are not rooted in narratives, which form the daily worship routines of Muslims, but in the suffering of the soul within the grave, the Second Coming, some anecdotes regarding previous prophets, etc. Therefore, there is no reason for exaggeration. The narratives, which are subjects of discussion, must still be discussed, but it must be known that it is convenient to use the remaining narratives as examples of the way of worshipping in the time of the Prophet. Therefore it would be unjust to spread a small scale discussion into a large corpus of hadiths.

REFERENCES

- Ahmad b. Hanbal, *Musnedul Imam Ahmad b. Hanbal*, ed. Şuayb el-Arnaût et al., Muessesetu'r-Risâle, Beirut 1997, I-L.
- Bukhari, Abu Abdullah Muhammad b. Ismail, *al-Jamiu'l-Musnedu's-Sahih (Sahih al-Bukhârî)*, ed. Muhammed Zuheyr b. Nasir en-Nasir, Dâru Tavki'n-Necât, Beirut 2001, I-IX.
- Yıldırım, Enbiya, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular*, Istanbul 2011.

مشكلات خطاب الاكتفاء بالقرآن *

أ. د. أنبيا يلدرم

جامعة أنقرة - كلية الإلهيات؛ قسم الحديث: enbiyayildirim@hotmail.com

الخلاصة:

إن القرآن الكريم والأحاديث النبوية هما العنصران الأصليون في بناء وإنشاء التراث والحضارة الإسلامية؛ ولهذا ينبغي أخذ هذين العنصرين الأصليين بعين الاعتبار عند محاولة فهم كل شيء يخطر في الذهن ابتداء من هيكل البناء وصولاً إلى العادات والتقاليد. وكذلك ليس من الممكن المحافظة على التراث والحضارة المشار إليهما وضمان استمرارهما في العصور اللاحقة من غير هذين العنصرين الأصليين. وكل حالة معاكسة لهذه الحقيقة ما هي إلا انفصال عن القيم وتجرد منها، ومحاولة للتشبه بالآخرين واللهاث خلفهم. ورغم هذه الحقيقة الساطعة فإننا نلاحظ خلال المئة والخمسين سنة الأخيرة أن المقاربة التي تنادي بالاكتفاء بالقرآن الكريم في إعادة بناء التراث والحضارة الإسلامية واستبعاد الأحاديث من العملية كلياً تلقى آذاناً صاغية، وأصواتاً مؤيدة. وتظهر هذه المقاربة إلى الأحاديث على أنها من العوامل والمؤثرات الأساسية في المعاناة والمذلة والمهانة التي يعيشها العالم الإسلامي خلال القرنين الأخيرين، وتعتقد أن لم تشمل الأمة وجمع المسلمين حول كتاب وحيد سيكون أيسر وأسهل. ومع أن وجهة النظر هذه تقدم نفسها كنظرة شمولية وجامعة، إلا أنها تصطبح معها الكثير من الأزمات والمشكلات الجديدة غير المعهودة، كما أنها تدفع بالأمة نحو مزيد من الانقسام والتمزق والتشتت. ولذلك فإن ما يجب القيام به هو حماية مكانة سيادة العنصرين الأصليين. وينبغي عند القيام بذلك عدم تجاهل بعض المشكلات القائمة أيضاً.

الكلمات المفتاحية: الحديث، السنة، القرآن، الصلاة، الأذان، النبي، الأمة

Kur'ân'la Yetinme Söyleminin Çıkmazları

Özet

İslâm medeniyet ve geleneğini inşa eden iki aslı unsur Kur'ân ve hadislerdir. Bu nedenle, mimariden âdet ve geleneklere varıncaya kadar akla gelebilecek her şey bu iki aslı unsur göz önünde bulundurularak anlaşılmalıdır. Ayrıca bundan sonraki dönemlerde de bu ikisi olmadan söz konusu medeniyet ve geleneği sürdürmek mümkün olmayacaktır. Tersine bir durum değerlerden kopuş ve başkalaşmadır. Bu yalın gerçeğe rağmen, son yüz elli yıllık süreçte hadisleri tamamen bir yana koymak suretiyle İslâm medeniyet ve geleneğini yeniden inşa etme ve Kur'ân'la yetinme şeklinde bir yaklaşım kendisine taraftar toplamaktadır. Bu yaklaşım İslâm coğrafyasının son iki yüzyıldır zillet içinde yaşamasının kökenindeki etkenlerden biri olarak hadisleri görmekte ve ümmeti tek kitap etrafında birleştirmenin daha rahat olacağını düşünmektedir. Bu bakış açısı bütünleştirici bir bakış açısı olarak kendisini takdim etmekle birlikte pek çok yeni sorunu da beraberinde getirmekte, ümmetin yeni parçalanmışlıklara sürüklenmesine neden olmaktadır. Bu nedenle yapılması gereken, iki aslı unsurun hâkimiyetini korumaktır. Bunu yaparken de, var olan bazı sorunlara gözleri kapamamaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, sünnet, Kur'ân, namaz, ezan, peygamber, ümmet

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Kur'ân'la Yetinme Söyleminin Çıkmazları" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (أنبيا يلدرم، مشكلات خطاب الاكتفاء بالقرآن، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٨-٧، ص ٣٩-٥٤). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Dilemmas of the Qur'an is Enough Discourse

Abstract

Qur'an and hadiths are two fundamental sources that base Islamic civilization and Islamic future. For that reason, all Islam related issues, from architecture to culture, should be interpreted with reference to them. Besides that, it is not possible to sustain Islamic civilization and future without these sources.

The counter situation is the rupture from the values and degeneration. Although this plain truth, in the last one hundred fifty years, there are increase in the number of supporters for the Qur'an is enough discourse which excludes hadith tradition. This approach hypothesizes that hadiths are the among of reasons for underdeveloped situation of the Islamic world and considers that uniting Muslim people around the Qur'an is easier to achieve.

Although this approach has potential to unity people, it causes many new problems and excludes the ummah differently. For that reason, the cure is to respect two fundamental sources of the Islam. While doing that, it is important not to ignore the current problems.

Keywords: Hadith, sunnah, Qur'an, salah, azan, prophet, ummah

إن الأحاديث دائماً ما تكون إحدى المسائل الجدلية/الخلافاية الأساسية في العالم الإسلامي. وفي هذا السياق فقد أجريت دراسات وأبحاث عدّة حول إشكالية بعض الروايات الموجودة في كتب الحديث، وإلى جانب هذه الدراسات ظهرت اتجاهات تدعو إلى ضرورة استبعاد الأحاديث كلياً. وبدأت التوجهات التي تبنت المقاربة الثانية وتحولت إلى تيار معروف باسم «القرآن يكفي» بدأت خلال الفترة الأخيرة تلقي رواجاً واهتماماً في العالم الإسلامي، وخاصة بين فئة الشباب. والوضع في بلدنا لا يختلف عن ذلك أيضاً. وعند الحديث عن هذا الخطاب تجري محاولة تأصيلها عن طريق بعض الروايات، والدفاع عن فكرة أن القرآن، باعتباره النص الوحيد المحفوظ بين دفتي كتاب، يكفي المؤمنين. ووفقاً لهذه الدعوة أو الفكرة فإن التركيز على القرآن وتوحيد الأمة حوله أكثر منطقية ومعقولة من الانشغال بالأحاديث التي كتبت بعد النبي ﷺ بمئة عام على الأقل، وتشكل كتلة من التناقضات.

إن هذا الخطاب يبدو للوهلة الأولى مستساغاً وجذاباً، ولكن في الواقع يجلب معه الكثير من المشكلات والتعقيدات؛ لأنه محاولة لجمع الناس وتوحيدهم حول كتاب واحد، إلا أن نهاية الأمر ونتيجته مغايرة لذلك تماماً. فالنتيجة هي وضع المسلمين أمام معضلات وأزمات جديدة.

١- جذور الجدل:

بعد الاحتلال الإنكليزي للهند ومصر خلال القرن التاسع عشر تنامت في هذه البلاد، التي أصبحت بحالة مواجهة مباشرة مع الغرب، مشاعر الحنين إلى عصور الازدهار والقوة والعزة، وظهرت أفكار ودعوات للنهوض ولانتشال المسلمين مما وقعوا فيه من المذلة والهوان، ورأت هذه الأفكار أن النهضة الجديدة لن تكون إلا بالعودة إلى قيمنا ومثلنا. فذهب قسم من أولئك الباحثين عن هذه النهضة - كما حدث في شبه القارة الهندية - إلى ضرورة التمسك بالقرآن ووجوب استبعاد الأحاديث بغية تحقيق وحدة المسلمين، ومن ثم ألفوا جملة من

أبحاث التفسير وكتبه التي توافق أفكارهم وآراءهم وتدعمها. فحسب رأيهم دونت الأحاديث بعد عهد النبي ﷺ بفترة طويلة، ولا تتمتع بالمصادقية والثقة، والأسوأ من ذلك أنها كانت وما زالت سبباً لتفريق المسلمين وتشتتهم. لم تكن هذه الفكرة في البداية حركة متمتعة بالقوة والاستمرارية، إلا أنها فيما بعد بدأت بجذب مناصرين بعدد لا يستهان به، ولاقت صدى في الكثير من بلدان العالم الإسلامي. وما زالت هذه الدعوة تحافظ على استمرارها في يومنا هذا وبشكل أوسع انتشاراً.

يقوم أنصار المقاربة المذكورة في سبيل إثبات وجهة نظرهم وأحقيتها بأبحاث وتأليف كتب، وكتابة رسائل وردود على مخالفاتهم بمختلف لغات العالم. ولكن الأمر الذي يلفت انتباهنا في جزء كبير من ردودهم هو تخليهم عن الأسلوب الخطابي اللين، والتوجه نحو الأسلوب الاتهامي المتضمن مختلف الاتهامات. وحسب النقد فإن أنصار هذا التيار ودعائه - خاصة في شبه القارة الهندية ومصر - هم من المتأثرين بالمستشرقين ومن يسير على نهجهم، ومن الذين ليس لديهم شيء من القيم الإسلامية، وذلك استناداً إلى دور الإنكليز في ظهور هذه الحركة وتوجهها العام. وحتى إن بعضاً منهم رغم ظهورهم بمظهر المسلم لكنهم في الحقيقة أعداء لعقيدتنا، وغايتهم هي هدم الإسلام من خلال استبعاد المصدر الثاني من مصادر ديننا الحنيف.

ولا بد من العلم أنه رغم كون الحركة المذكورة موجودة كتيار منذ مئة وخمسين عاماً، إلا أن الأفكار التي تحملها لم تظهر على يدها للمرة الأولى. حيث يذكر الإمام الشافعي في كتابه «الأم» مناظرة أجراها مع أحد الذين يرفضون الأحاديث كلياً. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنه توفي عام ٢٠٤ / ٨١٩ ندرك بكل سهولة أن جذور هذا الجدل والنقاشات تعود إلى العصور الأولى، إلا أنها لم تتحول إلى حركة مستمرة ومتناسكة بسبب ما تعانیه من ضعف علمي.

ونظراً لعدم وجود المستشرقين في العصور الأولى التي ظهرت خلالها هذه النقاشات والخلافات ينبغي علينا إذن الكف عن الاتكاء على شيء ما عند التطرق إلى مشكلاتنا، والتخلي عن الاستهزاء بعقول المسلمين وإظهارهم بمظهر المسكين الذي يتبع الآخرين في كل الأحوال، وغير القادر على الحديث عما جرى له. وكذلك يجب علينا إبقاء باب الفكر والنقد والاختلاف مفتوحاً حتى يتطور الفكر الإسلامي. وإلا فإننا نكون من خلال الضغط على المؤمنين ونبذهم وإقصائهم قد أعددنا البيئة الخصبة لحدوث الكوارث البشرية، وغطينا على إخفاقتنا وقصورنا بالاستبداد. ولهذا علينا إظهار الرحمة والشفقة والتفاهم تجاه كل مسلم. ولا ننس أن من ينادي بالقرآن وحده إنما يرى أن الأحاديث - وبعبارة أخرى الروايات - تسببت وتسبب تفرقة المسلمين، ومن ثم فإنهم يعتقدون أنه من الأسهل توحيد الأمة حول كتاب واحد، وحتى إنهم يعترفون بصعوبة المهمة أيضاً.

٢- المنادون ب فكرة «القرآن وحده يكفي» في هذا العصر:

إذا ما نظرنا إلى ماضي / سيرة الذين ينادون بفكرة «القرآن يكفي» في عصرنا الحالي، سواء في بلدنا تركيا أم في العالم الإسلامي بعامه، فإننا نجد حالة غريبة لدى هذه الحركة ومختلفة عن الأشخاص الذين تستند إليهم، مثل: سعيد أحمد خان، وعبد الله جكرالوي Abdullah Çekrâlevî، وأحمد الدين أمر يتساري Ahmeduddîn

Amritsârî. فأغلبهم لم يتلق تعليماً دينياً بالمعنى الحقيقي، فكل ما عندهم هو مطالعة وقراءة سطحية ضحلة، ولم يبلغوا إلى المستوى المطلوب في ميادين العلوم والمعارف الدينية مثل: العلاقة بين القرآن والسنة/ الحديث، والفقه، والتفسير وغيرها. وباختصار إنهم غير متخصصين في العلوم الإسلامية، ولهذا فإنهم لا يدركون ولا يستوعبون تماماً ما الذي تعنيه العلوم الشرعية وعمّا تعبر وخاصة في مجال الحديث. وبناء على ذلك فإنهم يتوقفون على بعض الروايات الواردة في كتب الحديث المعتمدة، تلك الروايات التي تعاني فعلاً من إشكال من حيث صحتها وثبوتها، ثم يعممون هذه الحالة الخاصة على كل مصادر ومدونات الحديث، ويردون الأحاديث كافة. فهؤلاء الأشخاص لا يأخذون بعين الاعتبار - بسبب قصورهم العلمي - حقيقة مهمة، ألا وهي أن النبي ﷺ لا بد أنه يمثل شيئاً للمسلمين المعاصرين، بل إنهم لا يستوعبون ذلك.

يوجد في دولتنا فئة من الناس تنادي بالاكتفاء بالقرآن. وهؤلاء لا يعرفون اللغة العربية، وإنما يتحدثون من خلال الترجمات التي قام بها بعضهم. وادعائهم هو: «إن كتاب الله لا يخاطب العرب وعلماءهم فقط، ومن ثم فلا يشترط العلم باللغة العربية، وإنما يمكننا معرفته وتناوله بالدراسة والحديث عنه عبر ترجماته». إلا أنهم يغفلون عن صعوبة فهم القرآن - وخاصة بعض الآيات - عبر ترجمته، وعن وجوب الرجوع إلى الفروع والاختصاصات العلمية الأخرى من أجل فهم كتاب الله. والأصح أنهم لا يعرفون صعوبة الأمر أساساً بسبب عدم توفر الحد الأدنى من العلم لديهم في هذا المجال. والحال أن للأدب العربي ولعلوم التفسير والحديث والفقه والكلام دوراً كبيراً، وتقدم مساعدة لا غنى عنها في هذا المجال. إلا أن هؤلاء الناس، بسبب قصور نظرهم وادعائهم عدم الاحتياج إلى شيء غير الترجمة التركية للقرآن الكريم، حرّموا من العلوم المساعدة، واتخذوا المفهوم الذي شكّله عن القرآن من دفعهم إلى هذا الطريق ديناً. حقاً إننا أمام وضع كارثي.

٣- الاتهام الموجه من خلال عدد الأحاديث:

إن أحد أكبر الحجج التي يعتمد عليها الذين يدعون بعدم موثوقية الأحاديث هو عدد الأحاديث. حيث يرد في بعض الروايات أن كبار المحدثين بها فيهم البخاري قد اختاروا الأحاديث التي ضمنوها في كتبهم من بين مئات الآلاف من الأحاديث. وبناء على ذلك إذا ما جمعنا الروايات التي أوردتها كل محدث وأحصينا عددها فإننا نكون أمام عدد هائل من الأحاديث، بحيث لا يقل عن مليوني حديث على أقل تقدير. ومن ثم فإنهم ينظرون إلى هذا العدد الضخم، ويقولون:

«لقد كانت فترة النبوة ثلاثة وعشرون عاماً. وإذا ما أجرينا عملية حسابية لعدد الأيام، ٢٣ * ٣٦٥ فإننا نكون أمام ٨٣٩٥ يوماً. وإذا ما قسمنا عدد الأحاديث، وهو مليونان، على عدد الأيام ٨٣٩٥ فإن النتيجة هي ٢٣٨، أي إن النبي ﷺ تحدث كل يوم ب ٢٣٨ حديثاً. وليس من الممكن أن يكون النبي ﷺ قد تحدث بهذا القدر الكبير من الموضوعات والمسائل كل يوم. وعلاوة على ذلك إذا أراد إنسان أن يكتب ما سمعه في اليوم ذاته أو في أوقات متفرقة قبل عام عن شخص يحبه، فإنه لن يتذكرها كلها ليكتبها. وهذا الأمر يدل على أن الأحاديث التي دونت بعد النبي ﷺ بمئة عام على الأقل قد اختلطت بالكثير من الكذب، ومن ثم لا يمكن الوثوق بها والاعتماد عليها».

يشوب هذا الادعاء أخطاء ومغالطات من عدة جوانب:

١, ١. إن الروايات التي تتحدث عن عدد الأحاديث التي اختار منها أئمة الحديث أحاديثهم هي محض خيال. فهذه الأرقام ليست بالأرقام الإحصائية، أي لم تتم عملية عد وإحصاء منهجية للوصول إلى هذا الرقم. ولا نعتقد أن المحدثين أنفسهم قد أحصوا الأحاديث التي جمعوها؛ لأن ذلك إضاعة للوقت فيما لا طائل منه.

١, ٢. هناك أمر مهم للغاية يغيب عمن يتمسكون بالأرقام الواردة في الروايات بسبب قلة خبرتهم وعلمهم في هذا الميدان، وهو: تقييمهم كل حديث من المليون حديث على أنه مختلف ومتميز عن الأحاديث الأخرى كلياً. والحال أن المحدثين يعدّون كل حديث يتغير أحد روايته، أو تتغير كلمة في متنه على أنه حديث مختلف. ومن ثم فقد يكون مئة حديث يتضمن اختلافاً في الرواية أو النص حديثاً واحداً في الأساس.

١, ٣. وأما بشأن دعواهم أن الإنسان إذا أراد أن يكتب ما سمعه في اليوم ذاته أو في أوقات متفرقة قبل عام عن شخص يحبه، فإنه لن يتذكرها كلها ليكتبها، ومن ثم فإن جزءاً كبيراً من الأحاديث مشبوه أو موضوع، فنقول:

يمكن تقسيم الأحاديث الواردة عن النبي ﷺ بشكل عام إلى مجموعتين. أما الأولى فهي: الأحاديث المتعلقة بالمسائل التي يكررها المسلمون ويراجعونها بشكل مستمر في حياتهم. ومن جملة ذلك العبادات، مثل: الصلاة والصيام والزكاة والحج والأذكار بعد الصلاة. فهذه المسائل مطبقة من قبل المؤمنين في الحياة اليومية بدءاً من عهد النبي ﷺ. بمعنى أنه تم تأمين الروايات ذات الصلة بها الموجودة في كتب الحديث. فالمؤمنون تناقلوا هذه المسائل والأحاديث المتعلقة بها من جيل إلى آخر عبر كتب الحديث من جهة، وعن طريق الممارسات التي توارثوها عبر العصور من جهة أخرى. ويمكننا تسمية ذلك بضبط السنة وحفظها. ومن ثم فإنهم يصلون كما صلى النبي ﷺ، ويصومون بالشكل الذي بينه. وكذلك الأمر بالنسبة للعبادات الأخرى.

وأما اختلاف المذاهب الفقهية بشأن طريقة أو شكل أداء العبادات، وخاصة الصلاة فإنها يعود إلى اختيار بعضهم العمل بوحدة من مجموعة الروايات الواردة بشأن ممارسة ما، وامتناع الآخر عن العمل بها. ومن ثم فإن الاختلافات المذهبية التي يمكن تقييمها بأنها تطبيقات وممارسات النبي المختلفة في أوقات متفرقة هي انعكاس للمرونة التي أبداهها رسول الله ﷺ، وليست دليلاً أو إشارة إلى صحة إحدى هذه الممارسات، وخطأ الأخرى. ولذلك فإننا عندما نقول إن كل ممارسة من الممارسات هي من السنة، ونفهم هذه الاختلافات في سياق التنوع ينتهي الإشكال. لذا لا يمكن الحديث هنا عن أي تناقض أبداً.

وأما فيما يتعلق بالروايات الموجودة في المجموعة الثانية فهي الأحاديث التي لا تتكرر في حياة المسلمين اليومية بشكل مستمر، وإنما يقوم بها المسلمون بين الحين والآخر. وأغلب الروايات التي أثرت حولها الشبهات، أو التي تعاني من الاضطراب هي ضمن هذه المجموعة. ويتعلق جزء مهم من هذه الروايات بالعقيدة

وقصص وأخبار الأمم والعصور الماضية. ومن أمثلة هذه المجموعة الروايات التي تتحدث عن المسائل الآتية: نزول عيسى عليه السلام والمعجزات والدجال والمهدي والجنسية وعذاب القبر والقدر وجولة النبي سليمان على تسعين من نساته في ليلة واحدة، وضرب موسى عليه السلام ملك الموت، وتسبب بني إسرائيل بفساد اللحم، والفأر بشر ممسوخ، وقتل الوزغ فعل مثاب. وهذه الأحاديث محل خلاف وجدل منذ عهد طويل. ومن ثم فإن الشبهات المثارة حولها والانتقادات الموجهة لها ليست بالأمر الجديد. إلا أن الأمر المهم الذي يميز الأغلبية الساحقة من الذين تكلموا في هذه الروايات في السابق من أمثالهم في الوقت الحاضر هو عدم ردهم الأحاديث جملة وتفصيلاً. أي انتقدوا الروايات في موضوعات ومجالات معينة، ومن ثم ليست لديهم مشكلة مع الأحاديث بأكملها. ونلاحظ هذا الأمر بكل وضوح إذا ما ألقينا نظرة سريعة على كتابات المذاهب الموصوفة بالبدعة والابتداع وآرائهم.

عند النظر في الروايات الموجودة ضمن المجموعة الثانية نجد أنها تتألف -بغض النظر عن الطرق المختلفة للحديث الواحد- من قرابة مئتين وخمسين رواية مفردة. إذن إن الأحاديث التي دائماً ما تكون مثاراً للجدل والخلاف، وتُخلق بسببها الشبهات حول الروايات، وتُقدم كمثال ليكون حجة وذريعة لإنكار كل مدونات الحديث جملة وتفصيلاً إنما هي قرابة مئتين وخمسين رواية فقط. ومن ثم فإن المقاربة التي تعتمد على بعض الروايات الواردة في المجموعة الثانية لترفض بسببها كل مصنفات الحديث وكتبه مقاربة تعميمية غير سليمة.

ولا ننس أيضاً أنه حتى لو تم رد كل هذه الروايات التي يبلغ عددها مئتين وخمسين حديثاً وعُدت موضوعاً فلا يحدث نقص في الدين. فالمسلمون مستمررون في أداء واجب العبودية كما كان في عهد النبي ﷺ. ومن ثم فلا فرق سواء أكان مضمون الروايات تلك صحيحاً أم غير صحيح، وسواء أُعتمد على قسم منها أم لم يُعتمد. وإن وضع الروايات في هذا المجال وحالها لا يضر بالروايات الواردة في المجموعة الأولى؛ تلك التي تنظم الحياة الدينية لدى المسلمين، ولا تنقص شيئاً من إسلام المؤمنين. لأن عدد الروايات الحسنة والصحيحة الواردة في المجموعة الأولى التي تنظم الحياة اليومية للمؤمنين يُقدر بعدد يتراوح بين العشرين إلى خمسة وعشرين ألف حديث. وهذا العدد من شأنه ألا يترك فراغاً في حياة المؤمنين الدينية. ولا توجد أية مشكلة أو ضير في الخلاف والجدل القائم بشأن محتوى الروايات المئتين والخمسين أبداً. ويمكن عدّ هذه الروايات مجالاً للمناظرة والحوار وإعمال الفكر. والأمر المطلوب هنا هو عدم نقل هذا الجدل أو الخلاف الحاصل في مجال صغير وضيق إلى الميدان الأوسع والأرحب الذي يضم غالبية الأحاديث، ومن ثم جعله ذريعة لإنكار الأحاديث وردها كافة.

٤ - مشكلة استعمال كل أداة سلبية:

لا يتوانى القائلون بضرورة الاكتفاء بالقرآن وحده عن استخدام أداة/ آية الرواية التي من شأنها أن تدعم توجههم في عدم موثوقية الأحاديث، وتشكل ذريعة لهم في ذلك. فهم من جهة يذهبون إلى أنه لا يمكن الاعتماد على الأحاديث والوثوق بها، ومن جهة أخرى لا يفتؤون وبكل تجرؤ عن تكرار الروايات، دون مراعاة مسألة صحتها من عدمه، وحتى أحياناً ينتزعونها من سياقاتها بما يدعم أفكارهم. إنه لأمر مثير للحيرة

والاستغراب أن يلجأ هؤلاء إلى استخدام أداة الرواية لإثبات الدور السلبي الذي أدته الروايات خلال المراحل التاريخية، وإيراد أمثلة على ذلك، مثل الروايات التي تتحدث عن اعتراض الخلفاء على رواية الحديث، وأن بعض الصحابة وضعوا الحديث! مع أن هذه الشبهات التي أثاروها يمكن الرد عليها ودحضها بصورة علمية. ولهذا يتوجب عليهم التخلي عن محاولة إثبات سبب عدم موثوقية الأحاديث بالاعتماد على الرواية التي لا يتقنون بها بالأساس. لأنهم بذلك يستعملون معايير مزدوجة، والبحث العلمي لا يقبل ازدواجية المعايير أبداً.

٥- نتائج رفض الأحاديث جملة وتفصيلاً:

٥, ١. قضية وجود محمد ﷺ: إن من شأن فكرة (أو مبدأ) اتخاذ القرآن المصدر الوحيد المعتمد أن تستوجب على الذين يتبنونها عدم التصديق بمجيء رجل اسمه «محمد» إلى الدنيا، ولا تصديق أي من المعلومات التي تتحدث عن شخصيته وقصة حياته وعن أبيه وأمه ورسالته وكل شيء متعلق به.

٥, ٢. انتفاء الحاجة إلى الآيات المتعلقة بالنبي ﷺ: فطالما أن حياة النبي ﷺ وأقواله وأفعاله لا تعني شيئاً للمسلمين في يومنا هذا، إذن فلا معنى لبقاء الآيات التي تتحدث عنه وتأمير بطاعته واتباعه في القرآن الكريم. وكذلك لا حاجة لاستمرار وجود الآيات التي لا تحمل رسالة للمؤمنين اليوم، وخاصة تلك التي تتحدث عن أحوال النبي الشخصية أو عن علاقته وأحواله العائلية مع أهل بيته! فضلاً عن ذلك فطالما أن الأمر كذلك فإنه لمن المستحيل تقريباً فهم مقاصد آيات المجموعة الثانية وإدراك مراميها بشكل تام. وخاصة الآيات التي تحمل تنبيهاً للنبي ﷺ. ومن ثم يتوجب إخراجها كلها من الكتاب!

٥, ٣. تمزيق القيم، والتخلي عنها والاستهانة بها: لنفرض جدلاً أننا مسحنا المعلومات الموجودة في أذهاننا حول الإسلام كافة ورميناها جانباً، ولنفترض أنه لا يوجد في ذهننا أي معلومة بشأن الإسلام بما في ذلك العبادات؛ مثل: الصلاة والصيام والحج وغيرها، وقبل كل ذلك كلمة الشهادة، ثم نجمع مئتي شخص لا على التعيين في قاعة ما، ونفتح صفحة من القرآن الكريم عشوائياً، ونقول للحاضرين في القاعة: «اكتبوا ما فهمتموه من الصفحة على الورقة الموجودة أمامكم». عندما نجمع الأوراق سنجد أن كل شخص فهم أشياء مختلفة عما فهمه الآخرون. وإذا كانت الصفحة التي فتحناها وطلبنا فهمها تتحدث عن العبادات والأحكام أو عن قصص الأمم السابقة فإن المعاني والأفهام ستكون أكثر تبايناً واختلافاً لدى هؤلاء الأشخاص.

وهنا لا بد لنا من سؤال أنفسنا السؤال الآتي: «إن لم يكن بإمكان مئتي شخص استخراج فكرة مشتركة من نص الصفحة، فيا ترى كيف ستكون النتيجة إذا وزعنا هذه الصفحة على العالم الإسلامي بأسره المتكون من قرابة مليار وسبعمئة مليون إنسان، وطلبنا منهم قراءتها وفهمها؟» لا شك أننا في هذه الحالة سوف نكون أمام مليار وسبعمئة مليون نتيجة مختلفة ومتباينة. وحينها سيكون من حقنا السؤال: إن هذا الكتاب منزل لجعل المؤمنين به وبالدين الذي جاء به أمة واحدة. وها نحن نرى أنه حتى الصفحة الواحدة منه عاجزة عن توحيد الناس، إذ تفرقهم إلى مليار وسبعمئة مليون فرقة، فأية أمة ستكون هذه الأمة؟ إذن؛ في الواقع حينما نستبعد النبي ﷺ ونلغي دوره فإن كل إنسان يضع نفسه مكان سيدنا محمد، ويعمل على إنشاء الدين حسب تصوراته

الشخصية. ولا حاجة لكثير بيان عن درجة اختلاف ذلك الدين الذي يضعه مليار وسبعمئة مليون إنسان، لكلٍ منهم تصوراتهِ المتباينة والمختلفة عن الآخر، عن دين الإسلام الذي أنزله الله تعالى. لا شك أبداً أن هذا الدين لن يكون الدين الذي تشكلت تحت قيادة سيدنا محمد ﷺ وإرشاده، وإنما سيكون الدين الذي فسره كل شخص حسب تصوراتهِ وقدراتهِ العقلية. ولهذا نحن مضطرون لأن نعتمد في ديننا على القرآن وعلى النبي محمد الذي يُعد صلة وصل بيننا وبين القرآن. لأن الإسلام لا يكون على حسب هوى كل إنسان. وإن لم نفعل ذلك فإننا سنكون أمام المشهد المؤلم الذي رأيناه في الأعلى.

٤, ٥. خطر محقق بالثقافة والحضارة الإسلامية: يُعد النبي ﷺ أحد الدعائم الأساسية للثقافة والحضارة التي أنشأها المسلمون على مدى ما يزيد عن أربعة عشر قرناً. فأفواله وأفعاله تشكل قاعدة هذه الثقافة والحضارة. وتشكل من خلالها تراثنا وأعرافنا وعاداتنا، وتحددت عن طريقه نظرنا للحياة. ولا شك أن آخر الأنبياء استرشد بالقرآن الكريم واتخذته القوة المحركة والمحفزة له، كما كان تطبيقه وانعكاسه على الحياة وتجسده على أرض الواقع متحققاً على يد هذا النبي الكريم. ومن ثم يُعد كل ما أضافه إلى الحياة من تلقاء نفسه بما في ذلك تفسير القرآن وبيانه عناصر أو عوامل رئيسة من شأنها أن تفتح الآفاق أمام المسلمين، وتحدد نمط الحياة عندهم. فالثقافة والحضارة الإسلامية إنما نشأت وتطورت وتوسعت من خلال الاعتماد عليه، والاسترشاد بهديه وتوجيهاته.

فعلى سبيل المثال، إذا ما ألقينا نظرة سريعة على العالم الإسلامي نجد قيماً مشتركة لا تُعد ولا تحصى، وهي التي جعلت لنا مكانة وشخصية متميزة بين الأمم الأخرى. ومن ذلك: الأذان وصلاة الجماعة وصلاة الجمعة واليمنى... إلخ. فإذا ما استبعدنا هذه القيم من حياتنا وألقيناها جانباً بذريعة عدم ورودها في القرآن الكريم، فهل يتبقى شيء يجمعنا أو يعطينا الإحساس بالأخوة؟ هل يمكن الحديث عن إسلام دون أذان، أو عن تدين دون صلاة الجماعة؟ هل بإمكان دين تم تجريده من كل شيء، وحول إلى مجرد رمز أن يمنح السعادة المنشودة للحياة وللمسلمين الذين يعتقدونه ويؤمنون به؟ لا طبعاً. لأن المؤمنين يشعرون بوجودهم من خلال هذه القيم، ويحسون بالسعادة من خلال القيام بها. ومن الجلي أن إسلاماً من دون هذه القيم لن يمنحهم شيئاً غير الفوضى والأزمات والمآزق.

٦- الآيات التي يُستدل بها:

إن الذين يرفعون شعار «القرآن يكفيننا» يذكرون بعض آيات القرآن لتأييد مزاعمهم وادعاءاتهم. إلا أن طرق استدلالهم بهذه الآيات القرآنية تعاني من قصور وعيوب، ويشوبها الإشكالات. ومن أمثلة ذلك:

١, ٦. قال تعالى: ﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْنَا الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿١٦﴾ [الأنعام].

فالذين يستدلون بهذه الآية يقولون إنها تقول: المرجع الوحيد الذي يُحتكم إليه هو القرآن، فكل شيء

مفصل وموضح في الكتاب، لذا فلن يقبلوا بأي شيء لم يذكر فيه. ووفقاً لهذه الرؤية فإن لبس الرجال الحرير ليس بحرام، لأنه لم يذكر في القرآن. إذ لو كان حراماً لذكره الله تعالى في القرآن حتماً. فهو منزّه عن النسيان والسهو. وكذلك الأمر بالنسبة للأمر الأخرى التي لم ترد في الآيات القرآنية.

الرد:

(أ) أولاً إن من يستدل بهذه الآية يُغفل أنها تخاطب المنكرين للإسلام. فالأمر يتضح إذا ما عدنا إلى الآيات التي قبلها والتي بعدها: ﴿وَلَتَصِفِّي إِلَيْهِ أَفْئِدَةَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ﴾ (٣٣) أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿٣٤﴾ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣٥﴾ [الأنعام].

فكما يتبين من هذه الآيات فإن القرآن يخاطب الذين لا يؤمنون به، ويبين أن الحكم الوحيد هو الله تعالى، ودليل ذلك القرآن، وبعبارة أخرى: القرآن هو الكتاب الأخير المنزل بالحق. فلأن الإسلام يخاطب المنكرين والكفار عبر القرآن، ويقدم القرآن دليلاً على نبوة سيدنا محمد فمن الطبيعي جداً أن يكون القرآن هو المعتمد والمستند الوحيد في مواجهة الكفار.

(ب) إن المقصود من عبارة «الكتاب مفصلاً» الواردة في الآية واضح ومفهوم لا يحتاج إلى كثير شرح وبيان. فالقرآن قد بين فعلاً عقيدة التوحيد البعيدة عن الشرك، ونبوة سيدنا محمد ﷺ، وأنه كتاب حق بشكل مفصل وواضح لا يعتريه أي غموض.

(ج) وأما فيما يتعلق بالاستنتاج من الآية: «كل محرّم مذكور في القرآن، وكل ما دون ذلك فهو مباح» فيجب أولاً أن نبين أنه لم يذكر في القرآن حظر أكل مخلوقات كثيرة، مثل: الدب والكلب والذئب والهرة والضبع والجرذ والحريش والعقرب وديدان الجيف والعلق. فهل يمكن القول بجواز أكل هذه الحيوانات؟ وكذلك فإن الأشياء المحظورة المذكورة في القرآن الكريم محصورة بالمنطقة الجغرافية في عصر نزول الآيات. ومن ثم لا يمكن القول إن الأشياء التي لم تكن معهودة عند العرب مباحة بذريعة عدم ورودها في القرآن. وإلى جانب ذلك، هناك الكثير من المواد الضارة التي تم تطويرها فيما بعد ولم تكن معروفة زمن نزول القرآن، كالمخدرات على سبيل المثال. فالقول بإباحة الحشيش والكوكايين والهروين وغيرها من المواد الخطرة بذريعة عدم ذكرها في القرآن يؤدي إلى دمار المجتمعات. هذا يعني أن حكم بعض الأمور تُترك للنبي ﷺ، وللعلماء من أمته من بعده.

٦، ٢. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ إِن بُدِّلَ لَكُمْ سَعُودٌ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنزَلِ الْقُرْآنُ إِن بُدِّلَ لَكُمْ عَمَّا فَصَّلَ اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ عَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [المائدة].

من يستدل بهذه الآية يقول: إن ما يجب ذكره فقد ورد في القرآن، وما لم يُذكر فهو مباح كما تبين الآية ذاتها ذلك. ووفقاً لذلك فإن كل ما لم يرد بشأنه حظر وتحريم في القرآن فهو مباح.

الرد:

أ) لقد نزل الكثير من الآيات القرآنية بناء على سبب ما. قد لا يكون لهذه الروايات قيمة بالنسبة لمن لا يعترفون بالأحاديث، ولكن يمكن أن يفهم من قسم مهم من هذه الآيات - حتى بإلقاء نظرة سريعة على نصها - أنها إنما نزلت لسبب ما. ولهذا فإن إنكار مسألة أن لبعض الآيات أسباب نزول إنكار لحقيقة أن النبي ﷺ كان في كثير من الأحيان يقدم الحلول لبعض المشكلات التي يواجهها المجتمع، أو يجيب عن بعض المسائل التي تحتاج إلى توضيح عن طريق الوحي الذي ينزل عليه من الله تعالى بشأنها. وهذا بدوره يُعد تجاهلاً للحياة الاجتماعية، وللمشكلات التي يمكن أن تظهر فيها. حيث يرد في المصادر بشأن هذه الآية أنها نزلت بسبب أسئلة سألها بعض الناس، مثل: «من أبي؟»، و«أين ناقتي المفقودة؟»، و«هل الحج فرض كل عام؟»^(١). فحتى لو افترضنا أن هذه الروايات لا أصل لها، فإننا عندما ننظر إلى هذه الآية نفهم منها أن النبي ﷺ سئل عن أشياء، وجاءت هذه الآية فمنعت السؤال عن كل ما يخطر في الذهن من أشياء ثانوية لا طائل منها. وهذا يعني أن الآية تنهى عن توجيه أسئلة لا لزوم لها، وتمنع من خلق مشكلات نحن بغنى عنها.

فكما يتبين مما سبق يوجد سياق معين داخل الآية. فهي تنهى عن توجيه الأسئلة وطلب إجاباتها في مسائل معينة، لأن السائل سوف يستاء من هذه الإجابات، وفيها إشارة إلى أن المسألة تبقى ضمن المباحات طالما سكت عنها ولم يرد توضيح بشأنها. فمن الواضح أن الأسلوب التعييري الذي استخدمه القرآن هنا هو ضمن إطار القول: إن كان هناك ما يجب قوله فنحن سنقوله، وأما أنتم فلا تثيروا المشكلات من تلقاء أنفسكم. ولهذا يجب أخذ السياق بعين الاعتبار.

وكذلك ما يدل على أن ما تم السؤال عنه إنما كان بشأن الأشياء المباحة هو: فلو كان ما تم السؤال عنه شيئاً محرماً لما سكت عنه الله تعالى ولا رسوله. والحاصل: يتبين من نص الآية وبشكل جلي أن الأشياء التي سئل عنها ليست من المحرمات، وإنما من الأشياء العادية التي يسأل عنها الناس عادة.

ب) إن الاستنتاج من هذه الآية أن الأمور المحرمة لا بد أن تكون مذكورة في القرآن استنتاج غير صحيح. لأن الحديث في الآية يجري بشكل واضح للغاية عن إباحة المسائل التي يخطر في الذهن السؤال عنها. وفضلاً عن ذلك فقد ذكر في الآية اللاحقة أن أمة سابقة وقعت في الإنكار بسبب الأشياء التي ألحت بالسؤال عنها، إذ جاء في هذه الآية: ﴿قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ﴾ [المائدة].

هذا يعني أن الأمور التي تتم محاولة جعلها واجبة عن طريق الإلحاح بالسؤال عنها من شأنها أن تثقل كاهل الناس، ومن ثم قد تفتح الباب أمام إنكارها والكفر بها. ولهذا يُطلب من الناس التسليم. فلا يوجد هنا تقليص أو تقييد لتحريم بعض الأشياء من النبي ﷺ، وإنما الأمر هنا هو الإجابة عن الأسئلة الموجهة ضمن سياقها.

٦، ٣. ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. يقول

(١) انظر البخاري، ٤٦٢١-٤٦٢٢؛ أحمد بن حنبل، المسند، ٩٠٥.

الذين يستدلون بهذه الآية: إنها تبين وبشكل صريح جداً أن الدين قد اكتمل. ولهذا فلسنا بحاجة إلى أي دليل آخر ما عدا القرآن الكريم.

الرد:

(أ) إن الإشكال الأساس هنا هو في المقصود من اكتمال الدين. فوفق الذين ينادون بالاكتمال بالقرآن فقط فإن كل أمور الدين قد اكتملت بالكتاب. ولكن نظراً لأن كل الأمور أو تفاصيل بعض الأمور الواردة في الآيات لم تذكر كلها في القرآن فإن هذا الاكتمال ليس بالاكتمال بالمعنى الحقيقي، وإنما اكتمال للأمر والأعمدة أو الأركان الرئيسية. وأما الاكتمال الفعلي أو الإجرائي فترك لرسول الله. فقد قام عن طريق أفعاله وتفسيراته بتطبيق الدين تطبيقاً عملياً وتحسيده على أرض الواقع وبإشراف وتوجيه من الله تعالى. وفضلاً عن ذلك فليس في الآية أية إشارة إلى عدم الإصغاء لأقوال النبي ﷺ.

ولا ننس أن الذي قرأ هذه الآية التي تتحدث عن اكتمال الدين على الناس إنما كان النبي ﷺ، وهو الذي قام بإرشاد المجتمع طوال سنوات حياته. فهو لم يتوقف عن تلاوة الآيات وبيانها على مدى ثلاثة وعشرين عاماً.

(ب) من لا يولي أهمية لأسباب النزول قد ينكر مسألة نزول هذه الآية في حجة الوداع، إلا أن نص الآية يبين ذلك صراحة. فالآية تكتمل بالآية التي قبلها، وهي: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَجْلُوْا شَعِيْرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا ءَامِنَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَن صَدُّوا عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٥﴾ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَفِضَةُ وَالْمُؤَفَّقَةُ وَالْمُتَرَدِّيَّةُ وَالتَّنَاطِلُحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ ذَٰلِكُمْ فَنسُ الْقِيَوْمِ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ كَلِمَةٌ كُفِّرُ بِكُمُ وَأَتَمَمَّتْ عَلَيْكُمُ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٦﴾ [المائدة].

وفي هذه الحالة يمكن أن نفهم أن المقصود من الآية إنما هو اكتمال أركان الإسلام الرئيسية بالحج. فكأننا عقد النبي ﷺ سقف بناء الدين من خلال الحج، أي عن طريق أدائه هذه العبادة بنفسه. ومن ثم بإمكاننا استقراء الآية وفق ما يلي: «لقد فتحت مكة وأخذتموها، وأدى النبي فريضة الحج. فأصبح الدين مهيمناً على هذه البلاد، وتم تنويع كل العبادات وإتمام النظام العام عبر حجة رسول الله. فلا تخشوا الكافرين، وإنما اخشوني أنا ربكم».

(ج) هل لدى من ينكرون الروايات الواردة حول نزول هذه الآية دليل على أن هذه الآية هي آخر آية نزلت من القرآن؟ لا، لا يوجد.

ألا يحتمل أن تكون هناك آيات أخرى نزلت بعد هذه الآية؟ بلى، هذا الاحتمال وارد جداً. وفي هذه الحالة فإن المقصود باكتفاء الدين أصبح حسب التفسير الشخصي لكل إنسان. (د) وردت هذه الآية إلى جانب بعض الأحكام المتعلقة بالحج. ولكن لا يرد في القرآن إجراءات الحج كافة ولا كيفية أدائها. وهذا الأمر من شأنه أن يوجهنا إلى الأحاديث والسير، ويدفعنا إلى إعادة التفكير بالمقصود من الاكتفاء المذكور في الآية.

٧- المكانة السامية الممنوحة للنبي في القرآن:

إذا ما تمعنا في كتاب الله تعالى نجد فيه أموراً لافتة للنظر بشأن رسول الله، ومن ذلك أنه يضع النبي ﷺ أمامنا هادياً ومرشداً، ويوجب على كل مسلم طاعته واتباعه، ويبين أنه المفسر للقرآن والشارح له. لذا فإن هناك رسالة يتوجب على سيدنا محمد إيصالها إلى جميع المسلمين حتى قيام الساعة. وأما المصدر الذي نطلع فيه على تلك الرسالة فهو الأحاديث والسنن. ولكن المشكلة القائمة في عصرنا هي:

الاعتماد اليوم كثيراً على التطورات العلمية الهائلة في تفسير القرآن الكريم، وخاصة آياته الكونية. فُتستخرج حكم وأسرار جديدة من كلام الله عز وجل، ويجري العمل على إثبات إعجاز كتاب الخالق سبحانه وتعالى من زوايا جديدة ومختلفة. وخلال كل ذلك يسود فكر متمثل بانتفاء الحاجة إلى سيدنا محمد لفهم هذه الآيات، أي عدم الحاجة إلى الذي جاء بهذا الكتاب، وأعلم الناس بمراد الله تعالى! ويترتب على هذا الأمر نتيجة خطيرة ألا وهي: عدّ فهمنا لكتاب الله أهم وأكبر قيمة من فهم سيدنا محمد ﷺ. والحال أنه هو أعلم الناس بسياق الآيات، وأسباب نزولها، لأنه هو الذي تلقى الوحي عن ربه. ولذلك فإن أحاديثها كلها آتية في إطار تفسير القرآن وبيانه.

وهنا توجد مشكلة خطيرة أخرى، وهي: أن أصحاب دعوة الاكتفاء بالقرآن وحده يستبعدون الأحاديث كافة بشتى الحجج والذرائع، إلا أنهم يتدخلون بين النبي والقرآن. وكأنهم يملون على النبي ﷺ وعلينا كيف يفهم القرآن! إنهم يتصرفون وكأن القرآن أوحى إليهم وليس إلى رسول الله ﷺ! والأنكى من ذلك أنهم بينما يستبعدون بمختلف الذرائع تفسير محمد الواحد للقرآن، فإن كل واحد منهم يضع نفسه مكان محمد ويقدمون لنا الآلاف من «محمد»، ويقحمون أنفسهم بيننا وبين القرآن. فإن لم يكن هناك حاجة إلى سيدنا محمد، فلا حاجة لنا إلى «المحمّدين الجدد» الذين تقمصوا دوره!! ولهذا يجب عليهم عدم الدخول بيننا وبين القرآن.

إن الأمثلة التي سوف نوردتها حول مدى صعوبة فهم الآيات من غير الأحاديث، وحول دور الأحاديث المهم في الحيلولة دون تحريف معاني الآيات سوف تذكرنا مرة أخرى بمكانة رسول الله الراسخة ضمن دائرة الإسلام.

٨- الادعاء أن الأحاديث سبب للتفرقة:

هناك ادعاء يذهب إلى أن الفرق والتيارات والأفكار المختلفة والمتباينة بين الأمة الإسلامية إنما ناتجة

بدرجة كبيرة من الأحاديث، وبسببها تشتت المسلمون وتمزق صفهم. ومن ثم فإن سبيل تحقيق الوحدة بين المسلمين وإعادة لم شملهم إنما هو الاكتفاء بالقرآن والتمسك به وحده.

إن هذه المقاربة لا تعكس الحقيقة والواقع أبداً. لأننا حتى لو استبعدنا الأحاديث كلها وافترضنا عدم وجودها، فإن القرآن نفسه ذو بنية مهيأة (في ميدان العقيدة والعمل) لأفهام مختلفة ومتباينة. ولهذا فإن القرآن وحده كفيل بظهور المذاهب والتيارات المختلفة. فالأمر المهم هنا هو التعامل مع التصورات والتفسيرات المختلفة التي لا بد من ظهورها بوعي، حيث ينبغي على الناس إبداء التفاهم والتسامح تجاه بعضهم بعضاً. ومن ثم فإن البراعة والكفاءة هي القدرة على تحويل هذا الاختلاف إلى غنى، وعدم إقصاء الآخرين، والتعايش مع الاتجاهات والآراء المختلفة. فهذا هو الوعي والفكر الذي يجب نشره بين المسلمين. لأن التفسيرات المختلفة مصدر غنى. وفضلاً عن ذلك فإن ما فهمه أصحاب فكرة الاكتفاء بالقرآن من الآيات ليس بالأمر ذاته عند جميعهم. فمن المستحيل القول: إن لديهم أفهاماً مشتركة بشأن القرآن. فهذا الأمر بطبيعة الحال ليس ضمن حدود الممكن. إذ إن التصورات والأفهام قد تكون متباينة، وكذلك فإن نص القرآن قد يؤدي إلى معانٍ متنوعة. وبعبارة أخرى فإن الكتاب الخاتم ذاته يطلب تفسيرات متنوعة.

وأود أن أعطي مثلاً هنا من خلال اللغة العربية لإظهار مدى قابلية القرآن نفسه لتفسيرات مختلفة ومتباينة: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦].

إن عبارة «وَأَرْجُلَكُمْ» يمكن قراءتها بصيغتين وفق قواعد اللغة العربية. وهي بفتح اللام، وكسرها. فإن قرأناها بفتح اللام فإن المعنى يكون: «واغسلوا أرجلكم إلى الكعبين». وأما إن قرأنا هذه العبارة بكسر اللام «وَأَرْجُلِكُمْ» فإن المعنى يكون: «وامسحوا بأرجلكم إلى الكعبين». والقراءتان صحيحتان حسب قواعد اللغة العربية، ولكن يرى -بعضهم- أن القراءة الثانية أولى^(٢).

٩- تقييم:

عند النظر إلى النقاشات والحوارات والجدالات الجارية في العالم الإسلامي على صعيد الميدان الديني، وانعكاساتها على الحياة الاجتماعية يُلاحظ أن الأمة في غالبيتها قد انقسمت بين إفراط وتفريط. فشريحة ترى أن المعلومات الواردة في المؤلفات الكلاسيكية المكتوبة باللغة العربية بمثابة حقائق مطلقة. ويصل بعض الكتب التي توليها الأمة أهمية كبيرة -باعتبارها محقة- إلى مرتبة المقدس لدى بعض المقربين من هذه الشريحة، ومن ثم لا يجوز المساس بهذه الكتب ولا توجيه أدنى نقدها؛ لأن مثل هذا التوجه من شأنه الإضرار بعقيدة أهل السنة، وإتاحة المجال للمزيد في المستقبل، ومن ثم التسبب بالهدم والتخريب. ولهذا ينبغي الابتعاد عن النظرة النقدية في جميع الأحوال. وهناك فئة عاجزة عن إدراك القيم التي بنت الأمة. فبسبب قلة ذخيرتهم العلمية يجعلون

(٢) لا يرجح أهل السنة القراءة الثانية لأنه ليس في أفعال النبي مسح للقدم العارية.

أنفسهم مرجعاً، ويعدّون التهجم على التراث والثقافة والمكتسبات، والبحث عن العيوب والنواقص براءة، فيستخفون بكل شيء. ويرى بعض من هؤلاء أن الأحاديث هي السبب في الأزمات التي تعاني منها الأمة، فيتجهون نحو رفضها جملة وتفصيلاً. ويزعمون السعي لتوحيد الأمة عبر شعار الاكتفاء بالقرآن. ومن الواضح جداً أن هذه المساعي الصادقة وقفت عاجزة عن جمع الأمة على نقطة مشتركة. فكل واحدة من هذه الأفكار لها أنصار وجمهور غفير في كل بلد إسلامي، ولكن النتيجة ما نراه جلياً أمام الأنظار. فالأمة قد تمزقت وانقسمت إلى فرق ومعسكرات شتى.

إن هذا المشهد يرينا مدى أهمية الاعتدال. وأما السبيل إلى ذلك فهو بتقدير سيدنا محمد حق قدره، وجعله وسيطاً بيننا وبين القرآن، والاعتراف بحجتيه ومرجعيته. وإلى جانب ذلك ينبغي تناول كل الروايات - دون تقديس أي كتاب باستثناء القرآن - لمختلف أشكال التمهيص والتحليل، وإخضاعها لاختبار الصحة. فإذا ما تم ذلك فلسوف نرى أن القسم الأكبر من الجدالات والخلافات القائمة في ميدان الحديث لم تكن في الروايات التي تشكل عالم العبادات اليومية للمسلمين. وإنما على العكس، إذ سيتبين أنها متعلقة بمسائل أخرى؛ مثل: عذاب القبر ونزول عيسى وبعض القصص الواردة حول الأنبياء، التي كانت بطبيعة الحال موضع جدل وخلاف منذ العهد الأول، ومن ثم فليست هناك مشكلة ضخمة بهذا القدر. فينبغي الاستمرار في مناقشة الروايات القائمة في ميدان النقاش والجدل، ولكن ينبغي أن نعلم أنه يمكن عن طريق الروايات الباقية أداء العبادات بالشكل الذي كان سائداً في زمن النبي ﷺ. لذا فإنه لمن التعسف والظلم تعميم جدل صغير قائم بشأن جزء بسيط من مدونات الحديث الضخمة على الأحاديث كافة.

المراجع:

- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وغيره، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٧.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت ٢٠٠١.

İlk Hicri Asırlarda Hadis Karşıtlığının Nedenleri

Kamil ÇAKIN*

Özet

Hz. Peygamber'in dini otoritesi, sağlığında olduğu gibi, vefatından sonra da devam etmiştir. Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilen bu otorite, zaman zaman bazı kişi ve gruplarca sorgulanmıştır. Hadisin dini otoritesini reddeden veya sınırlandıran hadis karşıtlığı, İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren görülmeye başlanmıştır. Bu makalede hadis karşıtlığının İslâm'ın ilk asırlarına tekabül eden kesiti ve hadis karşıtlığının nedenleri incelenmiştir. Oldukça önemli sayılabilecek bu konuyu, doktora tezimizin ilgili kısmında da müstakil olarak ele almıştık. Aradan yaklaşık otuz yıl geçmiş olmasına rağmen, konu hala güncelliğini korumaktadır. Biz de yeni bilgiler ve yeni tahliller ışığında konuyu bir kez daha ele almayı uygun gördük. Bu makalede hadis karşıtlığının nedenleri ana başlıklar halinde ve çok sayıda örnekle incelenmektedir. Sadece deliller ve örnekler serdedilmekle yetinilmemiş, bu örneklerden hareketle, söz konusu dönemlerde yaşayan insanların hadise karşı olumsuz tavır geliştirmelerinin nedenleri zihinsel olarak tahlil edilmeye çalışılmıştır. Böylece okuyucu dönemin özellikleri hakkında da bir bilgi seviyesine ulaşmış olacaktır. Hadis karşıtlığı bağlamında bugün itibariyle görünen odur ki tarih boyunca olduğu gibi, gelecekte de hadislere menfi yaklaşan kişi veya gruplar var olacaktır. Fakat bunların marjinal, ancak aktif nitelikte kalacakları şimdiden var sayılabilir.

Anahtar Kelimeler: Hadis Karşıtlığı, Hz. Peygamber, sünnet, kelam

Causes of Hadith Opposition in the First Hijri Centuries

The Prophet's religious authority, as in his health, continued after his death. This authority, which is accepted by the vast majority of Muslims, has occasionally been questioned by some individuals and groups. The opposition of the hadith, which is rejected or restricted the religious authority of the hadeeth, emerged from the early stages of Islam. In this article, the reasons for the hadith opposition seen in the first Islamic centuries were held. We discussed this very important issue in the relevant part of our doctoral dissertation. Although nearly thirty years have passed, the subject is still up to date. In the light of new information and the new tests, we have concluded to reevaluate the subject once again. In this article, the reasons of the hadith opposition are examined under the main headings and with many examples. Not only the evidence and the examples are presented in the article, but also these examples have

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, kmlckn@hotmail.com.

been tried to analyze psychologically the causes of emergence of negative attitude towards the hadith in the people living in these periods. Thus, the reader will have reached a level of knowledge about the characteristics of the period. In the context of hadith, it appears that as of today and throughout the history, there will be people or groups opposing the hadiths in the future. However, it can be hypothesized that they will remain marginal but active.

Keywords: Hadith opposition, the Prophet, sunnah, kalam

İslâm tarihinin oldukça erken bir döneminde, bazı kişi ve grupların/erkenmezheplerin, hadise (ve sünnete) karşı menfi bir tavır takınmış oldukları bir hakikattir. Fakat bu olumsuz yaklaşımın başlangıç zamanını tam olarak tespit etmek zordur. Hz. Peygamber'in sağlığında ve sahabe döneminin ilk yarısında, en azından Haricilerin doğuşuna kadar, ortaya çıkmış bir tür hadis karşıtlığından söz edemiyoruz. Çünkü hadis karşıtlığına dair elimizdeki en eski bilgiler, ilk Haricilerin (Harûriyye), ilerleyen sahifelerde nedenleri üzerinde durduğumuz gibi, hadislere karşı menfi bir yaklaşıma sahip olduklarını göstermektedir.

Hz. Peygamber zamanında akla ilk gelen münafıklar olmakla beraber, onların en azından zahiren iyi Müslümanlar gibi göründüklerini ve bu nedenle hadis karşıtlığına cesaret etmelerinin imkânsız olduğu açıktır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra, Hz. Osman'ın şehid edilmesine kadar, ortamın bir hadis karşıtlığına müsait olmadığı da söylenebilir. Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle beraber şartlar oluşmaya başlamış; siyasi, sosyal ve kelamî atmosfer İslâm'ın temel nasslarından biri olan hadise karşı menfi tavırların gelişmesini kolaylaştırmıştır. Bazı sahabilerin ilk defa muttali oldukları rivayetlerin sübutunu tespit etmek gayesiyle (tesebbüt) bazı ferdi yöntemler geliştirmiş olmaları, hadis karşıtı bir faaliyet olarak değil, hadis tenkid metodolojisinin doğuşuna dair ilk örnekler şeklinde değerlendirilmelidir. Mesela *"namaz kılanın önünden köpek, eşek ve kadın geçerse namazı bozulur"* hadisi zikredilince, Hz. Ayyşe'nin, *"bizi köpeklerle bir tuttunuz. Hz. Peygamber namaz kılar, ben de onunla kible arasında yatağa uzanır yatardım. Bir ihtiyacım olduğunda onun karşısına denk gelmemek için yavaşça oradan sıyrılırdım"* demesi, erken dönemde hadis tenkidinin bir örneğidir. Sahabilerin kendilerine ulaşan ve hakkında bilgilerinin olmadığı rivayetlere bu ve benzeri şekillerde yaklaşım sergilediklerine sıkça rastlanmaktadır. Bunlar hadis karşıtlığı ile ilgili olmayıp sahabilerin hadislerin doğru şeklini tespit etme çabalarına dair örneklerdir¹.

Burada esas olarak hadis karşıtlığının nedenleri üzerinde durulacağı için, bunun tarihçesi ve çeşitlerine temas edilmeyecektir. Ancak konunun çerçevesinin tespit edilebilmesi bakımından, hadis karşıtlığının tanımı yapılacak ve bu tanımda yer alan unsurlar kısaca izah edilecektir.

¹ Sahabenin hadis tenkid yöntemlerine dair örnekler için bkz. Musfir Garamullah ed-Dumeyni (ed-Damini), *Mekâyisü Nakdi Mutîni's-Sunne*, Riyad 1404/1984.

Doktora tezimizin başlangıç kısmında yapmış olduğumuz tanımlamayı burada zikretmeyi uygun görüyoruz: “*Kur’an’ın Hz. Peygamber’e verdiği konumu ve ona uymanın gerekli olduğu hususu, düşünce ve uygulamada, makul ve ilmi hiçbir neden olmaksızın, kısmen veya toptan reddetmek hadisleri inkâr etmektir.*”² Kur’an’ı Kerim’e göre Hz. Peygamber sadece Kur’an’ı tebliğ etmekle görevli olmayıp, bunun yanı sıra Kur’an’ın açıklanması (tebyin), ahlak ve ibadetlerde örneklik yapması, Kur’an’ın temas etmediği konularda ümmetin problemlerine çözümler üretmesi gibi bir takım görev ve sorumluluklarla yükümlüdür. Başka bir deyişle Hz. Peygamber’in *dinî* nitelikli söz ve fiillerine uymak Müslümanlar için zaruridir.

Fakat *gayr-ı dinî* alanlardaki fiilleri bağlayıcı değildir. Tanımda geçen “*Düşünce ve uygulama*” ile, hadis ve sünnetin teorik ve pratik boyutları kastedilmektedir. Çünkü hadis karşıtı olarak görülen grupların, dünya görüşlerini hadisleri dikkate almadan oluşturduklarına şahit oluyoruz. Haricilerde ve bazı sufilerde³ bunun izlerine rastlanmaktadır. Bununla beraber, hadislerin sıhhatinin tespitinde izlenen metodlar çerçevesinde, rivayetlerin ele alınıp tenkid süzgecinden geçirilmeleri dini ve ilmi bir zaruret olmuştur. Bu metodlar ile ve tamamen rivayetin sıhhatini tespite yönelik hareketleri hadis karşıtlığı içerisinde değerlendirmek imkansızdır. Nihayet, hadisin (veya sünnetin) bir kısmının veya tamamının dışlanması hadis karşıtlığının tanım unsurları arasına yer almaktadır. Şimdi, bu tanımın oluşturduğu zemin üzerinde, hadis karşıtlığının ortaya çıkmasının nedenlerini inceleyebiliriz.

İslâm tarihinin erken dönemlerinde ortaya çıkmaya başlayan hadis karşıtlığında en önemli etkenin “*siyasi ortam*” olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü siyasi olaylarla insan düşünceleri arasında sıkı bir bağ ve etkileşim vardır. Bu bağ ve etkileşim, “*insan düşüncelerinin siyasi gelişmeleri etkilemesi*” şeklinde tezahür edebilir. Fakat, siyasi arenada meydana gelen sıra dışı olayların ve sosyal bünyeyi sarsan gelişmelerin (sû-i kâd girişimleri, başarılı ya da başarısız darbeler, katliamlar gibi), insanların düşünce sistemlerinde değişimlere yol açtığı da bir gerçektir. Hz. Osman’ın şehid edilişi (h.18 Zilhicce 35/m.17 Haziran 656), İslâm tarihindeki fitne olaylarının başlangıcını belirleyen ve asırlarca sürececek olan ihtilafları tetikleyen çok ciddi bir sû-i kâd olaydır, **kötülüğün miladıdır**. Hz. Osman’ın şehid edilmesinden sonra Hz. Ali’ye bey’at edilmesi sükûneti sağlamaya yetmedi. Hz. Ayşe’nin liderliğindeki ordu ile Hz. Ali’nin ordusu arasında Cemal savaşı patlak verdi (h.13 Cemaziyelevvel 36/m. 7 Kasım 656). Bu savaşta her iki tarafta da sahabeler yer almaktaydı ve birçok sahabe hayatını kaybetmişti. Bu savaşın ardından Muaviye ile Hz. Ali arasında Siffin savaşı (h.36/m.657) ve Hakemler Olayı yaşandı. Siffin

² Hadis İnkârcıları, Seba Yayınları Ankara 1998, 25

³ Sufi kelimesini ilk yüzyıllar için “*tasavvufa intisab etmiş kişi*” anlamında kullanamayız. Çünkü tasavvuf, felsefi bir hareket olarak birkaç asır sonra, yaklaşık 3. Hicri asırda doğmuştur. Burada sufi terimi ile daha çok zühd sahibi kişiler kastedilmektedir. Fakat, zühd hareketleri ve felsefesi sonradan tasavvufun teşekkülünde, tasavvuf da tarikatların ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Necmeddin Bardakçı, “*Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*”, Rağbet yayınları, İst. 2015.

savaşında da birçok sahabe hayatını kaybetmişti. Birkaç yıl içerisinde, siyasi arenada çok ciddi olaylar patlak vermiş, iç savaşlar yaşanmış, devlet parçalanmış, sahabe kanı akıtılmış, halife şehid edilmişti. Peygamberimizin sevgili torunu Hz. Hasan bir müddet hilafet davasını sürdürmekle beraber, sonradan bu talebinden vaz geçmişti. Muaviye'nin vefatından sonra Peygamberimizin küçük torunu Hz. Hüseyin'in h.61/m.680 tarihinde Kerbela'da hunharca şehid edilmesi ilk yüzyılın siyasi bilançosunun en acı olaylarından biridir.

Hicri 35 tarihinde Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle başlayan ve h.61'de Hz. Hüseyin'in şehadetine kadar devam eden siyasi çalkantı dönemini *"Büyük Fitneler"* dönemi olarak isimlendirmemiz mümkündür.

Yukarıda siyasi olayların insanların düşünceleri üzerindeki etkilerinden söz etmiştik. Bu noktada, konumuz açısından soracağımız soru şudur: *Bu siyasi olaylarla hadis karşıtlığı arasında ne gibi bir sebep sonuç ilişkisi vardır? Başka bir deyişle, bazı kişiler ve gruplar hadis karşıtlığını geliştirirken bu atmosferden nasıl etkilenmiş olabilirler?*

Sahabenin Eleştirilmesi

Tarihi rolleri itibariyle baktığımızda, sahabenin biri *"Kur'an'a karşı"*, diğeri *"Hz. Peygamber'e karşı"* olmak üzere iki tarihsel görevinin olduğunu söyleyebiliriz. Sahabe, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra, Kur'an-ı Kerim'i iki kapak arasında toplamak (cem') suretiyle Mushaf'ı oluşturmuşlardır. İkinci olarak da Kur'an-ı Kerim'i her yönüyle tefsir etmek suretiyle O'nun sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına gayret göstermişlerdir ki bu çabanın bir kısmını hadis ve sünnetin nakli oluşturmaktadır. Böylece sahabenin Kur'an'a karşı tarihi görevi tamamlanmış olmaktadır. Onların Hz. Peygamber'e karşı görevlerinden birisi, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin gelecek nesillere mümkün olan en doğru şekilde nakledilmesi olmuştur. İkinci olarak da sünnetin yaşanması noktasında, fiili örneklik teşkil etmeleridir denebilir.

Sahabenin siyasi arenada Hz. Peygamber'den devraldıkları huzur ve sükûn ortamını sürdürmekte başarılı olup olmadıkları tartışılabilirse de Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e karşı görevlerini yaptıkları açıktır. Bu bakımdan, oldukça erken dönemden itibaren İslâm (ehl-i sünnet) uleması, sahabenin âdil oldukları fikrini geliştirmişlerdir. Sahabenin âdil olması, onların Kur'an ve Hz. Peygamber karşısındaki rollerini başarıyla tamamladıklarını ifade etmekte olup, günahtan beri oldukları gibi bir düşüncüyü kapsamamaktadır. Sahabenin cerh ve ta'dil dışı tutulmasının en önemli nedeni, bize göre, İslâm'ın ilk taşıyıcısı olan bu neslin cerh edilmesinin, onların naklettikleri temel kaynaklar olan Kur'an ve sünnet üzerinde şüphe belirmesine yol açacak olması ihtimalidir. Çünkü, *"bir haberin doğruluğu, onu nakledenlerin güvenilirliği ile doğru orantılıdır"* düşüncesi cerh ve ta'dilin ana ilkesini teşkil etmektedir. Bu nedenledir ki "sahabenin adil oldukları hususunda bazı

bid'at gruplar dışında ayrılığa düşen olmamıştır.”⁴ Hatib Bağdadi (ö.h.463) konuyu daha da açıklayıcı tarzda şöyle demektedir: “Hz. Peygamber ile en son raviye varıncaya kadar isnadı muttasıl olan bir hadisle amel etmek, ancak tüm ravilerin adil oldukları kesinleşirse mümkün olabilir. Onların durumunu her yönü ile araştırmak gerekli ise de hadisi resulullah'a izafe eden bir sahabinin durumu araştırılmaz. Çünkü sahabilerin adil oldukları, Allah'ın onların adil olduklarını bildirmesi, temiz insanlar olduklarını haber vermesi ve onlar hakkında ayetler indirmesi ile kesinlik kazanmıştır.”⁵ Birkaç asır sonra yaşamış olan usul alimlerinin derlediği bu görüşler, aslında ilk asırda sahabe hakkında İslâm ümmetinin taşıdığı genel kanaati ifade etmektedir. Gerçekten de toplumun ezici çoğunluğu sahabenin önderliğini kabul etmiş ve bu noktada onları sorgulamamıştır. Bununla beraber, ilk kez ve oldukça önemli sonuçlar doğuracak biçimde, bir sahabiye karşı girişilen ihtilal, bu fotoğrafın çok dışına taşmıştır. Bu ihtilal ile beraber hem büyük bir sahabi, Müslümanların halifesi ciddi şekilde eleştirilmiş, hem de ihtilal sonucu şehid edilmiştir. Hz. Osman'ın eleştirildiği noktalar şunlardır: 1. Kur'an'ı topladıktan sonra Mushafları yaktırması, 2. Yolculukta namazı kısaltmadan kılması, 3. Kendisini resulullahtan üstün görmesi, Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer'i alt dereceye indirgemesi, 4. Bedir'de ve Rıdvan bey'atında bulunmaması ve Uhud'dan geri dönmesi.⁶ İhtilale kalkışanlar Hz. Osman'ın büyük hatalar yaptığına, Allah'tan korkup tevbe etmesi ve halifelik makamını terk etmesi gerektiğine karar vermişlerdir.⁷ “*Sahabe, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini bize kadar ulaştıran zincirin ilk halkasıdır. Bu ilk halka, özellikle hadis rivayeti açısından çok önemlidir. Çünkü onlar diğer raviler gibi olmayıp, hadisleri bizzat kaynağından işitmişlerdir. Eğer sözü kaynağından ilk işitenin güvenilirliği zedelenirse, nakledilen hadisin sıhhati üzerinde şüphe uyanacaktır. Böylece sahabenin eleştirilmesi doğrudan hadisin güvenilirliği ve otoritesine olumsuz etki yapacaktır.*”⁸ Nitekim bunun örneklerini ilk fırkalardan olan Hariciler, Gulat-ı Rafıza ve bazı ehl-i bid'atın tutumlarında izlemek mümkündür. Hz. Ali'nin ordusundan ayrılarak Harûra'ya çekilen ilk Hariciler, Cemel ve Sıffin savaşlarına katılan sahabileri ve hakemeyn olayındaki tarafları küfürle itham ettikleri için⁹, onlardan gelen rivayetleri kabul etmemişlerdir. Hz. Ayşe ile bir kadının diyalogu Haricilerin hadis karşıtlığına çarpıcı bir örnektir: “*Bir kadın Hz. Ayşe'ye 'Bizden biri temiz olduktan sonra (hayız zamanında kılamadığı) namazını kaza etmeli mi? diye sordu. Hz. Ayşe, 'Sen Harûri (Harici) misin? Biz Hz. Peygamber ile birlikte iken hayız olurduk da bize bunu emretmezdi (veya 'biz bunu yapmazdık') şeklinde cevap verdi.*”¹⁰ Bu örnekte dikkatimizi çeken birkaç husus var; bu diyalogdan anlaşılmaktadır ki âdet gören kadın namazlarını kılamaması ve kılmadığı namazlarını da temiz günlerinde kaza etmemesi, o dönemde yerleşik bir uygulama

⁴ İbn Hacer, İsbâbe, 1/10

⁵ Bağdadi, Kifaye, 93.

⁶ İbnu'l-Arabi, Avâsım, 61.

⁷ Taberi, Tarih, 4/333

⁸ Çakın, Hadis İncarları, 35.

⁹ Bağdadi, Abdulkahir, Fark, 55 vd., Şehristani, Milel, 1/201, Eş'ari, Makalât, 87 vd.

¹⁰ Buhari, Hayz, hadis no: 321, 1/71

(sünnet) idi. Yani, bu hüküm sadece rivayete dayanmakla kalmıyor, fakat aynı zamanda yerleşmiş uygulama ile de sübut kazanıyordu. Dolayısı ile Haricilerin rivayetin yanı sıra yerleşik sünneti de dikkate almadıkları görülmektedir. Haricilerin bu hadis ve sünnet karşıtı tavırlarının en önemli nedenlerinden birinin, sahabe hakkındaki menfi kanaatleri olduğu, diğerinin ise bu siyasi platformda uğradıkları hayal kırıklığı olduğu söylenebilir. Hayal kırıklıklarının sebebi, etrafında toplandıkları Hz. Ali ve diğer sahabilerden, istedikleri ve beledikleri karşılığı görememeleridir. Çünkü onlar Hz. Ali'den Hz. Ayşe'nin tarafında olan kadınların ganimet olarak kabul edilmesini, hakemlerin verdikleri kararları reddetmesini talep ediyorlardı. Bunlar gerçekleşmemiştir; üstelik onların etrafındaki çember giderek daralmaktaydı. Siyasî arenadaki hayal kırıklıkları, Haricileri muhalefete itmiştir. Daha sonra da sahabeyi eleştiren bir din anlayışı geliştirmişlerdir.

Rafizi grupların sahabeye karşı menfi bir bakış açısı geliştirmeleri hadisleri reddetmelerinin sebeplerinden birini teşkil etmektedir. Hadis karşıtlığında sahabenin eleştirilmesinin etkisine dikkat çeken alimlerden biri Suyuti'dir (ö.h.911/m. 1505). Ona göre *"Rafizilerin garip işlerinden biri sahabeyi sapkın kabul etmeleri ve bu sapkın insanların rivayeti olduğu için de hadisleri reddetmeleridir."*¹¹ Watt, Rafiziler ile ilgili şu tespiti yapmaktadır: *"Rafizilerin temel doktrininin doğal bir sonucu da şuydu: İslâm'da özel bir konuma sahip olan sahabenin çoğunluğu, ölümünden sonra halife olarak Hz. Ali'yi tanımadıkları için Peygamber'in emrine isyan etmişlerdi. Dolayısı ile O'nun hadislerini nakletmeye layık değildiler. Rafiziler bu şekilde Şeriatın ya da İslâm hukukunun esas olan hadisin hassas yapısını, bundan ötürü de hadisçi ve hukukçu alimler sınıfının gelişen tesir ve gücünü dinamitliyorlardı."*¹²

Siyasî Ortam

Baş tarafta panoramasını verdiğimiz siyasi karışıklık ortamı, bir taraftan sahabe hakkında menfi düşünce akımlarına zemin hazırlarken, diğer taraftan hadisler üzerinde de değişik eğilimlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Yine belirttiğimiz gibi, siyasal olaylar toplumun düşünce yapısını derinden etkileyebilir ve birtakım değişimlere yol açabilir. Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra patlak veren ve uzun süre devam eden iç kargaşa durumu, bazı Müslümanları ve bazı grupları içinden çıkılmaz sorunlarla karşı karşıya getirdi. Yapısı itibariyle siyasal şartların ürünü olan ve yine aynı şartlar içerisinde çözümlenmesi gereken bu olaylara, sonraki nesillerin açıklama ve yorumları dini bir hüviyet kazanmıştır. Başka bir deyişle, ortaya çıkışı ve gelişmesi toplumsal şartlarla izah edilebilecekken, olaylar dini nasslar çerçevesinde çözümlenmeye çalışılmıştır. Konumuz açısından bakılacak olursa, siyasal gruplar, kendi davalarının haklılığını gösterebilmek ve muhaliflerinin yanlışlığını ispatlayabilmek için, Kur'an-ı Kerim'den çok hadislere baş vurmuşlardır. Sahih olduğu bilinen rivayetler belli maksatlar çerçevesinde yorumlanırken, bazı

¹¹ Suyuti, Miftah, 45.

¹² Watt, Islamic Philosophy, 53.

gruplar hadis uydurmaktan geri durmamışlardır. Aslında saf olan Hadis malzemesi, ilk kez siyaset eliyle kirletilmeye başlanmış, durgun olan sular siyaset ile bulandırılmıştır. Mesela, Hz. Ayşe'nin ağzından, Hz. Peygamber'in "*ben Âdem oğullarının efendisiyim, Ali de Arapların efendisidir*"¹³ şeklinde hadis ileri sürülmüştür. Bu rivayetteki gariplik, Hz. Ayşe'den nakledilmiş olmasıdır. Hz. Ayşe bu hadisi biliyor olsaydı, Arapların efendisi olan Hz. Ali ile savaştırmaz, bilakis onun yanında yer alırdı. Siyasi arenada uydurulan bir rivayet te şöyledir: Abdullah b. Mesud anlatıyor: "*Bir grup cinin Hz. Peygamber'i ziyaret ettiği gece onunla beraberdim. Resulullah derin derin nefes aldı. 'Bu halin nedir ya resulullah' dedim. 'Öleceğim haber verildi' dedi. 'Öyleyse halife tayin et' dedim, 'kimi' diye sordu...'Ali b. Ebi Talib'i' dedim. Bunun üzerine, 'hayatımı elinde tutana yemin olsun ki eğer Ali'ye itaat ederlerse hepsi cennete girer' buyurdu*"¹⁴. Bu rivayette görüldüğü gibi, Hz. Ali'nin halifeliği bizzat Hz. Peygamber tarafından övülmüş ve Müslümanlar ona biate teşvik edilmiştir. Bunun Ali taraftarlarınca, muhtemelen Rafiziler tarafından uydurulduğu açıktır. Bir siyasi figürü metheden bu ve benzeri rivayeti, karşı grup ya tevil edecek ya da reddedecektir. Fakat muhaliflerin de boş durmayıp hadis uydurduklarına şahit olunmuştur. Muaviye taraftarları da Muaviye'nin faziletlerine dair hadis uydurmuşlardır. "*Allah katında güvenilir üç kimse vardır: ben, Cibril ve Muaviye*"¹⁵ hadisi bunlardan biridir. Muaviye taraftarları, "*Muaviye'yi benim minberimde hutbe okurken görürseniz onu kabul ediniz (ona bey'at ediniz)*"¹⁶ hadisini uydururken, Ali taraftarları da "*Muaviye'yi benim minberimde hutbe okurken görürseniz onu öldürünüz*"¹⁷ şeklinde bir rivayeti yaymışlardır.

Siyasal olayların zihinleri bulandırdığı böyle bir atmosfer içerisinde, bu ve benzeri rivayetlerin halk arasında yayılması karşısında müslümanlar hadisler karşısında nasıl bir tavır içerisine girmiş olabilirler? Ulemanın erken dönemden itibaren bu gibi rivayetlere karşı halkı uyardığı, uydurma rivayetleri mümkün olduğu kadar ayıklamaya çalıştığı malumdur. Fakat rivayetlerin sahihini sakiminden ayırt etme yetisine sahip olmayan insanların, içlerindeki şüpheyi hadislere karşı da yöneltmiş oldukları düşünülebilir. Tabii böyle bir olumsuz tepki, çok miktarda uydurma hadise maruz kalan kimseler açısından mümkün olabilir. Çünkü olumsuzluklara daha sık maruz kalanların, genelin bu şekilde olumsuzluklardan ibaret olduğu yanılışına düştükleri görülen bir durumdur. Nitekim, günümüzde bazı mesleklerde çalışan insanların, mesela görevleri gereği sürekli suç ve suçlularla karşılaşan emniyet mensuplarının, hayatın bütününe dair

¹³ Hakim, Müstedrek, hadis no:4625, 3/133. Hakim, bu hadisin isnadının sahih olduğunu, isnadında yer alan Ömer b. El-Hasen nedeniyle Buhari ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu söyleyemediğini, ifade etmektedir. Zehebi ise Ömer b. Hasen el-Râsibi'nin bu hadisi uydurduğunu söylemektedir. Taberani de bu hadisi Enes b. Malik'ten rivayet etmekte ve ferd hükmünü vermektedir. Taberani, Mu'cemu'l-Evsat, hadis no:1468, 2/127.

¹⁴ İbnu'l-Cevzi, Mevzûat, 1/346.

¹⁵ Şevkâni, Fevâid, 404; Suyuti, Leâli, 1/418.

¹⁶ İbnu'l-Cevzi, Mevzûat, 2/27; Suyuti, age, 1/418.

¹⁷ İbn Arrâk, Tenzihu's-Şeria, 2/8; Şevkâni, 407.

olumsuz nitelermelerde bulunmaları imkan dahilindedir. Yine günümüzde sürekli hastalık ve hasta ile muhatap olan doktorların topluma ve hayata bakışlarında birtakım farklılaşmaların olması doğaldır. İlahiyat sahasında, alanı itibariyle bol miktarda uydurma rivayetle karşılaşan uzmanların, hadis külliyyatına karşı şüpheli bir tavır geliştirdikleri sık gözlemlenen bir durumdur. İlk asırlar için de durumun farklı olmadığı söylenebilir. Siyasetin karıştırdığı ortamda, siyasi taraf olanların, kişi veya grup ölçeğinde rivayet malzemesine karşı, şüpheli fikirler geliştirmeleri mümkündür.

Bu olumsuz atmosfer Cemel ve Sıffin ile bitmemiştir; Hz. Hüseyin'in şehid edilmesine kadar (h. 61/m. 680) devam etmiştir. Hz. Hasan ve Hüseyin'in konu edinildiği hadisler, hilafet çekişmelerinden biraz sonra veya hicri 61 yılından sonra ortaya sürülmüş olabilir. Mesela bunlardan biri şöyledir: *"Göğe yükseldiğim gece cennet kapısı üzerinde 'lâ ilâhe illallah, Muhammedun resulullah, Ali Allah'ın sevgilisi, Hasan ve Hüseyin Allah'ın salih kullarıdır' yazılı olduğunu gördüm."*¹⁸ Siyasi çekişme ve çatışmalar, içeride *"fitne"* diye isimlendirilen felaketi yaratmakla kalmamış, fakat bazı Müslüman kişi ve grupların zihninde hadisin otoritesi ve değerine dair ciddi kuşklar da üretmiştir.

Haricî Tavrı

Yukarıda ilk ortaya çıkan hadis karşıtı grupları ele alırken Haricilerden bahsetmiştik. Haricilerin ve dolayısı ile Hariciliğin tabiatının bu karşı tavır alışı ciddi bir rol oynadığını düşünebiliriz. Onlar çok kısa zamanda çok marjinal fikirler geliştirmişlerdir. Fakat belirtmeliyiz ki Haricilerin sahip oldukları fikirler, bize sonraki eserler tarafından nakledildiği için, bu fikirlerin nasıl bir kronolojik seyir izlediğini tam olarak tespit edemiyoruz. Yine de *"sahabenin tekfiri"* gibi inançların en erken ve hatta Sıffin'in hemen ardından doğup geliştiği açıktır. Yukarıda verdiğimiz Hz. Ayşe örneğinde görüldüğü gibi, onların rivayete ve sünnete karşı (sadece Kur'an'ı esas aldığı ileri süren) bir tavır içerisine aynı dönemde girdikleri söylenebilir. Bu bakımdan Hariciler hakkında sonraki kaynaklarda yapılan tespitler doğrudur. Mesela onların *"lâ hükme illâ lillah/Allah'tan başka hüküm verecek yoktur"*¹⁹ sloganı, hem hakemeyn olayını hem de sahabileri ve tabii ki zımında rivayetleri geçersiz kılan anlayışlarını yansıtmaktadır. Hariciler, özellikle onların bir kolu olan Ezârika, *"yalnız Kur'an'ı dikkate alarak sünneti ihmal ediyorlardı. Zira bunlar, Yahudiler ve Hristiyanlar gibi, peygamberlerin zalim olmalarını caiz görüyor ve bir peygamberin bi'setinden evvel veya sonra kafir olmasını tecviz ediyorlardı."*²⁰ Bunlar, *"Mücmel ayetleri tefsir eden hadislerden başka, Kur'an'da mevcut olmayan bir hükmü muhtevî hadisleri ihmal ederlerdi."*²¹ Hz. Ali'nin Haricileri ikna etmek için Abdullah b. Abbas'ı onlara elçi

¹⁸ İbnü'l-Cevzi, İlel, 1/257.

¹⁹ İbn Sa'd, Tabakât, 3/32.

²⁰ Şehristani, Milel, 1/211, İzmirli, Muhassal, 82.

²¹ Yaltkaya, İslâm'da İlk Fikri Hareketler, 12.

olarak gönderirken, “sadece Kur’an’dan delil getirmesini, hadislerle dayanarak onları ikna etmeye çalışmamasını”²² tavsiye etmesi Haricilerin rivayetlere sıcak bakmadıklarını gösteren manidar bir örnektir.

Haricileri hadisleri inkâra götüren sebeplerden birinin “sahabeyi kötüleremeleri/tekrar etmeleri” olduğunu az önce belirtmiştik. Buna dair delilleri yerinde verdik. Burada onları hadis karşıtlığına sevk eden bir başka önemli nedene temas edeceğimiz ki o da Haricilerin ve Harici zihniyetin doğasıdır. Haricilerin büyük çoğunluğu Bedevilerden meydana gelmekteydi. Yemen gibi uzak bölge insanlarından, belki de Hz. Ebu Bekir zamanında isyan eden kabilelerden katılımların da aralarında bulunabileceği var sayılabilir.²³ Özellikle ilk Haricilerin içinde ciddi oranda Bedevi nüfus ve bazı isyankâr kabile fertlerinin bulunduğu şeklindeki bu tahminimiz doğru ise, onların rivayetlere ve Kur’an’da bulunmayan sünnete karşı neden olumsuz tavır sergiledikleri daha kolay açıklanabilir. Haricilerin Hz. Ali ile diyalogları esnasında ortaya sergiledikleri tavır ve yaptıkları suçlamalar, onların olayları ne kadar yüzeysel algıladıklarını ortaya koymaktadır. Bu suçlamalardan birisi, Cemel savaşında, yenilen Hz. Ayşe’nin ordusundaki malların ganimet sayıldığı halde, kadınların neden cariye olarak paylaşılmadığıdır. İkinci suçlama noktası, hakemler olayında, Muaviye tarafının “emiru’l-müminin” sıfatına itiraz etmesi üzerine, neden bu sıfatı anlaşılmadan sildirdiği şeklindedir. Haricilerin Hz. Ali’ye yönelttiği suçlamalardan bir başkası, “eğer layık isem beni halife yapın, layık değilsem beni halife yapmayın” diye hakemlere söylediği sözdür.²⁴ Bu örneklerde görüldüğü gibi, Haricilerin hadislerle karşı çıkmasında Bedevi tabiatlarının etkisi muhakkaktır. Bedevi tabiat, düşünce ve olayların arka planını merak etmez, söz ve davranışların hikmet ve nedenlerini dikkate almaz. Kişileri, davranışları, fikirleri ve olayları gördüğünden ibaret zannederek yüzeysel değerlendirmelerde bulunur. Bedevi tabiatın rivayetlere olumsuz bakıştaki etkisi açıktır ve her çağda, her toplumda bu zihin yapısının örneklerine rastlamak mümkündür.

Dini Ve Kültürel Etkileşim

İslâm, büyük kültür, din ve medeniyetlerden uzak bir coğrafyada doğdu. Hicaz’da Yahudi toplulukları ve bazı Hıristiyanlar vardı. Ayrıca Mekke ve Medineliler ticaret yolculuklarında kuzeyde Şam’da ve güneyde Yemen’de değişik toplumlarla karşılaşmaktaydılar. Hicaz Araplarının bu medeniyet ve kültürlerden habersiz oldukları söylenemez; ne var ki bu iletişim ve etkileşim oldukça sınırlı olup, Arap inancı ve yaşamında etkileri yoktu.

Oldukça erken bir dönemde, ilk dört halife zamanında kuzey Afrika, orta doğu ve İran fethedilmiş, Mâverâünnehr kapılarına dayanılmıştı. Birinci yüzyıl

²² Suyuti, Miftah, 35.

²³ Çakın, Hadis İnkarcıları, 99.

²⁴ Haricilerin Hz. Aliye yönelttikleri suçlamalar için bkz. Bağdadi, Fark, 58-60.

içerisinde orta Asya'nın fethi de gerçekleşmeye başlamıştı. İslâm gelmeden önce bu geniş alanda pek çok ve çeşitli din ve kültürler yaşamaktaydı. İslâm bunların üzerine gelmiş ve doğal olarak önceki din ve kültürlerle etkileşmeye girmiştir. Bu noktada, İslâm dünyasına katılan ülkelerin dini ve kültürel panoramasını çizerek, hadis karşıtlığının ortaya çıkmasında bu yabancı faktörlerin ne gibi etkilerinin olabileceği üzerinde durabiliriz.

Anadolu'nun doğusu, Suriye ve Irak havzası, İran toprakları Bizans ile Pers devleti arasındaki hakimiyet mücadelelerine sahne olmuştur²⁵. İki devlet arasındaki savaşların yanı sıra kültür ve dinlerin de buralarda hakimiyet mücadelesi verdikleri kabul edilebilir. Bizans'ın buralardaki etkisi, Helenistik Yunan kültürünün ve Hıristiyanlığın yayılması şeklinde olmuştur.²⁶ Ortadoks hıristiyanlıktan ayrı düşen ve onların baskılarına maruz kalan Monofizitler Suriye bölgesine yerleşmişlerdi.²⁷ Mısır'da özellikle İskenderiye şehri Helenistik kültürün canlı bir merkezi durumundaydı.²⁸ Felsefi akımlardan Yeni Eflatunculuk, İskenderiye'de gayet canlıydı.²⁹ Antakya, Nusaybin, Urfa ve Harran şehirleri Bizans hakimiyetinde uzun süre kalmakla beraber, hâl-i hazırda Sabiîliğin merkezi olma konumlarını koruyorlardı.³⁰ İslâm öncesi İran'da en yaygın inanç sistemleri Mecusilik, Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdekizm idi.³¹ Orta Asya'da da Budizm, Mecusilik, Hıristiyanlık, Yahudilik ve Maniheizm yer almaktaydı.³²

Şimdi, dini ve kültürel çeşitliliğin, hadis inkarına etkisinin olup olmadığını ve ne denli etkili olduğunu inceleyebiliriz. Öncelikle belirtmek gerekir ki İslâm bu coğrafyalara iki önemli taşıyıcı güç ile gelmiştir: Kur'an-ı Kerim ve sünnet. Sünnetin taşıyıcısı da öncelikle sahabenin dini yaşam şekli, ardından rivayet malzemesidir. Yani İslâm sadece o beldeleri fethetmekle kalmamış, o da kendi değerler sistemini, kendi kaynaklarını ve yaşam öngörüsünü beraberinde getirerek halk kitlelerine sunmuştur. İdealist bir Müslüman, bu değerler sisteminin ve yaşam biçiminin yerli halklar tarafından hemencecik kabul edilip benimsendiğini var sayabilirse de bunun o kadar kolay olmadığı kolayca tahmin edilebilir. Öyle görülüyor ki yerli inanç ve kültürler daha uzun zaman devam etmiştir ve bunların kalıntılarını bugün dahi görmek mümkündür. Yerel kitlelerin İslâm karşısında birkaç türlü tavır geliştirmiş olabileceklerini düşünebiliriz. Şüphesiz ki birçok insan İslâm'ın evrensel değerlerini ve yaşam şeklini gönülden kabul ederek Müslümanlığı tercih ettiler. Aksi takdirde İslâm'ın bu geniş coğrafyada tutunması mümkün olamazdı. Bu insanların dahi eski inanç, gelenek, kültür ve yaşam biçimlerini İslâm'ın potasında eriterek, İslâm ile

²⁵ Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi, 10.

²⁶ O'leary de Lacy, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, 11.

²⁷ Mantran, İslâm'ın Yayılış Tarihi, 89; Bayraktar, İslâm Felsefesine Giriş, 35 vd.

²⁸ Ahmed Emin, Fecr, 85.

²⁹ O'leary, 16.

³⁰ Geniş bilgi için bkz. Bayraktar, 38-40; Barthold, 10.

³¹ Nasr, Seyyid Hüseyin, Religion in The Middle East, 96-98.

³² Kurt, Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci, 219-229.

uyumlu hale getirerek devam ettirdikleri söylenebilir.³³ Bu yaklaşımı İslâm adına olumlu karşılamak mümkündür. Çünkü bizim tahminimize göre, hadis karşıtı hareketler bu tavrı benimseyen kitleler arasından çıkmamıştır. Fakat ikinci bir yaklaşım tarzı olarak, yerel inanç ve kültürler, kendi varlıklarını İslâmi görüntü altına gizleyerek devam ettirme çabasına girmişler ve bu noktada birtakım fırkalar oluşturmuşlardır. Mesela bazı teorilere göre, İslâm'daki Mücessime ve Müşebbihe fırkaları, İslâm öncesi İran'ın dini olan Zerdüştlüğün izlerini taşımaktadır. Zerdüştlüğe göre, "tabiatın tezahürleri", "Tanrısal oluşlardır"; bu bakımdan güneşe "Allah'ın gözü" ve ışığa da "Allah'ın oğlu" sıfatını yüklemişlerdir.³⁴ Bu nedenle Mücessime ve Müşebbihe fırkaları, teşbih ifade eden hadisler uydurdukları gibi, Allah'ı tenzih eden hadisleri reddetmişlerdir.³⁵ Bu önekte İslâm öncesi inançların hadislerle karşı tavrı alınmasındaki etkisi açıkça görülmektedir. İslâm edebiyatında Mücessime ve Müşebbihe gibi fırkalar ile İslâm'ı tahrif etmeye yönelik planlı ve maksatlı hareketlerin mensupları için "zındık" tanımlaması kullanılmaktadır. Zındıklığın menşei olarak ta daima İslâm öncesi din ve kültürlerin mensupları gösterilmiştir. Mutezile'nin kelim sisteminin gelişiminde Yunan felsefesinin ve Zerdüştlüğün etkisinden bahsedilmektedir.³⁶ Mesela Aristo ve Eflatun'a göre tanrı, alemdeki iyi işleri idare eden ve kötülüklerde rolü olmayan bir varlıktır. Zerdüştlüğe göre de alemde iki güç (iki ilah) vardır. Nur ve zulmet olan bu iki güç, sürekli bir mücadele halindedir. Alemdeki bütün iyi işler iyi güç (Ahuramazda) ve bütün kötülükler şer güç (Ehiremen) tarafından yaratılır. Mutezile de hayır ve şerrin Allah'tan geldiğini ifade eden hadisleri reddetmiştir. Bilindiği gibi, Cibril hadisinde "*kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan geldiğine iman etmek*" cümlesi yer alır. Mutezile'nin çıkışından itibaren bu kader anlayışının ve dolayısı ile onu tespit eden rivayetlerin reddedilmesi vardır.³⁷

Emevilerin Kavmiyetçi Politikaları

İslâm evrensel bir din olması itibariyle her ırka hitap etmiştir. Allah, "*sizi bir erkekle bir dışiden yarattık, sonra sizi tanışmanız için milletlere ve kabilelere ayırdık. Allah katında en mükerreminiz, en muttaki olanınızdır*" (49.Hucurat.13) buyurmaktadır. Hz. Peygamber de veda hutbesinde, "*acemin Arab'a, Arab'ın aceme üstünlüğü yoktur*"³⁸ demek suretiyle, İslâm'ın insanlığa bakışını ortaya koymuştur.

³³ Bkz. Emin, Fecr, 94.

³⁴ Bkz. Emin, Fecr, 99.

³⁵ Bu fırkaların uydurdukları hadislerle örnek olarak bkz. Kandemir, Mevzu Hadisler, 46.

³⁶ Bkz. Emin, Fecr, 99 vd; Gazali, Faysal, 58.

³⁷ Işık, Kemal, Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri, AÜİF Yayınları Ankara 1967, 41. Mutezile'nin hadisleri kısmen reddetmesi ile ilgili tartımlar için bkz. Kamil Çakın, Hadis İnkarcıları, Seba Yayınları Ankara 1998.

³⁸ Ahmed b. Hanbel bu hadisi meçhul bir sahabiden rivayet etmiştir. Bkz: Müsned, hadis no:23489, 38/474. Beyhaki, aynı hadisi ebu Nadra tarihi ile Cabir b. Abdillâh vasıtasıyla rivayet ederek, meçhul sahabiyi Cabir olarak tasrih etmiştir. Bkz. Beyhaki, Şuabu'l-İman, hadis no: 4774, 7/132.

Dört halife zamanına kadar bu ilkeye riayet edildiği görülmektedir. Fakat Emevilerin iktidar olmalarından itibaren yavaş yavaş kavmiyetçi politikalar uygulamaya konmuş, Araplar ile Arap olmayanlar arasında ayırım yapılmaya başlanmıştır. Gelişen kavmiyetçilik cereyanının etkisiyle, İslâm ibadet ve ahlakının yanı sıra, Arap (özellikle Hicaz) kültürü hadisler ve fıkıh aracılığıyla Arap olmayan toplumlara verilmeye çalışılmıştır. Mesela, Hz. Peygamber'in *"imamlar Kureyş'ten olur"* hadisi³⁹ ile Hicaz bölgesi Arapları arasında Kureyş'in siyasi liderlik vasfının altını çizen sosyoloji tespiti, Arap olmayanların siyasi iktidar yollarını kapatacak şekilde yorumlanmıştır. Bu nedenle kendini Araplardan farklı görmeyen diğer topluluklar, bu kavmiyetçi yorumlar karşısında tepkisel tavır almışlardır. Bu tepkilerin bazen de doğrudan hadise karşı yönelebileceği aşikardır. Fıkıhçıların evlilikte küfüvvet (eşitlik) konusunda, Arap olmayan bir erkeği bir Arap kadına, Kureyş'ten olmayan birini de Kureyşli bir kadına denk görmemeleri, kavmiyetçiliğin fıkıha etkilerinin açık örneklerinden biridir.⁴⁰ Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Burada şu hususun altını çizmekte yarar vardır; insanlar, mensubu oldukları kültürel değerleri koruma iç güdüsüne sahiptirler. Normal zamanlarda kültürün yaşanmasından ibaret olan bu vasıf, kültürün dışarıdan gelen bir tehdit karşısında savunmacı ve korumacı bir niteliğe bürünür. Karşı kültüre ve karşı kültürün taşıyıcılarına karşı tepkisel tavırlar ortaya çıkar. Burada karşı kültür, yerel halka göre, Arap kültürüdür ve onun taşıyıcısı konumundaki vasıta da hadisler ve fıkıh olarak algılanır. Şiiliğin İran coğrafyasında persler ve bazı Türkler arasında yayılmasında, ayrıca Türklerin Hanefi-Maturidi mezheplerini kabul etmelerinde bu savunma içgüdüsünün ciddi etkisi olabilir. Philip Hitti buna dair şöyle bir tespit yapmaktadır: *"Fakat itaat altına alınmış bu milletin ruhu (Persleri kastediyor) yeniden canlanacak ve ihmale uğramış dilini de yeniden diriltecekti."*⁴¹ Persler gibi Türklerin de asimilasyona dirençli oldukları malumdur. Orta Asya'nın ele geçirilmesinden sonra, köle ya da asker olarak İslâm ülkesinin başkentine getirilen Türkler, Arap kültür hegemonyasına teslim olmamışlardır. Jean-Paul Roux, Von Grünebaum'un şu tespitlerini aktarmaktadır: *"...ama ondan da çok heyecan veren şey, (Türklerin) asimilasyona karşı dirençleriydi; doğdukları ülkeye bağlılıkları basit bir nostalji olarak görülemez; aksine son derecede ürkütücü sonuçlar içerir. Çünkü Türkler için, İslâmiyetin kalbine yerleşmiş olsalar da, topluluğun birbirine bağlılığı Müslüman cemaate aidiyetten önce geliyordu."*⁴² Müslüman olan Türklerin Anadolu'ya geçmeden önce İran'a gelip yerleşmelerinden sonra, Araplaşma tehlikesine karşı, dilde Farsçayı canlandırarak

³⁹ Ma'mer b. Raşid'de Hz. Ali'den mevkuf olarak bu şekilde nakledilmiştir (Fadâilu Kureyş, hadis no:19903, 11/58). Aynı hadisin merfu isnadı da söz konusudur (Beyhaki, es-Sünenü'l-Kübrâ, hadis no:16540, 8/247). Hadis Buhari ve Müslim gibi kaynaklarda *"bu iş (halifelik) Kureyştedir..."* şeklinde merfu olarak nakledilmiştir (Buhari, Menakıb, hadis no:3500, 4/179.).

⁴⁰ Evlilikte denklik konusunda detaylı bilgi için bkz. Mehmet Dirik, İslâm Aile Hukukuna Göre Evlenmede Eşler Arasında Denklik, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 2015, 26/229-262.

⁴¹ Hitti, İslâm Tarihi, 1/240.

⁴² Türklerin Tarihi, 185.

Arapçanın karşısına Farsça ile çıkmaları⁴³; fıkhıta Hanefiliği ve itikatta Maturidiliği benimseyerek, bir bakıma Araplar tarafından tercih edilen Şafiilik ve Eş'ariliğe karşı durmaları, canlanan kavmiyetçi öz savunmacılığın sonucu olsa gerektir. Bayraktar'ın bu konudaki tespiti şöyledir: "...buna ilaveten, İslâm tarihinde 'milliyetçilik' veya 'kabilecilik' olarak adlandırabileceğimiz 'şuubiyye' hareketi ile beraber kendi kültürlerinin Arap kültüründen üstün olduğunu gösterme çabası içine girmeleri sonucu, eski İran düşüncelerine canlandırmak ve onları yeniden yeni ortamda tanıtmaya yönelik tercümele..."⁴⁴

Bu ortam içerisinde, milli varlıklarını koruma eğilimi içine girmiş olan milletlerin (bazı fertlerinin), karşıt ve saldırgan kültür olarak kabul ettikleri Arap kültürüne karşı çıkarken, o kültürün taşıyıcısı olduğunu düşündükleri hadislere (bazı hadislere) karşı çıktıkları düşünülebilir. Orta Asya'ya muzaffer olarak giren Müslüman orduların, dinin özüne ait olmayan bazı uygulamaları din ve Hz. Peygamber'in mutlak emri gibi aşlamaya çalışmaları hadis ve sünnet kültürüne karşı olumsuz tavır takınılmasına neden olmuştur. İslâm'ın adalet, hakkaniyet, insaf, yardımlaşma ve merhamet gibi pek çok ilkesel esasları dururken, böyle yüzeysel konulara önem verilmesi, hadis malzemesine karşı bir antipatinin doğmasına da sebep olmuş olabilir. Mesela Ömer b. Abdulaziz zamanında bu tarz uygulamalara son verilmesi, Mâverâünnehr halkının İslâm'a daha çok yaklaşmasını sağladı. Ömer b. Abdulaziz, Mevali denilen yerli halkla Arapları eşit statüye getirdi. Savaşlara katılan yerli halka ganimetten pay verdi ve onlardan vergi alınmasını yasakladı. Horasan valisi olan Cerrah b. Abdullah, vergi gelirlerinin azalacağından endişe ederek, yerli halkın samimiyetinden şüphe ettiğini söyleyip, onların sünnet olmaları şartının getirilmesini halifeden talep etti. Buna sinirlenen halife, "*fitne çıkarmaya sen onlardan daha yatkınsın*" diyerek Cerrah'ı azarladı ve bir süre sonra görevinden azletti.⁴⁵ Bu olayda Emevilerin yanlış politikalarına dair çarpıcı bir örnek görüyoruz. Benzeri tutumların çok defa yaşandığını var saymak mümkündür. Bütün bunlar, sadece yerli halkların İslâmlaşma sürecini geciktirmekle kalmamış, fakat aynı zamanda Arap kültür ve hakimiyetinin taşıyıcısı olarak görülen hadislere karşı da olumsuz tavırların gelişmesine yol açmıştır.

İlk Kelâmî Tartışmalar

Fitne olaylarının hemen ertesinde, bazı temel kelâmî problemleri tartışarak neş'et eden dört fırkadan bahsetmek mümkündür: 1-Hariciler, 2-Mürcie, 3-Cebriyye, 4-Kaderiyye. Hariciler mürtekibu'l-kebirenin (büyük günah işleyen mü'min) tevbe

⁴³ "Türklerin sık sık bilinçli ya da bilinçsizce İran'ın savunmacılığına soyunmaları kesinlikle bir rastlantı değildi. Gazneliler ve Selçuklular Farsça konuşmuş ve İran sanatına özgünlüğünü tüm gücüyle ortaya koyma olanağı sağlamışlardır ve İran edebiyatı onların döneminde en yüksek seviyeye ulaşmıştır" (Jean-Paul Roux, Türklerin Tarihi, 186).

⁴⁴ Bayraktar, 76.

⁴⁵ Kurt, Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci, 175.

etmediği takdirde cehennemlik olduğunu dillendirmeye başlamıştı.⁴⁶ Hariciler bununla sahabeyi kastediyordu. Bu da onların yukarıda serdettiğimiz “sahabenin kötülenmesi” fikirlerine argüman oluşturmaktaydı. Erken dönemde ortaya çıkan Mürcie, Haricilerin sahabe hakkındaki bu görüşlerine karşı çıkma sadedinde, mürtekibu'l-kebirenin durumunun ahirete ertelenmesi (bu konuda sükût edilerek, kararın Allah'a bırakılması) gerektiği düşüncesini ortaya atmışlardır. Mürcie, başlangıçta amellerin imana zarar vermeyeceğini söylemişti.⁴⁷ Daha sonra bunu daha da geliştirerek, kötü amellerin (günahın) imana zarar vermeyeceği şekline dönüşmüştü. İman, Allah'ı bilmekten ibaret görülmekle beraber, bazen buna “dil ile ikrar” ve “Allah'ı sevmek” gibi unsurlar da eklenmişti.⁴⁸ İmanda artma ve eksilme olmayacağı düşüncesi de Mürcie'nin bu aşamada geliştirdiği esasları arasında yer almıştır. Cebriyye, muhtemelen sahabeyi tekfir edilmekten kurtarmak için, insanların yaptıkları fiilleri yapmak zorunda oldukları ve fiillerinde sorumlu olmadıkları düşüncesini ortaya atmışlardır. “Bizler yaptığımız amelleri işlemeye mecburuz, başkasını yapmaya gücümüz yetmez” cümlesi onların sloganı olmuştu.⁴⁹ Cebriyye'nin bu katı “kaderci” anlayışının aksine, Kaderiyye fırkası -ki sonradan Mutezile tarafından temsil edilecektir- “insan iradesinin hür olduğu, irade hürriyetinin de sorumluluğu gerektireceği” fikrini ortaya atmıştır.⁵⁰ Bunların en önemli sloganı “Lâ kader, el-emru bi'l-unf/kader yoktur, iş burnunun ucundadır” olmuştur.⁵¹ Yani “bir iş, sen yaparsan olur, yapmazsan olmaz; tercih sana aittir ve güç senindir”, demektir.

Bu fırkaların her birisi, ayetleri kendi fikir sistemleri içerisinde tevil ederken, fikirlerine uymayan hadisleri reddediyorlardı. Haricileri ele alalım; sahabeyi tekfir eden ve büyük günah işleyenleri ebediyen cehennemlik kabul eden bu grubun, Hz. Peygamber'den nakledilen ve sahabeyi öven, sahabenin örnek ve önderliğini vurgulayan hadisleri kabul etmesi imkansızdır. Büyük günah işleyeni tekfir ettiklerine göre, Hz. Peygamber'in günahkar mü'mine şefaate edeceğine dair hadisleri kabule yanaşmamaları doğaldır. Sahabeden bazı zatların faziletini, mesela onlar için asla affedilmeyecek bir kişi olan Hz. Ali'nin faziletlerini dile getiren sahih rivayetleri şüpheyle karşılamış olmaları açıktır. Hariciler aleyhine uydurulan hadisler de onların bu hadis karşıtlığını perçinlemiş olabilir. Mesela bunlardan birinde, “Abdullah b. Ebi Evfâ, (Said b. Cemhân'a), ‘babana ne yaptılar’ diye sorar. Said, ‘babamı Ezarika öldürdü’ deyince, İbn Ebi Evfâ, ‘Allah onlara lanet etsin, resulullah bize onların cehennem köpekleri olduklarına haber verdi’ demiştir.⁵² Bu gibi uydurma rivayetler de Haricilerin tepkisini çekmiş olmalıdır.

⁴⁶ Şehristani, Milel, 1/198.

⁴⁷ Ahmed Emin, Fecr, 279.

⁴⁸ Eşari, Makalât, 133-134.

⁴⁹ Ahmed Emin, Fecr, 283.

⁵⁰ Cehmiyye adı ile de anılan bu fırkanın fikirleri için bkz. Ebu Said Osman b. Said ed-Darimi, Kitabu'r-red alâ'l-Cehmiyye, Beyrut 1402/1982.

⁵¹ Müslim, hadis no:8, 1/36.

⁵² Suyuti, Hasâis, 3/18.

Kaderiyye/Cehmiyye/Mutezile fırkaları, kaderi reddettikleri için, ayetleri bu *doğrultuda* yorumlamışlar ve kaderi tespit eden rivayetleri reddetmişlerdir. Mesela İmran b. Hüseyin bir gün Hz. Peygamber'e, "cennetlik olan ile cehennemlik olan (şimdiden) malum mudur" diye sorunca, Hz. Peygamber "evet" cevabını vermiştir. Bunun üzerine İmran, "o taktirde niçin amel edilsin ki" deyince, Hz. Peygamber, "her insan (her canlı) yaratıldığı şeye meyillidir/o iş onun için kolaylaştırılmıştır" buyurmuştur.⁵³ Hadis külliyatında sahih olarak nakledilen bu rivayetin, Kaderiyye tarafından kabul edilmesi imkansızdır. Yine insanın ecelinin, rızkının, amelinin ve şaki veya said (cennetlik veya cehennemlik) olup olmayacağını ana karnundayken yazıldığını haber veren "kırk gün hadisi"⁵⁴, bu fırkaların sistemlerine ters düşmekte olduğundan yer bulmamıştır. Bazen de Mutezile'de kaderi tespit eden hadislerin tevil edildiğini görmekteyiz.⁵⁵

Felsefenin Etkileri

Burada özellikle Yunan felsefesini konu ediniyoruz. Müslümanların Yunan felsefesiyle tanışmaları Mısır, Şam ve Irak bölgelerinin fethiyle başladığını söylemek mümkündür. Halife Me'mun zamanında Beytu'l-hikmelerin kurularak felsefi eserlerin Arapça'ya çevirisi daha sonradır. Me'mun h. 193'te tahta geçmiş ve 218'de ölünceye kadar halifelik yapmıştır. Bu süre zarfında Mutezile mezhebinin resmîyet kazanmasında en etkili isim olmuştur. Felsefenin Me'mun zamanında başlayan ve ondan sonra da bir süre devam eden etkisi açıktır. Yine de Müslümanların felsefeyle tanışmaları daha erkendir ve hadis karşıtlığındaki rolü inkar edilemeyecek kadar ortadadır. Yunan filozoflarından Aristo ve Eflatun'un fikirleri Mutezile kelamında etkili olmuştur.⁵⁶ Aristo mükemmel bir Tanrı fikrine ulaşmaya çalışmıştı. Tanrı'yı pek çok noksan sıfattan arındırılmış olmasına rağmen, yaratma gücü olmayan bir Tanrı tasavvur etmişti.⁵⁷ Eflatun, hiç değilse iyi şeyleri yaratan bir Tanrı düşünmekteydi.⁵⁸ Aristo'daki yaratma gücü olmayan Tanrı düşüncesi ile Eflatun'un iyi olanı yaratan Tanrı fikri, Mutezile'nin e'alu'l-ibad tartışmalarında kendini hissettirmektedir. Gazali de Mutezile ile Yunan felsefesi arasındaki paralelliğe dikkat çekmiştir.⁵⁹ Mesela Mutezile'ye göre Allah zulmü ve kötülükleri yaratmaz.⁶⁰ Hatta

⁵³ Müslim, Kader, hadis no: 9(2649), 4/2041.

⁵⁴ Bu hadis hakkında geniş bilgi için bkz. Murat Arslan, Kırk Gün Hadisinin İsnad ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens., Ankara 2006.

⁵⁵ Mutezile'nin kader konusundaki görüşleri için bkz. Abdulhamid Sinanoğlu, İslâm Düşüncesinin İlk Özgürlükçü Hareketi Mutezile'nin Kader Anlayışı, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 2006, 7/69-92.

⁵⁶ Nâder, Albert Nasri, Felsefetu'l-Mutezile, 1/58.

⁵⁷ Bolay, Aristo Metafiziği, 101. "Aristoteles ve Yunan filozoflarının çoğu, altında fazlasıyla kutsal müdahale yattığı için yaradılış fikrini pek beğenmemişlerdi. Bu yüzden insanoğlunun ve onu çevreleyen dünyanın hep var olduğu ve hep var olacağına inandılar" (Hawking, 19).

⁵⁸ Eflatun, Devlet, II. Kitap, 70.

⁵⁹ Faysal, 58.

⁶⁰ Kadı Adulcebbar, Tenzih, 78.

küfrü ve kafiri de Allah yaratmamıştır.⁶¹ Her şey Allah'ın kudreti dahilinde değildir.⁶² Mutezile'ye göre Allah âdildir. Bu nedenle kötülüğün yaratıcısı olarak düşünülemez. O halde kötülük, fiillerinden sorumlu olan insanların ya da şeytanların işi olmalıdır.⁶³ Ahmed Emin'e göre, Mutezile, hayır olsun şer olsun kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığı, insan iradesinin hür ve kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu fikrindedir.⁶⁴ Ebu'l-Muzaffer el-İsferayini, Mutezile'nin ef'alu'l-ibad konusundaki görüşlerini ele alırken şöyle demektedir: *"Onların ittifak ettikleri hususlardan biri de şudur: Kulların fiilleri kendi yaratmalarıdır. Her bir insan, sivrisinek, balarısı, karınca, böcek ve balık gibi bütün canlı çeşitleri kendi fiillerinin yaratıcısıdır. Onların fiillerini yaratan Allah değildir. O'nun kulların yaptıkları herhangi bir şeye gücü yetmez."*⁶⁵

Bu alıntılarda Mutezile'nin bazı düşünceleri ile Yunan filozoflarının düşünceleri arasındaki paralelliği açıkça görmek mümkündür. Fakat bu düşünce sistemi kurulurken ona ters düşen rivayetlerin reddedildiği de ortadadır. Bu etkileşimler sonucu geliştirilen fikirler çerçevesinde, Mutezile'nin *"insan kendi kaderini kendi çizer"* şeklinde formüle edilebilecek kader anlayışlarında aynı konudaki sahih rivayetlerin reddedilmesi yoluna gidildiği görülmektedir. Nitekim, hadis edebiyatı içerisinde, *"insanın kaderinin Allah tarafından belirlendiği, hayır ve şerrin Allah'tan geldiği"* şeklindeki, ehl-i sünnetin de kader anlayışını oluşturan rivayetlerin sayısı bir hayli kabaraktır. Sahih kabul edilen Cibril hadisinde bu bahis, *"kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna iman"* şeklinde ifade edilmektedir.

Mutezile'nin bazı hadisleri reddettiklerini biliyoruz. Burada sadece kader hadisini reddetmelerine dair bir örnekle yetindik. Mutezile'nin bu gibi konularda hadislerle amel etmeyerek farklı fikirler ortaya koymalarında birçok faktörün yanı sıra felsefi etkilerin olduğu söylenebilir. Mutezile'nin hadis karşıtlığı, **belki de**, kuru bir nass karşıtlığı olmayıp, daha esaslı, daha sistemli ve daha geniş bir bakış açısının ürünü olarak değerlendirilebilir. Felsefi etki, burada sadece faktörlerden biridir; asıl hedef çok daha geniş düzlemde ele alınmayı gerektirebilir. Şöyle ki: **Aslında Mutezile sadece hadise karşı değildi; geniş ve kökleşmiş İslâmi geleneklere, geleneğin temsil ettiği ve hadislerde ve sahabede ifadesini bulan yerleşmiş dini değerlere karşıydı. Mutezile'nin güçlendiği zamanda (Memun zamanı) İslâm medeniyetinin belli başlı çekim merkezleri vardı. Hicaz bölgesi, Mısır ve Şam bölgesi, Irak bölgesi, Mâverâünnehr (orta asya) bölgesi, Yemen bölgesi gibi. Bu çekim merkezleri metodoloji, nassları okuma ve değerlendirme, temel İslâmi ilimlerdeki anlayışlar gibi çeşitli alanlarda farklıydılar. Fakat hepsinin en bariz ortak vasfı Kur'an ve hadise (sünnete) dinin kaynağı olarak değer atfetmeleri olmuştur. Böylece Kur'an ve sünnet zemini üzerine oturmuş, gelenekle beslenmiş**

⁶¹ Kadı, age, 69.

⁶² Kadı, age, 27.

⁶³ Tritton, A. S., İslâm Kelamı, 84; Suyûri, İrşâd, 130.

⁶⁴ Duha'l-İslâm, 3/45.

⁶⁵ İsferayini, Tabsir, 38.

bir İslâmi hayat sistemi meydana gelmiş bulunmaktaydı. Mutezile'nin itirazı bu sisteme yönelik bir itiraz mıydı? Mutezile, Yunan felsefesine değer atfederek, Yunan felsefesine dair eski eserleri Arapça'ya çevirterek ne yapmak istiyordu? Kur'an ve sünnetin merkezine yerleşmiş olduğu, geleneğin ağır bastığı İslâm medeniyetini, Hicaz ve Mâveraünnehr etkisindeki İslâmi anlayıştan çıkarıp farklı bir medeniyete, Akdeniz medeniyetine doğru mu çekmek istiyordu? Eğer öyleyse, İslâm tarihindeki ilk Batılılaşma taraftarlarınının Mutezile olduğunu var sayabiliriz. Nitekim Memun zamanından itibaren devlete sızıp, devletin gücünden yararlanarak tepeden inmece bir değişimi tercih etmeleri, bu ihtimali de göz önüne almamız gerektiğini ihtar etmektedir. Mutezile'nin hadis karşıtlığını entelektüel bir zihin tatminkarlığı olarak görmeyip, bu geniş medeniyet değişimi projesi çerçevesinde ele almak da yanlış sayılmaz. Fakat konunun araştırmaya muhtaç olduğunu da vurgulamamız gerekmektedir.

Kur'an'ın Anlaşılmasında Hadis Ve Sünnetin Rolünü Sınırlandırma

Hadis ve sünnetin Kur'an'ın anlaşılmasındaki rolünü dört başlık altında toplayabiliriz: 1-Mücmel ayetlerin açıklanması (beyanı), 2-Umumi hüküm bildiren ayetlerin hususi manaya, hususi hüküm bildiren ayetlerin umumi manaya gelecek şekilde tevیل edilmesi, 3-Müteşabih ayetlerin muhkem hale gelmesinin sağlanması, 4-Kur'an'da olmayan konulara yeni hükümler getirilmesi. Dikkat edilecek olursa, hadis ve sünnet, Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında oldukça geniş ve önemli bir role sahiptir. Bu rollerin tam anlamıyla işletilmesi ayetlerin anlaşılmasında yönlendirici olacağı gibi, onu anlamak isteyen insanların keyfi yorumlardan uzak kalmalarını da sağlayacaktır. İlk dönemlerden itibaren Kur'an'ın anlaşılmasında takip edilen yöntem şudur: Hz. Peygamber'in sözlü veya fiili sünnetine bakılır, daha sonra sahabenin amelleri dikkate alınır ve nihayet tabiun ve tebeu tabiin ulemasının görüşlerine müracaat edilirdi. Bu karizmatik referans yöntemi, ayetlerin keyfi yorumlanması önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir.

Genel durum bu olmakla beraber, ahkam ve müteşabihat noktasında, ayetleri kendi fikri sistemleri doğrultusunda yorumlamak isteyen gruplar ve kişiler daima olagelmıştır. Yukarıda haricilerin âdet gören kadınların namazlarını kaza etmesiyle ilgili sünnete aykırı fetvalarından bahsetmiştik. Hariciler bu konudaki sünnetleri delil kabul etselerdi, Hz. Peygamber zamanındaki uygulama ile amel etmek durumunda kalacak ve ümmetten kopmayacaklardı. İlk gruplardan Hariciler ve Rafiziler, sünnetin bu belirleyici fonksiyonunu dikkate almadıkları için, kendi fikir sistemlerini geliştirirlerken ayetleri farklı yorumlara tabi tutmuşlardır. Abdullah b. Abbas haricilerin bu yönüyle ilgili olarak, "*Kur'an'ın muhkemine inanmakla beraber, müteşabih ayetler söz konusu olduğunda helak oluyorlar*" demiştir.⁶⁶ Haricilerin takiiye ve kaade konusunda yaptıkları yorumlar bu anlayışlarını yansıtmaktadır.

⁶⁶ Taberi, Tefsir, 3/181.

Ezrakilerin kurucusu Nafi b. El-Ezrak (ö.h.65/m. 684) ile Necedat'ın kurucusu Necdet b. El-Âmir (ö.?), takiyye ve kaade meselesinde ayrılığa düşmüşlerdi. Nafi, takiyyenin caiz olmadığı ve kaadenin küfre düştüğü fikrindeydi. Bu görüşünü desteklemek için “içlerinden bir grup Allah'tan korkar gibi insanlardan korkarlar” (4.Nisa.77) ayeti ile, “Allah yolunda savaşsınlar ve hiçbir kınayıcının kınamasından korkmazlar” (5.Maide.54) ayetini delil getirmiştir. Görüldüğü gibi bu ayetlerde Müslümanların fikirlerini ve inançlarını saklamaları ya da farklı göstermeleri ile savaşa katılmayıp geri durmaları (kaade) söz konusu değildir. Necdet ise takiyyenin caiz olduğunu söylemiş ve bu konuda “ancak onlardan korkmanız müstesna” (3.Ali İmran.28) ayeti ile “Firuun ehlinde imanını gizleyen bir adam” (40.Mümin.28) ayetlerini ileri sürmüştü. Halbuki bu ayetlerin takiyye veya kaade meselesi gibi sonradan ortaya atılmış tartışmalarla ilgisi yoktur. Buna rağmen haricilerin bu iki imamı, fikirlerini ayetlere ifade ettirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Oysa ki ayetlerin sebep-i nüzulleri bağlamında okunması, onların bu şekilde ideolojik maksatlı kullanılmalarını engelleyecektir.

Hz. Ömer'e atfedilen şöyle bir ifade vardır: “Birtakım insanlar çıkacak ve sizinle Kur'an'ın müteşabih ayetlerine dayanarak mücadele edeceklerdir. Onlara sünnetle karşı durun. Şüphesiz ki ashab-ı sünnet Allah'ın kitabını en iyi bilenlerdir.”⁶⁷ Bu ifadelerde dikkat çeken bazı noktalar vardır. Öncelikle, grupların müteşabih ayetleri kullanmaları, müteşabih ayetleri ideolojik maksatlı yorumlamaları söz konusudur. İkinci olarak, bu gruplarla sünnet çerçevesinde mücadele edilmesi tavsiye edilmektedir. Burada sünnet (ve hadisin) müteşabih ayetlerin tevîl edilmesindeki belirleyici ve sınırlayıcı rolüne işaret edilmektedir. Çünkü, hadis ve sünnet, ayetlerin anlaşılmasında en üst seviyede yetkili kaynak olarak kabul edilirse, keyfi ve ideolojik anlamların kapısı kapanmaktadır. “Ashab-ı sünnet Allah'ın kitabını en iyi bilenlerdir” ifadesindeki “ashab-ı sünnet” tabiri, aslında sonraki dönemlere ait bir tanımlamadır. Ashab-ı sünnet ile daha çok tabii sonrasındaki hadis ve sünnet alimleri kastedilmiştir. Fakat bu ifade, sünnetin Kur'an'ı bilme, anlama ve yaşama geçirmedeki vazgeçilemez rolünü açıkça dile getirmektedir. Ali İmran suresi 7. ayetinde, “O, sana Kitab'ı indirdir. Kitab'ın bazı ayetleri muhkem (açık ve net) olup Kitab'ın esasını teşkil ederler. Diğerleri (birçok manaya gelebilen) müteşabih ayetlerdir. Kalplerinde eğrilik bulunan (maksatlı kişiler) fitne çıkartmak ve (amaçları doğrultusunda yorumlamak) için müteşabih ayetlere uyarlar. Halbuki onların yorumunu ancak Allah bilir. Derin bilgi sahipleri de 'biz Kitab'a (topluca) iman ettik, hepsi de rabbimizdendir' derler. Ancak akıl sahipleri düşünür” buyurulmaktadır. Burada ayetler muhkem ve müteşabih şeklinde, net olarak ikiye ayrılmaktadır. Müslümanların düşünürken, İslâm'ı yaşamlarına aktarırken veya dünya görüşlerini oluştururken muhkem ayetlerden hareket etmeleri gerektiği söylenmektedir. Müteşabih ayetlerin yorumlanmasının Allah'a ait olduğu vurgulanmaktadır. Bu önemlidir, çünkü yorumun Allah'a ait olması, ya başka bir ayetin indirilmesi ya da Hz. Peygamber'in tevîli ile olması demektir. Bu durum bir taraftan müteşabih ayetleri muhkem kılarken, bir taraftan da ayetlerin maksatlı yorumlanmasına engel teşkil etmektedir. “Kafir, zındık, cahil ve bid'atçı herkes bu ayetin

⁶⁷ Taberi, Tefsir, 3/177.

kapsamı içine girebilir. Katade bu ayetin tevilinde şöyle demektedir, 'bu ayette kastedilenler Hariciler ve onların grupları değilse, başka kim olabilir bilemem!' Bu tefsir Ebu Umame'den de merfu olarak nakledilmiştir."⁶⁸ Müteşabih ayetlerin maksatlı bir şekilde tevیل edilmesi hususunda Taberi de şu açıklamayı yapmaktadır: "Bir bid'atçının kalbi müteşabihe meyleder, Kur'an'ın bazı müteşabih ayetlerini tevیل ederek ehl-i hak ile mücadeleye girer. Doğru yolda ilerleyen müminleri şüpheye sokmak için apaçık muhkem ayetlerin delaletinden yüz çevirir. Hangi bid'atçı grup olursa olsun; ister Yahudi ister Hıristiyan, Mecusi, Sebeiyye, Haruriyye, Kaderiyye veya Cehmiyye olsun müteşabih ayetlerin teviline başvurur."⁶⁹

Burada ilgi çekici bir nokta vardır. Çeşitli gruplar kendi fikirlerini desteklemek için başvurdukları ayetlerin muhkem, karşıtlarının dayandığı ayetlerin müteşabih olduğunu iddia etmiştir. Razi bu konuyu ele alırken şöyle demektedir: "Bil ki mezhebinin görüşüne uygun düşmeyen ayeti müteşabih diye isimlendirmeyen bir tek fırka göremezsin şu dünyada. Bu durumda olay korkunç boyutlara ulaşır. Cübbai'yi görmüyor musun? O, 'Cebriyye yalanı, zulmü ve takat getiremedikleri işi Allah'a atfediyor, bu konuda da müteşabih ayetlere dayanıyorlar' demektedir."⁷⁰ Halbuki Mutezile'nin müteşabih ayetleri anlama ve yorumlamadaki metodu da farklı değildir. Mesela Kadı Abdulcebbar, Müteşabihu'l-Kur'an adlı eserinde, dört yüze yakın ayeti tevile çalışmış, buna karşılık bu ayetlerin tevilinde sadece on dört hadisten yararlanmıştı. Bu on dört hadisin bir kısmı karşıtlarının delilleri olup, Kadı Abdulcebbar bunları tenkid sadedinde zikretmiştir. Karşıtları tarafından ileri sürülen bu hadisler, tıpkı Kur'an ayetlerinde olduğu gibi, tevیل ve zorlamalarla değişik anlamlara büründürülmüştür. Lalekâi, Mutezile'nin ayetleri tevیل edişindeki serbestliğe temas ederken şöyle demektedir: "Mutezile, tilaveti ve dirayeti noktasında, Allah'ın kitabından herhangi bir ayetin bilgisi çerçevesinde hareket etmemiş ve ayetleri selefin anladığı şekilde değil, yeni görüşleri doğrultusunda tevیل ederek anlamışlardır."⁷¹ Lalekâi bu cümlelerde selefi bir anlayışı temsil etmektedir. Bu bakımdan nasslar üzerindeki yeni yorumlara kapıyı kapatmış görünmektedir. Selefin tevیل ve anlayışları, şüphesiz ki mutlak ve son manayı temsil etmemektedir. İslâm düşüncesi daima yeni görüşler ile hakikate biraz daha yaklaşma imkanı elde edecektir. Selefin görüş ve yorumları çok önemli olmakla beraber, yeni fikirlere açık olmak ta herhalde bizatihi selefin ilmi tavrı olmuştur. Mesela Mutezile/Cehmiyye Allah'ın ahirette görüleceği düşüncesini kabul etmemişlerdir. Bu konuda onların dayandığı ayetlerden birisi, "gözler O'nu kuşatamaz; O, bütün gözleri kuşatır" (6.En'am.103) ayetidir.⁷² Halbuki Allah'ın ahirette müminler tarafından görülebileceğine dair sahih hadisler vardır ve bunlardan biri şöyledir: "Resulullahın yanında oturuyorduk. Bedir halindeki (dolunaya) baktı ve 'şu ayı hiç zahmetsiz ve açıkça gördüğünüz gibi rabbinizi göreceksiniz' buyurdu."⁷³ Öyle anlaşılıyor

⁶⁸ Kurtubi, 4/13.

⁶⁹ Taberi, Tefsir, 3/181.

⁷⁰ Razi, Tefsir, 2/601.

⁷¹ Lalekâi, Şerh, 1/12.

⁷² Razi, Tefsir, 8/377-380; İbn Teymiyye, Mecmua, 1/100.

⁷³ Buhari, Tevhid, 179; Ru'yetullah meselesiyle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi, AÜİF, Ankara 1974.

ki Mutezile, önce fikir sistemini oluşturmuş, bu sisteme uymayan hadisleri tevil etmiş veya reddetmiştir. Çünkü hadisler gerçekten de Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında en büyük yardımcı konumundadır.

İslâm Düşmanlığı

Bundan önce, İlk fetih hareketleriyle beraber Müslümanların yerli din ve kültürlerle karşılaştıklarını belirtmiş, fethedilen ülke insanların hemen İslâm'ı seçmediklerini ve eski inanç ve kültürlerini devam ettirdiklerini söylemiştik. Müslüman olmayan veya zahiren Müslüman görünen, fakat belli entelektüel seviyeye sahip kimselerin, bu inançlarını açık ya da gizli yaymaya çalıştıkları bilinmektedir. Çeşitli yöntemler kullanan bu kişilerin ayetleri tevil ettikleri, hadis uydurdıkları veya hadisleri reddettikleri ifade edilmektedir. Mesela İbnu'l-Cevzi, hadis uydurma sebeplerini ele alırken, ilk fetihlerden sonra İslâm'a giren, İslâm'ın hükmü altında yaşamak zorunda kalan ve korkularından dolayı Müslümanmış gibi görünen bir takım Yahudi ve Mecusilerin, ırki içgüdü ve fikri yapının bozulması gayesi ile hadis uydurma yolunu tercih ettiklerini zikretmektedir.⁷⁴ Ahmed Emin'e göre, *"muhtelif milletlerin birçoğu, İslâm'a girdiklerinde belirli bir tarihe sahiptirler. Kendi milletlerinin tarihlerini İslâm'a sokmaya ve Müslümanlar arasında yaymaya başladılar. Bunu kavmiyetçilik ya da benzeri bir duyguyla yapıyorlardı. Yahudi tarihine vakıf olan ve özellikle Tevrat'ın ve şerhlerinin haber verdiği olayları bilen birçok Yahudi, Müslüman olmuştu. Bu bilgileri Müslümanlara rivayet etmeye başladılar. Bazen Kur'an'ın tefsiri sadedinde ilgisini kuruyorlar, bazen sadece diğer milletlerin tarihleri bağlamında anlatıyorlardı."*⁷⁵ Bunlar daha ziyade uydurma hadisler bağlamında yapılmış tespitlerdir. Fakat hadis inkarı açısından da aynı tespitlerin yapılması mümkündür. Mesela, münafıklık ile zındıklığı yakın anlamlı kullanan ve bunların eski Sabiiler ile müşriklerden oluştuğunu söyleyen İbn Teymiyye'ye göre, *"zındıkların asıl maksadı Kitabı ve Hikmeti (sünneti) inkar etmektir."*⁷⁶ Gazali de zındıkları iki gruba ayırmakta, birinci gruba ahireti ve alemin yaratıcısını inkar edenleri, ikinci gruba da ahiretteki hissi elem ve lezzetleri reddedenleri koymaktadır.⁷⁷ Burada özellikle ikinci gruba girenler, çok sayıda rivayet ile haber verilen cennet nimetlerini reddederken, o rivayetleri de reddetmiş olmaktadır. *"Önceleri fert fert cedelleşmek ve bid'at görüşler ortaya atmak şeklinde baş gösteren zındıklık faaliyetleri, sonradan çeşitli isimlerle anılan sapık gruplar halini almıştır. Nusayriler, İsmaililer, Karmatiler, Batıniler gibi zındıklıkları ile tanınmış fırkalar ortaya çıkmıştır. Bunların ortaya çıkışındaki temel saikin eski kültür ve dinlerini terk edememiş olmalarından dolayı, çeşitli metodlarla İslâm'ı yıkmak olduğu açıktır. Bunların en eskilerinden olan Rafiziler, sünnet ile ihticacı terk etme yolunu tutmuşlardı."*⁷⁸ Hadis karşıtlığının başka bir yönü daha vardır. İslâm düşmanlarının hadis

⁷⁴ Mevzuat, 1/7.

⁷⁵ Fecr, 157.

⁷⁶ Mecmua, 3/15.

⁷⁷ Faysal, 14-15.

⁷⁸ Suyuti, Miftah, 3-4.

uydurmuş olmaları, hadislerin inkar edilmesine dolaylı etki etmiş olmaktadır. Hadis uyduran art niyetli kişilerin bunun bilincinde oldukları açıktır. Yani bir taraftan aslı olmayan hadisler ortaya atılarak Müslümanların inanç ve amellerinin bozulması sağlanmaya çalışılmakta, diğer taraftan bu uydurma hadisleri hadisçilere atfederek hem hadis mirasının güvenilirliğini zedelemekte hem de hadisçileri gözden düşürmüş olmaktadır. *“Sünnete hücum ediyorlar, onun hüccet oluşunda, sıhhatinde ve ravilerinde şüphe uyandırmaya çalışıyorlardı.”*⁷⁹ Hadis tarihine bakıldığında zındıkların pek çok hadis uydurdukları görülmektedir. Fakat onlar bu hadisleri, hadise bağlılıklarından değil, Müslümanları şüpheye düşürmek ve hadisçileri lekelemek için uyduruyorlardı.⁸⁰ Mesela Muhammed b. Şuca es-Selci, teşbih ifade eden hadisler uyduruyor, bu hadisleri hadisçilere nispet ederek onları kötülüyordu.⁸¹ İslâm düşmanlığının bir aşaması da bizzat Hz. Peygamber’in söylemlerinin doğruluğu üzerinde şüphe yaratmak şeklinde ortaya çıkmaktadır. Mesela, Batınılilere göre *“Hz. Peygamber, insanlara doğru olmadığını bildiği halde, gerçeğe uymayan şeyleri söylemiştir. Onlara göre bütün peygamberler halkın menfaatine gördükleri için (maslahat) yalan söylemişlerdir.”*⁸² **Biz bu yaklaşımın benzerini, günümüzün “tarihselcilik” akımında görmekteyiz. Özellikle Kur’an’daki kıssalar ve evren ile ilgili ayetlerin açıklanmasında başvurulan bu yöntemle göre, Kur’an, o gün Araplar arasında yaygın olarak bilinen ve anlatılan kıssaları olduğu gibi alarak kullanmış, bu kıssaların doğru bilgi içerip içermedikleriyle ilgilenmemiş, ancak onlar üzerinden mesajını iletmekle yetinmiştir. Aslında bu kıssaları hiç birisi tarihen sabit olmayıp, Araplarca anlatıla gelen kıssalar idi. Evren ve yaratılışla ilgili ayetler de böyledir. Mesela, evrenin altı günde yaratıldığı, bir gerçeğin ifadesi olmaktan çok, Arapların inancı idi; Kur’an bu inanca referans vererek evreni yaratanın Allah olduğunu vurgulamıştır. Gerçekte altı günde yaratma diye bir şey söz konusu değildir. Demek ki günümüzde “tarihselcilik” adı altında yayılan akımın benzeri, geçmişte bazı grupların Hz. Peygamber ve peygamberlik kurumu hakkındaki söylemlerinde de mevcuttu. Gazali, Brahmanistleri, Dehriileri ve Seneviyyeyi (düalistleri) Hz. Peygamber’i inkar eden zındık gruplar arasında sayarken⁸³, İbn Teymiyye de Kalenderiler ile Nusayrileri aynı kategoride ele almaktadır.⁸⁴ *“Kalenderiler de diğerleri gibi Hz. Peygamber’in sünnetine cephe almıştır. Müslümanları İslâm’ın ikinci aslı olan sünnet hakkında şüpheye sevk etmeye çalışmışlar; hadislerin birçoğunun âhad haberler olduğunu, mütevatir haberlerin çok olduğunu söyleyerek düşmanlıklarını icra etmişlerdir.”*⁸⁵ İslâm düşmanlığı, hadis karşıtlığı noktasında küçümsenmeyecek kadar önemli bir faktördür. Daha önce de belirttiğimiz gibi, İslâm’ın anlaşılmasında ve yaşama aktarılmasında hadis ve sünnetin rolü büyüktür;**

⁷⁹ Sibai, es-Sünne ve Mekânetuhâ, 2.

⁸⁰ Ekrem Ziya, Buhus, 32-33.

⁸¹ Zehebi, Mizan, 3/577.

⁸² İbn Teymiyye, Risaletu Meârici'l-Vusul, 3.

⁸³ Faysal, 4-5.

⁸⁴ Mecmua, 1/52.

⁸⁵ Ebu Şehbe, Difa, 6.

bu rolüne binaen İslâm'ın Kur'an'dan sonra ikinci aslı olarak benimsenmiştir. Fakat İslâm düşmanlarının yüzyıllara şamil olan faaliyetlerinin, bilgisiz ve cahil halkın hadisler karşısında şüphe duymalarına yol açtığı açıkça görülmektedir.

Bilgisizlik Ve Şüphe

İbn Abdilber, Camiu Beyani'l-İlm isimli eserinde, hadis alanında entelektüel yeterliliğe sahip olmayan halk kesimlerinin hadislerden şüpheye düşmeye müsait olduklarına temas etmekte ve bazı sahabilerin bununla ilgili uyarılarını nakletmektedir. Onun naklettiğine göre, Abdullah b. Mesud (ö.h.32/m.652) Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe'ye, *"insanlara akıllarının ermeyeceği bir hadisi rivayet etme! Aksi takdirde bazıları fitneye sürüklenir"* uyarısında bulunmuştur. Babası Urve, Hişam'a (ö.h.145/m.762) şöyle demiştir: *"Akli ermeyen kimselere tek bir hadis bile rivayet etseydim, o hadis üzerinden sapıtır giderdi."* Ebu Kılâbe (ö.h.104/m.722), Eyyub'a benzeri bir tavsiyede bulunurken, *"anlayacak irfana sahip olmayan kimseye bir hadis bile rivayet etme; çünkü o hadis, o kişiye fayda yerine zarar verir"* demiştir. Abdullah b. Abbas (ö.h.68/m.687) da etrafındakileri uyararak, *"insanlara anlayabilecekleri hadisleri rivayet ediniz; onların Allah'ı ve resulünü yalanlamalarını ister miydiniz"* demektedir.⁸⁶ Hadis ilmi konusundaki bilgisizlik ve bu bilgisizliğin yarattığı şüphe faktörü, bazı insanları hadisler inkara sevk eden önemli bir etken olmuştur. Özellikle halk tabakaları şüpheye düşmeye son derece müsaittirler. Yukarıdaki uyarıları bu açıdan ele almakta fayda vardır. Mesela sahabi İmran b. Husayn (ö.h.52/m.672) mescidde hadis rivayet ederken orada bulunanlardan biri ayağa kalkarak, *"ey eba Nuceyd! Bırak şu hadisleri, bize Kur'an'dan haber ver"* der. İmran adama şu cevabı vermiştir: *"Sen ve arkadaşların Kur'an okuyorsunuz. Bana namazdan, namazın şartlarından ve rekatlarından haber verebilir misiniz? Yatsının dört, akşamın üç, sabahın iki, öğlenin ve ikindinin dört rek'at olduğunu Kur'an'da buluyor musunuz?..."* Adam İmran'a, *"bana hayat verdin, Allah da sana hayat versin"* diyerek dua etmiştir.⁸⁷

Cehalet, İslâmi hükümler hakkında yüzeysel bilgilere sahip olmakla beraber, kişinin bu bilgi seviyesini yeterli görmesi, basit ve metodik olmayan eleştirilerle yanlış çıkarımlarda bulunmasına sebep olmaktadır. Zeyd b. Sûhan (ö.h.36) hadis rivayet ederken yanına bir bedevi gelir. Bu arada Zeyd'in sol eli Nihavend savaşında bilekten kopmuştur. Bedevi Zeyd'e, *"hadislerin beni çok şaşırtıyor. (Kesik) elin de beni şüphelendirmektedir"* der. Bedevi, bu sözleriyle Zeyd'in elinin hırsızlıktan dolayı kesilmiş olabileceğini ima etmektedir. Zeyd ona, *"elim seni niçin şüphelendiriyor, kesik olan sol elimdir"* deyince, bedevi, *"vallahî hırsızlıkta sağ el mi yoksa sol el mi kesilir, bilmiyorum"* diye cevap verir. Bunun üzerine Zeyd b. Suhan, *"yüce Allah, 'bedeviler küfür ve nifak bakımından daha ileridir. Onlar, Allah'ın resulüne indirdiği Kur'an'ın"*

⁸⁶ Rivayetler için bkz. İbn Abdilber, Ebu Ömer en-Nemiri el-Kurtubi, Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi, Thk: Ubey el-Eşbâl ez-Zubeyri, Daru İbni'l-Cevzi, Suud 1414/1994 (2 cilt), 1/539-542.

⁸⁷ Neysaburi, Müstedrek, 1/109.

sınırlarını bilmemeye daha yatkındırlar' (9.Tevbe.97) buyurmakta ne kadar haklıdır, der."⁸⁸ Hadis konusundaki cehaletleri, diğer ilim dallarında uzman olan kimselerin hadislere bakışını olumsuz etkilemiştir. Hz. Peygamber'in söz ve fiillerindeki hikmetleri anlayamayan, hadise gereken önemi vermeyen bu kesimlerin ne kadar yetersiz kaldıkları ortadadır. İbn Teymiyye bu durumu şöyle tespit etmektedir: "Gerçi Cehmiyye ve Mutezile kelamcıları zındıklarla tartışmışlardır, fakat bu tartışmalar, Allah'ın resulü Hz. Muhammed'in getirdiği gerçekler iyice bilinmeden ve akli kaziyelerle hükmedilmeden yapıldığı için çok verimsiz olmuştur."⁸⁹ İbn Teymiyye başka bir yerde, "onlar selefin dayandığı, Kitap ve sünnetin işaret ettiği görüşü zikretmezler; zira bunu bilmezler"⁹⁰ demek suretiyle bazı ilim ehlinin hadisler konusundaki bilgisizliğine işaret etmektedir. Hz. Ali hadisin nâsihini ve mensuhunu bilmeyen bir kıssacıya hitaben, "helak oldun ve helak ettin" der.⁹¹ Kıssa anlatmak, halk nazarında kişiye itibar sağlamaktadır. Cahil halk tabakaları bu tip insanların derin ilme sahip olduklarını zannetmektedirler. Hz. Ali basit bir denemeye kıssacının cehaletini gözler önüne koymuş olmaktadır. Cahil kitlelerin hadisin otoritesinden veya sıhhatinden şüphe etmesi bir dereceye kadar mazur görülebilirse de İslâmi disiplinlerde uzman görünen birçok insanın, hadis konusunda cahil olmaları mazur görülemez. Zira şahit olunmaktadır ki halk kesiminin hadislere kuşkuyla yaklaşmalarının sebeplerinden birisi, cahil bilim insanlarıdır. Hemedani, nesh konusundaki misali zikrettikten sonra, konuyu şöyle bir örnekle de taçlandırmaktadır: "**Şahidlerin en şerlisi çağırılmadığı halde şahitlik edendir**' hadisi ile '**şahidlerin en hayırlısı çağırılmadan şahitlik yapandır**' hadisi arasında zahiri bir çelişki vardır. Bu zahiri çatışma nedeniyle, fakih olmayan birisi, iki hadisten birincinin emsalini (benzerlerini) bularak, ikincinin mensuh olduğuna hükmedecektir. Neshin şartlarını bilmediği için bu hükme varacaktır, fakat çatışmanın giderilmesinin yolları vardır. Birinci hadis, hiç gerek yokken, çağırılmadığı halde şahitlik yapana hamlolunur. Bu durum İmran b. Hüseyin'in şu rivayetinde açıkça görülmektedir: Hz. Peygamber buyurmuştur ki, 'bu ümmetin en hayırlısı benim gönderildiğim şu nesildir. Ardından sonrakiler gelir...Sonra çağırılmadıkları halde şahitlik yapmaya kalkan bir topluluk ortaya çıkar'. Bu durumda ikinci hadis ihtiyaca binaen şahitlik yapana hamlolunur. İşte şahitlerin en hayırlısı odur."⁹²

Tevil ve yorum, hadislerin anlaşılmasında ve bazı rivayetler arasında görülen çelişkilerin giderilmesinde oldukça önemli bir rol oynamaktadır. İbn Kuteybe'nin "Te'vilu Muhtelifu'l-Hadis" isimli eseri bu konuda güzel bir örnek teşkil etmektedir. Bu eserde kelamcıların, özellikle de Mutezile ve Cehmiyye'nin hadislere yaptıkları itirazlar ele alınarak cevaplandırılmaktadır. Biz burada, bu eserde verilen pek çok örnekten birini zikretmekle yetineceğiz. İbn Kuteybe'nin naklettiğine göre muhaliflerin itiraz ettiği hadislerden biri şudur: "Kur'an bir deri içine konarak ateşe

⁸⁸ Ahmed Emin, Fecr, 82. İbn Sa'd, Tabakatu'l-Kübrâ, Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990 (8 cilt), 6/176.

⁸⁹ İbn Teymiyye, İslâm Hidayeti, 96-97.

⁹⁰ Mecmûa, 3/25.

⁹¹ Hemedani, İ'tibar, 6.

⁹² İ'tibar, 9.

atılsa yanmaz"⁹³. Mushafın sahifelerini deri içine koyarak yakmaya çalışan ve yandığını gören/gözlemleyen muhaliflerin hareket noktaları bu tecrübeleri olmuştur. Hadisi zahiri anlamda alarak mushafı yakmaya kalkmışlar, yandığını görünce de sıhhatinden şüpheye düşmüşlerdir. İbn Kuteybe muhaliflerin eleştirilerini verdikten sonra onlara çok manidar bir cevap vermektedir. Şöyle der: *"Bu hadisin onların bilmedikleri bir tevili vardır, ben şimdi onu açıklayacağım inşaallah. Esmâi, bu hadisin tevili bağlamında demiştir ki, 'Kur'an insanın içine (kalbine) konsa, sonra o insan ateşe (cehenneme) atılsa, ateş onu yakmaz'. Esmâi demek istemiştir ki Allah, bir Müslümana Kur'an'ı öğretse ve ona ezberletse, kıyamet günü cehennem o Müslümanı yakmayacaktır, o Müslümanın bazı günahları olsa bile. Nitekim ebu Umame de şöyle demiştir: 'Kur'an'ı ezberleyin ve okuyun. Başka sahifeler sizi oyalamasın. Allah, Kur'an'ı kavramış bir kalbe azab etmez'. Yani beden, deri gibi, içine konan zarfa/kaba benzetilmiştir."*⁹⁴

Bu örneklerde görüldüğü gibi, hadisleri reddetmenin önemli nedenlerinden biri bilgisizliktir. Hadis ilmi gerek edebiyatı gerekse metodolojisi itibarıyla İslâmi ilimler içerisinde en geniş ve zor olanlardan biridir. Bu bakımdan uzun zaman ve çaba gerektirmektedir. Cahil halk tabakaları bir yana, hadisçi olmayan entelektüellerin dahi hadisler hakkında yetersiz kaldıkları bir gerçektir.

Sonuç

Hadis inkarının birçok nedeni olmakla beraber, bunlar içerisinde **üç unsurun** diğerlerinden daha önemli rol oynadığı söylenebilir.

Hız. Peygamber'in sağlığından Hız. Osman'ın şehadetine kadar geçen zaman diliminde, olumlu ve yapıcı fonksiyon icra eden **siyaset kurumu**, Hız. Osman'ın şehit edilmesinden sonra, geniş halk kitlelerine hayal kırıklığı yaşatan, toplumsal travmalara yol açan ve insanların temel değerlerine karşı şüpheyle yaklaşmasını doğuran bir mekanizma işlevi görmüştür. Bu sürecin sonunda sahabe neslinin otoritesi zedelenerek sorgulanmış, çok kan akıtılmış, siyaset kurumu saltanata dönüşmüş, Kur'an-ı kerim grupların kendi görüşleri çerçevesinde tevil edilmeye başlanmış ve hadislerin güvenilirliği ciddi yaralar almıştır. Biz böylece **siyaset kurumunun** yapıcı etkileri yanı sıra, yıkıcı etkilerinin ilk örneklerini de görmüş olmaktadır.

İslâm geldiğinde temiz ve saf bir akideyi de beraberinde getirmiştir. Bu akide basit, sade ve yeterliydi. Paganizmin toplumdaki etkileri temizlenmiş, diğer dinlerin difüzyonlarından mümkün merteye uzaktı. Fakat İslâm toplumunun kendi iç dinamikleri içinde ortaya çıkan olaylara açıklık getirme ihtiyacı ve başka din mensuplarıyla muhatap olmanın sonucunda **ilk kelamî tartışmalar** yaşanmaya başlamıştır. Çok geçmeden İslâm'ın bidayetindeki saf, basit ve yeterli görünen akaidi

⁹³ Ahmed, Müsned, hadis no:17409, 28/627; hadis no: 17421, 28/636; Darimi, Müsned, hadis no: 3413, 2/1054. Hadis, isnadında bulunan İbn Lehiya nedeniyle zayıf kabul edilmiştir.

⁹⁴ Te'vil, (el-Mektebu'l-İslâmi), 291.

bilgiler, bir yığın spekülâtif tartışma, soru ve cevap neticesinde duruluğunu kaybetmiş ve inanç ortamı bulanıklaşmıştır. Hicri birinci asır sona erdiğinde insanlar, artık neye inanıp neye inanmamaları gerektiği bilemeyecek; neyin doğru ve haklı, neyin yanlış ve haksız olduğuna karar veremeyecek duruma gelmişlerdi. **Kelâmi tartışmalar** bunu yaratmayı başarmıştı.

Müslümanlar ilk fetihlerle beraber **yabancı din ve kültürlerle** iç içe yaşamak durumunda kalmışlardır. Yerli halkların sahip olduğu bu kültürler, yüzyılların birikimiydi. Müslümanların bunlara karşı direnmesi ve kendi kimliklerini koruması gerekmektedir. Yerel kültürler bazen İslâmleşmiş bir kimlikle yaşamını devam ettirmekte, bazen de düşmanlıkları körüklemekteydi. Bütün bunlara halkın bilgisizliği de eklenmiştir.

Bu atmosfer içerisinde birçok yerleşik değer ve geleneksel kurum yara aldığı gibi, elbette ki hadisler de eleştirilere ve otorite kaybına maruz kalmıştır. Bu olumsuzluğun toplumun azınlığına hakim olduğunu kolayca söylemek mümkündür. Çünkü Müslüman halkın ve cumhur ulemanın nazarında, hadis ve sünnet İslâm'ın olmazsa olmaz temellerinden birisi olma vasfını daima korumuş, hadis karşıtlığı daha çok marjinal kişi ve grupların tavrı olarak kalmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, el-Musned, Thk: Şuayb Arnaud-Adil Murşid, Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Arslan, Murat, Kırk Gün Hadisinin İsnad ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens., Ankara 2006.
- Bağdadi, Abdulkahir ebu Mansur, el-fark beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Firkati'n-Nâciye Minhum, Mısır trs.
- Bağdadi, el-Hatib, el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye, Mısır trs.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin, "*Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*", Rağbet yayınları İst. 2015.
- Barthold, W, İslâm Medeniyeti Tarihi, Çev. M. F. Köprülü, Ankara 1986.
- Bayraktar, Mehmet, İslâm Felsefesine Giriş, Ankara 1988.
- Beyhaki, Ahmed b. El-Huseyn, Şuabu'l-İman, Thk: Abdulali Abdulhamid, Riyad 1423/2003 (14 cilt).
- _____, es-Sunenu'l-Kübrâ, Thk: Muhammed Abdulkadir Atâ, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- Bolay, Süleyman Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması, Ankara 1976.

-
- Buhari, Muhammed b. İsmail, el-Câmiu's-Sahih, Thk: Muhammed Zuheyr b. Nâsır, Daru Tavkı'n-Necât, 1422 (9 cilt).
 - Çakın, Kamil, Hadis İnkârcıları, Seba Yayınları, Ankara 1998
 - Darimi, Ebu Said Osman b. Said, Kitabu'r-Red alâ'l-Cehmiyye, Beyrut 1402/1982.
 - Dirik, Mehmet, İslâm Aile Hukukuna Göre Evlenmede Eşler Arasında Denklik, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2015.
 - Dumeyni, Musfir Garamullah (ed-Damini), Mekâyisü Nakdi Mutûni's-Sunne, Riyad 1404/1984.
 - Ebu Şehbe, Muhammed, Difa ani'sunne, Mısır trs.
 - Ekrem, Ziyau'l-Ömeri, Buhûs fi Tarihi's-Sunneti'l-Muşerreffe, Beyrut 1395/1975.
 - Emin, Ahmed, Dûha'l-İslâm, Beyrut 1936.
 - _____, Fecru'l-İslâm, Beyrut 1969.
 - Eş'ari, ebu'l-hasan Ali b. İsmail, Makâlâtü'l-İlâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallin, Weisbaden 1980.
 - Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zenâdıkâ, Mısır 1325/1907.
 - Hemedâni, Ebu Bekr Muhammed b. Musa, Kitabu'l-İ'tibâr fi'n-Nâsih ve'l-Mensuh, Hims 1386/1966.
 - Hitti, Philip, Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi, Çev. Salih Tuğ, İstanbul1980.
 - Işık, Kemal, Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri, AÜİF Yay., Ankara 1976.
 - İbn Abdilber, Ebu Ömer en-Nemiri el-Kurtubi, Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi, Thk: Ubey el-Eşbâl ez-Zubeyri, Daru İbni'l-Cevzi, Suud 1414/1994 (2 cilt).
 - İbn Arrâk, Ali b. Muhammed el-Hicazi, Tenzihu's-Şeriatil-Merfûa ani'l-Ahbâri's-Şeniati'l-Mevzûa, Kahire trs.
 - İbn Hacer, el-Askalani, el-isâbe fi Temyizi's-Sahabe, Mısır trs.
 - İbn Kuteybe, Ebu Muhammed ed-Dineveri, Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis, el-Mektebu'l-İslâmi 1419/1999.
 - İbn Kuteybe, Ebu Muhammed ed-Dineveri, Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis, Çev. Hayri Kırbaçoğlu, İstanbul 1989 (2. Baskı).
 - İbn Sa'd, Ebu Abdillah el-Basri, et-Tabakâtu'l-Kubrâ, Beyrut trs.

-
- _____, Tabakatu'l-Kübrâ, Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990 (8 cilt).
 - İbn Teymiyye, Risaletu Meârici'l-Vusûl, (Mecmûâtu'r-Resâil içinde), Mısır 1341-1345.
 - _____, İslâm Hidayeti, Çev. Celal Yıldırım, İstanbul 1969.
 - _____, Mecmûâtu'r-Resâil ve'l-Mesâil, Mısır 1341 ve 1345 (1 ve 3. Ciltler)
 - İbnu'l-Arabi, ebu Bekr, el-Avâsım mine'l-Kavâsım fi Tahkiki Mevâkîfî's-Sahâbe, Kahire 1387.
 - İbnu'l-Cevzi, ebu'l-Ferec, el-İlelu'l-Mutenâhiye, yer ve tarih yok.
 - _____, ebu'l-Ferec, Kitabu'l-Mevzûât, Medine 1386/1966.
 - İsfarayini, ebu'l-Muzaffer, et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizu'l-Fırkatî'n-Naciye, Mısır 1359/1940.
 - İzmirli, İsmail Hakkı, Muhassalu'l-Kelam, İstanbul 1336.
 - Jean-Paul Roux, Türklerin Tarihi Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl, Çev. Aykut Kazancıgil-Lale Arslan Özcan, Kabalcı Yay. İstanbul Nisan 2008 (5. Baskı).
 - Kadı Abdulcebbâr, ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedâni, Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metâin, Mısır 1329.
 - Kandemir, Mehmet Yaşar, Mevzu Hadisler DİB Yay., Ankara 1984.
 - Koçyiğit, Talat, Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi, AÜİF, Ankara 1974.
 - Kurt, Hasan, Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci Buhara Örneği, Fecr Yayınevi 1. Baskı, Ankara 1998.
 - Kurtubi, ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensari, el-Câmi li Ahkâmî'l-Kur'an (Tefsir), Mısır trs.
 - Lalkâi, ebu'l-Kasım Hibetullah b. El-Hasen b. Masur, Şerhu Usûli İ'tikadi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa, Riyad trs.
 - Ma'mer b. Raşid, el-Cami (Abdurrezzak'ın Musannefi içerisinde 10 ve 11. Ciltler), Thk: Habiburrahman A'zami, el-Meclisu'l-İlmi, Pakistan 1403.
 - Mantran, Robert, İslâm'ın Yayılış Tarihi, Çev. İsmet Kayaoğlu AÜİF Yay., Ankara 1981
 - Muslim, b. Haccac el-Kuşeyri, el-Camiu's-Sahih, Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabi, Beyrut trs. (5 cilt).
 - Nâder, Albert Nasri, Felsefetu'l-Mutezile, İskenderiyye 1950.
 - Nasr, Seyyid Hüseyin, Religion in The Middle East, Cambridge 1969.

-
- Neysâburi, el-Hakim, el-Mustedrek ale's-Sahihayn, Thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990 (4 cilt).
 - O'leary de Lacy, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, Çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, AÜİF Yay., Ankara 1971.
 - Razi, Fahrudin, Mefâtihu'l-Gayb (et_ Tefsiru'l-Kebir), İstanbul 1307.
 - Sibai, Mustafa, es-Sunnetu ve Mekânetuhâ fi't-Teşrii'l-İslâmi, el-Mektebu'l-İslâmi, 1398/1978.
 - Sinanoğlu, Abdulhamid, İslâm Düşüncesinin İlk Özgürlükçü Hareketi Mutezile'nin Kader Anlayışı, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, 7/69-92.
 - Suyûri, el-Mikdad b. Abdillâh, Kitabu İrşâdi't-Talibin, Bombay 1303.
 - Suyuti, Celaluddin, el-Hasâisu'l-Kübra, Kahire 1967.
 - _____, el-Leâliu'l-Masnûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûa, Beyrut 1395/1975.
 - _____, Miftahu'l-Cenne fi'l-İhticâc bi's-Sunne, el-Matbaatu's-Selefiyye, 1394.
 - Şehristani, Muhammed b. Abdilkerim, Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal, Mısır 1366/1947.
 - Şevkânî, Muhammed b. Ali, el-Fevâidu'l-Mecmûa, Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, 1398/1978.
 - Taberânî, Süleyman b. Ahmed, Thk: Târık b. İvazullah b. Muhammed ve Abdulmuhsin b. İbrahimel-Hüseyini, Daru'l-Harameyn, Kahire trs (10 cilt).
 - Taberi, Muhammed b. Cerir, Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an (Tefsir), Mısır 1374/1954.
 - Taberi, Muhammed b. Cerir, Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk, Lübnan 1387/1967.
 - Tritton, A. S, İslâm Kelamı, Çev. Mehmed Dağ, Ankara 1983.
 - Watt, William Montgomery, İslâmic Philosophy and Theology, Edinburg 1962.
 - Yaltkaya, M. Şerafettin, İslâm'da İlk Fikri Hareketler ve Dini Mezhepler, Daru'l-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul Şubat 1939.
 - Zehebi, ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, Mizânû'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi trs.

Causes of Hadith Opposition in the First Hijri Centuries*

Kamil ÇAKIN**

Abstract

The Prophet's religious authority, as in his health, continued after his death. This authority, which is accepted by the vast majority of Muslims, has occasionally been questioned by some individuals and groups. The opposition of the hadith, which is rejected or restricted the religious authority of the hadeeth, emerged from the early stages of Islam. In this article, the reasons for the hadith opposition seen in the first Islamic centuries were held. We discussed this very important issue in the relevant part of our doctoral dissertation. Although nearly thirty years have passed, the subject is still up to date. In the light of new information and the new tests, we have concluded to reevaluate the subject once again. In this article, the reasons of the hadith opposition are examined under the main headings and with many examples. Not only the evidence and the examples are presented in the article, but also these examples have been tried to analyze psychologically the causes of emergence of negative attitude towards the hadith in the people living in these periods. Thus, the reader will have reached a level of knowledge about the characteristics of the period. In the context of hadith, it appears that as of today and throughout the history, there will be people or groups opposing the hadiths in the future. However, it can be hypothesized that they will remain marginal but active.

Key Words: Hadith Opposition, The Prophet, Sunnah, Kalam

İlk Hicri Asırlarda Hadis Karşıtlığının Nedenleri

Özet

Hız. Peygamber'in dini otoritesi, sağlığında olduğu gibi, vefatından sonra da devam etmiştir. Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilen bu otorite, zaman zaman bazı kişi ve gruplarca sorgulanmıştır. Hadisin dini otoritesini reddeden veya sınırlandıran hadis karşıtlığı, İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren görülmeye başlanmıştır. Bu makalede hadis karşıtlığının İslâm'ın ilk asırlarına tekabül eden kesiti ve hadis karşıtlığının nedenleri incelenmiştir. Oldukça önemli sayılabilecek bu konuyu, doktora tezimizin ilgili kısmında da müstakil olarak ele almıştık. Aradan yaklaşık otuz yıl geçmiş olmasına rağmen, konu hala güncelliğini korumaktadır. Biz de yeni bilgiler ve yeni tahliller ışığında konuyu bir

*This paper is the English translation of the study titled "İlk Hicri Asırlarda Hadis Karşıtlığının Nedenleri" published in the 7-8th issue of *İlahiyat Akademi*. (Kamil Çakın, "İlk Hicri Asırlarda Hadis Karşıtlığının Nedenleri", *İlahiyat Akademi*, sayı: 7-8, Aralık 2018, s. 55-82.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

**Prof. Dr., Academic Member of the Department of Hadith, Basic Islamic Studies, Faculty of Divinity, Ankara University, kmlckn@hotmail.com.

kez daha ele almayı uygun gördük. Bu makalede hadis karşıtlığının nedenleri ana başlıklar halinde ve çok sayıda örnekle incelenmektedir. Sadece deliller ve örnekler serdedilmekle yetinilmemiş, bu örneklerden hareketle, söz konusu dönemlerde yaşayan insanların hadise karşı olumsuz tavır geliştirmelerinin nedenleri zihinsel olarak tahlil edilmeye çalışılmıştır. Böylece okuyucu dönemin özellikleri hakkında da bir bilgi seviyesine ulaşmış olacaktır. Hadis karşıtlığı bağlamında bugün itibarıyla görünen odur ki tarih boyunca olduğu gibi, gelecekte de hadislere menfi yaklaşan kişi veya gruplar var olacaktır. Fakat bunların marjinal, ancak aktif nitelikte kalacakları şimdiden var sayılabilir.

Anahtar Kelimeler: Hadis Karşıtlığı, Hz. Peygamber, Sünnet, Kalam

It is a fact that some people and groups/early-sects assumed a negative attitude towards the hadiths (and the sunnah) at the very beginning of Islamic history. However, it is difficult to identify the precise time when this negative approach began. It is not possible to identify the emergence of any kind of opposition to the hadiths during the lifetime of the Prophet, in the first half of the period of companions or even until the emergence of the Kharijites at the earliest. This is because the oldest evidence we have about opposition to the hadiths is the first Kharijites (Haruriyye), who expressed a negative approach towards the hadiths, as we will address in the following pages.

According to this narrative, they are the first factious people to come to mind during the time of the Prophet, they appear to be good Muslims, at least on the surface, and therefore, it is impossible for them to dare to oppose the hadiths. It can also be said that the environment was not suitable for hadith opposition after the death of the Prophet until the martyrdom of Uthman. Suitable conditions began to emerge with the martyrdom of Uthman and the political, social and kalam atmosphere facilitating the development of negative attitudes towards the hadiths, which are one of the prominent commandments of Islam. The development of some personal methods by some of the companions for the purpose of identifying the authenticity of the narratives that they had heard for the first time (persistence), should not be considered as anti-hadith but as the first examples of the emergence of the methodology of criticism of the hadiths. For example, when the hadith, *“if a dog, donkey or a woman passes by in front of a person who prays, his prayer becomes invalid”* is mentioned, Aisha said, *“You equated us with dogs. The Prophet used to pray and I used to lay on the bed between him and the qiblah. When I needed something I slowly removed myself from there in order to not be opposite him”*. This is an example of a hadith criticism in the early period. It is quite common for the companions to approach narratives that they had heard of and have no information about, in this manner or in a similar one. These are not related to hadith opposition, but are

merely examples of the efforts of the companions to identify the correct form of the hadiths.¹

Since the reasons of the hadith opposition will be discussed here, its history and variations will not be addressed. However, the hadith opposition will be defined and the elements included in this definition will be briefly explained so that the framework of the issue can be established.

We consider mentioning the definition we made at the beginning of our doctoral thesis here to be appropriate: *“Denying the position that the Qur’an gives the Prophet and the matter of needing following him, in thought and practice, fully or partially, without any reasonable and scientific cause means denying the hadiths.”*² According to the Qur’an, the Prophet is not only responsible for conveying the Qur’an, but also for explaining the Qur’an (disclosure), being a role model for morality and worship, and providing solutions to the problems of the ummah in matters that the Qur’an does not address. In other words, it is imperative for Muslims to abide by the *religious* statements and acts of the Prophet.

However, his acts in *non-religious* settings are not binding. The expression, *“Thought and practice”*, included in the definition refers to the theoretical and practical dimensions of the hadiths and the sunnah. Because we witness that the groups which were seen as hadith opposers formed their world views without taking the hadiths into account. Elements of this can be observed in the Kharijites and some Sufis³. Nevertheless, addressing the narratives and subjecting them to criticism in line with the methods followed for the identification of the authenticity of the hadiths, became a religious and scientific imperative. It is impossible to consider these methods and the actions taken solely to identify the authenticity of the narratives as part of hadith opposition. Consequently, exclusion of a hadith (or sunnah), completely or partially, is included in the elements of definition of the hadith opposition. Now, we can examine the reasons of the emergence of the hadith opposition based on the foundation of this definition.

We can say that the most significant factor of the hadith opposition which began to emerge in the early periods of Islamic history was the *“political environment”*. This is because there is a strong connection and interaction between political events and human thoughts. This connection and interaction can manifest itself as, *“the effect of human thoughts on political developments”*. However, it is also

¹ For examples of the methods of hadith criticism by the companions, see Musfir Garamullah ad-Dumeyni (ed-Damini), *Mekâyisü Nakdi Mutûni’s-Sunne*, Riyadh 1404/1984.

² Hadis İnkârcıları, Seba Pub., Ankara 1998, 25

³ We cannot use the word “Sufi” as, *“a person who is committed to Sufism”* during the first centuries. This is because Sufism, as a philosophical movement was born a few centuries later, in approximately the 3rd Hijri century. Here, the term, “Sufi” is predominantly used for ascetic people. Nonetheless, the asceticism movement and philosophy was effective in the formation of Sufism later on, while Sufism was effective in the emergence of the cults. For more information, see Mehmet Necmeddin Bardakçı, *“Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar”*, Rağbet Pub., İstanbul 2015.

true that extraordinary events and developments that disrupt the social structure, which occur in the political arena (such as assassination attempts, successful or failed coups, massacres), cause changes in the people's thought systems. According to this narrative, the martyrdom of Uthman (18 AH Dhu al-Hijjah 35/June 17, 656 AD) was a very serious assassination in history, and a **milestone for evil**, which set in motion the beginning of the incidents of instigation in Islamic history and triggered conflicts that would last for centuries. Obedience to Ali, after the martyrdom of Uthman, was not enough to provide peace. The Battle of the Camel broke out between the army led by Aisha and Ali's army (13 Jumada al-awwal 36 AH/ November 7, 656 AD). During this war, there were companions on both sides and a lot of them lost their lives. Following this battle, the Battle of Siffin (36 AH/657 AD) and the Incident of Judges took place between Muawiyah and Ali. Many companions also lost their lives in the Battle of Siffin. In a few years, very serious incidents broke out in the political arena, civil wars were fought, the state was destroyed, the blood of companions was shed and a caliph was martyred. While the beloved grandson of our Prophet, Hasan, continued his case to become the next caliph for a while, he later gave up on this demand. The brutal martyrdom of Husayn, the younger grandson of our Prophet, in Karbala on 61 AH/680 AD after the death of Muawiyah, was one of the most painful events of the political arena during the first century.

It is possible to refer to the period of political unrest which began in Hijri 35 with the martyrdom of Uthman and continued until the martyrdom of Husayn in 61 AH, as the period of "*Great Instigations*".

We mentioned the effects of political events on people's thoughts above. At this point, the question we should ask in terms of our topic is as follows: *What kind of a cause and effect relationship is there between these political events and the hadith opposition? In other words, how could some people and groups be affected by this atmosphere while developing opposition to the hadiths?*

Criticism of the Companions

Considering the companions in relation to their historical roles, we could say that they have two historical duties, one of which is related to the "*Qur'an*", and the other is related to the "*Prophet*". The companions created the Mushaf by compiling the Qur'an between two covers (cem'), right after the death of the Prophet. Secondly, they made an effort for the Qur'an to be well-understood by interpreting it in all aspects. A portion of this effort consists of the conveyance of the hadiths and the sunnah. Therefore, the historical duty of the companions in relation to the Qur'an would be completed in this way. One of their duties in relation to the Prophet was the conveyance of his words and actions as accurately as possible to future generations. Their second duty can be described as being actual role models for the experience of the sunnah.

Whether the companions were able to maintain the environment of peace and quietude in the political arena which they took over from the Prophet is debatable, but it is evident that they performed their duties in relation to the Qur'an and the Prophet. In this respect, the Islamic ulema (followers of the sunnah) cultivated the idea that the companions were fair from a very early period. The fairness of the companions indicates that they successfully completed their duties in relation to the Qur'an and the Prophet, but does not include any ideas indicating that they are free of sin. In our opinion, the most important reason why the companions were excluded from disaffirmation and revision is the possibility that such disaffirmation of this generation, who were the first carriers of Islam, could lead to the emergence of suspicions around the Qur'an and the sunnah which are the main sources that they conveyed. Because, the idea that, *"the accuracy of news is directly proportional to the reliability of those who convey it"*, constitutes the main principle of disaffirmation and revision. This is why, "there were no people in dispute over the fairness of the companions apart from some innovation groups."⁴ Khatib Baghdadi (d. 463 AH) states the following on the subject matter in a more explanatory manner: "Acting on a hadith whose attribution is contiguous from the Prophet until the final communicator, can only be possible if it becomes certain that all communicators were fair. While it is necessary to investigate their state in all aspects, the state of a companion who attaches a hadith to the messenger. This is because the fairness of the companions gained credibility as Allah informed that they are fair, informed them that they are honest people and sent down verses in relation to them."⁵ These opinions, compiled by the scholars who lived a few centuries later, actually express the Islamic ummah's general opinion of the companions in the first century. Indeed, an overwhelming majority of society accepted the leadership of the companions and did not question them at this point. However, the revolt committed against a companion for the first time, and in a way that would create quite serious consequences, was such a far cry from this environment. With this revolt, a great companion, who is the caliph of the Muslims, was not only seriously criticized but also martyred as a result of this revolt. According to this narrative, points on which Uthman is criticized are as follows: 1. He had the Mushafs burned after compiling the Qur'an; 2. During trips, he prayed without shortening his prayer time; 3. He considered himself to be more superior than the messenger and degraded Abu Bakr and 'Umar to a lower level; 4. His absence in Badr and the Pledge of Ridwan, and his return from Uhud⁶. Those who revolted had decided that Uthman made big mistakes, he should fear God and repent, and resign from his position as caliph.⁷ *"The companion is the first link in the chain that carries the Prophet's words and actions to us. This first link is very important, particularly in terms of the hadith narratives because they are not like other communicators,*

⁴ Ibn Hajar, Isabe, 1/10

⁵ Baghdadi, Kifaye, 93.

⁶ Ibn Al-Arabi, Avasim, 61.

⁷ Taberi, Tarih, 4/333

and heard the hadiths directly from their sources. If the reliability of the one who first heard the words from their source is compromised, doubts will ensue over the authenticity of the communicated hadith. Therefore, the criticism of the companion would directly have a negative impact on the reliability and authority of the hadith.”⁸In fact, examples of this can be seen in the attitudes of the first sects; the Kharijites, the Gulat-i Rafiza, and some followers of innovation. The first Kharijites, who left Ali's army and withdrew to Harura, did not accept the narratives of the companions who participated in the Battle of the Camel and the Battle of Siffin, and the parties in the Incident of Judges, as they accused them of blasphemy⁹. According to this narrative, dialogue between Aisha and a woman is a striking example of the hadith opposition of the Kharijites: “A woman asked Aisha, ‘After anyone is clean, should she pray later on to make up for it (the prayer she couldn’t perform during menstruation)? According to this narrative, Aisha replied, ‘Are you a Haruriyah (Kharijite)? We had our periods while we were with the Prophet and he did not command us to do that (or ‘we didn’t do that’).”¹⁰ There are a couple of points that attract our attention in this example; it is understood from this dialogue that the women who menstruated and could not pray did not perform an additional prayer later on to make up for it on her clean days, and this was an established practice at that time (sunnah). So, this rule was not just based on a narrative, but it was also evidenced by the established practice. Therefore, it is observed that the Kharijites took into account neither the narratives nor the established sunnah. It can be said that one of the most important reasons for this anti-hadith and anti-sunnah attitude of the Kharijites is their negative opinions of the companion, while another reason is the disappointment they experienced in this political platform. The reason for their disappointment is the fact that their wishes from and expectations of Ali and the other companions whom they gathered around, were not met. Because, they demanded from Ali that the women around Aisha should be considered as prizes, and that he rejected the decisions made by the judges. These did not happen, in fact, the circle around them was getting smaller by the day. The disappointment of the Kharijites in the political arena drove them to opposition. They then developed a religious approach that criticizes the companions.

The development of a negative point of view towards the companions by the Rafizi groups constitutes one of the reasons why they rejected the hadiths. One of the scholars who pointed out the impact of the criticism of the companions in hadith opposition is Suyuti (d. 911 AH/1505 AD). According to him, “One of the strangest behaviors of the Rafizis is their consideration of the companions as perverse and their rejection of the hadiths as they are the narratives of these perverse people”¹¹. Watt makes the following assessment in relation to the Rafizis: “A natural result of the

⁸ Çakın, Hadis İnkarcıları, 35.

⁹ Baghdadi, Abdulkahir, Fark, 55 et al., Sehristani, Milel, 1/201, Eş’ari, Makalât, 87 et al.

¹⁰ Al-Bukhari, Hayz, hadith no: 321, 1/71

¹¹ Suyuti, Miftah, 45.

essential doctrine of the Rafizis was the following: The majority of the companions who had a special position in Islam rebelled against the commandment of the Prophet, since they did not recognize Ali as the caliph after the death of the Prophet. Hence, they did not deserve to convey his hadiths. Rafizis were undermining the sensitive structure of the hadith, which is the basis of the Shariah, or the law of Islam, which in turn undermined the developing influence and power of the class of hadith and legal scholars.”¹²

The Political Environment

The political unrest, the panorama of which we provided in the beginning, laid the foundation for negative movements of thought surrounding the companions, while leading to the emergence of different tendencies in relation to the hadiths. As we mentioned earlier, political events may deeply affect the thought structure of the society and cause a number of changes. The state of civil turmoil that broke out after the martyrdom of Uthman and continued for a long time, brought some Muslims and groups face-to-face with some very complicated problems. A product of the political conditions by their nature, these events which needed to be resolved under those same conditions gained a religious identity through the explanations and interpretations of the following generations. In other words, while the emergence and development of these events could be explained by societal conditions, they were tried to be resolved under religious laws. Considering our subject matter, political groups referred to the hadiths rather than the Qur'an to be able to justify their cause and to prove the erroneous ways of their opponents. While the narratives that were known to be true were interpreted to serve certain purposes, some groups did not refrain from fabricating hadiths. The hadith material, which was actually pure, was contaminated for the first time through politics, and the stagnant waters were blurred by politics. For example, the following hadith was claimed to have been stated by the Prophet as it was supposedly conveyed by Aisha, *“I am the master of mankind and Ali is the master of the Arabs”¹³*. The oddness of this narrative is its conveyance from Aisha. If Aisha knew this hadith, she would not have fought with Ali, who is the master of the Arabs; on the contrary, she would have stood beside him. Another narrative that is fabricated in the political arena is as follows: Abd Allah bin Mesud narrates: *“I was with the Prophet on the night a group of genies visited him. The Messenger took deep breaths. I asked him, ‘What is this state of yours messenger?’. He said, ‘I was informed of my death’. Then I said, ‘So, designate a caliph’. He asked, ‘Who?’... I said: ‘Ali b. Abi Talib’. Upon this, he said, ‘I swear to the one who holds my life in his hand that if they obey Ali, they will all go*

¹² Watt, *Islamic Philosophy*, 53.

¹³ Hakeem, Mustedrek, hadith no: 4625, 3/133. Hakeem states that he cannot say that the attribution of this hadith is authentic according to the conditions of Al-Bukhari and Muslim due to Umar bin Al-Hasan being included in the attribution. His zahab says that Umar bin Hasan al-Rasibi fabricated this hadith. Taberani also narrates this hadith through Enes b. Malik, and rules it to be a sole hadith. Taberani, *Mu'cemu'l-Evsat*, hadith no: 1468, 2/127.

to heaven"¹⁴. As it can be seen in this narrative, the caliphate of Ali was praised by the Prophet himself and Muslims were encouraged to obey him. It is obvious that this narrative was fabricated by the followers of Ali, most probably the Rafizis. The counter group would either attribute a different meaning or reject such narratives that praise a political figure. However, it is also observed that the opposers did not idly stand by and fabricate hadiths. Followers of Muawiyah also fabricated hadiths referring to the virtues of Muawiyah. One of these is the following hadith, "*There are three reliable individuals in the eyes of Allah: I, Gabriel and Muawiyah*"¹⁵. While Muawiyah's followers fabricated the hadith, "*If you see Muawiyah reading a sermon in my mimbar, accept him (submit to him)*"¹⁶. The followers of Ali spread the narrative, "*If you see Muawiyah reading a sermon in my mimbar, kill him.*"¹⁷

In such an atmosphere where political events have become blurred in the minds of the people, what kind of an attitude could Muslims have on hadiths in the face of the spreading of such narratives among the people? It is evident that the ulema had warned the public against such narratives since the early days and tried to discard the fabricated narratives as much as possible. However, it may be considered that the people who did not have the ability to distinguish the authentic narratives from the fabricated ones directed the suspicions they had in themselves to the hadiths. Obviously, such a negative reaction can be possible for people who were exposed to a great number of fabricated hadiths. Because, it is a common occurrence that those who are exposed to negativities more frequently fall into the misconception that the overall atmosphere only consists of such negativities. As a matter of fact, it is possible for people working in some professions, such as those in law enforcement who constantly encounter crimes and criminals due to their job, to have a negative outlook on life in general. It is also natural that there are certain variations in the way doctors, who constantly come into contact with disease and patients, view society and life. In the field of divinity, it is a common occurrence for experts who come across numerous fabricated narratives due to the nature of their field, to develop a suspicious attitude towards the hadith canon. It can be argued that the circumstances were not so different during the first centuries. In an environment complicated by politics, it is possible that political parties develop suspicion towards narrated materials on a personal or group level.

This negative environment did not end with the Battle of the Camel and the Battle of Siffin, it lasted until the martyrdom of Husayn (61 AH/680 AD). Hadiths concerning Hasan and Husayn may have been discussed a little after the caliphate rivalry, or after 61 AH. For example, one of these is as follows: "*The night I ascended to the sky, I saw that the following was written on the gate of heaven: La ilaha illa Allah Muhammedun Resulullah, Ali is the beloved subject of Allah, Hasan and Husayn are good*

¹⁴ Ibn al-Jawzi, *Mevzûat*, 1/346.

¹⁵ Sevkani, *Fevâid*, 404; Suyuti, *Leâli*, 1/418.

¹⁶ Ibn al-Jawzi, *Mevzûat*, 2/27; Suyut, *ibid*, 1/418.

¹⁷ İbn Arrâk, *Tenzihu's-Şeria*, 2/8; Sevkani, 407.

subjects of Allah."¹⁸ Political rivalry and conflicts not only created the disaster referred to as, "*the instigation*", but also created serious doubts with respect to the authority and value of the hadiths in the minds of some Muslim individuals and groups.

External Attitudes

We mentioned the Kharijites above, while discussing the anti-hadith groups that initially emerged. We can assume that the Kharijites and hence, the Kharijite nature, played a significant role in this opposing attitude. They developed very marginal ideas in a very short period of time. However, it must be noted that we cannot precisely identify the chronological course of the Kharijite ideas, since they were conveyed to us through later works. Nonetheless, it is clear that beliefs such as the "takfir of the companion", arose and developed early in history; in fact, right after the Battle of Siffin. As it can be seen in the example of Aisha that we provided above, it can be said that they adopted an attitude (which involved claiming that only the Qur'an was taken as the basis) against the narratives and the sunnah in the same period. In this respect, the descriptions of the Kharijites in later sources are true. For example, their slogan, "*la hukme illa lillah/There is no other than Allah to command*",¹⁹ reflects the Incident of Judges and the companions and obviously their approach, which involves invalidating the narratives with regards to the foregoing. The Kharijites, particularly a group of them called Azariqa, "*only took the Qur'an into account and ignored the sunnah. For they, like the Jews and Christians, considered the cruelty of the prophets to be permissible, and they approved a prophet to become a disbeliever before or after he was anointed.*"²⁰ They, "*also ignored hadiths containing a commandment that was not available in the Qur'an, other than hadiths explaining concise verses.*"²¹ The advice of Ali to Abd Allah Ibn Abbas for him, "*to submit evidence only from the Qur'an and not try to convince the Kharijites based on hadiths*"²² before sending him to the Kharijites as a messenger in order to convince them, is a meaningful example demonstrating that the Kharijites did not have a positive attitude towards narratives.

We mentioned earlier that one of the reasons that led the Kharijites to reject the hadiths was, "their disparagement/takfir of the companions". We provided the evidence in relation to this in the relevant section. Here, we will discuss another important reason that led them to oppose the hadiths, which is the nature of the Kharijites and the Kharijite state of mind. The majority of the Kharijites were Bedouins. It can be assumed that they also had in their midst, some people from

¹⁸ Ibn al-Jawzi, *İlel*, 1/257.

¹⁹ Ibn Sa'd, *Tabakat*, 3/32.

²⁰ Sehistani, *Milel*, 1/211, Izmirlı, *Muhassal*, 82.

²¹ Yaltkaya, *İslam'da İlk Fikri Hareketler*, 12.

²² Suyuti, *Miftah*, 35.

faraway lands such as Yemen ,and maybe some people from the tribes who revolted at the time of Abu Bakr.²³ If our prediction is correct, that a significant Bedouin population as well as some rebellious tribesmen were within the Kharijites, the reason why they displayed a negative attitude towards the narratives and the sunnah that is not available in the Qur'an, can be explained more easily. The attitudes that the Kharijites displayed and the accusations they made during their dialogue with Ali demonstrate how superficially they perceive the events. One of these accusations is concerned with the question of why women from the ranks of Aisha are not shared as odalisques despite the fact that the goods in her army are considered as booty, as she was defeated in the Battle of the Camel. The second item of accusation is concerned with the question of why the title, "amir al-muminin" was deleted without any settlement upon the objection of the followers of Muawiyah to this title in the Incident of Judges. Another accusation directed to Ali by the Kharijites is the following statement of Ali to the judges: *"If I'm worthy of being a caliph, make me one, if I'm not, don't"*.²⁴ As it can be seen in these examples, the impact of the Bedouin nature of the Kharijites is obvious in their opposition to the hadiths. The Bedouins are not curious about the background of thoughts and events; they do not take into account the wisdom and reasoning behind the words and behaviors. They make superficial assessments by assuming that people, behaviors, ideas and events are only what they seem to be. The impact of the Bedouin nature on the negative view of the narratives is obvious and it is possible to see traces of this state of mind in any era and any society.

Religious and Cultural Interaction

Islam emerged in a geographical region that is far from major cultures, religions and civilizations. There were Jewish communities and some Christians in Hejaz. In addition, inhabitants of Mecca and Medina were encountering different communities in Damascus in the north and Yemen in the south during their commercial trips. It cannot be stated that the Hejaz Arabs were unaware of these civilizations and cultures; however, their communication and interaction with them was quite limited with no effect whatsoever on Arabian beliefs and way of life.

During the very early period, during the time of the four caliphs, northern Africa, the Middle East and Iran were conquered and Ma wara'un-nahr was very close. The conquest of Middle Asia also began in the first century. Before Islam, many diverse religions and cultures existed in this wide region. Islam arrived while these were active and naturally interacted with these religions and cultures. At this point, we may focus on what effects these foreign factors had on the emergence of the hadith opposition by painting a picture of the religions and cultures of the countries that joined the world of Islam.

²³ Çakın, Hadis İncarıları, 99.

²⁴ For accusations directed to Ali by the Kharijites, see Baghdadi, Fark, 58-60.

Eastern Anatolia, the Syrian and Iraqi basin and Iran was a stage for struggles for dominance between the Byzantine and Persian states²⁵. It can be argued that there were also struggles for power between the cultures and religions in addition to these two states. The effect of the Byzantine Empire in this region manifested itself as the spread of the Hellenistic Greek culture and Christianity.²⁶ Monophysites, who had separated from Orthodox Christianity and had been subjected to their oppression, had settled in the region of Syria.²⁷ In Egypt, particularly the city of Alexandria was a lively center of the Hellenistic culture.²⁸ The philosophical movement of Neoplatonism was quite active in Alexandria.²⁹ While the cities of Antakya, Nusaybin, Urfa and Harran remained under Byzantine control for a very long time, they still held their position as the center of Mandeism.³⁰ The most prevalent belief systems in pre-Islam Iran were Magianism, Zoroastrianism, Manichaeism and Mazdakism.³¹ Buddhism, Magianism, Christianity, Judaism and Manichaeism were present in Middle Asia.³²

Now we can examine whether the religious and cultural diversity had any effect on the rejection of the hadiths and if so, the scale of such effect. First of all, it must be noted that Islam arrived in these regions with two significant bases of power: The Qur'an and the sunnah. The basis of the sunnah is primarily the way the companions experience the religion and the narrated materials. So, Islam did not only conquer those regions but also brought with it its own value system, resources and way of life, and presented these to the masses. While an idealist Muslim could assume that this system of values and way of life was readily accepted and adopted by the local communities, it can easily be predicted that it was not so easy. It appears that the local beliefs and cultures continued for a long time and it is possible to see traces of them even today. We may consider that the local communities may have developed several opinions towards Islam. Undoubtedly, many people preferred Islam by wholeheartedly adopting its universal values and way of life. Otherwise, it would not be possible for Islam to take hold across such a large region. It can be said that even these people continued to hold on to their previous beliefs, traditions, cultures and ways of life by combining them with Islam and making them compatible with it.³³ It is possible to view this approach as positive for Islam. Because, according to our prediction, anti-hadith movements did not come out of the masses which adopted this attitude. However, as a second approach, the local communities made the effort to maintain

²⁵ Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 10.

²⁶ O'leary de Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 11.

²⁷ Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, 89; Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 35 et al.

²⁸ Ahmed Emin, *Fecr*, 85.

²⁹ O'Leary, 16.

³⁰ For more information, see: Bayraktar, 38-40; Barthold, 10.

³¹ Nasr, *Seyyid Hüseyin, Religion in The Middle East*, 96-98.

³² Kurt, *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci*, 219-229.

³³ See: Emin, *Fecr*, 94.

their beliefs and cultures under the cloak of Islam and created a number of sects at this point. For example, according to some theories, the Mujassima and Mushabbiha sects in Islam carry traces of Zoroastrianism which comes from the religion of Iran. According to Zoroastrianism, "the manifestations of nature" are "Godly formations"; in this respect, they referred to the sun as "the eye of God" and the light as "the son of God".³⁴ For this reason, the Mujassima and Mushabbiha sects fabricated hadiths that expressed similitude, while rejecting hadiths that exonerated Allah.³⁵ In this example, the effect of pre-Islamic beliefs on the negative attitude towards the hadiths can be clearly seen. The term "zindiq" is used for members of sects such as Mujassima and Mushabbiha, and planned, purposeful movements aimed at distorting Islam. The members of pre-Islamic religions and cultures are presented as the origin of zindiqism. The impact of Greek philosophy and Zoroastrianism is mentioned in the development of the kalam system of Mu'tazila.³⁶ For example, according to Aristotle and Plato, god is a being that oversees the good deeds in the universe and has no part in evil. According to Zoroastrianism, there are two powers (two gods) in the universe. These two powers, which are light and darkness, are in constant battle. All the good deeds in the universe are created by the good power (Ahuramazda), while all the bad deeds are created by the evil power (Ehrimen). Mu'tazila also rejected the hadiths which expressed that both good and evil come from Allah. As it is known, the following sentence is included in the hadith of Gabriel, "*to have faith in destiny and the arrival of both good and evil from Allah*". The rejection of this approach of destiny, and hence the narratives that identify them, has existed since the emergence of Mu'tazila.³⁷

The Nationalist Policies of the Umayyads

Islam appealed to all races as it is a universal religion. Allah states: "*We have created you from male and female and made you peoples and tribes that you may know one another. Indeed, the most noble of you in the sight of Allah is the most righteous of you.*" (49.Al-Hujurat. 13) The Prophet also revealed the view of Islam on humanity by saying the following in his farewell sermon: "*a Persian has no superiority over an Arab and an Arab has no superiority over a Persian*"³⁸.

It is observed that this principle was complied with until the period of the four caliphs. However, nationalist policies were gradually put in practice as the Umayyads came to power and distinctions were made between Arabs and those

³⁴ See: Emin, Fecr, 99.

³⁵ For examples of hadiths fabricated by these sects, see: Kandemir, Mevzu Hadisler, 46.

³⁶ See: Emin, Fecr, 99 et al.; Gazali, Faysal, 58.

³⁷ Işık, Kemal, Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri, AÜİF Pub. Ankara 1967, 41. For discussions on Mu'tazila's partial rejection of the hadiths, see: Kamil Çakın, Hadis İncarcıları, Seba Pub. Ankara 1998.

³⁸ Ahmad ibn Hanbal narrated this hadith through an unknown companion. See: Musnad, hadith no: 23489, 38/474. Al-Bayhaqi evidenced the unknown companion as Jabir by narrating the same hadith through Abu Nadra via Jabir ibn Abd Allah. See: Al-Bayhaqi, Şuabu'l-İman, hadith no: 4774, 7/132.

who were not Arabs. In addition to the Islamic way of worship and morality, Arabian (particularly Hejaz) culture was tried to be presented to societies that are not Arabians through the hadiths and fiqh with the impact of the developing nationalism. For instance, the sociological identification of the Prophet³⁹ emphasizing the political leadership quality of the Quraysh among the Arabs of the Hejaz region through the hadith, "imams are from the Quraysh", is interpreted in a way that would close the paths of those who are not Arabians for political power. Therefore, other communities who did not consider themselves to be any different from the Arabs adopted a reactionary attitude towards these nationalist comments. It is obvious that such reactions can sometimes be directed directly towards the hadiths. The fact that fiqh scholars do not consider a non-Arabian to be equal of an Arabian woman, and someone who is not from the Quraysh to be equal to a woman from the Quraysh in terms of equality in marriage, is a clear example of the effect of nationalism on fiqh.⁴⁰ It is possible to provide more of these examples. Here, it would be useful to emphasize the point that people have the instinct to protect the cultural values which they adhere to. Consisting simply of the experience of the culture in normal times, this quality gains a defensive and protective nature against an external threat of the culture. Reactive attitudes emerge against the counterculture and its members. Here, the counterculture for the local people is the Arabian culture and the means by which it is conveyed is seen to be the hadiths and fiqh. This defensive instinct may have had a serious effect in the spread of Shiism in Iran among Persians and some Turks, as well as the adoption of the Hanafi-Maturidi sects by Turks. Philip Hitti makes the following point in relation to this: "*However, the spirit of this nation (he implies the Persians) that was led to obedience would become alive again, also resurrecting its neglected language.*"⁴¹ Like Persians, it is evident that Turks are also resistant to assimilation. Brought to the capital of the Islamic country either as slaves or soldiers after the conquest of Middle Asia, Turks did not give in to the cultural hegemony of the Arabs. Jean-Paul Roux, cites the following observations of Von Grünebaum: "*...but what was even more exciting than that was their (Turks') resistance against assimilation; their commitment to the country they were born in cannot be seen as a simple form of nostalgia; on the contrary, it includes frightening consequences. Because for Turks, the commitment of the community to each other came before the sense of belonging to the Muslim community, even though they had settled at the heart of Islam.*"⁴² Turks who became Muslims came up with Persian as an alternative to Arabic by reviving Persian as a language

³⁹ It has been conveyed in this manner from Ali under arrest, by Ma'mar ibn Rashid (Fadailu Quraysh, hadith no: 19903, 11/58). An authentic attribution of the same hadith is also available (Al-Bayhaqi, es-Sunenu al-Kubrâ, hadith no:16540, 8/247). In sources such as Hadith Al-Bukhari and Muslim, it is also authentically conveyed as, "*this (caliphate) is on Quraysh...*" (Al-Bukhari, Menakib, hadith no: 3500, 4/179.).

⁴⁰ For detailed information on equality in marriage, see: Mehmet Dirik, İslâm Aile Hukukuna Göre Evlenme Eşler Arasında Denklik, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 2015, 26/229-262.

⁴¹ Hitti, İslâm Tarihi, 1/240.

⁴² Türklerin Tarihi, 185.

against Arabization after they arrived and settled in Iran before they went to Anatolia⁴³ and stood against Shafiism and Ash'arism, which were preferred by the Arabs, by adopting Hanafism and Maturidiyya in fiqh, all of which seem to be a result of the reviving self-defensiveness against nationalism. Bayraktar makes the following assessment on this: *"...in addition to this, as a result of their efforts to demonstrate that their culture is more superior than the Arabian culture, with the impact of the 'shu'ubiyyah' movement in Islamic history, which we may refer to as 'nationalism' or 'tribalism', translations to revive their thoughts of old Iran and re-present them in the new environment..."*⁴⁴

In such an atmosphere, it can be considered that (some of) the nations who had tended to protect their national assets, may have opposed (some) hadiths which they considered to be the carrier of the Arabian culture, which they opposed believing it to be an opposing and aggressive culture. The efforts of the Muslim armies who victoriously entered Middle Asia to instill some practices which are not part of the essence of religion as the absolute commandments of the Prophet, led to the adoption of a negative attitude towards the hadith and sunnah culture. Attaching importance to such superficial matters rather than the many principals of Islam such as justice, equity, fairness, cooperation and mercy, may have led to the emergence of an antipathy to arise against the hadith materials. For example, the abolition such practices during the time of Umar ibn Abd al-Aziz enabled the people of Ma wara'un-nahr to become closer to Islam. Umar ibn Abd al-Aziz equated the statuses of the local community - the Mevali and the Arabs. He gave a share of the winnings to the local people who participated in the wars and forbade them to apply taxation. The governor of Khorasan, Al-Jarrah ibn Abdallah, worried that tax revenues would decrease, and requested from the caliph that locals should be required to be circumcised, saying that he doubted the sincerity of the locals. Getting angry at this, the caliph reprimanded Al-Jarrah by telling him that, *"he's more inclined to start an instigation than them"*, and dismissed him from his position after a while.⁴⁵ We see a striking example of the wrong policies of the Umayyads in this incident. It is possible to assume that similar attitudes were expressed many times. All this not only delayed the Islamization process of the local people but also led to the development of negative attitudes towards the hadiths, which are considered to be the carriers of Arabian culture and dominance.

The First Discussions on Kalam

⁴³ *"It was absolutely not a coincidence that the Turks frequently engaged in defending Iran either on purpose or not. Ghaznavids and Seljuqs spoke Persian, allowed the Iranian art to display its authenticity to the fullest extent and Iranian literature reached its highest level during their period"* (Jean-Paul Roux, *Türklerin Tarihi*, 186).

⁴⁴ Bayraktar, 76.

⁴⁵ Kurt, *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci*, 175.

It is possible to mention four sects that emerged by discussing some of the main kalam issues right after the incidents of instigation: 1-Kharijites; 2-Murji'ah; 3-Jabriyya; 4-Qadariyya. The Kharijites had begun to verbalize that the murtekibu'l-kebire (a believer who committed a great sin) was bound to go to hell unless he did not repent.⁴⁶ The Kharijites were referring to the companions with this statement. This formed the basis for their idea of the "disparagement of the companions" which we mentioned above. The Murji'ah, which appeared in the early period, argued that the determination of the status of the murtekibu'l-kebire must be delayed until the Last Day (remaining silent on this issue and leaving the decision to Allah), as an opposition of the views of the Kharijites on the companions. The Murji'ah stated at the beginning that the practices would not damage the faith.⁴⁷ They, then improved this to mean that even bad practices (sins) would not damage the faith. While faith was considered to simply consist of knowing about Allah, sometimes elements such as "verbal admission" and "loving Allah" was added to it.⁴⁸ The thought that there would not be any increase or decrease in faith was included in the principles that the Murji'ah developed at this stage. Probably in an attempt to save the companions from takfir, the Jabriyya argued that people had to take the actions they took and were not responsible for them. The following statement was their slogan: "We are obliged to perform the deeds we perform, we cannot afford to perform anything else".⁴⁹ Unlike this strict "fatalist" approach of the Jabriyya, the Qadariyya sect - which would be represented by the Mu'tazila later on - argued that "human willpower is free and the freedom of willpower would require responsibility".⁵⁰ Their most important slogan was: "La kader, el-emru bi'l-unf/there is no destiny, the deed is right under your nose."⁵¹ This means that "something only happens if you make it happen, otherwise, it does not; the choice and the power is yours".

While each of these sects gave new meanings to verses within their own thought systems, they rejected the hadiths that did not conform to their opinions. Let us consider the Kharijites; it is impossible for this group of people to accept the hadiths conveyed from the Prophet, which praise the companions and emphasize their exemplary nature and leadership, as the Kharijites subject the companions to takfir and consider those who committed a great sin to be bound to hell for eternity. Since they subject those who committed a great sin to takfir, it is natural for them to not accept the hadiths, indicating that the Prophet will intercede for sinful believers. It is evident that they reacted suspiciously to authentic narratives that verbalized the virtues of some companions, for example, Ali who is someone never to be

⁴⁶ Sechristani, Milel, 1/198.

⁴⁷ Ahmed Emin, Fecr, 279.

⁴⁸ Esari, Makalât, 133-134.

⁴⁹ Ahmed Emin, Fecr, 283.

⁵⁰ For the views of this sect, which is also known by the name Jahmiyya, see: Abu Sa'id Uthman ibn Sa'id ad-Darimi, Kitabu'r-red alâ'l-Cehmiyye, Beirut 1402/1982.

⁵¹ Muslim, hadith no: 8, 1/36.

forgiven by them. Hadiths fabricated against the Kharijites may also have reinforced their hadith opposition. For example, in one of these, Abd Allah bin Ebi Evfa asks (Said ibn Cemhan): *'What did they do to your father?'*. When Said says: *'Azariqa killed my father'*, Ibn Ebi Evfa tells him: *'May Allah curse them, the messenger informed us that they are the dogs of hell'*.⁵² Such fabricated narratives must have also angered the Kharijites.

As the Qadariyya/Jahmiyya/Mu'tazila sects rejected destiny, they interpreted the verses in this respect and rejected the narratives that confirmed destiny. For instance, when Imran ibn Husain asked the Prophet, *"if those who deserve to go to heaven and those who deserve to go to hell are known (as of now)"*; the Prophet replied, *"yes"*. Then, when Imran asked, *"why anyone would perform any good deeds in that case"*, the Prophet said, *"Each person (each living being) is inclined to do what is in their nature/that deed is facilitated for them"*.⁵³ It is impossible for this narrative, which is conveyed as authentic in the hadith collection, to be accepted by the Qadariyya. Yet again, *"the forty days hadith"* which states that a person's time of death, livelihood, deeds and whether s/he is bound for heaven or hell are all determined while the person⁵⁴ is in the mother's womb was not accepted by these sects since they were in opposition to their systems. Sometimes we observe that hadiths identifying destiny are given a different meaning by the Mu'tazila.⁵⁵

Effects of Philosophy

Here, we focus specifically on the Greek philosophy. It is possible to say that the acquaintance of Muslims with Greek philosophy began with the conquest of the regions of Egypt, Damascus and Iraq. The foundation of the Bayt al-Hikmah institutions at the time of the Caliph Me'mun and the translation of philosophical books to Arabic was at a later time. Me'mun ascended the throne in 193 AH and performed his duty as a caliph until he died in 218. During this time, he was the most influential person in the officialization of the sect of Mu'tazila. Philosophy had a clear impact, which began during the period of Me'mun and continued for a while afterwards. Nonetheless, the acquaintance of Muslims with philosophy is at an earlier time and its role in hadith opposition is undeniably apparent. The ideas of the Greek philosophers, Aristotle and Plato were influential in the kalam of Mu'tazila.⁵⁶ Aristotle had tried to reach the idea of a perfect God. While he had freed God from many imperfections, he had envisioned a God with no power of

⁵² Suyuti, Hasâis, 3/18.

⁵³ Muslim, Kader, hadith no: 9(2649), 4/2041.

⁵⁴ For detailed information on this hadith, see: Murat Arslan, Kırk Gün Hadisinin İsnad ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi, Unpublished Master Thesis, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens., Ankara 2006.

⁵⁵ For the views of Mu'tazila on destiny, see: Abdulhamid Sinanoğlu, İslâm Düşüncesinin İlk Özgürlükçü Hareketi Mutezile'nin Kader Anlayışı, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 2006, 7/69-92.

⁵⁶ Nader, Albert Nasri, Felsefetu'l-Mutezile, 1/58.

creation.⁵⁷ Plato on the other hand, considered a God who at least created the good things.⁵⁸ Aristotle's idea of a God with no power of creation and Plato's idea of a God who creates what is good is evident in the discussions of the Mu'tazila on e'alu'l-ibad (human acts). Gazali also pointed out the parallelism between the Mu'tazila and Greek philosophy.⁵⁹ For example, according to the Mu'tazila, Allah does not create cruelty or evil.⁶⁰ In fact, Allah also did not create profanity or disbelievers.⁶¹ Not everything is in the power of Allah.⁶² According to the Mu'tazila, Allah is fair. Therefore, He cannot be considered as the creator of evil. Then evil must be the deed of humans or demons who are responsible for their acts.⁶³ According to Ahmed Emin, the Mu'tazila believe that the acts of the subjects, whether they are good or evil, are not created by Allah; human willpower is free, and humans are creators of their own actions.⁶⁴ While addressing the views of the Mu'tazila on e'alu'l-ibad, Ebu'l-Muzaffer el-İsferayini states: *"One of the issues they agreed on is the following: Subjects create their own acts. All living beings such as a person, mosquito, honeybee, ant, insect or fish are creators of their own acts. It is not Allah who created their acts. He cannot afford anything that the subjects do."*⁶⁵

In these quotes, it is possible to clearly see the parallel between some views of the Mu'tazila and the views of the Greek philosophers. However, it is also evident that narratives in opposition to this system of thought were rejected while this system of thought was being established. In the context of the ideas developed as a result of these interactions, it is seen that authentic narratives on destiny were chosen to be rejected as a result of the Mu'tazila's approach of destiny which can be formulized as, *"humans create their own destinies"*. In fact, the number of narratives within the hadith literature, indicating that, *"the destiny of a person is determined by Allah and good and evil comes from Allah"*, which also constitute the approach of destiny of the followers of the sunnah, are quite high. This issue is expressed in the following way in the Gabriel hadith which is considered to be authentic: *"faith in destiny and faith in the arrival of good and evil from Allah"*.

We know that the Mu'tazila rejected some hadiths. Here, we only gave an example of their rejection of the hadith of destiny. The Mu'tazila did not abide by the hadiths on such issues, and created different ideas, which can be considered to be a result of philosophical influences as well as many other factors. The hadith

⁵⁷ Bolay, Aristo Metafizigi, 101. *"Aristotle, and most of the Greek philosophers, did not like the idea of creation since it was based too much on divine intervention. So, they believed that mankind and the surrounding world has always existed and will continue to exist"* (Hawking, 19).

⁵⁸ Platon, Devlet, II. Kitap, 70.

⁵⁹ Faysal, 58.

⁶⁰ Kadi Aduljabbar, Tenzih, 78.

⁶¹ Kadi, ibid, 69.

⁶² Kadi, ibid, 27.

⁶³ Tritton, A. S., İslâm Kelamı, 84; Suyûri, İrşâd, 130.

⁶⁴ Duha'l-İslâm, 3/45.

⁶⁵ Isferayini, Tabsir, 38.

opposition of the Mu'tazila is **perhaps** not a simple *nass* opposition and can be considered as the product of a broader point of view that is more fundamental and systematic. Philosophical influence is just one of the factors here, the real target may require to be addressed on a much wider plane. That is: **Actually, the Mu'tazila were not just against the hadiths, they were against the wide range of established Islamic traditions and religious values, which are represented by the traditions and manifested themselves in the hadiths and through the companions. At the time the Mu'tazila gained strength (the time of Ma'mun), Islamic civilization had certain centers of attraction. These included the region of Hejaz, the region of Egypt and Damascus, the region of Iraq, the region of Ma wara'un-nahr and the region of Yemen. These centers were different in a various fields such as methodology, reading and assessment of *nass*, and approaches to the basic Islamic sciences. However, the most obvious common characteristic of all of them was their attribution of the value to the Qur'an and the hadiths (sunnah) as the source of the religion. Therefore, an Islamic system of life had been created based on a foundation of the Qur'an and the sunnah, and enriched with tradition. Was the objection of the Mu'tazila an objection against this system? What did the Mu'tazila want to do by attributing value to Greek philosophy and by translating the old books of Greek philosophy to Arabic? Did they want to remove Islamic civilization based on the Qur'an and the sunnah, which is dominated by traditions, from an Islamic approach under the influence of Hejaz and Ma wara'un-nahr and lead it towards a different civilization; the Mediterranean civilization? If that is the case, we can assume that the first supporters of Westernization in the history of Islam was the Mu'tazila. Actually, they have infiltrated the government since the period of Ma'mun and preferred a top-down change by benefiting the power of the state, which indicates that we should also consider this possibility. It would not be wrong not to consider the Mu'tazila's hadith opposition as intellectual satisfaction of the mind and address it within the framework of this extensive project for the change of civilizations. But we also need to mention that this subject matter requires further research.**

Limiting the Role of the Hadiths and the Sunnah in the Understanding of the Qur'an

We can categorize the role of the hadiths and the sunnah in the understanding of the Qur'an under four headings: 1 - Statement (declaration) of the concise verses; 2 - Interpretation of verses using a general rule so that they have a specific meaning; 3 - Ensuring that cognate verses become specific; 4 - Creation of new rules for topics that are not addressed in the Qur'an. When carefully examined, it can be seen that the hadiths and the sunnah play an extensive and significant role in the understanding of the Qur'an. Performance of these roles to the fullest extent would not only provide guidance for understanding of the verses, but also ensure that the verses are free of the arbitrary interpretations of the people who would like

to understand them. The method followed from a very early period to ensure that the Qur'an is understood, is as follows: The verbal or practical sunnah of the Prophet was checked, then, the practices of the companions were considered, and finally, the tabi'un and tabi'al-tabi'in ulema were consulted. This charismatic method of reference provides a serious obstacle for the arbitrary interpretation of the verses.

While this is the general case, there have always been groups and individuals who wanted to interpret the verses based on their own systems of thought with respect to judgement and cognition. We mentioned above, the fatwas of the Kharijites on the practice of prayer at a later time for women who menstruate, which was against the sunnah. If the Kharijites considered the sunnah on this topic as evidence, they would have to apply the practices at the time of the Prophet and would not break away from the ummah. Since the Kharijites and Rafizis of the first groups did not take into account this deterministic function of the sunnah, they subjected the verses to different interpretations while developing their own systems of thought. On this aspect of the Kharijites, Abd Allah ibn Abbas said: *"While they believe in the specifics of the Qur'an, they have a very hard time about cognate verses"*.⁶⁶ The interpretations of the Kharijites on deception and kaade reflect their approach. The founder of the Azariqa, Nafi ibn al-Azraq (d. 65 AH/684 AD) and the founder of the Najdat, Najdah ibn 'Amir (d.?), had a disagreement in the matter of deception and kaade. Nafi thought that deception was not permissible and kaade was blasphemous. He provided the following verses as evidence to support this opinion of his, *"A group of them fear humans as if they fear Allah"*, (4.An-Nisa.77) and, *"They strive in the cause of Allah and do not fear the blame of a critic"* (5.Al-Ma'idah. 54). As it can be seen in these verses, Muslims are not supposed to hide their ideas and beliefs or misrepresent them and not participate in the war and stand back (kaade). Najdah said that deception was permissible and provided the following verses as evidence for his opinions, *"except when taking precaution against them in prudence"* (3.Ali 'Imran.28), and, *"a believing man from the family of Pharaoh who concealed his faith"* (40.Ghafir.28). However, these verses had nothing to do with discussions that emerged later on, such as the discussion on deception and kaade. Nonetheless, these two imams of the Kharijites felt the need to prove their opinions through the verses. In fact, reading the verses in the context of their reason for being sent would prevent them from being used for ideological purposes in this manner.

There is an expression that is attributed to 'Umar, which is as follows: *"Some people will come up and get into discussions with you based on the cognate verses of the Qur'an. Stand up against them through the sunnah. Undoubtedly, the companions of the sunnah are the ones who know the book of Allah the best."*⁶⁷ There are some striking points in these statements. First of all, it is mentioned that the groups use the cognate verses and interpret them with an ideological purpose. Secondly, it is

⁶⁶ Al-Tabari, *Jami al-Bayan*, 3/181.

⁶⁷ Al-Tabari, *Jami al-Bayan*, 3/177.

advised to stand up against these groups through the sunnah. Here, the deterministic and limiting role of the sunnah (and the hadiths) in the attribution of a different meaning to the cognate verses are pointed out. Because, if the hadiths and the sunnah are accepted as the highest level of authorized sources for understanding the verses, the arbitrary and ideological meanings would no longer be valid. The term, *"the companions of the sunnah"* in the statement, *"the companions of the sunnah are the ones who know the book of Allah the best"*, is actually a definition from a later period. *The companions of the sunnah* refers mostly to hadith and sunnah scholars of the post-tabī'un period. But this term clearly states the undeniable role of the sunnah in knowing, understanding and experiencing the Qur'an. In the 7th verse of the Ali 'Imran surah, it is stated: *"It is He who has sent down to you [O Muhammad], the Book. In it are verses [that are] precise - they are the foundation of the Book - and others unspecific. As for those in whose hearts is deviation [from truth], they will follow that of it which is unspecific, seeking discord and seeking an interpretation [suitable to them]. And no one knows its [true] interpretation except Allah. But those firm in knowledge say, 'We believe in it. All [of it] is from our Lord.' And no one will be reminded except those of understanding."* Here, the verses are divided into two groups - specific and cognate. It is stated that Muslims should take into account the specific verses while thinking, transferring Islam into their lives or creating their world views. It is pointed out that the interpretation of the cognate verses belongs to Allah. This is important because Allah's interpretation means that another verse is sent down or the Prophet attributes a different meaning to the verse. While this makes the cognate verses specific, it also prevents the verses from being interpreted in a purposeful way. *"A disbeliever, zindiq, an ignorant or innovative person; anyone can be included in this verse. While attributing a different meaning to this verse, Katade states: 'If the ones implied in this verse are the Kharijites and their groups, I don't know who else they can be!' This interpretation was conveyed by reference to Abu Umamah."*⁶⁸ Taberi makes the following statement in reference to the purposeful attribution of a meaning to the cognate verses: *"The heart of an innovative person is inclined to the cognate, he will get into a conflict with the deserving ones by attributing a different meaning to some of the cognate verses of the Qur'an. He will deny the implications of the clear and specific verses in order to leave the believers who are on the right path in doubt. Any innovative group, whether Jewish, Christian, Zoroastrian, Sebeiyye or Haruriyah, Qadariyya or Jahmiyya, attempts to attribute a different meaning to cognate verses."*⁶⁹

There is an interesting point here. Various groups claimed that the verses they referred to for supporting their own ideas were specific, while those by which their opposers supported their own ideas were cognates. Razi mentions the following while addressing this issue: *"You should know that you can't find even one sect in this world, which doesn't identify a verse that is not in compliance with the sect's view as cognate. In such a case, it all reaches a horrific level. Don't you see Jubba'i? He*

⁶⁸ Qurtubi, 4/13.

⁶⁹ Al-Tabari, *Jami al-Bayan*, 3/181.

says: *'Jabriyya attributes lies, cruelty and the deeds that they can't be bothered to do to Allah and bases this on cognate verses'.*⁷⁰ Actually, the Mu'tazila's method in understanding and interpreting the cognate verses is not so different from this. For instance, Kadi Abduljabbar tried to attribute different meanings to nearly four hundred verses in his book, *Mutesabihu'l-Kur'an*, but he benefited from only fourteen hadiths while doing so. Some of these fourteen hadiths are evidence of the contrary view, and Kadi Abduljabbar only mentioned these for purposes of criticism. Asserted by his opposers, these hadiths were given different meanings through constraint, just like the Qur'an verses were. While referring to the freedom that the Mu'tazila applies in attributing different meanings to verses, Lalkai says: *"When it comes to taking and experiencing the book of Allah as it is and in terms of its wisdom, the Mu'tazila did not act in accordance with the information contained in any verse and understood the verses not the way they are understood by the salafs but through attributing different meanings to them in line with their new opinions."*⁷¹ Lalkai represents a salafi approach with these statements. In this respect, he appears to have closed the door on new interpretations on nasses. The attribution of different meanings to verses by the salafs and their approaches, obviously do not represent the absolute and final meaning. The idea of Islam will always have the opportunity to approach the truth a little more through new opinions. While the opinions and comments of the salafs are very important, being open to new ideas was probably also the scientific attitude of the salafs themselves. For example, the Mu'tazila/Jahmiyya did not accept the idea that Allah would be seen on the Last Day. One of the verses they base this opinion on is: *"Vision perceives Him not, but He perceives [all] vision"* (6.Al-An'am.103).⁷² However, there are authentic hadiths indicating that Allah can be seen by the believers on the Last Day, and one of such hadiths is as follows: *"We were sitting next to the Messenger. He looked at the full moon and said, 'you will see your lord as you effortlessly and clearly see this moon'."*⁷³ It appears that the Mu'tazila created its system of thought first, and then, either attributed different meanings to hadiths that did not conform to that system, or rejected them. Because hadiths are really of great assistance in understanding the Qur'an.

Animosity Towards Islam

Earlier, we mentioned that the Muslims encountered local religions and cultures with the first conquests and that the people of the conquered countries did not immediately choose Islam and continued their old beliefs and traditions. It is known that people who were not Muslims or only appeared to be Muslims, but had a certain level of intellect, tried to spread their beliefs either openly or secretly. It is

⁷⁰ Razi, Tefsir, 2/601.

⁷¹ Lalkai, Sheerh, 1/12.

⁷² Razi, Tefsir, 8/377-380; Ibn Taymiyyah, Mecmua, 1/100.

⁷³ Al-Bukhari, Tevhid, 179; For more information on the matter of Ru'yetullah, see: Talat Kocyigit, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, AÜİF, Ankara 1974.

mentioned that these people who used different methods, attributed different meanings to verses, fabricated hadiths or rejected them. For instance, while discussing the reasons for hadith fabrication, Ibn al-Jawzi mentions that some Jews and Zoroastrians who chose Islam after the first conquests, had to live under Islamic rules and appeared as if they were Muslims due to fear, preferred to fabricate hadiths because of their racial instincts and for the purpose of distorting the thought structure.⁷⁴ According to Ahmed Emin, *"most of the various nations had a certain history when they chose Islam. They began to incorporate the history of their own nation with Islam and spread it among Muslims. They were doing this with a nationalistic, or similar, feeling. Many Jews who were well aware of the Jewish history and knew about the incidents that, particularly the Torah and its annotations informed, had become Muslims. They began to narrate this information to the Muslims. Sometimes, they just connected the information in respect of the Qur'an interpretation, while at other times they simply shared this information in the context of the history of other nations."*⁷⁵ These are assessments that are mostly made in respect of the fabricated hadiths. However, it is also possible to make the same assessments in terms of the rejection of the hadiths. For instance, according to Ibn Taymiyyah, who used hypocrisy and zindiqism with similar meanings and stated that they consist of old Mandaeans and polytheists, *"the real purpose of zindiqs is to reject the Book and the Wisdom (sunnah)."*⁷⁶ Gazali also divides zindiqs into two groups, one of which consists of those who reject the Last Day and the creator of the world, and the second of which consists of those who reject the emotional sorrows and joys on the Last Day.⁷⁷ Here, while those who are in the second group particularly, reject the blessings of the heaven that is declared through so many narratives, also happen to reject those narratives. *"First appearing by arguments between individuals and expression of innovative ideas, zindiqism then became the quality of perverse groups referred to by several names. Sects known for their zindiqism, such as the Nusayris, Ismailis, Qarmatians and Batinis emerged. It is obvious that the main motive for their emergence is overthrowing Islam through various methods as they could not leave their old cultures and religions behind. One of the oldest of these, the Rafizis, preferred to abandon the sunnah and the ihtijaj."*⁷⁸ There is another aspect of the hadith opposition. The fabrication of hadiths by the enemies of Islam has an indirect effect on the rejection of the hadiths. It is obvious that ill-willed people who fabricate hadiths are aware of this. So, the beliefs and practices of Muslims were tried to be distorted by putting forward unreal hadiths, while the reliability of the hadith legacy was damaged and the hadith scholars were disparaged by attributing these fabricated hadiths to hadith scholars. *"They were attacking the sunnah and were trying to create suspicion of its state of hujjat, authenticity*

⁷⁴ Mevzuat, 1/7.

⁷⁵ Fecr, 157.

⁷⁶ Mecmua, 3/15.

⁷⁷ Faysal, 14-15.

⁷⁸ Suyuti, Miftah, 3-4.

and its communicators.”⁷⁹ When hadith history is examined, it can be seen that the zindiqs fabricated many hadiths. However, they fabricated these hadiths, not because of their commitment to the hadiths, but in order to create suspicion for Muslims and to tarnish the hadith scholars.⁸⁰ For instance, Muhammad ibn Shuja es-Selji was fabricating hadiths indicating similitude and disparaging the hadith scholars by attributing these to them.⁸¹ Another aspect of the animosity towards Islam appears as the creation of doubts over the accuracy of the Prophet’s discourses. For example, according to the Batinis, “*The Prophet told people things that did not match with reality, even though He knew these weren’t true. According to them, all prophets lied (engaged in suitable affairs) to the public since they thought it was in the interest of the public.*”⁸² **We see a similar approach in the movement of “historicism”. According to this method, which is applied especially for the explanation of the parables and verses in relation to the universe in the Qur’an, the Qur’an included and used the parables that were commonly known and told by the Arabs at those times as they are, did not take an interest in finding out whether these parables included true information or not, and simply settled with relaying its message through them. Actually, none of these parables were historically authenticated, they were just parables that were told by the Arabs. Verses in relation to the universe and the creation are also like this. For instance, the creation of the universe in six days was the belief of the Arabs rather than an expression of reality. The Qur’an only emphasized that it was Allah who created the universe by referring to this belief. In reality, there is no such thing as the creation of the universe in six days. Therefore, a movement similar to the one that is spreading today under the name of “historicism” was also available in the past in the discourses of some groups on the Prophet and the institution of prophecy. While Gazali considers Brahmanists, Dahris and Sanaviyyah (the dualists) to be the zindiq groups who reject the Prophet⁸³, Ibn Taymiyyah considers Qalandaris and Nusayris to be in the same category.⁸⁴ “*Qalandaris were also opposed to the sunnah of the Prophet, like others. They tried to instill doubt in Muslims about the sunnah, which is the second authentic source of Islam, and expressed their animosity by stating that most of the hadiths consist of narratives conveyed by just one or a few communicators, and those that were conveyed by many communicators are very few.*”⁸⁵ Animosity towards Islam is an important factor that cannot be underestimated in terms of the hadith opposition. As we mentioned before, the role of the hadiths and the sunnah is quite significant for understanding Islam and reflecting it in life; therefore, they were adopted as the second original source of Islam after the**

⁷⁹ Sibai, *es-Sünne ve Mekânetuhâ*, 2.

⁸⁰ Ekrem Ziya, *Buhus*, 32-33.

⁸¹ Zehebi, *Mizan*, 3/577.

⁸² Ibn Taymiyyah, *Risaletu Meârici’l-Vusul*, 3.

⁸³ *Faysal*, 4-5.

⁸⁴ *Mecmua*, 1/52.

⁸⁵ Abu Shahba, *Difa*, 6.

Qur'an. However, it can clearly be seen that the activities of the enemies of Islam over centuries caused the unknowing and ignorant public to have doubts about the hadiths.

Ignorance and Doubt

Ibn Abd al-Barr mentions in his book, *Camîu Beyânî'l-İlm*, that some groups of the public who did not have the intellectual sufficiency in the area of the hadiths were inclined to have doubts about the hadiths, and provides the warnings of some companions in relation to this. According to what he conveys, Abd Allah ibn Masud (d. 32 AH/652 AD) warns Ubaidullah ibn Abd Allah ibn Utba by saying: *"don't narrate people a hadith that they won't be able to understand! Otherwise, some of them will engage in instigation"*. His father, Urwah told Hisham (d. 145 AH/762 AD) the following: *"If I had narrated just one hadith to people who don't have the required mental capacity, they would commit blasphemy through that hadith."* While giving Ayyub similar advice, Abu Qilabah (d. 104 AH/722 AD) told him: *"don't narrate even one hadith to a person who doesn't have the wisdom to understand it; because, that hadith would hurt that person instead of providing him/her benefit"*. Abd Allah Ibn Abbas (d. 68 AH/687 AD) warned those around him by saying: *"narrate people the hadiths they'd be able to understand; would you have liked them to deny Allah and His messenger?"*⁸⁶ Ignorance in the science of hadiths and the factor of doubt created by this ignorance were a significant element that led some people to reject the hadiths. The public, in particular, is quite inclined to fall into doubt. It would make sense to consider the above warnings from this perspective. For instance, while the companion, Imran ibn Husain (d. 52 AH/672 AD) was narrating a hadith in the prayer room, one of the people there stood up and said: *"O Abu Nujaid! Forget these hadiths, tell us about the Qur'an"*. Imran responds to the man as follows: *"You and your friends read the Qur'an. Can you tell me about prayer, the conditions of prayer and its rakats? Are you able to find in the Qur'an that the isha, evening, morning, noon and afternoon prayers consist of four, three, two and four rak'ats, respectively?..."* The man prayed for Imran by telling him: *"You gave me life, I hope God gives you life"*.⁸⁷

Ignorance causes a person with superficial knowledge in Islamic rules to see such level of knowledge as sufficient and to make wrong judgements through simple and unmethodical criticism. While Zayd ibn Suhan (d. 36 AH) was narrating a hadith, a Bedouin came near him. By the way, Zayd's left hand was severed from the wrist down at the battle of Nahavand. The Bedouin tells Zayd, *"Your hadiths thoroughly surprise me. And your (severed) hand creates doubts in my mind"*. With these words, the Bedouin implies that Zayd's hand may have been cut due to theft. When Zayd told him: *"Why does my hand create doubts in your mind? My severed hand is the*

⁸⁶ For narratives see: Ibn Abd al-Barr, Abu Umar an-Namere al-Qurtubi, *Camîu Beyânî'l-İlm ve Fadlihi*, inv.: Ubai al-Ashbal az-Zubeiri, Daru Ibn al-Jawzi, Suud 1414/1994 (2 vol.), 1/539-542.

⁸⁷ Naisaburi, *Müstedrek*, 1/109.

left one”, the Bedouin replied: “Well, I don’t know if the right or the left hand is cut for theft”. Then, Zayd ibn Suhan says: “How right the almighty Allah is in saying: ‘The Bedouins are stronger in disbelief and hypocrisy and more likely not to know the limits of what [laws] Allah has revealed to His Messenger’” (9.At-Tawbah.97)⁸⁸. Their ignorance in the hadiths had a negative impact on the way people specializing in other sciences viewed the hadiths. These groups of people who cannot understand the wisdom in the words and actions of the Prophet are obviously insufficient in their capacity. Ibn Taymiyyah establishes this as follows: “Actually, the kalam scholars of Jahmiyya and Mu‘tazila argued with the zindiqs, but these arguments were inefficient as they didn’t involve the awareness of the facts that Muhammad relayed, and judgements through mental premises.”⁸⁹ On another occasion, Ibn Taymiyyah points out the ignorance of some of the scholars on the hadiths by saying: “They don’t mention the view that forms the basis for the salaf, and pointed out by the Book and the sunnah; because, they don’t know it”.⁹⁰ Addressing a parable teller who does not know about the al-nasikh (abrogating) and wal-mansukh (abrogated) status of the hadith, Ali says: “you are destroyed and you destroyed”.⁹¹ Telling parables provides respect to the person who does so in the eyes of the public. Ignorant groups of the public think that these people have a deep scientific knowledge. Ali revealed the ignorance of the parable teller with a simple experiment. Although the doubt of the ignorant groups over the authority or authenticity of the hadith can be excused to a certain degree, the ignorance of those who appear to be experts in Islamic disciplines in relation to the hadiths cannot be excused. Because, it is witnessed that one of the reasons why the public approach the hadiths with suspicion is the ignorant scientists. After mentioning the example in the al-nasikh, Hemedani crowns the topic with the following example as well: “There is an apparent conflict between the following hadiths: ‘The most evil witness is the one who testifies even though s/he is not called’ and, ‘The best witness is the one who testifies without being called’. Due to this apparent conflict, someone who is not a canonist would find hadiths that are similar to the first one and come to the conclusion that the second one is wal-mansukh. S/he will reach this conclusion since s/he does not know the conditions of the al-nasikh, but there are ways to eliminate the conflict. The first hadith is attributed to a person who testifies when there is no need, without being called. This is clearly seen in the following narrative of Imran ibn Husain: The Prophet said: ‘the most benevolent ummah is this generation that I’m sent for. This is followed by the next ones... Then a community who attempts to testify even though they are not called emerges’. In this case, the second hadith is attributed to a person who testifies due to a requirement. That is the most benevolent witness.”⁹²

⁸⁸ Ahmed Emin, Fecr, 82. Ibn Sa’d, Tabakatu’l-Kübrâ, inv. Muhammed Abdülkadir Atâ, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beirut 1410/1990 (8 vol.), 6/176.

⁸⁹ Ibn Taymiyyah, İslam Hidayeti, 96-97.

⁹⁰ Mecmûa, 3/25.

⁹¹ Hemedani, İ’tibar, 6.

⁹² İ’tibar, 9.

Attribution of different meanings and interpretation play a significant role in understanding the hadiths and eliminating the inconsistencies observed between some narratives. The book, *“Te’vilu Muhtelifu’l-Hadis”* by Ibn Qutayba constitutes a good example of this issue. In this book, the objections of the kalam scholars, especially those of Mu‘tazila and Jahmiyya, are addressed and responded to. Here, we will be content in mentioning one of the many examples provided in this book. According to what Ibn Qutayba conveys, one of the hadiths that the opposers object to, is the following: *“If the Qur’an is placed in a leather cover and thrown into fire, it wouldn’t burn”*⁹³. The opposers who tried to burn the pages of the Mushaf by placing it in leather covers and saw/observed that they burned, took action based on their experience. They tried to burn the mushaf by taking the hadith literally and when they saw it burned, they had doubts over its authenticity. After Ibn Qutayba criticizes the opposers, he offers a very meaningful response to them. He says: *“This hadith has a different meaning attributed to it, which they are not aware of, I will hopefully explain it now. In the context of the attribution of a different meaning to this hadith, Asmai said: ‘If the Qur’an was placed inside a human (in his/her heart) and then, if that person is thrown in fire (in hell), the fire wouldn’t burn it’. Asmai meant to say that if Allah taught the Qur’an to a Muslim and made him/her memorize it, that Muslim wouldn’t burn in hell even if s/he has some sins. As a matter of fact, Abu Umamah said: ‘Read and memorize the Qur’an. Other pages should not waste your time. Allah would not torment a heart that grasped the Qur’an’. So, the body was made to look like the envelope/container that it was placed inside, like a leather cover.”*⁹⁴

As it can be seen in these examples, one of important reasons for rejecting hadiths is ignorance. The science of hadith is one of the most extensive and difficult Islamic sciences due to its literature as well as its methodology. In this respect, it requires a lot of time and effort. It is a fact that even intellectuals who are not hadith scholars are insufficient when it comes to the hadiths, let alone the ignorant groups of the public.

Conclusion

While there are many reasons for the rejection of the hadiths, it can be said that **three of these reasons** play a more significant role.

The **institution of politics** which functioned positively and constructively in the time period between the time when the Prophet was alive and until the martyrdom of Uthman, functioned as a mechanism that disappointed large masses of people, caused societal trauma and led people to approach their basic values with suspicion. At the end of this process, the authority of the generation of

⁹³ Ahmad, Musnad, hadith no:17409, 28/627; hadith no: 17421, 28/636; Al-Darimi, Musnad, hadith no: 3413, 2/1054. The hadith was considered to be weak because Ibn Lahia was included in its attribution.

⁹⁴ Te’vil, (el-Mektebu’l-Islâmi), 291.

companions was damaged and challenged, a lot of blood was shed, the institution of politics turned into a dynasty, different meanings were attributed to the Qur'an based on the opinions of the groups and the reliability of the hadiths was seriously damaged. Hence, we are able to see both the constructive and destructive effects of the **institution of politics**.

When Islam came, it also brought a clean and pure faith with it. This faith was simple, plain and sufficient. The effects of paganism on the society was eliminated and Islam was as far away as possible from the diffusion of other religions. However, as a result of the need to clarify the events that occurred within the internal dynamics of Islamic society itself and communication with the members of other religions, **the first discussions on kalam** began. Soon enough, the information with regards to faith at the beginning of Islam, which appeared to be pure, simple and sufficient, lost its purity as a result of many speculative discussions and questions and answers, and the environment of faith became blurred. By the time the first hijri century ended, people were in a position where they were unable to know what to believe or not to believe in; and to not be able to decide what was right and fair, and what was wrong and unfair. **Discussions on kalam** managed to create this environment.

Muslims had to live side by side with people of **foreign religions and cultures** following the first conquests. These cultures that the local people had was a result of centuries of accumulation. Muslims had to resist these and protect their own identity. The local cultures sometimes lived on with an Islamicized identity, while at other times they fueled animosity. The ignorance of the people also added to these factors.

In such an atmosphere, many established values and traditional institutions were damaged, and of course hadiths were also exposed to criticism and a loss of authority. It is possible to say that this negativity was effective in a minority of the society. Because, in the eyes of the Muslim public and the public ulema, the hadiths and the sunnah always maintained their quality of being one of the undeniable foundations of Islam and the hadith opposition mostly remained as the attitude of marginal individuals and groups.

REFERENCES

- Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, ed. Şuayb Arnaud-Adil Murşid, Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Arslan, Murat, Kırk Gün Hadisinin İsnad ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi, Unpublished Master Thesis, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens., Ankara 2006.

- al-Ash'ari Abu'l-Hasan Ali b. İsmail, Makâlâtü'l-İlâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallin, Weisbaden 1980.
- Baghdadi, Abdulkahir Abu Mansur, al-fark beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Firkati'n-Nâciye Minhum, Egypt, n.d.
- Baghdadi, al-Khatib, al-Kifaye fi Ilmi'r-Rivâye, Egypt, n.d.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin, "Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar", Rağbet Pub. İst. 2015.
- Barthold, W, İslâm Medeniyeti Tarihi, translated by: M. F. Köprülü, Ank. 1986.
- Bayraktar, Mehmet, İslâm Felsefesine Giriş, Ank. 1988.
- Bayhaqi, Ahmad b. al-Husayn, Şuabu'l-Iman, ed. Abdulali Abdulhamid, Riyad 1423/2003 (14 volume).
- _____, es-Sunenu'l-Kübrâ, ed. Muhammed Abdulkadir Atâ, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beirut 1424/2003.
- Bolay, Süleyman Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması, Ank. 1976.
- Bukhari, Muhammad b. Ismail, al-Câmiu's-Sahih, ed. Muhammed Zuheyr b. Nâsır, Daru Tavki'n-Necât 1422 (9 volume).
- Çakın, Kamil, Hadis İnkârcıları, Seba Pub. Ank. 1998.
- Darimi, Abu Said Osman b. Said, Kitabu'r-Red alâ'l-Cehmiyye, Beirut 1402/1982.
- Dirik, Mehmet, İslâm Aile Hukukuna Göre Evlenmede Eşler Arasında Denklik, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 2015.
- Dumeyni, Musfir Garamullah (ad-Damini), Mekâyisu Nakdi Mutûni's-Sunne, Riyadh 1404/1984.
- Abu Shahba, Muhammad, Difa ani'sunne, Egypt, n.d.
- Ekrem, Ziya al-Umeri, Buhûs fi Tarihi's-Sunneti'l-Muşerreffe, Beirut 1395/1975.
- Emin, Ahmed, Dûha'l-İslâm, Beirut 1936.
- _____, Fecru'l-İslâm, Beirut 1969.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zenâdika, Egypt 1325/1907.
- Hemedani, Abu Bakr Muhammad b. Musa, Kitabu'l-İ'tibâr fi'n-Nâsih ve'l-Mensuh, Hims 1386/1966.

- Hitti, Philip, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, translated by: Salih Tuğ, İst.1980.
- Işık, Kemal, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, AÜİF Pub., Ank. 1976.
- Ibn 'Abd al-Barr, Abu Omar An-Nemiri al-Qurtubi, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*, ed. Ubey el-Eşbâl ez-Zubeyri, Daru İbni'l-Cevzi, Suud 1414/1994 (2 volume).
- Ibn al-Arabi, Abu Bakr, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım fi Tahkiki Mevâkıfı's-Sahâbe*, Cairo 1387.
- Ibn Arrâk, Ali b. Muhammad al-Hicazi, *Tenzihu's-Şeriatı'l-Merfûa ani'l-Ahbârı's-Şeniati'l-Mevzûa*, Cairo, n.d.
- Ibn Hajar, al-Asqalani, *al-İsâbe fi Temyizi's-Sahabe*, Egypt, n.d.
- Ibn Qutayba, Abu Muhammad ed-Dineveri, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, el-Mektebu'l-İslâmi 1419/1999.
- _____, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, translated by: Hayri Kırbasoğlu, İst. 1989 (2nd edition).
- Ibn Sa'd, Abu Abdillah al-Basri, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Beirut, n.d.
- _____, *Tabakatu'l-Kübrâ*, ed. Muhammed Abdülkadir Atâ, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beirut 1410/1990 (8 volume).
- Ibn Taymiyyah, *Risaletu Meârici'l-Vusûl*, (in *Mecmûâtu'r-Resâil*), Egypt 1341-1345.
- _____, *İslâm Hidayeti*, translated by: Celal Yıldırım, İst. 1969.
- _____, *Mecmûâtu'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Egypt 1341 and 1345 (vol. 1 and 3)
- Ibnu'l-Cevzi, ebu'l-Ferec, *el-İlelu'l-Mutenâhiye*, n.d., s.n.
- _____, *ebu'l-Ferec, Kitabu'l-Mevzûât*, Madinah 1386/1966.
- Isferayini, ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizu'l-Fırkatı'n-Naciye*, Egypt 1359/1940.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhassalu'l-Kelam*, İst. 1336.
- Jean-Paul Roux, *Türklerin Tarihi Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*, translated by: Aykut Kazancıgil-Lale Arslan Özcan, Kabalcı Pub. İst. Nisan 2008 (5th edition).
- Kadi Abduljabbar, ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedâni, *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metâin*, Egypt 1329.
- Kandemir, Mehmet Yaşar, *Mevzu Hadisler DİB Pub.*, Ank. 1984.

- Koçyiğit, Talat, Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi, AÜİF, Ank. 1974.
- Kurt, Hasan, Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci Buhara Örneği, Fecr Pub. 1st edition, Ank. 1998.
- Lalkai, ebu'l-Kasım Hibetullah b. el-Hasen b. Masur, Sherhu Usûli İ'tikadi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa, Riyadh, n.d.
- Ma'mar ibn Rashid, el-Cami (in Musannaf of Abdurrazzaq, v. 10 and 11), ed. Habiburrahman A'zami, el-Meclisu'l-İlmi, Pakistan 1403.
- Mantran, Robert, İslâm'ın Yayılış Tarihi, translated by: İsmet Kayaoglu AÜİF Pub., Ank. 1981
- Muslim, ibn al-Hajjaj al-Kuşeyri, el-Camiu's-Sahih, ed. Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabi, Beirut, n.d. (5 volume).
- Nader, Albert Nasri, Felsefetu'l-Mutezile, İskenderiyye 1950.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, Religion in The Middle East, Cambridge 1969.
- Neysâburi, al-Hakeem, al-Mustedrek ale's-Sahihayn, ed. Mustafa Abdulkadir Atâ, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beirut 1411/1990 (4 volume).
- O'leary de Lacy, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, translated by: Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, AÜİF Pub., Ank. 1971.
- Qurtubi, Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad el-Ensari, el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an (Tefsir), Egypt, n.d.
- Razi, Fahrudin, Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsiru'l-Kebir), İst. 1307.
- Sibai, Mustafa, es-Sunnetu ve Mekânetuhâ fi't-Teşrii'l-İslâmi, el-Mektebu'l-İslâmi, 1398/1978.
- Sinanoğlu, Abdulhamid, İslâm Düşüncesinin İlk Özgürlükçü Hareketi Mutezile'nin Kader Anlayışı, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, 7/69-92.
- Suyûri, el-Mikdad b. Abdillah, Kitabu İrşâdi't-Talibin, Bombay 1303.
- Suyuti, Celaluddin, el-Hasâisu'l-Kübra, Cairo 1967.
- _____, el-Leâliu'l-Masnûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûa, Beirut 1395/1975.
- _____, Miftahu'l-Cenne fi'l-İhticâc bi's-Sunne, el-Matbaatu's-Selefiyye 1394.
- Sehristani, Muhammad b. Abdilkerim, Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal, Egypt 1366/1947.
- Sevkani, Muhammad b. Ali, el-Fevâidu'l-Mecmûa, Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye 1398/1978.

- Taberâni, Süleyman b. Ahmad, ed. Târik b. İvazullah b. Muhammed and Abdulmuhsin b. İbrahimel-Hüseyni, Daru'l-Harameyn Cairo, n.d. (10 volume).
- Al-Tabari, Muhammad b. Cerir, Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an (Tefsir), Egypt 1374/1954.
- _____, Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk, Lebanon 1387/1967.
- Tritton, A. S, İslâm Kelamı, translated by: Mehmed Dağ Ank. 1983.
- Watt, William Montgomery, İslâmîc Philosophy and Theology, Edinburg 1962.
- Yaltkaya, M. Şerafettin, İslâm'da İlk Fikri Hareketler ve Dini Mezhepler, Daru'l-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, İst. Şubat 1939.
- Zehebi, ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman, Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdî'r-Ricâl, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, n.d.

أسباب معارضة الحديث ورده في القرون الهجرية الأولى *

أ.د. كامل تشاكن

جامعة أنقرة - كلية الإلهيات؛ قسم الحديث: kmlckn@hotmail.com

الخلاصة:

إن المرجعية الدينية للنبي ﷺ استمرت بعد وفاته كما كانت في حياته. وإن هذه المرجعية التي تقر بها الغالبية الساحقة من المسلمين خضعت بين الحين والآخر للنقاش والتحقيق والتشكيك على يد بعض الأشخاص والجماعات. لقد بدأت معارضة الحديث بالظهور ابتداءً من المراحل المبكرة من التاريخ الإسلامي. وتمت في هذه المقالة دراسة معارضة الحديث بشرطها الذي يقابل عصور الإسلام الأولى، وأسبابها. كنا قد تناولنا هذا الموضوع الذي يُعد مهماً للغاية في قسم مستقل من رسالتنا التي قدمناها لنيل درجة الدكتوراه. ورغم مرور ما يقرب من ثلاثين عاماً فإن هذا الموضوع لا يزال يحتفظ بزخمه وتجده. فرأينا من الملائم تناول الموضوع مرة أخرى على ضوء المعلومات والتطورات والتحليلات الجديدة. لقد تمت دراسة أسباب معارضة الحديث في هذه المقالة تحت عناوين مع تقديم الكثير من الأمثلة. ولم نكتف بسرد الأدلة والأمثلة فقط، وإنما حاولنا انطلاقاً من هذه الأمثلة التعرّيج على تحليل عقلي لأسباب تطور المواقف السلبية تجاه الحديث لدى الناس في هذه العصور التي أشرنا إليها آنفاً. وبذلك فإن القارئ سوف يصل إلى مستوى من العلم والمعرفة حول خصائص العصر أيضاً. والذي يبدو اليوم في سياق معارضة الحديث أن الأشخاص أو الجماعات التي تنظر نظرة سلبية إلى الحديث سوف يظهرون في المستقبل أيضاً كما كان الحال على مدى التاريخ. إلا أن هذه الفئات شاذة، ولكن يمكن اعتبارها موجودة وبحالة نشطة من الآن.

الكلمات المفتاحية: معارضة الحديث، النبي ﷺ، السنة، الكلام

İlk Hicri Asırlarda Hadis Karşıtlığının Nedenleri

Özet

Hız Peygamber'in dini otoritesi, sağlığında olduğu gibi, vefatından sonra da devam etmiştir. Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilen bu otorite, zaman zaman bazı kişi ve gruplarca sorgulanmıştır. Hadisin dini otoritesini reddeden veya sınırlandıran hadis karşıtlığı, İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren görülmeye başlanmıştır. Bu makalede hadis karşıtlığının İslâm'ın ilk asırlarına tekabül eden kesiti ve hadis karşıtlığının nedenleri incelenmiştir. Oldukça önemli sayılabilecek bu konuyu, doktora tezimizin ilgili kısmında da müstakil olarak ele almıştık. Aradan yaklaşık otuz yıl geçmiş olmasına rağmen, konu hala güncelliğini korumaktadır. Biz de yeni bilgiler ve yeni tahliller ışığında konuyu bir kez daha ele almayı uygun gördük. Bu makalede hadis karşıtlığının nedenleri ana başlıklar halinde ve çok sayıda örnekle incelenmektedir. Sadece deliller ve örnekler serdedilmekle yetinilmemiş, bu örneklerden hareketle, söz konusu dönemlerde yaşayan insanların hadise karşı olumsuz tavır geliştirmelerinin nedenleri zihinsel olarak tahlil edilmeye çalışılmıştır. Böylece okuyucu dönemin özellikleri hakkında da bir bilgi seviyesine ulaşmış olacaktır. Hadis karşıtlığı bağlamında bugün itibarıyla görünen odur ki tarih boyunca olduğu gibi, gelecekte de hadislerle menfi yaklaşan kişi veya gruplar var olacaktır. Fakat bunların marjinal, ancak aktif nitelikte kalacakları şimdiden var sayılabilir.

Anahtar Kelimeler: Hadis Karşıtlığı, Hz. Peygamber, sünnet, kelam

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "İlk Hicri Asırlarda Hadis Karşıtlığının Nedenleri" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (كامل تشاكن، أسباب معارضة الحديث ورده في القرون الهجرية الأولى، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٨٧، ص ٥٥-٨٢). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

Causes of Hadith Opposition in the First Hijri Centuries

Abstract

The Prophet's religious authority, as in his health, continued after his death. This authority, which is accepted by the vast majority of Muslims, has occasionally been questioned by some individuals and groups. The opposition of the hadith, which is rejected or restricted the religious authority of the hadeeth, emerged from the early stages of Islam. In this article, the reasons for the hadith opposition seen in the first Islamic centuries were held. We discussed this very important issue in the relevant part of our doctoral dissertation. Although nearly thirty years have passed, the subject is still up to date. In the light of new information and the new tests, we have concluded to reevaluate the subject once again. In this article, the reasons of the hadith opposition are examined under the main headings and with many examples. Not only the evidence and the examples are presented in the article, but also these examples have been tried to analyze psychologically the causes of emergence of negative attitude towards the hadith in the people living in these periods. Thus, the reader will have reached a level of knowledge about the characteristics of the period. In the context of hadith, it appears that as of today and throughout the history, there will be people or groups opposing the hadiths in the future. However, it can be hypothesized that they will remain marginal but active.

Keywords: Hadith opposition, the Prophet, sunnah, kalam

لا شك أن المراحل المبكرة من التاريخ الإسلامي شهدت ظهور أفراد وجماعات اتخذت مواقف سلبية تجاه الحديث (السنة)، فهذه حقيقة واقعة. ولكن من الصعوبة بمكان تحديد الزمن الذي بدأت فيه هذه المقاربة السلبية. حيث لا يمكننا الحديث عن وجود أي نوع من معارضة الحديث خلال فترة حياة النبي ﷺ، والنصف الأول من عهد الصحابة، أو حتى ظهور الخوارج على أقل تقدير. حيث إن أقدم المعلومات التي بين أيدينا حول معارضة الحديث تشير إلى أنه كان لدى الخوارج الأوائل (الحرورية) موقفاً سلبياً من الأحاديث، وسوف نتوقف على أسبابه في السطور اللاحقة من مقالتنا.

ومع أن أول من يحظر في الذهن في عهد النبي ﷺ هم المنافقون، إلا أنهم كانوا يجهدون على الظهور بمظهر المسلم الفاضل الملتزم، ولهذا فمن المستحيل أن يتجرؤوا على معارضة الحديث. ويمكن القول أيضاً إن الأجواء السائدة منذ وفاة النبي ﷺ وحتى استشهاد عثمان بن عفان رضي الله عنه لم تكن تسمح بمعارضة الحديث. ومع استشهاد عثمان بن عفان بدأت تشكل الظروف المواتية، حيث سهلت الأجواء السياسية، والاجتماعية، والكلامية السائدة تطور المواقف السلبية تجاه الحديث الذي هو أحد المصادر النصية الأساسية للإسلام. ويمكن تقييم بعض الطرق والأساليب الفردية (طرق التثبيت) التي ظهرت وتطورت بهدف التأكد من ثبوت الروايات التي اطلع عليها الصحابة للمرة الأولى على أنها النماذج أو الأمثلة الأولى على ولادة منهج نقد الحديث، وليس على أنه نشاط معارض ومضاد للحديث. فمثلاً يُعد تعليق السيدة عائشة رضي الله عنها على حديث «يقطع صلاة المرء المسلم المرأة والحمار والكلب» بقولها «قد شبهتمونا بالحمير والكلاب! والله لقد رأيت رسول الله ﷺ يصلي وإني على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة، فتبدولي الحاجة، فأكره أن أجلس فأوذى رسول الله ﷺ فأنسل من عند رجله»، يُعد نموذجاً من نقد الحديث في العهد المبكر. وإننا نجد بكثرة مثل هذا الموقف وأمثاله التي اتخذها الصحابة تجاه الروايات التي وصلت إليهم لأول مرة وليس عندهم بها علم. وهذه

المواقف ليس لها علاقة بمعارضة الحديث، وإنما هي نماذج من مساعي الصحابة وجهودهم في التثبيت من صحة الأحاديث وسلامتها^(١).

لن يتم التطرق هنا إلى تاريخ معارضة الحديث وأنواعها، لأن الأمر الأساسي المبتغى هو التوقف على أسباب هذه المعارضة ودراستها. ولكن سوف يتم تعريف معارضة الحديث وتوضيح العناصر الموجودة في هذا التعريف بصورة مختصرة من أجل تحديد إطار الموضوع.

نجد من الملائم أن نذكر هنا التعريف الذي أوردناه في بداية الرسالة التي أعدناها لنيل درجة الدكتوراه، وهو: «رفض كلي أو جزئي للمنزلة التي منحها القرآن للنبي ﷺ والاتباع الذي أوجبه له، وإنكار الأحاديث دون مبرر منطقي وعلمي، وذلك على الصعيد الفكري والعملي معاً»^(٢). فحسب القرآن الكريم فإن النبي ﷺ لم يُكلف بتبليغ القرآن فقط، وإنما حُمل إلى جانب ذلك بالكثير من الواجبات والمسؤوليات الأخرى، مثل: تبين القرآن وتفسيره، وأن يكون قدوة في الأخلاق والعبادات، وإيجاد الحلول لقضايا الأمة ومشكلاتها التي لم يتطرق إليها القرآن. وبعبارة أخرى؛ إن اتباع أقوال النبي ﷺ وأفعاله ذات الصبغة الدينية مسألة ضرورية ووجوبية لكل مسلم. ولكن أفعاله في المجالات غير الدينية ليست ملزمة.

والمقصود بعبارة "الفكري والعملي" الواردة في التعريف المذكور آنفاً إنها هي الجوانب النظرية والتطبيقية للسنة والحديث. لأننا نرى أن التيارات المعارضة للحديث تقوم بتكوين آرائها وأفكارها حول الدنيا والعالم دون أخذ الأحاديث النبوية بعين الاعتبار. ونجد آثار ذلك عند الخوارج وبعض المتصوفة^(٣). وإلى جانب ذلك فقد أصبحت دراسة الروايات وإخضاعها للنقد والتمحيص في إطار المناهج المتبعة في التأكد من صحة الأحاديث، أصبحت ضرورة دينية وعلمية معاً. ولا يمكن تقييم هذه المناهج والحركات أو التيارات الهادفة إلى التثبيت من صحة الرواية تماماً ضمن نطاق معارضة الحديث بأي شكل من الأشكال. وإن استبعاد الرواية (السنة) جزئياً أو كلياً يدخل ضمن عناصر تعريف معارضة الحديث. والآن بإمكاننا دراسة أسباب ظهور معارضة الحديث بالاستناد على الأرضية التي شكلها هذا التعريف.

يمكن القول إن أهم عامل في معارضة الحديث التي بدأت بالظهور في المراحل المبكرة من التاريخ الإسلامي إنما هو «البيئة السياسية»؛ لأن هناك تفاعلاً وصلة وثيقة بين الأحداث السياسية وبين أفكار وآراء

(١) للاطلاع على نماذج من طرق نقد الحديث عند الصحابة راجع: مسفر بن غرم الله الدميني (الدائمي)، مقاييس نقد متون السنة، الرياض، ١٤٠٤ / ١٩٨٤.

(٢) منكرو الحديث، منشورات سبأ، أنقرة، ١٩٩٨، ص، ٢٥.

(٣) لا يمكننا استعمال كلمة الصوفي بمعنى "الشخص المنتسب إلى التصوف" بحق القرون الأولى. لأن التصوف ولد بعد عدة قرون كحركة فلسفية، وذلك في القرن الثالث الهجري تقريباً. فالذي يُقصد بتعبير الصوفي هنا هو الزاهد. إلا أن حركات الزهد وفلسفته لعبت فيما بعد دوراً مؤثراً في تشكيل التصوف، ولعب التصوف بجانبه دوراً مؤثراً في ظهور الطرق. للاطلاع على مزيد من المعلومات راجع: محمد نجم الدين بارداجي، "التصوف والطرق منذ الولادة حتى وقتنا الحاضر"، منشورات رغبت، إسطنبول، ٢٠١٥.

الإنسان. ويمكن أن يتجلى هذا التفاعل وهذه الصلة على شكل «تأثير أفكار الإنسان على التطورات السياسية». ولكن هناك حقيقة أخرى أيضاً، ألا وهي أن الأحداث الطارئة وغير الاعتيادية التي تجري على الساحة السياسية والتطورات التي تزعزع البنية الاجتماعية (مثل: محاولات الاغتيال، والانقلابات الناجحة أو الفاشلة، وجرائم القتل الجماعية) من شأنها تمهيد الطريق أمام حدوث تطورات وتغيرات في أنظمة التفكير لدى الناس. فمقتل عثمان بن عفان (١٨ ذي الحجة ٣٥هـ / ١٧ حزيران ٦٥٦م) يُعد حادثة أو عملاً خبيثاً مدبراً وخطيراً للغاية، كان من شأنه أن يقدر شرارة بداية أحداث الفتن في التاريخ الإسلامي، ويشعل فتيل الخلافات التي استمرت لقرون طويلة، إنه ميلاد الشر. وإن بيعة علي رضي الله عنه بعد استشهاد عثمان بن عفان لم تكف لتهدئة الأمور، وإخماد نار الفتنة والشقاق. حيث اندلعت معركة الجمل التي جرت بين جيش تقوده أم المؤمنين السيدة عائشة من جهة، وجيش الإمام علي من جهة أخرى (١٣ جمادى الأولى ٣٦هـ / ٧ تشرين الثاني ٦٥٦م). وكان يوجد في كلا طرفي هذه المعركة صحابة رسول الله، وفقد الكثير منهم حياته خلالها. وبعد هذه المعركة حدثت معركة صفين التي دارت بين معاوية بن أبي سفيان وبين الإمام علي (٣٦هـ / ٦٥٧م)، ووقعت حادثة التحكيم. وفقد الكثير من الصحابة حياتهم في معركة صفين أيضاً. فخلال عدة سنوات انفجرت حوادث خطيرة على الساحة السياسية، وجرت حروب أهلية داخلية، وتمزقت الدولة، وقتل الكثير من الصحابة، واستشهد الخليفة. ومع أن الحسن حفيد رسول الله ظل لفترة يطالب بالخلافة، إلا أنه تخلى عن مطلبه بعد فترة. وتُعد حادثة قتل الحسين الحفيد الأصغر لرسول الله بوحشية منقطع النظير في كربلاء عام ٦١هـ / ٦٨٠م والتي أعقبت وفاة معاوية، تُعد إحدى أكثر الأحداث مرارة وفجاعة، وشكلت الحصلة السياسية للقرن الهجري الأول.

يمكن أن نسمي فترة الاضطرابات السياسية التي بدأت بمقتل عثمان عام ٣٥هـ واستمرت حتى استشهاد الحسين عام ٦١هـ بفترة «الفتن الكبرى».

لقد أشرنا في الأعلى إلى تأثير الأحداث السياسية على أفكار الإنسان. والسؤال الذي سوف نطرحه هنا من زاوية موضوعنا هو: ما هي العلاقة السببية بين هذه الأحداث السياسية وبين معارضة الحديث؟ وبعبارة أخرى، كيف يمكن أن يكون بعض الأفراد أو الجماعات قد تأثروا بهذه الأجواء وهم يتجهون نحو معارضة الحديث ويطورونها؟

نقد الصحابة:

إذا ما نظرنا إلى الأدوار التاريخية فيمكننا القول إن الصحابة نهضوا بواجبين أو مهمتين تاريخيتين، أو لهما «تجاه القرآن»، والأخرى «تجاه النبي». حيث قام الصحابة عقب وفاة النبي ﷺ بجمع المصحف عن طريق جمع آيات القرآن الكريم بين دفتين، فهذه الأولى. وأما الثانية فهي بذل الصحابة جهوداً كبيرة في سبيل فهم القرآن الكريم بشكل سليم وصحيح، وذلك عن طريق تفسيره من كافة الجوانب، وشكل نقل الأحاديث والسنة جزءاً من هذه الجهود. وبذلك فقد أكمل الصحابة واجبهما التاريخي تجاه القرآن. وكان من أبرز واجباتهم تجاه النبي

ﷺ نقل أقواله وأفعال إلى الأجيال اللاحقة بشكل صحيح وسليم قدر الإمكان. والواجب الثاني تطبيق السنة، وتشكيل نموذجية فعلية من خلال تصرفاتهم وسلوكهم.

رغم أن مسألة نجاح الصحابة أو فشلهم في الحفاظ على أجواء الطمأنينة والسكينة والهدوء التي ورثوها عن النبي عليه الصلاة والسلام في الساحة السياسية قابلة للنقاش، والأخذ والرد، إلا أنه من الواضح أنهم نهضوا بواجباتهم تجاه القرآن والنبي.

وبناء على ذلك فقد أوجد العلماء المسلمون (أهل السنة) ومنذ العصور المبكرة فكرة عدالة الصحابة. وإن عدالة الصحابة تعني أنهم قاموا بأدوارهم ومهامهم تجاه القرآن والنبي وأتموها بنجاح، ولا تشمل فكرة براءتهم أو عصمتهم من الذنوب. ويرأينا فإن أهم سبب لإبقاء الصحابة خارج نطاق الجرح والتعديل هو أن جرح هذا الجيل الذي يُعد الحامل الناقل الأول للإسلام قد يفتح الباب أمام الشبهات بحق القرآن والسنة اللذين يُعدان المصدرين الرئيسيين المنقولين على يد هذا الجيل. لأن فكرة «صحة خير ما تناسب طرداً مع موثوقية ناقليه» تشكل المبدأ الأساسي للجرح والتعديل. ولهذا فإن «عدالة الصحابة أمر مسلم به عند العلماء كافة، ولم تكن محل خلاف باستثناء بعض الفرق المبتدعة»^(٤). ويتحدث الخطيب البغدادي عن هذا الأمر بشكل أكثر وضوحاً وتفصيلاً، فيقول: «كل حديث اتصل بإسناده بين من رواه وبين النبي ﷺ، لم يلزم العمل به إلا بعد ثبوت عدالة رجاله، ويجب النظر في أحوالهم، سوى الصحابي الذي رفعه إلى رسول الله ﷺ؛ لأن عدالة الصحابة ثابتة معلومة بتعديل الله لهم وإخباره عن طهارتهم، واختياره لهم في نص القرآن بآيات كثيرة، وأحاديث عديدة، وجميع ذلك يقتضي طهارة الصحابة، والقطع بتعديلهم ونزاهتهم، فلا يحتاج أحد منهم مع تعديل الله تعالى لهم المطلع على بواطنهم إلى تعديل أحد من الخلق لهم»^(٥). وهذه الأفكار والآراء التي صاغها ودونها علماء الأصول الذين جاؤوا بعد عدة قرون تعبر في الحقيقة عن الفكرة أو القناعة العامة التي تحملها أمة الإسلام عن الصحابة في القرن الأول. وفي الواقع فقد أقرت غالبية المجتمع الساحقة إمامة الصحابة وريادتهم، ولم تكن هذه المسألة محل شك أو خلاف عندهم أبداً. ومع ذلك فإن الانقلاب الذي حدث على صحابي لأول مرة وبصورة أدت إلى نتائج خطيرة ومهمة للغاية قد خرج كثيراً عن هذه الصورة. حيث أدى هذا الانقلاب إلى تعرض صحابي كبير وخليفة المسلمين لسهام النقد، وإلى استشهاده في نهاية المطاف. والانتقادات التي وجهت لعثمان بن عفان هي:

١. حرقه المصاحف بعد جمع القرآن.
٢. عدم قصر الصلاة في السفر.
٣. عدّه نفسه أعلى من رسول الله، والخفض من شأن أبي بكر وعمر.
٤. عدم شهوده بدمراً وبيعة الرضوان، وتحلفه عن أحد^(٦).

(٤) ابن حجر، الإصابة، ١/ ١٠.

(٥) البغدادي، الكفاية، ٩٣.

(٦) ابن العربي، العواصم، ٦١.

وكان الثائرون قد طالبوا عثمان بن عفان بالتوبة عن الأخطاء الكبيرة التي ارتكبها والرجوع إلى الله، وبضرورة ترك منصب الخلافة^(٧).

إن الصحابة هم الحلقة الأولى من السلسلة التي أوصلت أقوال النبي ﷺ وأفعاله إلينا. وتتمتع هذه الحلقة بأهمية بالغة، وخاصة من ناحية رواية الحديث. لأنهم ليسوا كغيرهم من الرواة، فهم سمعوا أحاديث رسول الله ﷺ بأنفسهم. وإذا ما تم القدح بأمانة أول من سمع الكلام من مصدره وموثوقيته، فإن ذلك سوف يؤدي إلى إثارة الشبهات حول صحة الحديث المروي. وبذلك فإن نقد الصحابي وجرحه سوف يؤثر سلباً وبصورة مباشرة على موثوقية الحديث وحجيته^(٨). ويمكن العثور على أمثلة ذلك في مواقف الفرق الأولى من الخوارج، وغلاة الرافضة، وبعض أهل البدع. فلأن الخوارج الأوائل الذين انشقوا عن جيش الإمام علي وخرجوا إلى «حروراء» اتهموا الصحابة الذين شاركوا في معركتي الجمل وصفين، والأطراف التي قبلت التحكيم بالكفر والضلال^(٩) فقد رفضوا القبول بالأحاديث المروية عن طريقهم. ويعد الحوار الذي دار بين السيدة عائشة وإحدى النساء مثلاً لافتاً على معارضة الحديث عند الخوارج: «قالت امرأة لعائشة: أتجزّي إحدانا صلاتها إذا طهرت (أتقضي ما فاتها في حيضها من صلاة)؟ فقالت عائشة: أحرورية أنت؟، كنا نحيض مع النبي ﷺ فلا يأمرنا به، أو قالت: فلا نفعله»^(١٠). هناك عدة أمور تستحق النظر في هذا المثال؛ حيث يفهم من هذا الحوار أن عدم صلاة المرأة الحائض، وعدم قضائها ما فاتها من الصلوات خلال مدة الحيض كان أمراً (سنة) مستقراً في ذلك الوقت. أي أن هذا الحكم لم يكن يستند إلى الرواية فحسب، وإنما كان في الوقت ذاته ثابتاً بالعمل والتطبيق المستقر أيضاً. لذا يتبين أن الخوارج لم يرفضوا الرواية فقط، وإنما رفضوا إلى جانب ذلك السنة المستقرة أيضاً. ويمكن القول إن أحد أهم أسباب هذا الموقف المعارض والرافض للحديث والسنة عند الخوارج هو الفكرة السلبية التي تكونت لديهم بحق الصحابة، وأما السبب الآخر فهو خيبة الأمل التي تعرضوا لها في هذا المشهد السياسي. وأما سبب خيبة الأمل فهو عدم حصولهم على ما كانوا يرغبون ويتطلعون للحصول عليه من الإمام علي والصحابة الذين التفوا من حولهم. حيث إنهم كانوا يطالبون الإمام علي اعتبار النساء اللاتي التفن حول السيدة عائشة غنيمتهم لهم، وإعلان رفض القرار الذي اتخذته الحكمان. فلم يتحقق ذلك، وفوق ذلك فقد كان الخناق يضيق عليهم تدريجياً. وإن خيبة الأمل على الساحة السياسية دفعت الخوارج إلى الجهة المعارضة. وطوروا فيها بعد مفهوماً دينياً يتضمن نقد الصحابة والطعن بهم.

إن النظرة السلبية التي ابتدعتها وطورها الرافضة تجاه الصحابة تشكل أحد أسباب رد الأحاديث. ومن العلماء الذين يشيرون إلى تأثير نقد الصحابة والطعن بهم في معارضة الحديث ورفضه هو السيوطي (٩١١ هـ/

(٧) الطبري، التاريخ، ٤ / ٣٣٣.

(٨) تشاكن، منكرو الحديث، ٣٥.

(٩) البغدادي، عبد القاهر، الفرق، ٥٥ وبعد؛ الشهرستاني، الملل، ١ / ٢٠١؛ الأشعري، مقالات، ٨٧ وبعد.

(١٠) البخاري، الحيض، رقم الحديث: ٣٢١، ١ / ٧١.

١٥٠٥ م). حيث يقول: «والعجب من هؤلاء الرافضة حيث ضلوا الصحابة وردوا الأحاديث لأنها من رواياتهم»^(١١). ويقول واط Watt بشأن الرافضة: «إن إحدى النتائج الطبيعية لفرقة الرافضة هي القول بأن غالبية الصحابة الذين لهم منزلة ومكانة خاصة ومتميزة في الإسلام عصوا أمر رسول الله عندما لم يقرأوا بخلافة علي ولم يبايعوه خليفة عليهم بعد وفاة النبي. ولذلك فليس من المقبول رواية أحاديثهم والأخذ بها. وبهذا العمل فقد كان الرافضة يلغمون البنية الحساسة للحديث الذي يُعد أساس الشريعة أو النظام القانوني الإسلامي، ونتيجة لذلك كانوا ينسفون القوة والتأثير المتنامي لفئة العلماء المحدثين والفقهاء»^(١٢).

البيئة السياسية:

إن البيئة السياسية المعقدة التي سردنا ملامحها العامة في الأعلى مهدت الأرضية لبروز تيارات فكرية اتسمت بالسلبية تجاه الصحابة، ومن جهة أخرى فتحت الطريق أمام ظهور اتجاهات مختلفة حول الأحاديث. وكما بينا من قبل فإن الأحداث السياسية قد تترك أثراً عميقاً على البنية الفكرية للمجتمع، وتفتح المجال أمام حدوث جملة من التغيرات والتحويلات الجذرية. فحالة الاضطراب والفوضى الداخلية التي انفجرت بعد استشهاد عثمان واستمرت مدة طويلة وضعت بعض المسلمين وبعض الفرق أمام قضايا ومآزق معقدة ومسدودة الأفق. وإن التفسيرات والتوضيحات التي قامت بها الأجيال اللاحقة بشأن هذه الأحداث - وهي من حيث بنيتها نتائج الظروف السياسية ويجب حلها ضمن هذه الظروف - اكتسبت طبيعة وهوية دينية. وبعبارة أخرى: لقد تمت محاولة تفسير الأحداث وتحليلها في إطار النصوص الدينية، بينما كان يمكن توضيح ظهورها وتطورها من خلال الظروف الاجتماعية. وإذا ما نظرنا من زاوية موضوعنا، فيمكن القول إن الفرق والأطراف السياسية لجأت إلى الأحاديث أكثر من القرآن الكريم في سبيل إظهار صدق دعواها، وإثبات خطأ معارضيهها. وإن بعض الفرق لم تتوان عن اختلاق الأحاديث في وقت كانت الروايات المعروفة بالصحة تفسر فيه ضمن إطار مقاصد معينة. وفي الواقع فإن أول ما بدأ تلويث أداة الحديث المنظمة والبراقة إنها بدأ على يد السياسة، فتحريك المياه الراكدة وتعكيرها تم عن طريق السياسة. فمثلاً يتم إيراد حديث النبي: «أنا سيد ولد آدم، وعلي سيد العرب»^(١٣) عن السيدة عائشة. والأمر الغريب والعجيب في هذه الرواية هو روايته عن السيدة عائشة. إذ لو كانت السيدة عائشة تعلم بأمر هذا الحديث لما أقدمت على محاربة علي سيد العرب، وإنما وقفت بجانبه. ويرد في رواية موضوعة أخرى في المجال السياسي: عن ابن مسعود قال: «كنت مع النبي ﷺ ليلة وفد الجن، فتنفس، فقلت: ما شأنك يا رسول الله؟ قال: نُعِيَتْ إِلَيَّ نَفْسِي يَا ابْنَ مَسْعُودٍ. قلت: فاستخلف. قال: من؟ قلت: أبا بكر.

(١١) السيوطي، مفتاح الجنة، ٤٥.

(١٢) واط، الفلسفة الإسلامية، ٥٣.

(١٣) الحاكم، المستدرک، رقم الحديث: ٤٦٢٥، ٣/١٣٣. يقول الحاكم عن هذا الحديث أنه صحيح، ولكنه يقول أيضاً أنه لا يستطيع أن يحكم بصحته على شرط البخاري ومسلم لوجود عمر بن الحسن في إسناده. وأما الذهبي فيقول أن عمر بن الحسن الراسبي هو من وضع هذا الحديث. ويروي الطبراني هذا الحديث عن أنس بن مالك ويحكم عليه بأنه فرد الطبراني، المعجم الأوسط، رقم الحديث: ١٤٦٨، ٢/١٢٧.

فسكت، ثم مضى ساعة، ثم تنفس، فقلت: ما شأنك بأبي وأمي يا رسول الله؟ قال: نعتت إلي نفسي. قلت: فاستخلف. قال: من؟ قلت: علي بن أبي طالب. قال: والذي نفسي بيده لئن أطاعوه ليدخلن الجنة أجمعين أكتعين^(١٤). فكما يتبين لنا من هذه الرواية فقد تم امتداح خلافة علي بن أبي طالب واستحسانها، وحث المسلمين على بيعته من قبل النبي ﷺ بذاته. فمن الواضح أنه تم وضع هذه الرواية من قبل أنصار علي، ويحتمل أن يكون ذلك من الرافضة. وإن الجهة المقابلة إما أن تقوم بتأويل هذه الرواية وأمثالها من الروايات التي تمتدح شخصية سياسية، أو ترددها. ولكن المعارضين لم يقفوا بدورهم متفرجين، حيث يلاحظ أنهم قاموا بوضع الأحاديث أيضاً. فقد وضع أنصار معاوية روايات تتحدث عن فضائله وخصاله الحميدة. ومن جملة هذه الروايات حديث: «الأمناء عند الله ثلاثة: أنا، وجبريل، ومعاوية»^(١٥). وبينما يضع أنصار معاوية رواية تقول: «إذا رأيتم معاوية يخطب على منبري فاقبلوه (بايعوه) فإنه أمين مأمور»^(١٦). فإن أنصار علي يروونها بصيغة أخرى، حيث ينسب إلى رسول الله أنه قال: «إذا رأيتم معاوية يخطب على منبري فاقتلوه»^(١٧).

فأي موقف قد يتخذه المسلمون تجاه الأحاديث في ظل انتشار مثل هذه الروايات، وفي مثل هذه الأجواء التي عكرتها ولوثتها الأحداث السياسية؟

من المعلوم أن العلماء ومنذ العصر المبكر الأول قد حذروا الناس من هذه الروايات، وبذلوا جهوداً جارية لتنقية الأحاديث والكشف عن هذه الروايات الموضوعية، واستبعادها. ولكن من الوارد أيضاً أن يكون الذين ليست لديهم الملكة والقدرة على تمييز الروايات الصحيحة من السقيمة قد وجهوا الشبهة التي في داخلهم ضد الأحاديث. وبالطبع فإن مثل هذا الموقف السلبي إنما يصدر بدرجة كبيرة عن الذين تعرضوا وواجهوا الأحاديث الموضوعية. لأن من يتعرض بكثرة للسلبيات يتوهم أن الحياة عامة هي عبارة عن سلبيات، فهذه حالة شائعة وملموسة. فالذين يعملون في بعض المهن في يومنا هذا، مثل رجال الأمن والشرطة - وهم دائماً يتعاملون مع الجرائم والمجرمين - قد يأخذون نظرة سلبية ويعممونها على الحياة كلها. وكذلك من الطبيعي أن تتولد لدى الأطباء - الذين دائماً ما يتعاملون مع الأمراض والمرضى - جملة من التباينات في نظرهم إلى المجتمع والحياة. ويُعد الموقف القائم على الشبهة تجاه مدونات الحديث عند علماء الشريعة الذين يصادفون بحكم اختصاصهم وميدان بحثهم الكثير من الروايات الموضوعية حالة ملاحظة ومشاهدة بكثرة لديهم. ويمكن القول إن الوضع ليس بمختلف بالنسبة للقرون الأولى أيضاً. فمن الوارد جداً في البيئة التي عقدتها السياسة وخلطت أوراقها أن تلجأ الأطراف السياسية بمستوى فردي أو جماعي إلى تطوير أفكار قائمة على الشبهة والتشكك تجاه أداة الرواية.

(١٤) ابن الجوزي، الموضوعات، ١ / ٣٤٦.

(١٥) الشوكاني، الفوائد، ٤٠٤؛ السيوطي، اللآلئ، ١ / ٤١٨.

(١٦) ابن الجوزي، الموضوعات، ٢ / ٢٧؛ السيوطي، المرجع السابق، ١ / ٤١٨.

(١٧) ابن عراق، تنزيه الشريعة، ٢ / ٨؛ الشوكاني، ٤٠٧.

لم تنته هذه الأجواء السلبية والموبوءة بانتهاك وقعتي الجمل وصفين؛ وإنما استمرت حتى استشهاد الحسين رضي الله عنه (٦١ هـ / ٦٨٠ م). ومن المحتمل أن تكون الأحاديث التي تتحدث عن الحسن والحسين قد ظهرت بعد الخلافات والتجاذبات التي وقعت على الخلافة، أو بعد عام ٦١ هـ. ومن هذه الأحاديث: «ليلة عرج بي إلى السماء رأيت على باب الجنة مكتوباً: لا إله إلا الله محمد رسول الله، علي حبيب الله، الحسن والحسين صفوة الله»^(١٨). فالتجاذبات والصراعات السياسية لم تتوقف عند إحداث الكارثة المظلمة التي سميت بـ«الفتنة» فقط، وإنما خلقت في أذهان بعض أفراد وجماعات المسلمين شبهات وشكوكاً خطيرة حول حجية الحديث وقيمتيه وأهميته.

الموقف الخارجي:

كنا قد تطرقنا إلى فرقة الخوارج في الأعلى في معرض حديثنا عن الجماعات المعارضة والرافضة للحديث التي ظهرت أول الأمر. ومن الوارد جداً أن تكون طبيعة الخوارج ومن ثم الخارجية قد لعبت دوراً بارزاً في اتخاذ مثل هذا الموقف والسلوك المعارض والرافض. فهم قاموا خلال فترة قصيرة بإنتاج الكثير من الأفكار الشاذة والمتطرفة للغاية وتطويرها. ولكن لا بد أن نبين أننا لا نستطيع تحديد التسلسل الزمني الذي سارت فيه هذه الأفكار بشكل تام، وذلك لأن أفكار الخوارج نقلت إلينا عن طريق الكتب التي ألفت في مراحل لاحقة. وكذلك فإن الأفكار الشاذة والغريبة مثل «تكفير الصحابة» كانت قد ظهرت وتطورت في فترة مبكرة من التاريخ الإسلامي، فهي ظهرت في أعقاب حادثة «صفين» مباشرة. ويمكن القول - كما يتبين لنا من حوار السيدة عائشة الذي أوردناه في الأعلى - أنهم اتخذوا موقفهم (الذي ينادي بالقرآن فقط) المعارض للرواية والسنة في الفترة ذاتها. وبناء على ذلك تُعد المعلومات والتقارير الواردة في المصادرة اللاحقة بحق الخوارج صحيحة. فمثلاً الشعار الذي رفعوه حول التحكيم: «لا حكم إلا لله»^(١٩) يعكس رأيهم حول حادثة التحكيم من جهة، ومن جهة أخرى يعكس عدم اعترافهم بالروايات الموجودة في زمن الصحابة والتابعين. والخوارج وخاصة فرقة الأزارقة منهم: «كانوا يأخذون بالقرآن ويهملون السنة. وكانوا مثل اليهود والنصارى يذهبون إلى تجويز أن يكون الأنبياء ظالمين، وتجويز أن يكفر نبي بعد البعثة، أو أن يكون كافراً قبل البعثة»^(٢٠). وكان هؤلاء «لا يقبلون من الأحاديث إلا ما كان مفسراً لمجمل القرآن، فيردون الأحاديث التي تحتوي على حكم غير موجود في القرآن»^(٢١). وتُعد وصية الإمام علي لابن عباس عندما أرسله لمحاورة الخوارج بـ«أن لا يجاجهم بالقرآن، وإنما بالسنة»^(٢٢) خير مثال على عدم اهتمام الخوارج بالروايات.

(١٨) ابن الجوزي، العلل، ١ / ٢٥٧.

(١٩) ابن سعد، الطبقات، ٣ / ٣٢.

(٢٠) الشهرستاني، الملل، ١ / ٢١١؛ الإزمري، المحصل، ٨٢.

(٢١) يالت كايا، أولى الحركات الفكرية في الإسلام، ١٢.

(٢٢) السيوطي، مفتاح الجنة، ٣٥.

لقد بينا آنفاً أن أحد الأسباب التي دفعت الخوارج إلى إنكار الأحاديث هو "تكفيرهم الصحابة". وأوردنا حينها الأدلة على ذلك. وسوف نتطرق هنا إلى سبب مهم آخر دفعهم إلى معارضة الحديث ومعاداته ورده، ألا وهو طبيعة ذهنية الخوارج. فالغالبية الساحقة من الخوارج كانوا من الأعراب وأهل البادية. فهم من أبناء المناطق البعيدة مثل اليمن، ولعل بينهم بعض أبناء القبائل التي أعلنت العصيان في عهد أبي بكر أيضاً^(٢٣). وإذا ما صح توقعنا هذا والمتمثل بأن الأعراب وأبناء القبائل المتمردة يشكلون أغلبية الخوارج وخاصة الخوارج الأوائل، فإنه يصبح من السهل أكثر بيان سبب السلوك والموقف السلبي الذي اتخذوه ضد الروايات والسنن غير الموجودة في القرآن. فالتصرفات التي قام بها الخوارج والانتهاكات التي وجهوها خلال الحوارات والمنازعات مع الإمام علي تبين مدى ضحالة فكرهم، وسطحية فهمهم للأحداث. فأول اتهام هو امتناع علي عن سبي نساء أفراد جيش السيدة عائشة الذي هُزم في معركة الجمل وتوزيعه كجوازي عليهم رغم اعتباره أموال ذلك الجيش غنيمة. وأما الاتهام الثاني فهو إزالة الإمام علي عبارة «أمير المؤمنين» من نص الاتفاق الذي جرى مع معاوية في حادثة التحكيم بناء على طلب أو اعتراض معاوية. ومن الانتهاكات التي وجهها الخوارج للإمام علي قوله للحكمين: «إن كنتُ أهلاً للخلافة فأنتباني»^(٢٤). كما يتبين مما تقدم فإن تأثير طبيعة البداوة واضح في معارضة الخوارج للأحاديث ورفضهم لها. فمن طبع البدوي أنه لا يهتم بما وراء الأحداث والأفكار، ولا يأخذ الحكم والدوافع في الأقوال والأفعال بعين الاعتبار. فهو ينظر إلى ظاهر الأشخاص، والتصرفات، والأفكار والآراء، والأحداث ويقوم بتقييمات سطحية بناء على هذا الظاهر الذي يظنه عنوان الحقيقة دون أن ينفذ إلى ما وراءه من حكم وغايات. فتأثير الطباع البدوية واضحة وبيّنة على النظرة السلبية للروايات، ويمكن العثور على أمثلة لهذه البنية الذهنية في كل عصر، وكل مجتمع.

التفاعل الديني والثقافي:

لقد ولد الإسلام في بقعة جغرافية بعيدة عن مراكز الحضارات والأديان. وكان يوجد في الحجاز جماعات يهودية، وبعض من أتباع الدين المسيحي. وكذلك كان أهل مكة والمدينة يلتقون خلال رحلاتهم التجارية بمجتمعات وشعوب مختلفة، وذلك في دمشق شمالاً، وفي اليمن جنوباً. ومن ثم لا يمكن القول إن عرب الحجاز كانوا يجهلون هذه الحضارات والمدنات؛ غير أن التواصل والاحتكاك والتفاعل كان محدوداً للغاية، ولم يكن له تأثير في معتقد العرب وحياتهم.

اتسعت الفتوحات بدرجة كبيرة، وكان الإسلام لا يزال في عهده المبكر جداً، حيث فتحت في عهد الخلفاء الأربعة بلدان أفريقيا الشمالية، وبلدان الشرق الأوسط وإيران حتى وصل المسلمون إلى تخوم بلاد ما وراء النهر. وخلال القرن الأول الهجري بدأت الفتوحات تمتد إلى بلدان آسيا الوسطى أيضاً. وكانت هذه المناطق والبلاد الشاسعة تحتوي قبل وصول الإسلام إليها الكثير من الأديان والثقافات المختلفة والمتنوعة.

(٢٣) تشاكن، منكرو الحديث، ٩٩.

(٢٤) للاطلاع على المزيد حول الانتهاكات التي وجهها الخوارج للإمام علي راجع: البغدادي، الفرق، ٥٨-٦٠.

فجاء الإسلام كدين إضافي على كل الأديان الموجودة، ومن الطبيعي أن يتفاعل مع الأديان والثقافات السابقة. وهنا يمكننا رسم المشهد الديني والثقافي للبلدان التي انضمت إلى العالم الإسلامي، والتوقف على التأثيرات المحتملة لهذه العوامل الجديدة والغريبة في ظهور معارضة الحديث ورده.

لقد كانت المناطق الجغرافية الممتدة بين شرق الأناضول، وسوريا، والعراق، والأراضي الإيرانية مسرحاً لصراع السيطرة والهيمنة بين الدولة البيزنطية والفارسية^(٢٥). وإلى جانب الحروب والصراعات بين هاتين الدولتين كانت الثقافات والأديان تتصارع بدورها على الهيمنة والسيطرة على هذه المناطق الجغرافية. فتأثير البيزنطيين هنا كان متمثلاً بانتشار الثقافة الهيلنستية اليونانية والديانة المسيحية^(٢٦). حيث إن أصحاب العقيدة المونوفيزية الذين كانوا قد انشقوا عن المسيحية الأرثوذكسية وتعرضوا لضغوطهم واعتداءاتهم التجهوا نحو الشرق واستقروا في سوريا^(٢٧). وكانت مصر وخاصة مدينة الاسكندرية مركزاً حيويًا ونشطاً للثقافة الهلنستية^(٢٨). حيث كانت الأفلاطونية الجديدة التي تُعد من التيارات الفلسفية بغاية النشاط والحركة في الإسكندرية^(٢٩). ومع أن مدن أنطاكيا، ونصيبين، وأورفا، وحران بقيت تحت الهيمنة البيزنطية مدة طويلة من الزمن إلا أنها ظلت محافظة على مكائنها كمركز للصابئة^(٣٠). وفي إيران كانت الديانات الأكثر انتشاراً قبل الإسلام هي المجوسية، والزرذشتية، والمزدكية، والمناوية^(٣١). وفي آسيا الوسطى كانت تنتشر البوذية، والمجوسية، والمسيحية، واليهودية، والمناوية^(٣٢).

والآن يمكننا أن نبحث ما إذا كان للتنوع الديني والثقافي تأثير أو دور في إنكار الحديث، وما مدى أو نسبة هذا التأثير. ولا بد أن نبين بادئ ذي بدء أن الإسلام إنما جاء إلى هذه البلدان والمناطق الجغرافية مع قوة حاملين مهمين هما: القرآن الكريم والسنة النبوية. فأما حامل السنة فيتمثل أولاً في شكل الحياة الدينية للصحابة، وبعد ذلك في أداة الرواية. أي إن الإسلام لم يقتصر أو لم يكتف بفتح تلك البلدان فقط، وإنما اصطحب معه منظومة قيمه، ومصادره، ونظراته الخاصة للحياة ونمطها، وقدمها للشعوب التي تعيش في هذه البلاد. وحتى وإن كان المسلم الذي يميل إلى المثالية يفترض أن منظومة القيم، ونمط الحياة هذا سرعان ما تم القبول به وتبنيه من قبل الشعوب المحلية، إلا أنه يمكن القول إن ذلك لم يتم بهذه السهولة المتوقعة. حيث يلاحظ أن العقائد والثقافات المحلية قد استمرت قائمة مدة أطول مما هو متصور، ويمكن أن نشاهد آثار ذلك

(٢٥) بارثولد، تاريخ الحضارة الإسلامية، ١٠.

(٢٦) دي لاسي أوليري O'leary de Lacy، الفكر الإسلامي ومكانته في التاريخ، ١١.

(٢٧) مانتران Mantran، تاريخ انتشار الإسلام، ٨٩؛ بيرقدار Bayraktar، مدخل إلى الفلسفة الإسلامية، ٣ وما بعد.

(٢٨) أحمد أمين، فجر الإسلام، ٨٥.

(٢٩) دي لاسي أوليري O'leary de Lacy، ١٦.

(٣٠) للاطلاع على المزيد راجع: بيرقدار، ٣٨-٤٠؛ بارثولد، ١٠.

(٣١) سيد حسين نصر، الدين في الشرق الأوسط، ٩٦-٩٨.

(٣٢) كورد، عملية تحول آسيا الوسطى إلى الإسلام، ٢١٩-٢٢٩.

وبقايها حتى في يومنا هذا. ويمكننا أن نذهب أو نتصور أن الشعوب المحلية قد لجأت إلى سلوك عدة مسالك تجاه الإسلام. فلا شك أن الكثير من الناس قد قبل قيم الإسلام العالمية ونمط الحياة الذي جاء به، واختاروا الدخول إلى الإسلام بصدق وإخلاص، وإلا لما أمكن للإسلام البقاء في هذه المنطقة الجغرافية الشاسعة. ويمكن القول إنه حتى هؤلاء الناس قد ظلوا مستمرين أو محافظين على معتقداتهم، وتقاليدهم وأعرافهم، وثقافتهم، وأنماط حياتهم القديمة من خلال إذابتها في البوتقة الإسلامية وجعلها منسجمة ومتناغمة مع الإسلام^(٣٣). ويمكن اعتبار هذه المقاربة كإيجابية لصالح الإسلام. لأنه حسب توقعنا فإن الحركات المناهضة للحديث والمعارضة له لم تظهر بين الشعوب التي سلكت هذا المسلك. ولكن الأمر يختلف بالنسبة للمقاربة أو الموقف الثاني، حيث حاولت المعتقدات والثقافات المحلية المحافظة على استمراريتها ووجودها من خلال إخفاء نفسها تحت مظاهر إسلامية، وتشكلت في هذا الإطار عدة فرق وطوائف. فمثلاً حسب بعض النظريات فإن فرق المجسمة، والمشبهة الموجودة في الإسلام تحمل آثار الديانة الزردشتية التي كانت منتشرة في إيران قبل الإسلام. فحسب الزردشتية فإن «ظواهر الطبيعة» هي «كائنات إلهية». وبناء على ذلك فقد جعلوا الشمس «عين الله»، وجعلوا الضوء «ابن الله»^(٣٤). ولهذا فإن فرق المجسمة والمشبهة وضعوا الأحاديث التي تحتوي على التشبيه والتجسيم، كما ردوا الأحاديث التي تنزه الله تعالى عنها^(٣٥). يتبين من هذا المثال وبشكل واضح أثر العقائد السائدة قبل الإسلام في تبني موقف معارض ومعاد للأحاديث. يُستخدم في الأدبيات الإسلامية عبارة «الزنديق، والزنادقة» بحق أتباع الحركات التي تعمل بشكل مدروس ومخطط لتحريف الإسلام عن طريق الفرق الضالة كالمشبهة والمجسمة. ودائماً ما يُعاد أصل الزندقة ومنشؤهم إلى أتباع الأديان والثقافات التي كانت منتشرة قبل الإسلام. فبشأن نشوء المنهج الكلامي وتطوره لدى المعتزلة على سبيل المثال يجري الحديث عن تأثير الفلسفة اليونانية، والديانة الزردشتية^(٣٦). فمثلاً الإله عند أرسطو وأفلاطون هو الكائن الذي يقوم بأعمال الخير في العالم، ولا علاقة له بالشرور. وفي الزردشتية يوجد في العالم قوتان (إلهان)، الظلمة والنور، وهما في حالة صراع دائم ومستمر. فالمسؤول عن الخير وأصله في العالم هو «أهرمزدا» قوة الخير، وأما أصل الشرور فهو «أهرمن» قوة الشر. والمعتزلة بدورهم ردوا الأحاديث التي تقول إن كلاً من الخير والشر من الله تعالى. فكما هو معروف فإن حديث جبريل ترد فيه عبارة: «وأن تؤمن بالقدر خيره وشره»؛ أي أن كلاهما من الله. ومن منظور المعتزلة يتم رد هذا المفهوم ومن ثم الروايات التي تشبهه^(٣٧).

(٣٣) انظر: أمين، فجر الإسلام، ٩٤.

(٣٤) انظر: أمين، فجر الإسلام، ٩٩.

(٣٥) للاطلاع على نماذج من الأحاديث التي وضعتها هذه الفرق راجع: كاندмир، الأحاديث الموضوعية، ٤٦.

(٣٦) انظر: أمين، فجر الإسلام، ٩٩ وما بعد؛ الغزالي، الفیصل، ٥٨.

(٣٧) اشك، كمال Işık, Kemal، ولادة المعتزلة وأراؤهم الكلامية، منشورات AÜİF، أنقرة، ١٩٦٧، ٤١. للاطلاع المزيد من

النقاشات بشأن رد المعتزلة الجزئي للأحاديث راجع: كامل تشاكن، منكر والحديث، منشورات سبأ، أنقرة، ١٩٩٨.

النزعات القومية عند الأمويين:

لقد خاطب الإسلام باعتباره ديناً عالمياً كافة الأعراق والشعوب والقوميات. وقد حدد الإسلام نظرته إلى الإنسانية من خلال قول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ﴾ [الحجرات: ١٣]. وقول رسول الله ﷺ: «لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي»^(٣٨).

ويلاحظ أنه كان هناك التزام بهذا المبدأ حتى نهاية عهد الخلفاء الراشدين الأربعة. ولكن مع مجيء الأمويين إلى الحكم وتسلمهم زمام السلطة بدأت السياسات القومية تطفو على السطح رويداً رويداً، وبدأ التمييز بين العرب وغير العرب يطل برأسه في المجتمع والدولة. وبتأثير سريان هذه النزعة القومية المتنامية جرت محاولة تقديم الثقافة العربية للمجتمعات إلى جانب العبادات والأحكام الإسلامية، وذلك عن طريق الأحاديث والفقه. فمثلاً تم تفسير المحدد الاجتماعي الذي يثبت خاصية القيادة السياسية لقريش من بين القبائل العربية في الحجاز من خلال الحديث النبوي: «الأئمة من قريش»^(٣٩) بطريقة تسد باب الحكم والسلطة السياسية أمام غير العرب. ولهذا فقد ظهرت مواقف وردات فعل معارضة لهذه التفسيرات القومية من قبل الفئات غير العربية الذين لم يجدوا أنفسهم أقل شأناً من العرب أو مختلفون عنهم. وكانت هذه المواقف أحياناً موجهة إلى الحديث مباشرة. ومن أبرز الأمثلة على النزعة القومية في الفقه مسألة الكفاءة في الزواج، حيث ذهب الفقهاء إلى أن الرجل غير العربي ليس بكفء للفتاة العربية، والرجل غير القرشي ليس بكفء للفتاة القرشية^(٤٠). ويمكن العثور على الكثير من الأمثلة الأخرى في هذا المضمار. ومن الجدير أن نذكر هنا الأمر الآتي: إن الإنسان لديه دافع داخلي للحفاظ على القيم الثقافية التي ينتمي إليها وحمايتها. وإن هذا الدافع الذي يكون في الأحوال العادية عبارة عن اتباع للثقافة الخاصة وتطبيق لها بصورة سلسلة وطبيعية، يتحول عند مواجهة الثقافة لتهديد خارجي إلى طبيعة دفاعية ووقائية. فتظهر مواقف وردود أفعال عكسية تجاه الثقافة المقابلة وحوامل هذه الثقافة المقابلة. والثقافة المقابلة هنا يتم تصورهما حسب الشعوب المحلية على أنها الثقافة العربية، وأما وسائلها التي تُعد بمثابة الحوامل فهي الأحاديث والفقه. وربما لعب هذا الدافع الداخلي الدفاعي دوراً بارزاً ومؤثراً في انتشار التشيع بين الفرس وبعض الأتراك في مناطق إيران، وكذلك في تبني الأتراك المذهب الحنفي والماتريدي. ويقول فيليب حتي Philip Hitti حول هذا الأمر: «إلا أن روح هذا الشعب (يقصد الفرس) الذي جرى إخضاعه للطاعة كانت ستنهض مرة أخرى، وإن لغته التي تعرضت للإهمال كانت ستتحيا من جديد»^(٤١). ومن المعروف

(٣٨) انظر: أمين، فجر الإسلام، ٩٩ وما بعد، الفيصل، ٥٨.

(٣٩) منقول عند معمر بن راشد موقوفاً عن الإمام علي (فضائل قريش، رقم الحديث: ١٩٩٠٣، ٥٨/١١). وروي هذا الحديث مرفوعاً أيضاً (البيهقي، السنن الكبرى، رقم الحديث: ١٦٥٤٠، ٨/٢٤٧). ويرد الحديث في مصادر أخرى مثل البخاري ومسلم بصيغة «إن هذا الأمر في قريش...» مرفوعاً (البخاري، المناقب، رقم الحديث: ٣٥٠٠، ٤/١٧٩).

(٤٠) للاطلاع على التفاصيل حول مسألة الكفاءة في الزواج راجع: محمد ديريك، الكفاءة بين الأطراف في الزواج حسب قانون العائلة الإسلامي، مجلة دراسات الشريعة/ القانون الإسلامية، ٢٠١٥، ٢٦/ ٢٢٩-٢٦٢.

(٤١) حتي، تاريخ الإسلام، ١/ ٢٤٠.

أن الأتراك بدورهم أبدوا مقاومة ضد عملية الصهر مثل الفرس. فالأتراك الذين تم استرقاقهم بعد السيطرة على آسيا الوسطى وجلبهم إلى عاصمة الدولة الإسلامية كعبيد أو جنود لم يستسلموا لنفوذ الثقافة العربية وهيمتها. حيث يقول جان بول روكس Jean-Paul Roux، وفون غرونوبوم Von Grünebaum: «ولكن الأمر المثير عندهم (يقصد الأتراك) كان مقاومتهم الشديدة للانصهار؛ حيث لا يمكن اعتبار ارتباطهم بالبلاد التي ولدوا ونشأوا فيها مجرد حنين عادي، وإنما يحتوي على دلالات ونتائج رهيبية ومفرغة للغاية. لأنه رغم استقرار الإسلام في قلوب الأتراك، فإن ارتباط الجماعة ببعضهم كان يتقدم عندهم على الانتماء إلى جماعة المسلمين»^(٤٣). ولا بد أن قيام الأتراك المسلمين بعد قدومهم إلى إيران واستقرارهم فيها قبل توجيههم إلى الأناضول بإحياء اللغة الفارسية واستخدامها مقابل اللغة العربية لمواجهة خطر التعريب^(٤٤)، ووقوفهم بشكل ما بمواجهة المذهب الشافعي والتيار الأشعري الذي اختاره العرب عبر تبنيهم المذهب الحنفي في الفقه والتيار الماتريدي في العقيدة ما هو إلا نتيجة للدفاع الذاتي القائم على القومية التي أعيد إحيائها. يقول بيرقدار في هذا المضمار: «وبالإضافة إلى هذا فإن الترجمات التي تهدف إلى إحياء الفكر الإيراني القديم، وإعادة التعريف بها في البيئة الجديدة هي نتيجة للجهود التي بذلتها الحركات «الشعبوية» في التاريخ الإسلامي والتي يمكن أن نسميها بالحركات «القومية» أو «القبلية» لإظهار تفوق ثقافتها على ثقافة العرب...»^(٤٥).

يمكن القول إن (بعض أفراد) الشعوب التي اتجهت وسط هذه الأجواء نحو حماية وجودها القومي عندما واجهت الثقافة العربية التي اعتبروها ثقافة معادية ومعتدية، فإنها قد واجهت الأحاديث (بعض الأحاديث) التي اعتبرتها حاملة لتلك الثقافة. وإن إقدام الجيوش الإسلام التي دخلت منتصرة إلى آسيا الوسطى بإضفاء الصبغة الدينية على بعض الممارسات والأفعال البعيدة كل البعد عن جوهر الدين، وإظهارها وكأنها مستندة على أوامر النبي القطعية قد تسبب بنشوء مواقف وسلوكيات سلبية تجاه ثقافة الحديث والسنة. ولعل التمسك بهذه المسائل السطحية والثانوية وإيلاءها الاهتمام، والابتعاد عن الكثير من المبادئ الإسلامية الأصيلة مثل العدالة، والحق، والإنصاف، والرحمة، والتعاون والتعاقد، قد كان سبباً أيضاً في مجافة الحديث واتخاذ موقف سلبي تجاهه. فمثلاً لقد أسهم وضع حد لهذا النوع من الممارسات والتصرفات السطحية والسلبية في عهد عمر بن عبد العزيز في دفع شعوب ما وراء النهر إلى الاقتراب أكثر من الإسلام. حيث عامل عمر بن عبد العزيز الشعوب المحلية التي كانت تسمى بالموالي معاملة مساوية للعرب، وأنهى التمييز الذي كان يعطي الأفضلية للعرب. فأعطى سهماً من الغنائم للمشاركين من أفراد هذه الشعوب في المعارك التي يخوضها المسلمون، ومنع أخذ الجزية منهم. وكذلك لما بعث والي خراسان الجراح بن عبد الله بكتاب إلى عمر بن العزيز

(٤٢) تاريخ الأتراك، ١٨٥.

(٤٣) «إن جنوح الأتراك المستمر بوعي وقصد أو دون قصد إلى الدفاعات الإيرانية لم يكن من قبيل المصادفة. حيث إن الغزنويين والسلاجقة كانوا يتكلمون اللغة الفارسية، ويبدلون أقصى جهودهم لإتاحة المجال وتوفير الإمكانيات أمام الفن الإيراني للإبداع والتميز، وبلغ الأدب الإيراني ذروته في عهدهم» (جان بول روكس Jean-Paul Roux، تاريخ الأتراك، ١٨٦).

(٤٤) بيرقدار، ٧٦.

يعبر فيه عن مخاوفه من نقص أموال الجزية، ويخبره عن شكوكه حول إخلاص الناس في هذه البلاد وميلهم للفتنة، وطلب من الخليفة السماح له باللجوء إلى الحزم والسدة واستعمال السوط معهم منعاً لحدوث الفتنة، كان رد الخليفة عمر بن عبد العزيز أن غضب منه وأرسل إليه كتاباً يوبخه فيه، حيث قال له: «يا ابن أم الجراح أنت أحرص على الفتنة منهم»، ثم عزله بعد فترة^(٤٥). إننا نرى في هذه الحادثة مثلاً صارخاً وملفتاً على السياسات الخاطئة التي كان ينتهجها الأمويون. ويمكن القول إن هناك الكثير من الحوادث والمواقف المشابهة أيضاً. لم يقتصر أثر هذه الممارسات الخاطئة على تأخير عملية تحول الشعوب المحلية إلى الإسلام فحسب، وإنما مهدت هذه الممارسات في الوقت ذاته الطريق أمام تكون مواقف سلبية تجاه الأحاديث التي صار يُنظر إليها على أنها الحاملة للثقافة والهيمنة العربية.

الخلافات الكلامية الأولى:

يمكن الحديث عن أربع فرق نشأت بعد أحداث الفتنة من خلال مناقشة جملة من القضايا والمشكلات الكلامية الأساسية، وهي:

- ١- الخوارج.
- ٢- الجبرية.
- ٣- المرجئة.
- ٤- القدرية.

فقد بدأ الخوارج بالقول إن مرتكب الكبيرة من أهل النار إذا لم يتب^(٤٦). وكانوا يقصدون بقولهم هذا الصحابة. وكان هذا الأمر يشكل دليلاً أو حجة لأفكارهم وآرائهم المسيئة للصحابة التي تطرقنا إليها في الأعلى. وأما المرجئة الذين ظهروا في عهد مبكر فقد خالفوا الخوارج في رأيهم هذا بحق الصحابة، حيث ذهبوا إلى أن أمر مرتكب الكبيرة يرجأ النظر فيه إلى الآخرة. وقال المرجئة: في البداية: إن الأعمال لا تضر بالإيمان^(٤٧). ثم طوروا هذا الرأي فقالوا: لا تضر المعصية الإيمان. وزعموا أن الإيمان هو المعرفة بالله، وأضافوا أموراً مثل: إن معرفة الله هي المحبة له، والإقرار به باللسان^(٤٨). ومن الأمور الأساسية التي جاء بها المرجئة في هذه المرحلة أيضاً هي فكرة أن الإيمان ثابت لا يزيد ولا ينقص.

وأما الجبرية فقالوا: إن الإنسان مجبر على أفعاله، ومن ثم فهو غير مسؤول عنها، ولعلمهم ذهبوا هذا المذهب تجنباً لتكفير الصحابة. وقد أصبح قول: «إنا مجبرون على عمل ما نعمل، فلا نستطيع أن نعمل غيره» شعاراً لهم^(٤٩).

(٤٥) كورد، عملية تحول آسيا الوسطى إلى الإسلام، ١٧٥.

(٤٦) الشهرستاني، الملل، ١/ ١٩٨.

(٤٧) أحمد أمين، فجر الإسلام، ٢٧٩.

(٤٨) الأشعري، مقالات، ١٣٣ * ١٣٤.

(٤٩) أحمد أمين، فجر الإسلام، ٢٨٣.

وأما فرقة القدرية - التي مثلها المعتزلة فيما بعد - فجاءوا بفكرة مخالفة لهذا الفهم «الجبري» القطعي لدى الجبرية، حيث قالوا: «الإنسان حر الإرادة، وإن حرية الإرادة تقتضي مسؤوليته عن عمله»^(٥٠). وكان أهم شعار لدى هؤلاء: «لا قدر، والأمر أنف»^(٥١). أي إذا عملت عملاً كان، وإذا لم تعمله لم يكن؛ فلديك القدرة على الاختيار، والخييار لك.

كانت كل فرقة من هذه الفرق تقوم بتأويل الآيات القرآنية ضمن منهجها الفكري وبما يتوافق مع آرائها وأفكارها، بينما ترد الأحاديث التي لا تتوافق مع هذه الآراء. فمثلاً فرقة الخوارج تكفر الصحابة وتقول أن مرتكب الكبيرة من المسلمين يُجلد في نار جهنم، ومن ثم فمن المستحيل أن تقبل بالأحاديث المروية عن النبي ﷺ والتي تمتدح الصحابة وتثني عليهم، وتؤكد على أنهم قدوة للمسلمين. ونظراً لتكفيرهم مرتكب الكبيرة فمن الطبيعي أن يردوا الروايات التي تتحدث عن شفاعة الرسول لعصاة المؤمنين. ومن البديهي جداً أن يشككوا بالروايات الصحيحة التي تتحدث عن فضائل بعض الصحابة الذين يبغضونهم، وخاصة تلك التي تتحدث عن فضائل الإمام علي الذي يُعد عندهم شخصاً عاصياً وضالاً لا يمكن مسامحته أبداً. ولعل الأحاديث التي وضعت ضد الخوارج قد أسهمت بدورها في تشبثهم بموقفهم المعارض والرافض للحديث. فعلى سبيل المثال يرد في إحدى هذه الروايات: "عن سعيد بن جهمان قال: أتيت عبد الله بن أبي أوفى فقال: ما فعل أبوك؟ قلت: قتلته الأزارقة. قال: لعنهم الله، حدثنا رسول الله ﷺ أنهم كلاب النار"^(٥٢). فلا بد أن مثل الروايات الموضوعية كان لها دور في إثارة الخوارج أيضاً.

لقد ردت فرق القدرية والجهمية والمعتزلة القدر ولم تعترف به، ولهذا فإنها فسرت الآيات القرآنية بما يتماشى مع هذا الاتجاه، ورفضت الروايات التي تثبت القدر. فمثلاً يرد في إحدى الروايات أن عمران بن حصين، قال: قيل: يا رسول الله أعلم أهل الجنة من أهل النار؟ فقال: نعم. قيل: ففيم يعمل العاملون؟ قال: كل ميسر لما خلق له^(٥٣). فمن المستحيل أن يقبل القدرية بهذه الرواية التي تذكر في مصنفات الحديث كحديث صحيح. وكذلك لا تعترف هذه الفرق بـ«حديث الأربعين يوماً»^(٥٤) الذي يتحدث عن أنه يكتب على ابن آدم وهو في بطن أمه عمله وأجله ورزقه وشقاوته وسعادته، لأنه يتعارض مع مناهجهم وأفكارهم. ونلاحظ أيضاً أن المعتزلة يلجؤون إلى تأويل الأحاديث التي تتحدث عن القدر^(٥٥).

(٥٠) للاطلاع على المزيد حول أفكار وآراء هذه الفرقة التي تعرف بالجهمية أيضاً راجع: أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي، كتاب الرد على الجهمية، بيروت، ١٤٠٢ / ١٩٨٢.

(٥١) مسلم، رقم الحديث: ٨، ٣٦/١.

(٥٢) السيوطي، الخصائص، ٣ / ١٨.

(٥٣) مسلم، القدر، رقم الحديث: ٩ (٢٦٤٩)، ٤ / ٢٠٤١.

(٥٤) للاطلاع على مزيد من المعلومات عن هذا الحديث راجع: مراد أرسلان، تقييم حديث الأربعين يوم من ناحية السند والمتن، أطروحة ماجستير غير منشورة، معهد العلوم الاجتماعية بجامعة أنقرة، أنقرة، ٢٠٠٦.

(٥٥) للاطلاع على آراء المعتزلة في مسألة القدر راجع: عبد الحميد سنان أوغلو، مفهوم القدر عند المعتزلة الحركة التحريرية الأولى في الفكر الإسلامي، مجلة كلية الإلهيات - جامعة سوتنجو إمام بقهرمان مرعش، ٢٠٠٦، ٧ / ٦٩ - ٩٢.

تأثيرات الفلسفة:

سوف نتحدث هنا عن الفلسفة اليونانية بشكل خاص. يمكننا القول إن التقاء المسلمين بالفلسفة اليونانية وتعرفهم عليها بدأ مع فتح مصر وبلاد الشام والعراق. وأما تأسيس بيت الحكمة وحركة ترجمة الكتب الفلسفية إلى اللغة العربية فكانت فيما بعد في عهد الخليفة العباسي المأمون الذي تسلم الخلافة في عام ١٩٣ هجري وظل خليفة حتى وافته المنية عام ٢١٨ هجري. وكان مذهب المعتزلة قد اكتسب خلال هذه الفترة صفة رسمية، وتحول إلى اسم مؤثر وفاعل للغاية. وكان تأثير الفلسفة الذي بدأ في عهد المأمون واستمر بعده فترة من الزمن واضحاً وملموساً. ومع ذلك فإن تعرف المسلمين على الفلسفة يعود إلى وقت أبكر، ودورها في معارضة الحديث ومعاداته أو رده ثابت لا يمكن إنكاره. فقد تركت أفكار أرسطو وأفلاطون - وهما من أبرز فلاسفة اليونان - أثراً كبيراً في المنهج الكلامي لدى المعتزلة^(٥٦). لقد كان أرسطو قد عمل على الوصول إلى فكرة الإله الكامل. ورغم أنه نزه الإله عن الكثير من العيوب وصفات النقص، إلا أنه تصور إلهاً لا يتمتع بالقدرة على الخلق^(٥٧). وأما أفلاطون فكان يعتقد بإله يخلق الخير^(٥٨). إن كلاً من فكرة الإله غير الخالق، أي الذي لا يتمتع بالقدرة على الخلق عند أرسطو، وفكرة الإله الخالق للخير عند أفلاطون تتجلبان في مناظرات ونقاشات المعتزلة حول أفعال العباد. وقد كان الإمام الغزالي أشار بدوره إلى التقارب والتناظر بين أفكار المعتزلة وبين الفلسفة الإغريقية^(٥٩). فمثلاً حسب رأي المعتزلة فإن الله تعالى لا يخلق الظلم والشر^(٦٠). كما أن الله لم يخلق الكفر والكافر أيضاً^(٦١). وليس كل شيء داخل في قدرة الله تعالى^(٦٢). وحسب رأي المعتزلة فإن الله عادل، لذا لا يصح الاعتقاد أنه خالق الشر، ولذلك فإن الشر من عمل الإنسان المسؤول عن أفعاله، أو من عمل الشيطان^(٦٣). وحسب أحمد أمين فإن المعتزلة يعتقدون أن أفعال الإنسان سواء كانت خيراً أو شراً ليست من خلق الله تعالى، وإنما هي من خلق الإنسان بإرادته الحرة^(٦٤). ويقول أبو المظفر الإسفراييني في معرض تناوله آراء المعتزلة بشأن أفعال العباد: «ومما اتفقوا عليه - أي المعتزلة - قولهم: إن أفعال العباد مخلوقة لهم كل واحد منهم، ومن جملة الحيوانات كالبقعة والبعوض والنملة والنحلة والدودة والسمكة خالق خلق أفعاله وليس - الله - خالقاً لأفعالهم، ولا قادراً على شيء من أعمالهم»^(٦٥).

(٥٦) نادر، ألبرت نصري، فلسفة المعتزلة، ١ / ٥٨.

(٥٧) بولاي، ميتافيزيقية أرسطو، ١٠١. "إن فكرة الخلق لم تعجب أرسطو طاليس وأغلب الفلاسفة اليونانيين كثيراً لكونها تخفي وراءها فكرة التدخل الإلهي المقدس. لذا فهم يؤمنون بقدرة الإنسان والعالم من حوله وبأزليته. أي يؤمنون بأن الجنس البشري والعالم من حوله وجدا ويستمران في الوجود إلى الأبد" (هوكينغ، ١٩).

(٥٨) أفلاطون، الدولة/الجمهورية، الكتاب ٢، ٧٠.

(٥٩) الفیصل، ٥٨.

(٦٠) القاضي عبد الجبار، التنزيه، ٧٨.

(٦١) القاضي، السابق، ٦٩.

(٦٢) القاضي، السابق، ٢٧.

(٦٣) تريتون Tritton A. S، علم الكلام في الإسلام، ٨٤؛ السيوري، إرشاد، ١٣٠.

(٦٤) ضحى الإسلام، ٣ / ٤٥.

(٦٥) الإسفراييني، التبصر، ٣٨.

نشاهد في هذه المقتطفات وبشكل واضح تقارباً بين بعض أفكار المعتزلة وبين أفكار قدامى فلاسفة الإغريق. ولكن من الواضح أيضاً أنهم خلال تأسيس هذا المنهج الفكري استبعدوا كافة الروايات التي تتعارض معه وردوها. ويلاحظ أن المعتزلة في إطار الأفكار التي تشكلت نتيجة لهذا التفاعل والتأثير المتبادل قد وضعوا مفهوماً في مسألة القدر يمكن صياغته واختصاره بعبارة «الإنسان يرسم قدر نفسه»، واتجهوا نحو رد الأحاديث الصحيحة الواردة في هذا المضمار. حيث إن مصنفات الحديث عند أهل السنة تفيض بأعداد كبيرة من الأحاديث والروايات التي ترسم مفهوم السنة لديهم، والذي يتمثل بأن الله تعالى هو من يحدد قدر الإنسان، وأن الخير والشر كلاهما من الله. ويتم التعبير عن هذه المسألة في حديث جبريل الذي يُعد عند أهل السنة حديثاً صحيحاً بجملة: «أن تؤمن بالقدر خير وشره».

نعلم أن المعتزلة قد ردوا جملة من الأحاديث. واكتفينا هنا بإيراد مثال واحد حول ردهم الأحاديث المتعلقة بالقدر. ويمكن القول إنه إلى جانب عدة عوامل أخرى كان للفلسفة تأثيرات واضحة في توجه المعتزلة إلى عدم العمل بالأحاديث في مثل هذه المسائل والاستعاضة عنها بأفكار وآراء مختلفة ابتدعوها من أذهانهم. ويمكننا تقييم معارضة أو رد المعتزلة للحديث بالقول إنها ربما ليست مجرد معارضة جافة للنص، وإنما نتاج لمنظور أوسع وأكثر تأصيلاً، وتنظيماً. فالتأثير الفلسفي هنا عبارة عن أحد العوامل؛ فالغاية الأساسية قد تستوجب تناول المسألة على صعيد أوسع وأرحب. في الواقع لم يكن الفكر المعتزلي موجهاً ضد الحديث فحسب؛ وإنما كان موجهاً للتراث والتقاليد الإسلامية الواسعة والمتجذرة والراسخة، وللقيم الدينية المستقرة التي مثلها التراث وتجسدت في الأحاديث والصحابة. ففي الفترة التي بلغت فرقة المعتزلة ذروة قوتها (عهد المأمون) كان للحضارة الإسلامية مراكز جذب رئيسة معروفة. مثل منطقة الحجاز، وبلاد الشام ومصر، والعراق، وبلاد ما وراء النهر (آسيا الوسطى)، واليمن. وكانت هذه المراكز الرئيسية تختلف وتتباين عن بعضها في ميدان عديدة مثل المنهج، وقراءة وتقييم النصوص، والمفاهيم الموجودة في العلوم الإسلامية الأساسية. ولكن أبرز سمة مشتركة بين هذه المراكز كلها كان تعويلها جميعاً على القرآن والحديث (السنة) وإيلائها أهمية وقيمة متميزة كمصدرين للدين. وبذلك فقد كان قد تشكل نظام حياة إسلامي مركّز على القرآن والسنة، ومقتات على التراث والتقاليد الأصيلة. فهل كان اعتراض المعتزلة اعتراضاً يستهدف هذا النظام؟ ما الذي كانت فرقة المعتزلة تريد فعله من خلال إيلائها الأهمية للفلسفة الإغريقية، وترجمة الكتب والآثار القديمة التي تحتوي على الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية؟ هل كانت تريد انتزاع الحضارة الإسلامية القائمة على أساس القرآن والسنة والمنتشرة بالتراث والتقاليد من مفهومها الإسلامي المتأثر بالحجاز وبلاد ما وراء النهر، وجرها إلى حضارة مختلفة، إلى حضارة البحر الأبيض المتوسط؟ فإن كان الأمر كذلك، فيمكن وصف المعتزلة بأنهم أول أنصار للاختراب في التاريخ الإسلامي. حيث إن تسلمهم إلى مفاصل الدولة ابتداءً من زمن المأمون، وتوجههم نحو إجراء تعديلات وتغييرات جذرية وعلى كافة الأصعدة بالاستفادة من سلطة الدولة تدفعنا إلى أخذ هذا الاحتمال بعين الاعتبار. فنتناول معارضة الحديث عند المعتزلة في إطار هذا المخطط أو المشروع الهادف إلى تغيير حضاري واسع النطاق، وليس على أنها ترف فكري ثقافي ليس بخطأ. ولكن لا بد أن نشير أيضاً إلى أن المسألة تحتاج إلى البحث والدراسة.

تحديد دور الحديث والسنة في فهم القرآن:

يمكن أن نجمل دور الحديث والسنة في فهم القرآن تحت أربعة عناوين:

- ١- بيان الآيات المجملة.
- ٢- تخصيص العام من الآيات، وتعميم الخاص منها.
- ٣- إزالة اللبس عن المتشابه من الآيات وجعلها محكمة.
- ٤- سن الأحكام ابتداءً للمسائل التي لا حكم لها في القرآن.

وإذا ما نظرنا إلى ما تقدم نجد أن للحديث والسنة دوراً واسعاً ومهماً للغاية في فهم القرآن الكريم. وإن من شأن تفعيل هذا الدور بشكل حقيقي أن يعين الإنسان ويوجهه في مجال فهم الآيات القرآنية وتفسيرها والوصول إلى مقاصدها، كما أنه سوف يشكل ضمانة لابتعاد من يريد تناول هذه الآيات وفهمها عن التفسيرات المزاجية، وعن المعاني الكيفية. كان المنهج المتبع في فهم القرآن منذ العصور الأولى: الرجوع أولاً إلى سنة النبي ﷺ القولية منها والفعلية، ثم النظر إلى عمل الصحابة، وبعد ذلك الرجوع إلى آراء علماء التابعين وتابعي التابعين. ويشكل هذا المنهج المرجعي الكاريزمي حائلاً مهماً أمام تفسير الآيات تفسيراً كيفياً اعتباطياً.

وإلى جانب هذا الاتجاه العام كان دائماً ما يظهر أفراد أو فرق تسعى في ميدان الأحكام والآيات المشابهة إلى تفسير الآيات على ضوء مناهجها الفكرية الخاصة. فقد تحدثنا في الأعلى عن فتوى الخوارج المخالفة للسنة بشأن قضاء المرأة الخائض للصلوات التي لم تؤدها خلال مدة الحيض. فلو كان الخوارج يقبلون الاستدلال بالسنة في هذه المسألة لعملوا بها كان معمولاً به في عهد النبي ﷺ، ولم ينشقوا عن صف الأمة. لقد أقدم الخوارج والروافض - الذين يعدون أولى الفرق التي أشرنا إليها آنفاً - على إخضاع الآيات لتفسيرات مختلفة باستخدام مناهجهم وأنظمتهم الفكرية الخاصة لأنهم لم يقبلوا بوظيفة السنة المحددة والحاسمة. وقد قال ابن عباس في إشارة إلى هذا الجانب عند الخوارج: "يؤمنون بمحكمه، ويهلكون عند متشابهه"^(١). وإن تفسيرات الخوارج في مسألة التقية والقعدة تعكس مفاهيمهم أيضاً. فقد حدث أن اختلف نافع بن الأزرق (٦٥ هـ / ٦٨٤ م) مؤسس فرقة الأزارقة، ونجدة بن عامر مؤسس النجدات في مسألة التقية، والقعدة. حيث كان نافع يرى عدم جواز التقية، وأن القعدة توقع صاحبها في الكفر. واستدل على رأيه هذا بقول الله تعالى: ﴿إِذَا فِرَقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشِيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً﴾ [النساء: ٧٧]، وقوله تعالى: ﴿يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ أَوْلِيَاءَ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ﴾ [المائدة: ٥٤]. وكما يتبين فإن موضوع هاتين الآيتين ليس إخفاء المسلمين دينهم وإيمانهم أو إظهار ما يخالف الإيمان (التقية)، ولا القعود والتخلف عن القتال في صفوف المجاهدين أو المقاتلين (القعدة). وأما نجدت فرأى جواز التقية واستدل على ذلك بقول الله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَقُولُوا مَن هُمْ ثَقَلَةٌ﴾ [آل عمران: ٢٨]، وقوله: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ﴾ [غافر: ٢٨]. والحال أنه لا علاقة لهذه الآيات بالمسائل والخلافات

والمناظرات التي ظهرت فيما بعد مثل التقية أو القعدة. ومع ذلك فقد شعر أئمة الخوارج مثل هذين الرجلين بالحاجة إلى استنطاق الآيات القرآنية بأفكارهما. هذا في حين لو قرئت الآيات في سياق أسباب النزول لحالت دون استخدامهم لها لغايات أيديولوجية بهذا الشكل.

يروى أن عمر بن الخطاب قال: «إِنَّهُ سَيَأْتِيكُمْ نَاسٌ يَجَادِلُونَكُمْ بِشَهَاتِ الْقُرْآنِ فَخَذُوهُمْ بِالسَّنَنِ فَإِنْ أَصْحَابَ السَّنَنِ أَعْلَمَ بِكِتَابِ اللَّهِ»^(٦٧). هناك عدة لافتة للنظر في هذا القول؛ فأما الأول فهو استعمال الفرق للآيات المتشابهة، وتفسير هذه الآيات المتشابهة لغايات أيديولوجية. وأما الأمر الثاني فهو التوصية بالتعامل مع الفرق ومواجهتهم في إطار السنة. ويشار هنا إلى دور السنة (الحديث) المحدد والفاعل في تأويل الآيات المتشابهة. لأنه إذا تم الإقرار بأن السنة هي المصدر المخول وصاحب الشأن في فهم الآيات القرآنية فسيتم حينها سد الباب أمام التفسيرات والأفهام الكيفية والأيديولوجية. وفي الواقع فإن تعبير «أصحاب السنة» الوارد في عبارة «فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله» هو تعريف عائد إلى العصور المتأخرة. حيث غالباً ما يُقصد بأصحاب السنة علماء الحديث والسنة بعد التابعين. ولكن هذه المقولة تشير بشكل واضح إلى دور السنة الجوهري والهام الذي لا غنى عنه في معرفة القرآن، وفهمه، وتطبيقه. يقول الحق سبحانه وتعالى في الآية ٧ من سورة آل عمران: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّا إِلَهُكُمْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّكَ وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَوْلَ الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾﴾. لقد قسمت الآيات هنا وبشكل واضح إلى قسمين، وتبين هذه الآية أنه على المسلمين أن يأخذوا الآيات المحكمة بعين الاعتبار في تفكيرهم، وتطبيقهم الإسلام، أو بشأن آرائهم وأفكارهم حول العالم. ويتم التأكيد على أن تفسير الآيات المتشابهة وبيانها أنه من شأن الله تعالى، وهذا الأمر مهم؛ لأن كون التفسير من شأن الله تعالى يعني أن تفسير الآية المتشابهة يتم إما بإنزال آية أخرى، أو بتأويل النبي ﷺ وبيانه لها. وهذا يجعل الآية المتشابهة محكمة من جهة، ومن جهة أخرى يحول دون تفسير الآيات المتشابهة وتأويلها لغايات مشبوهة. «وهذه الآية تعم كل طائفة من كافر وزنديق وجاهل وصاحب بدعة. وقال قتادة في تفسير هذه الآية: إن لم يكونوا الحرورية، وأنواع الخوارج فلا أدري من هم!»، وقد مر هذا التفسير عن أبي أمامة مرفوعاً^(٦٨). ويقول الطبري بشأن تأويل الآيات المتشابهة لغايات مبيتة ومشبوهة: «فإنه معني بها كل مبتدع في دين الله بدعة، فمال قلبه إليها، تأويلاً منه لبعض متشابه آي القرآن، ثم حاج به وجادل به أهل الحق، وعدل عن الواضح من أدلة آية المحكمات إرادة منه بذلك اللبس على أهل الحق من المؤمنين، وطلباً لعلم تأويل ما تشابه عليه من ذلك كائناً من كان، وأي أصناف البدعة كان من أهل النصرانية كان أو اليهودية أو المجوسية، أو كان سبياً، أو حرورياً، أو قديراً، أو جهمياً»^(٦٩).

(٦٧) الطبري، التفسير، ٣/ ١٧٧. لم أجد الرواية في تفسير الطبري. ولكن وجدت في تفسير الدر المنثور للسيوطي برواية الدرّامي عن عمر بن الخطاب قال وساق الأثر بلفظه. ١٥٣/٢ (المحرر).

(٦٨) القرطبي، ٤/ ١٣.

(٦٩) الطبري، التفسير، ٣/ ١٨١.

هناك أمر لافت للنظر هنا، وهو أن الفرق المختلفة ادعت أن الآيات التي استدلت بها لتأييد آرائها وأفكارها محكمة، وأن الآيات التي استدلت بها خصومها متشابهة. يقول الرازي في معرض تناوله هذه المسألة: «واعلم أنك لا ترى طائفة في الدنيا إلا وتسمي الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة، والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة، ثم هو الأمر في ذلك، ألا ترى إلى الجبائي؟ فإنه يقوله: المُجْبَرَةُ الذين يضيفون الظلم والكذب، وتكليف ما لا يطاق إلى الله تعالى هم المتمسكون بالمتشابهات»^(٧٠). هذا وإن منهج المعتزلة في فهم وتفسير الآيات المتشابهة ليس بمختلف أيضاً. فمثلاً قام القاضي عبد الجبار بتأويل ما يقارب أربعمائة آية في كتابه «متشابه القرآن»، ولم يعتمد في تأويل هذه الآيات إلا على أربعة عشر حديثاً فقط. وإن جزءاً من هذه الأحاديث الأربعة عشر هو دليل للخصوم، ومن ثم فقد ذكرها عبد الجبار في سياق نقده. وقد تم تحميل هذه الأحاديث التي أوردها للخصوم بمعاني مختلفة عن طريق التأويل وليّ عنق النصوص والألفاظ، كما حدث ذلك مع الآيات القرآنية. يقول اللالكائي في سياق تطرقه إلى المنهج المتحرر الذي يتبعه المعتزلة في تأويل الآيات: «المعتزلة قوم لم يتدينوا بمعرفة آية من كتاب الله في تلاوة أو دراية، ولم يتفكروا في معنى آية ففسروها أو تأولوها على معنى اتباع من سلف من صالح علماء الأمة إلا على ما أحدثوا من آرائهم الحديثة»^(٧١). يجسد اللالكائي مفهوماً سلفياً في هذه الجملة، ومن ثم يبدو أنه يغلق الباب أمام التفسيرات الجديدة للنص. ولا شك أن تأويلات السلف وأفهامهم لا تمثل المعنى النهائي والمطلق، حيث إن الفكر الإسلامي دائماً ما يتيح المجال للاقتراب إلى الحقيقة أكثر عن طريق آراء وأفكار جديدة. فرغم أن آراء وتفسيرات السلف تتمتع بأهمية كبيرة، إلا أنه يبدو أن الانفتاح على الأفكار الجديدة كان موقفاً علمياً يتبناه السلف أنفسهم. فمثلاً لم يكن المعتزلة يقبلون بفكرة رؤية الله تعالى في الآخرة، ومن الآيات التي استدلتوا بها في رفضهم لهذه الفكرة هي قول الله عز وجل: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]^(٧٢). هذا في حين توجد أحاديث صحيحة تحبر برؤية المؤمنين لله تعالى يوم القيامة، ومن ذلك: عن جرير بن عبد الله، قال: كنا عند النبي ﷺ، فنظر إلى القمر ليلة - يعني البدر - فقال: إنكم سترون ربكم، كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته^(٧٣). يتبين لنا مما تقدم أن المعتزلة وضعوا في البدء منهجاً فكرياً، ثم أخذوا يؤلون كل حديث لا يتفق مع هذا المنهج أو يردونه؛ لأن للأحاديث دوراً كبيراً ومهماً في فهم القرآن الكريم.

معاداة الإسلام:

كنا قد أشرنا من قبل إلى أن المسلمين قد التقوا بشعوب وثقافات مختلفة مع بدء حركة الفتوحات الأولى، وأن الأقوام في هذه البلاد التي تم فتحها حديثاً لم يختاروا الإسلام بصورة سريعة، وإنما ظلوا محافظين على

(٧٠) الرازي، ٢ / ٦٠١.

(٧١) اللالكائي، شرح، ١ / ١٢.

(٧٢) الرازي، التفسير، ٨ / ٣٧٧ - ٣٨٠، ابن تيمية، مجموعة، ١ / ١٠٠.

(٧٣) البخاري، التوحيد، ١٧٩. للاطلاع على المزيد حول مسألة رؤية الله تعالى راجع: طلعت كوجيغيت، مسألة رؤية الله في القرآن والحديث، كلية الإلهيات - جامعة أنقرة، ١٩٧٤.

عقائدهم وثقافتهم القديمة. ومن المعلوم أن المثقفين وأصحاب الفكر من الذين لم يدخلوا الإسلام أو أظهروا الإسلام حاولوا نشر معتقداتهم القديمة هذه بصورة علنية أو خفية. وقد اتبع هؤلاء طرقاً وأساليب مختلفة ومتنوعة لتحقيق غايتهم هذه مثل اللجوء إلى تأويل الآيات، ووضع الأحاديث أو ردها. فمثلاً يذكر ابن الجوزي في معرض حديثه عن أسباب وضع الحديث أن بعض اليهود والمجوس الذين اضطروا للعيش في ظل الحكم الإسلامي وأظهروا الإسلام تقية وخوفاً قد اختاروا سلوك طريق وضع الحديث بدوافع عرقية، ويهدف تجريب البنية الفكرية^(٧٥). وحسب رأي أحمد أمين: «إن كثيراً من الشعوب المختلفة ذوات التاريخ دخلت في الإسلام، فأخذوا يدخلون تاريخ أممهم ويبثونه بين المسلمين، إما عصبية لقومهم أو نحو ذلك. فكثير من اليهود أسلموا وهم يعلمون كثيراً من تاريخ اليهودية وأخبار الحوادث حسبما روت التوراة وشروحها، فأخذوا يتحدثون المسلمين بها. وهؤلاء ربطوها بتفسير القرآن أحياناً، وتاريخ الأمم الأخرى أحياناً»^(٧٦).

إن هذه الأمور أو التقريرات التي ذكرناها إنما تتعلق بوضع الأحاديث الموضوعية، ولكن يمكن القول إن الأمر لا يختلف من ناحية إنكار الحديث أيضاً. فمثلاً حسب رأي ابن تيمية الذي يصف هؤلاء بالزندقة والنفاق ويقول إنهم طائفة من المشركين والصابئة القديمة: «إن غاية الزنادقة إنما هي إنكار الكتاب والحكمة»^(٧٧).

ويقسم الإمام الغزالي الزنادقة إلى طائفتين، فأما الطائفة الأولى فتنكر الآخرة وخالق العالم، وأما الطائفة الثانية فتنكر الأمل والمتعة المحسوسة في الآخرة^(٧٨). وإن الطائفة الثانية عندما ترد نعم الجنة التي تحبها الكثير من الروايات فإنها في الواقع ترد تلك الروايات أيضاً.

تحولت الزندقة التي أطلت برأسها في البدايات بالجدالات والبدع إلى فرق وطوائف ضالة عرفت بأسماء كثيرة فيما بعد. حيث ظهرت فرق عديدة عرفت بالزندقة مثل النصيرية، والإسماعيلية، والقرامطة، والباطنية. وهذه الفرق عبارة عن أساليب ومناهج مختلفة تهدف إلى هدم الإسلام؛ لأنها فرق متمسكة بثقافتها ومعتقداتها القديمة. ومن أقدم هذه الفرق هم الرافضة الذين ذهبوا إلى إنكار الاحتجاج بالسنة^(٧٩). وهنا جانب آخر لمعاداة السنة ألا وهو وضع أعداء الإسلام الأحاديث، وتأثيره غير المباشر في رد الحديث. ومن الواضح أن الوضعين من ذوي النوايا الخبيثة مدركون لهذا التأثير. أي أنهم يهدفون بعملهم هذا إلى إفساد معتقدات المسلمين وأعمالهم من خلال وضع أحاديث لا أصل لها، ومن جهة أخرى يحاولون من خلال نسبة هذه الأحاديث الموضوعية إلى المحدثين زعزعة الثقة بميراث الحديث والخط من مكانة المحدثين. و«إن أعداء الإسلام كانوا في الماضي والحاضر يقدمون على مهاجمة السنة والتشكيك في حجيتها وصدق جامعيتها وروايتها من أعلام الصحابة

(٧٤) الموضوعات، ١ / ٧.

(٧٥) فجر الإسلام، ١٥٧.

(٧٦) مجموع الفتاوى، ٣ / ١٥.

(٧٧) فيصل التفرقة، ١٤ - ١٥.

(٧٨) السيوطي، مفتاح الجنة، ٣ - ٤.

والتابعين فمن بعدهم»^(٧٩). وإذا ما نظرنا إلى تاريخ الحديث نجد أن الزنادقة وضعوا الكثير من الأحاديث، ولكن لم يكن هذا الفعل نابعاً من تمسكهم بالحديث أو التزامهم به، وإنما كانوا يفعلون ذلك بقصد إثارة الشبهات والشكوك في نفوس المسلمين بشأن الأحاديث، والإساءة إلى المحدثين^(٨٠). فمثلاً كان محمد بن شجاع الثلجي يضع الأحاديث التي تحتوي على التشبيه، وينسبها إلى المحدثين للتشهير بهم بين الناس والخط من قدرهم ومكانتهم^(٨١). وقد بدأ أحد مظاهر معاداة الإسلام بخلق الشبه حول صحة أقوال النبي ﷺ بالذات. فمثلاً يرى الباطنية «أن النبي ﷺ خاطب الجمهور بما لا حقيقة له في الباطن للمصلحة، وأن الأنبياء قد يكذبون إذا اقتضت مصلحة الناس ذلك»^(٨٢). وإنما نجد مثل هذه المقاربة اليوم عند تيار التاريخية. وحسب هذا المنهج الذي يتم اللجوء إليه في تفسير قصص القرآن، وآياته المتعلقة بالكون، فإن القرآن قد اعتمد القصص والحكايات التي كانت معروفة ومشتهرة بين العرب في ذلك الوقت واستعملها كما هي، ولم يعر اهتماماً لصحة هذه القصص أو كذبها، وإنما اكتفى بتقديم رسائله وتوجيهاته من خلالها. وفي الواقع فإن هذه القصص والحكايات لم تثبت تاريخياً، فهي عبارة عن حكايات متداولة على ألسنة العرب. والأمر ذاته ينطبق على الآيات المتعلقة بالكون والخلق أيضاً. فالآية التي تتحدث عن خلق الكون في ستة أيام لا تعبر عن الحقيقة، وإنما هي تعبير عن الاعتقاد الذي كان سائداً عند العرب؛ فألمح القرآن إلى هذا المعتقد ليؤكد على أن الله تعالى هو خالق الكون. فالحقيقة أنه لا أصل لخلق الكون في ستة أيام.

إذاً كان للتيار المنتشر تحت اسم «التاريخية» اليوم شبيه أو نظير في الخطابات أو المقولات التي كانت تنتشر على ألسنة بعض الفرق في الماضي حول النبي ﷺ ومؤسسة النبوة.

ويذكر الغزالي من بين فرق الزنادقة المنكرين للنبي ﷺ البراهمة، والدهرية، والثنوية^(٨٣)، بينما يصنف ابن تيمية القلندرية والنصيرية ضمن التصنيف ذاته^(٨٤). واستهدف القلندريون بدورهم سنة النبي ﷺ مثلما فعل غيرهم، فقد حاولوا أن يشككوا المسلمين في الأصل الثاني وهو السنة النبوية وقد اتخذوا للوصول إلى هذه الغاية الدنيئة أساليب متعددة، فتارة عن طريق التشكيك في ثبوتها، وأنها آحاد وليست متواترة^(٨٥). فمعاداة الإسلام عامل مهم لا يستهان به في مسألة معارضة الحديث ورده. كما بين من قبل فإن للحديث والسنة دوراً كبيراً ومهماً في فهم الإسلام وتطبيقه، ونظراً لهذا الدور الكبير فقد اعتبرت مصدر الإسلام الأساسي الثاني بعد القرآن الكريم. ولكن يبدو أن أنشطة وأعمال أعداء الإسلام المستمرة منذ قرون طويلة قد خلقت شبهات حول الحديث لدى الفئات التي يسودها الجهل وقلة المعرفة.

(٧٩) السباعي، السنة ومكانتها، ٢.

(٨٠) أكرم ضياء، بحوث، ٣٢-٣٣.

(٨١) الذهبي، الميزان، ٣ / ٥٧٧.

(٨٢) ابن تيمية، رسالة معارج الوصول، ٣.

(٨٣) فيصل التفرقة، ٤-٥.

(٨٤) مجموع، ١ / ٥٢.

(٨٥) أبو شهبة، دفاع، ٦.

الجهل وقلة العلم:

لقد تطرق ابن عبد البر في كتاب «جامع بيان العلم وفضله» إلى أهمية العلم في ميدان الحديث، وأشار إلى أن جهل الناس في هذا المجال وقلة تحصيلهم ومعرفتهم قد تسهم في إثارة الشبهات عندهم حول الأحاديث، ونقل عن بعض الصحابة تحذيرات وتوصيات بشأن هذه المسألة. ومن ذلك: قال عبد الله بن مسعود (٣٢هـ / ٦٥٢م) لعبيد الله بن عبد الله بن عتبة: «ما أنت محدثٌ قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة». وعن هشام بن عروة (١٤٥هـ / ٧٦٢م) أن أباه قال له: «ما حدثت أحداً بشيء من العلم قط لم يبلغه عقله إلا كان ضلالاً عليه». وأوصى أبو قلابة (١٠٤هـ / ٧٢٢م) أيوباً السخثياني بما يشبه هذا فقال له: «لا تحدّث بحديث من لا يعرفه، فإن من لا يعرفه يضره ولا ينفعه». وقال عبد الله بن عباس (٦٨هـ / ٦٨٧م) لمجلس حوله: «حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله»^(٨٦). فالجهل وانعدام العلم والمعرفة في ميدان الحديث وما يثيره من شبهاته وشكوك قد لعب ويلعب دوراً مؤثراً في دفع بعض الناس إلى إنكار الأحاديث وردّها، وخاصة العوام منهم، حيث إن احتمالات الوقوع في الشبهات والشكوك عالية عند هذه الفئات. وتعد هذه الحادثة خير مثال على ذلك: بينما كان عمران بن حصين يحدث عن سنة نبينا ﷺ إذ قال له رجل: يا أبا نجيد، حدثنا بالقرآن! فقال له عمران: أنت وأصحابك يقرؤون القرآن! أكنت محدثي عن الصلاة وما فيها وحدودها - وأوقاتها وعدد ركعاتها وسجدها -؟ أكنت محدثي عن الزكاة في الذهب والإبل والبقر وأصناف المال؟ ولكن قد شهدت وغبت أنت. ثم قال له: فرض علينا رسول الله ﷺ في الزكاة كذا وكذا. فقال الرجل: أحيتني أحياء الله^(٨٧).

إن الجهل مع المعرفة السطحية وقلة الفهم بالأحكام الإسلامية يدفع الإنسان إلى الاعتقاد أو الشعور بأنه على قدر كاف من المعرفة والعلم، ومن ثم يتسبب في إقدامه على استنتاجات خاطئة من خلال طرق وأساليب ساذجة بعيدة عن المنهجية العلمية. جلس أعرابي إلى زيد بن صوحان رحمه الله (٣٦هـ) وهو يحدث الأحاديث عن النبي ﷺ، وكانت يد زيد قد أصيبت - قطعت - يوم نهاوند. فقال: إن حديثك ليعجبني، وإن يدك لترينني - يريد أنه يخشى أن تكون قد قطعت في سرقة -، فقال زيد: وما يريبك من يدي؟ إنها الشمال. فقال الأعرابي: والله ما أدري اليمين يقطعون أم الشمال؟ فقال زيد بن صوحان: صدق الله تعالى حينما قال: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٩٧]^(٨٨). وإن الجهل وقلة الفهم في ميدان الحديث قد تسببت بنظرة سلبية للحديث لدى المتخصصين في العلوم الأخرى. وإن الجهالة وقصور الفهم ظاهرة وبيّنة لدى هذه الشرائح العاجزة عن إدراك الحكم في أقوال وأفعال النبي ﷺ، ومن ثم لا تولى الأهمية المطلوبة للحديث. ويتحدث ابن تيمية عن هذه الحالة فيقول: «رغم أن المتكلمين من الجهمية والمعتزلة جادلوا الزنادقة وردوا عليهم إلا أن هذه الجدالات والرود لم تؤت أكلها لأن هؤلاء لم يعرفوا الحقائق التي

(٨٦) للاطلاع على الروايات المذكورة راجع: ابن عبد البر، أبو عمر النميري القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية، ١٤١٤ / ١٩٩٤ (المجلد ٢)، ١ / ٥٣٩ - ٥٤٢.

(٨٧) النيسابوري، المستدرک، ١ / ١٠٩.

(٨٨) أحمد أمين، فجر الإسلام، ٨٢؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠ / ١٩٩٠ (مجلد ٨)، ٦ / ١٧٦.

جاء بها محمد رسول الله، ولم يحتجوا إلا إلى التي اقتضتها الدلائل العقلية»^(٨٩). ويقول ابن تيمية في موضع آخر: «إنهم لا يذكرون الرأي الذي يشير إليه الكتاب والسنة والذي أخذ به السلف، لأنهم لا يعرفونه»^(٩٠) في إشارة إلى جهل بعض أهل العلم في مجال الحديث. ومر الإمام عليٌّ على قاصٍ فسأله عن ناسخ الحديث ومنسوخه فلم يعرف، فقال له: «هلكت وأهلكت»^(٩١). إن مهنة إلقاء القصص تكسب القاص اعتباراً وقدراً في نظر عامة الناس، وتظن الفئات التي ينتشر بينها الجهل أن هؤلاء القصاص أهل علم ومعرفة عميقة. وإن الإمام علي كشف عن جهالة القصاص من خلال اختبار بسيط. وإن كانت الشرائع الجاهلة تُعذر نوعاً ما في شكوكها واشتباها حول حجية الحديث أو صحته، فإنه لا يمكن أن يُعذر كثير ممن يبدون ضليعين في التخصصات الإسلامية الأخرى عن جهلهم في ميدان الحديث أبداً. لأنه من الملاحظ والمشاهد أن أحد أسباب تشكيك الناس بالأحاديث إنها هم أهل العلم الجاهلون. بعد ذكر المثال الذي مر معنا آنفاً عن النسخ يتم الهمداني الموضوع بالمثال الآتي، فيقول: «ألا ترى إلى قوله ﷺ: «شر اليهود من شهد قبل أن يستشهد». وفي حديث آخر: «خير اليهود من شهد قبل أن يستشهد». وهما حديثان قد تعارضا على ما ترى. وقد يشكل على غير الفقيه الجمع بينهما؛ لما يتوهم فيه من ظاهر المنافاة، مع حصول الانفصال بينهما. وربما يراه بعض من له معرفة بالإسناد فيرى إسناد الحديث الأول أمثل فيحكم بنسخ الثاني، وليس الأمر على ما يتوهمه، لفقدان شروط النسخ، لكن طريق الجمع بين هذين الحديثين أن يجعل الأول على ما إذا شهد قبل أن يستشهد من غير ميسس حاجة إليه، وهذا التفسير ظاهر في حديث عمران بن حصين عن النبي ﷺ قال: خير هذه الأمة القرن الذي بعثت فيهم، ثم الذي يلونهم، ثم ينشأ قوم يشهدون ولا يستشهدون. ويُحمل الحديث الثاني على ما إذا شهد عند ميسس الحاجة، فهو خير اليهود»^(٩٢).

يلعب التأويل والتفسير دوراً مهماً للغاية في فهم الأحاديث، وفي إزالة الإشكال والتناقض الذي يبدو بين بعض الآيات القرآنية أحياناً. ويُعد كتاب «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة خير مثال في هذا الميدان. يتم في هذا الكتاب تناول اعتراضات المتكلمين خاصة المعتزلة والجهمية حول الأحاديث والرد عليها. وسوف نكتفي هنا بإيراد مثال واحد من بين أمثلة كثيرة ترد في هذه الكتاب. حسب ابن قتيبة فإن أحد الأحاديث التي يتم الاعتراض عليها ونقدها هو ما يروى عن رسول الله ﷺ قوله: «لو أن القرآن جُعل في إهاب -جلد-، ثم أُلقي في النار، ما احترق»^(٩٣). انطلق النقاد والمخالفون في موقفهم من التجارب والمشاهدات العملية التي تظهر أن أوراق المصحف تحترق إذا ما وضعت في جلد وأشعلت فيها النار، فأخذوا الحديث من حيث الظاهر، وجربوا إحراق المصحف، ولما رأوه يحترق شككوا في صحة الحديث. يقول ابن قتيبة بعد إيراد طعون الطاعنين واعتراضات المعتضين: «إن لهذا تأويلاً، ذهب عليهم ولم يعرفوه، وأنا مبينه إن شاء الله تعالى. حدثني يزيد بن عمرو قال: سألت الأصمعي عن هذا الحديث، فقال: يعني لو جعل القرآن في إنسان ثم أُلقي في النار (جهنم)،

(٨٩) ابن تيمية، هداية الإسلام، ٩٦-٩٧.

(٩٠) مجموع الفتاوى، ٣/ ٢٥.

(٩١) الهمداني، الاعتبار، ٦.

(٩٢) الاعتبار.

(٩٣) أحمد، المسند، رقم الحديث: ١٧٤٠٩، ٢٨/ ٦٢٧؛ رقم الحديث: ١٧٤٢١، ٢٨/ ٦٣٦؛ الدارمي، المسند، رقم الحديث: ٣٤١٣، ٢/ ١٠٥٤. حكم على الحديث بالضعف لوجود ابن لبيعة في سنده.

ما احترق. وأراد الأصمعي، أن من علمه الله تعالى القرآن من المسلمين وحفظه إياه، لم تحرقه النار يوم القيامة، إن ألقى فيها بالذنوب، كما قال أبو أمامة: «احفظوا القرآن، أو اقرؤوا القرآن، ولا تغرنكم هذه المصاحف، فإن الله تعالى لا يعذب بالنار قلباً وعى القرآن». وجعل الجسم ظرفاً للقرآن كالإهاب^(٩٤).

يتبين من هذه الأمثلة أن أحد أهم أسباب رد الأحاديث هو الجهل وقلة العلم والمعرفة، ويُعد الحديث من أوسع العلوم الإسلامية وأصعبها سواء من ناحية مدوناته أو من ناحية منهجه، ولذلك فإن هذا العلم يحتاج إلى وقت طويل وجهود كبيرة حتى يتمكن فيه الإنسان. والحقيقة أن كثيراً من المتعلمين والمتقنين من غير طبقة المحدثين يعانون من قلة المعرفة والجهل في مجال الحديث.

النتيجة:

يوجد الكثير من الأسباب التي تؤدي إلى رد الحديث، ولكن يمكن القول إن من بين هذه الأسباب هناك ثلاثة أسباب لعبت دوراً أهم وأبرز من غيرها.

إن المؤسسة السياسية نهضت في الفترة الممتدة من عهد النبي ﷺ وحتى استشهاد عثمان بن عفان بمهمة إيجابية وبناءة، ولكنها بعد استشهاد عثمان أدت دوراً سلبياً حيبت من خلاله آمال جماهير الناس، وفتحت الباب أمام حدوث المظالم والويلات الاجتماعية، وأثارت لدى عامة الناس الشكوك والشبهات حول القيم الأساسية. ونتيجة لذلك فقد تزعزعت الثقة بمكانة الصحابة وحجيتهم وأثير حولها الكثير من الجدل، وأريق دماء كثيرة، وتحولت المؤسسة السياسية إلى ملك وسلطنة، وبدأت الفرق بتأويل القرآن الكريم بناء على أفكارها وآرائها الخاصة، وتعرضت موثوقية الأحاديث لثلم خطير. وبذلك فإننا نرى الأمثلة الأولى لتأثيرات المؤسسة السياسية الهدامة إلى جانب تأثيراتها البناءة.

لما جاء الإسلام جلب معه عقيدة صافية نقية خالية من الشوائب والشبهات. وكانت هذه العقيدة بسيطة، وسهلة ويسيرة بعيدة عن التعقيدات، وكافية في الوقت نفسه، حيث كانت خالية من الشوائب والآثار الموجودة في المجتمعات الوثنية، وبعيدة إلى حد معقول عن تشابكات وتفرعات الأديان الأخرى. ولكن نتيجة لحاجة المجتمع الإسلامي للانفتاح على الأحداث التي ظهرت ضمن حركته الداخلية، واحتكاكه مع أتباع الأديان الأخرى بدأت الجدالات الكلامية الأولى بالظهور، ولم يمض وقت طويل حتى بدأت المعلومات والمعارف العقدية التي كانت تبدو في بداية الإسلام بسيطة، وصافية وكافية، بدأت تفقد صفوتها ونقاءها، وتكدرت أجواء العقيدة، وأصبح الناس في نهايات القرن الهجري الأول في حيرة من أمرهم، وتشتت أذهانهم، فلم يعد بإمكانهم معرفة ما الذي يجب عليهم الإيمان به وما الذي يجب عليهم الابتعاد عن تصديقه والإيمان به، ولم يعد بمقدورهم التمييز بين الصواب والحق، وبين الخطأ والباطل، ولا معرفة المحق، وغير المحق. لقد نجحت الجدالات والنزاعات الكلامية في إحداث كل ذلك.

ومع بداية الفتوحات الأولى وجد المسلمون أنفسهم في حالة تشابك وتداخل مع أديان وثقافات غريبة عنهم.

وكانت هذه الثقافات الموجودة عند الشعوب والأقوام المحلية حصيلة لتجارب ممتدة لقرون عديدة. وكان على المسلمين مقاومة هذه الثقافات والحفاظ على هويتهم الخاصة. وكانت الثقافات المحلية تستمر أحياناً عبر هويتها التي اصبغت بصبغة إسلامية، وأحياناً تثير العداوات. وأضيف إلى كل ذلك جهل الناس وقلة معرفتهم.

لا شك أنه كما تعرضت الكثير من القيم والتقاليد المحلية للتأثير والضرر في ظل هذه الأجواء، فإن الأحاديث بدورها تعرضت للانتقادات، وفقدت شيئاً من حجيتها ومرجعيتها أيضاً. ويمكن القول بكل سهولة إن هذه السلبية هيمنت على أقلية قليلة من المجتمع أيضاً؛ لأن الحديث والسنة ظلا محافظين باستمرار على مكانتهما وعلى كونها من مصادر الإسلام الأساسية في نظر عامة المسلمين وجمهور العلماء، وبقيت معارضة الحديث ظاهرة منتشرة عند بعض الأفراد والفرق المتطرفة والشاذة.

المراجع العربية:

- أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب أرنؤوط - عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ / ٢٠٠١.
- أرسلان، مراد، تقييم حديث الأربعين يوماً من حيث الإسناد والمتن، أطروحة دراسات عليا غير منشورة، معهد العلوم الاجتماعية - جامعة أنقرة، أنقرة، ٢٠٠٦.
- البغدادي، عبد القاهر أبو منصور، الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية منهم، مصر، بلا تاريخ.
- البغدادي، الخطيب، الكفاية في علم الرواية، مصر، بلا تاريخ.
- بارداكجي، محمد نجم الدين، "التصوف والطرف من الولادة وحتى وقتنا الحاضر"، منشورات رغبة، إسطنبول، ٢٠١٥.
- بارثولد، فاسيلي Barthold W، تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة: كوبرولو M. F. Köprülü، أنقرة، ١٩٨٦.
- بيرقدار، محمد، مدخل إلى الفلسفة الإسلامية، أنقرة، ١٩٨٨.
- بيرقدار، محمد، مدخل إلى الفلسفة الإسلامية، أنقرة، ١٩٨٨.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، شعب الإتيان، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد، الرياض، ١٤٢٣ / ٢٠٠٣ (مجلد ١٤).
- البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤ / ٢٠٠٣.
- بولاي، سليمان خيري، مقارنة بين فلسفة أرسطو وميتافيزيقية الغزالي، أنقرة، ١٩٧٦.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، ١٤٢٢.
- تشاكن، كامل، منكر والحديث، منشورات سبأ، أنقرة، ١٩٩٨.
- الدارمي، أبو سعيد عثمان بن سعيد، كتاب الرد على الجهمية، بيروت، ١٤٠٢ / ١٩٨٢.
- ديريك، محمد، الكفاءة بين الأزواج في الزواج حسب قانون العائلة الإسلامي، مجلة دراسات التشريع الإسلامي، ٢٠١٥.
- الدميني، مسفر بن غرم الله، مقاييس نقد متون السنة، الرياض، ١٤٠٤ / ١٩٨٤.
- أبو شهبة، محمد، دفاع عن السنة، مصر، بلا تاريخ.
- أكرم، زياد العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، بيروت، ١٣٩٥ / ١٩٧٥.
- أمين، أحمد، ضحى الإسلام، بيروت، ١٩٣٦.
- أمين، أحمد، فجر الإسلام، بيروت، ١٩٦٩.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، فيسبادن Weisbaden، ١٩٨٠.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، مصر، ١٣٢٥ / ١٩٠٧.
- الهمداني، أبو بكر محمد بن موسى، كتاب الاعتبار في الناسخ والمنسوخ، حمص، ١٣٨٦ / ١٩٦٦.
- حتي، فيليب، تاريخ الإسلام السياسي والثقافي، ترجمة: صالح توغ، إسطنبول، ١٩٨٠.
- اشيك، كمال، ولادة المعتزلة وأراؤها الكلامية، منشورات كلية الإلهيات - جامعة أنقرة، أنقرة، ١٩٧٦٣.
- ابن عبد البر، أبو عمر النميري القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري/ الزيري، دار ابن الحوزي، السعودية، ١٤١٤ / ١٩٩٤.
- ابن عراق، علي بن محمد الحجازي، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، القاهرة، بلا تاريخ.
- ابن حجر، العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، مصر، بلا تاريخ.
- ابن قتيبة، أبو محمد الدينوري، تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلامي، ١٤١٩ / ١٩٩٩.
- ابن قتيبة، أبو محمد الدينوري، تأويل مختلف الحديث، ترجمة: خيري كرباش أوغلو، إسطنبول، ١٩٨٩ (الطبعة الثانية).

- ابن سعد، أبو عبد الله البصري، الطبقات الكبرى، بيروت، بلا تاريخ.
- ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠ / ١٩٩٠.
- ابن تيمية، رسالة معارج الوصول، (ضمن مجموعة الرسائل)، مصر، ١٣٤١ - ١٣٤٥.
- ابن تيمية، تقي الدين، هداية الإسلام، ترجمة: جلال يلدزم، إسطنبول، ١٩٦٩.
- ابن تيمية، تقي الدين، مجموعة الرسائل والمسائل، مصر، ١٣٤١ و ١٣٤٥ (مجلد ١ و ٣).
- ابن العربي، أبو بكر، العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة، القاهرة، ١٣٨٧.
- ابن الجوزي، أبو الفرج، العلل المتناهية، بلا مكان ولا تاريخ.
- ابن الجوزي، أبو الفرج، كتاب الموضوعات، المدينة، ١٣٨٦ / ١٩٦٦.
- الإسفراييني، أبو المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية، مصر، ١٣٥٩ / ١٩٤٠.
- إزميرلي، إسمايل حفي، محصل الكلام، إسطنبول، ١٣٣٦.
- جان بول رو، تاريخ الأتراك من المحيط الهادئ إلى البحر الأبيض المتوسط، ٢٠٠٠، ترجمة: آيكوت كازانجيل، ولاله أرسلان أوزجان، منشورات كابلجي، إسطنبول، نيسان ٢٠٠٨ (الطبعة الخامسة).
- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد الهمداني، تنزيه القرآن عن المطاعن، مصر، ١٣٢٩.
- كاندمير، محمد يشار، الأحاديث الموضوعة، منشورات DIB، أنقرة، ١٩٨٤.
- كوجيغيت، طلعت، مسألة الرؤية في القرآن والحديث، كلية الإلهيات - جامعة أنقرة، أنقرة، ١٩٧٤.
- كورد، حسن، عملية تحول آسيا الوسطى إلى الإسلام، بخارى نموذجاً، دار الفجر للنشر، الطبعة الأولى، أنقرة، ١٩٩٨.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن (تفسير)، مصر، بلا تاريخ.
- اللالكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، الرياض، بلا تاريخ.
- معمر بن راشد، الجامع (المجلد ١٠ و ١١ ضمن مصنف عبد الرزاق)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، باكستان، ١٤٠٣.
- مانتران، روبرت Mantran Robert، تاريخ انتشار الإسلام، ترجمة: عصمت كايا أوغلو، منشورات كلية الإلهيات - جامعة أنقرة، أنقرة، ١٩٨١.
- مسلم، ابن حجاج القشيري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ.
- نادر، ألبرت نصري، فلسفة المعتزلة، الاسكندرية، ١٩٥٠.
- نصر، السيد حسين، الدين في الشرق الأوسط، كامبردج، ١٩٦٩.
- النيسابوري، الحاكم، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١ / ١٩٩٠.
- أوليري دي لاسي، الفكر الإسلامي ومكانته في التاريخ، ترجمة: حسين يوردادين، ويشار كوتلواي، منشورات كلية الإلهيات - جامعة أنقرة، أنقرة، ١٩٧١.
- الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، إسطنبول، ١٣٠٧.
- السباعي، مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، ١٣٩٨ / ١٩٧٨.
- سنان أوغلو، عبد الحميد، مفهوم القدر عند المعتزلة الحركة التحررية الأولى في الفكر الإسلامي، مجلة كلية الإلهيات - جامعة سوتجو إمام بقهرمان مرعش، ٢٠٠٦.
- السيوري، المقداد بن عبد الله، كتاب إرشاد الطالبين، بومباي، ١٣٠٣.
- السيوطي، جلال الدين، الخصائص الكبرى، القاهرة، ١٩٦٧.
- السيوطي، جلال الدين، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، بيروت، ١٣٩٥ / ١٩٧٥.
- السيوطي، جلال الدين، مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، المطبعة السلفية، ١٣٩٤.
- الشهرستاني، محمد عبد الكريم، كتاب الملل والنحل، مصر، ١٣٦٦ / ١٩٤٧.
- الشوكاني، محمد بن علي، الفوائد المجموعة، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٩٨ / ١٩٧٨.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، بلا تاريخ.
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان وتأويل آي القرآن، (تفسير)، مصر، ١٣٧٤ / ١٩٥٤.
- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، لبنان، ١٣٨٧ / ١٩٦٧.
- تريتون A. S Tritton، علم الكلام الإسلامي، ترجمة: محمد داغ، أنقرة، ١٩٨٣.
- يالتكاي، محمد شرف الدين، المذاهب الدينية والحركات الفكرية الأولى في الإسلام، مجموعة دار الفنون كلية الإلهيات، إسطنبول، شباط ١٩٣٩.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ.
- Watt, William Montgomery, Islâmic Philosophy and Theology, Edinburg 1962.

At Gözlüklerini Çıkararak Nebevi Sünnet'e Bakmak:

Nano Gelenekten Makro Geleneğe

-Bir Kitap Üzerine Notlar-

Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU*

The Sunnah And Its Status In Islamic Law – The Search For A Sound Hadith
- Ed.: Adis Duderija, Palgrave Macmillan – İngiltere (2015¹) (Ix+ 255)/ Sünnet ve
İslâm Hukukundaki Statüsü – Sahih Hadis Arayışı –

Eser aşağıda görüleceği üzere bir giriş ve on makaleden oluşmaktadır. Kitabın kapsamı hakkında başlangıçta genel bir fikir edinmeyi sağlamak üzere makalelerin başlıkları ve yazarları önce orijinal şekliyle toplu olarak verilmiş, bu başlıkların Türkçeleri ise her bir makale değerlendirilirken ayrıca verilmiştir. Elinizdeki bu makalede sadece kitabın içeriğinin tasviriyle yetinilmeyip, zaman zaman kendi yorumlarımız, değerlendirmelerimiz, eleştirilerimiz ve katkılarımızı sunma yoluna gidilmiştir. Mamafih zaman darlığından dolayı makalenin kompozisyonunda istenen düzeyde başarılı olduğumuzu söylemek bayağı zor ise de, bu şekliyle bile makalenin kitabın önemi ve değeri konusunda yeterince fikir verici olduğunu söylemek o kadar da zor değildir.

Kitabın İslâm geleneğinin tamamını kuşatma gayreti son derece yerinde ve önemli olmakla beraber, özellikle Mâlikîlik ve Şîa/İmamiyye'nin Sünnet ve Hadis anlayışına dair birer makalenin olmaması sebebiyle biraz eksik kalmış görünmektedir. Mamafih kitap bu şekliyle bile Sünnet-Hadis deyince Ehl-i Hadis geleneği dışında diğer gelenekleri duymamış ve onlardan habersiz olan ilim taliplerinin yeni dünyalarla tanışması ve at gözlüklerini çıkararak, İslâm geleneğinin tamamının Sünnet anlayışlarıyla tanışması bakımından fevkalade yararlı olacaktır.

Bu kitapta yer alan konularda ülkemizde de gayet başarılı çalışmalar yapılmış olmakla birlikte, bunların yabancı dillerde yayımlanmaması yüzünden, uluslararası ilim çevrelerinin meçhulü olması tamamen bizlerin kusuru ve aybıdır. Buna rağmen daha sonra yabancı dillere çevrilmek üzere önce Türkçede, İslâm

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, hayrikirbasoglu.net.

geleneğinin “makro-mikro ve nano” düzlemdeki bütün bileşenlerinin Sünnet ve Hadis anlayışlarını tanıtmayı amaçlayan bir antolojinin hazırlanması artık bir zaruret halini almış görünmektedir. Bu yapılmadığı takdirde Sünnet-hadis konusunda ağacı görüp ormanı görememe durumunda kalmaya devam etmemiz kaçınılmaz olacaktır.

Kitapla ilgili olarak söylenecek çok şey olmakla birlikte, bunların bir kısmı makalede satır aralarına serpiştirilmiş, bir kısmı ise –zaman ve yer darlığından- yine sizlerle paylaşmak üzere başka fırsatları gözlemek üzere muhafaza altına alınmıştır. Şu kadarını da söyleyebilirim ki, böyle bir yazı kaleme almak amacıyla değil sadece merak ve zevkle bu kitabı okumak ve meslektaşlarla tartışmak amacıyla tuttuğum notların bir araya getirilmesinden ibaret bu sunum bile, bilhassa ufuk açıcı satır arası yorumlarıyla zevkle okunacak bir kitap olduğunu göstermeye yetecek niteliktedir.

İçindekiler:

Introduction:

The Concept of *Sunna* and Its Status in Islamic Law- Adis Duderija

1. The Concept of *sunna* Based on the Analysis of *sīra* and Historical Works from the First Three Centuries of Islam- Nicolet Boekhoff- van der Voort

2. Uşul al-sunna: The Tenets of Islamic Orthodoxy and Orthopraxy According to the Traditionalists (Ahl al-ḥadīth)- Ahmet Temel

3. The Concept of *Sunna* in Mu'tazilite Thought- Usman Ghani

4. The Sunnification of *Ḥadīth* and the Hadithification of *Sunna*- Aisha Y. Musa

5. The Concept of *sunna* in the Ibāḍī School- Ersilia Francesca

6. The Concept of *sunna* in Early and Medieval Ḥanafism- Ali Altaf Mian

7. The Concept of *sunna* in the Early Shāfi'ī *Madhhab*- Gavin N. Picken

8. From Tradition to Institution: *sunna* in the Early Ḥanbalī School- Harith bin Ramli

9. *Sunna* in the Zāhirī *Madhhab*- Amr Osman

10. The Relative Status of Ḥadīth and Sunna as Sources of Legal Authority vis-à-vis the Qur'ān in Muslim Modernist Thought- Adis Duderija

Giriş: Sünnet ve İslâm Hukukundaki Statüsü –Sahih Hadis Arayışı– Adis Duderija

Sünnet, İslâm'ın ilk üç yüzyılında, ya sözlü olarak ya da sahabe pratiği aracılığıyla formüle edilip korunan ve nakledilen “ilk İslâm toplumunun etik-davranışsal (ethico-behavioral) pratiği” şeklinde sistematik olmayan genel bir tanım çerçevesinde anlaşılmış görünmektedir. Mâlikî geleneğinde Peygamber tarafından vazedilmiş dinî ve ahlakî prensiplerden çıkarsanmış yerleşik dinî normlar ve kabul görmüş standartlar olarak kabul edilen Sünnet için ben “hadis'e bağımlı olmayan Sünnet (non- Hadith-dependent concept of sunna)” tabirini kullanmak istiyorum.

Mamafih I. yy sona ermeden, Müslümanlar Peygamberlerinin hayatına dair bilgileri sistematik olarak dökümente etmeye başladılar. Bunun bir sebebi artan hukukî, dinî, politik ve sosyal ihtiyaçlar iken, arkasında yatan diğer bir sebebi ise Abbasî hanedanının doğuşu ve Abbasîlerin kitleler nezdinde önemi giderek artan Sünnet'in meşru hamisi oldukları iddiasıydı.

Peygamber'in hayatına dair bilgileri hadisler şeklinde derleme faaliyetleri, giderek ivme kazanmış ve sonuçta hem hadis koleksiyonları hem de hadis disiplini takviye edecek “hadis bilgileri/ulumu'l-hadis” ortaya çıkmıştır. Ben bu geniş çaplı sürece “İslâm Düşüncesinin Gelenekleşmesi/Hadisleşmesi (Traditionalization of Islamic Thought)” ve “Sünnet'in hadisleşmesi (Hadithification of Sunna)” diyorum.

Bu süreç müteakip iki asırda sosyal, politik ve fikhî mekanizmaları aracılığıyla aşağıdaki gelişmelere yol açmıştır:

- Hadisin artışının ve yayılışının devam etmesi.
- İslâm'ın ilk iki yüzyılında egemen olan “hadis'e bağımlı olmayan Sünnet (non- Hadith-dependent concept of sunna)” aleyhine hadis'e verilen önemin artması.
- Sünnet'in sözlü olmayan yönlerinin sözlü “âhad sahih hadisler” şekline sokulması.
- Artan bir şekilde hadisin, Kur'ân ve Sünnet ilimlerine, tefsir, fıkıh ve usul-i fıkıha uygulanması.
- Tamamen metin (Kur'ân ve hadis) merkezli fikhî ve hermeneutik “hiyerarşik” modeller geliştirilmesi; Kur'ân ve Sünnet konusunda metinsel olmayan –re'y, içtihat ve istihsan gibi- epistemolojik ve metodolojik enstrümanların marjinalleştirilmesi (s. 2).
- Sünnet ve Kur'ân, adalet, dürüstlük ve h. II. yy'da Müslümanların kullandığı “sunna âdile” dahil bazı ahlakî değerler ve ilkeler bakımından, kavramsal olarak sınırdış kavramların ortaya çıkmasıdır.

Sünnet'in hadisleşmesi ile yazılı hadis külliyyatının Sünnet'in yegâne taşıyıcısı haline gelmesini ve Sünnet'i ortaya koymak için "hadis bağımlı" yöntemlerin ortaya çıkmasına yol açmasını kastediyorum.

İkinci yy başında bazı kesimler, bu hadis külliyyatının Peygamber mirasını, diğer bir kesimin savunduğu epistemolojik ve metodolojik olarak hadise bağımlı olmayan Sünnet kavramından daha sadık bir biçimde yansıttığını savundular. II. yy ikinci yarısında bunlar Ehl-i Hadis ve Ehl-i re'y adıyla anılır oldular.

Ehl-i Hadis Sünnet'in tek ve eksiksiz kaynağının ve onu ebedileştirmenin yegâne yolunun hadisler olduğunu kabul ediyordu. Dolayısıyla Ehl-i re'y'in sünnet anlayışına ve re'y konusundaki yaklaşımına ters düşüyordu. Hadisçilere göre fıkıh tamamen Kur'an ve hadis temelli sünnet'e dayanmalıydı ve bu yüzden re'y de onlara göre ya hüküm çıkarmak için gayr-ı meşru metodolojik bir araç, ya da Kur'an ve hadis metinlerinin tamamen sükût ettiği konularla sınırlı olmak kaydıyla başvurulabilecek bir yöntem olarak görülüyordu.

Melchert'e göre Ehl-i Hadis, fıkıh, ahlak ve teolojinin yegâne kaynağı olarak Kur'an ve sahih hadisleri görüyordu. Ehl-i hadis genel olarak Kur'an'dan çıkarılan ya da kıyas yoluyla ulaşılan ilkeler karşısında zayıf hadisi tercih ediyordu. Onlara göre fıkıh hadisler üzerine bina edilmeliydi. Onlar fikhi meseleleri sadece hadislere atıfta bulunarak ve ilgili hadis rivayetlerini aktarmak suretiyle ele alıyorlardı. IX. yy'da Ehl-i Hadis Bağdat'ta Hanbelîlerle irtibatlı ve onlarla kaynaşmış idi.

Melchert tarafından yarı akılcı (semi-rationalist) olarak nitelendirilen Ehl-i re'y ise fıkıh, hadis ilimlerinden ayrı bir alan olarak değerlendiriyordu. Bu fıkıh ekolü, öncelikle II. ve III. yy'da gelişmekte olan Mâlikî ve Şafiî düşünce ekolleriyle bağlantılı idi. Mamafih bu noktada yazarın meramını daha açık ifade etmesi yerinde olurdu, zira re'y ehlinin bu iki fıkıh mezhebi ile alakasından ziyade kronolojik olarak bu iki mezhebin Ehl-i re'y ile alakasından bahsetmek daha gerçekçi gibi görünmektedir. Bu bağlamda yazarın hem kronolojik mülahazalarla hem de Ehl-i re'y içerisindeki motor işlevi sebebiyle özellikle zikredilmesi gereken Hanefîlerden söz etmemesi gariptir.

Yazara göre Ehl-i re'y ve Ehl-i Hadis, İslâm fıkıh alanında araştırma yapan iki gurup fıkıhçıya delalet etmektedir: İlki bu alanda nakli kaynakların incelemesiyle ilgilenirken, ikincisi fıkıhın pratik yönleri ile ilgilenen fıkıhçılardan oluşuyordu.

Hadis temelli Sünnet anlayışı II.- III. yy'da daha fazla güven kazandıkça Ehl-i re'y de önce bölgesel ve ardından bireysel düşünce ekolleri halinde kristalize olmaya başladı. Kendi Kur'an-Sünnet hermenötiklerinde hadis temelli sünnet kavramına daha fazla meşruiyet verici uyarlamacı adımlar attılar.

Fikhî hermenötik konusunda Hanefîler, Ehl-i re'ye daha yakın kabul edilirken, Hanbelîler genellikle Ehl-i Hadis yaklaşımının devamı sayılırlar. Mâlikî ve Şafiîler ise zaman içinde evrilerek orta pozisyonda yer aldılar. Mamafih sünnet

kavramı mezheplere göre hala epistemolojik ve metodolojik olarak hadisten bağımsızdı. Nitekim hadisten bağımsız sünnet kavramı Ebû Yusuf (ö. 182/798) gibi VIII. yy Iraklı bir fıkıhçının eserlerinde açık bir şekilde “es-Sunna al-marûfa al-mahfûza (İyi bilinen ve koruma altına alınmış Sünnet)” şeklinde ya da Medine’li Mâlik b. Enes’in (ö. 178/ 795) eserlerinde “es-Sunna al-mâdiya/amal (uygulanagelen sünnet/amel)” şeklinde açıkça görülmekteydi.

Daniel Brown’a göre ise mezhepler bir yandan teoride hadise önem veriyor görünürken öte yandan uygulamada ona karşı bir direnç sergiliyorlar, bu suretle Ehl-i Hadis’in Sünnet tanımıyla mezhebin fiili doktrini arasında bir gerilim yaratıyorlardı. Ehl-i Hadis hareketi, mezheplerin sistematik olarak yapılandırdıkları Kur’ân-Sünnet hermenötik doktrinini, gerçek Sünnet’e dayanmadığı gerekçesiyle sorgulamaya başladı. Bu husus Sünnet’in ihyası ve Peygamber’in gerçek Sünnet’ine dönüş tartışmasına yol açtı. Ehl-i Hadis’e göre gerçek sünnetin ihyası, yine Ehl-i Hadis tarafından belirlenmiş olan sahih/güvenilir hadislere bağlanmaktan taviz vermemek suretiyle gerçekleşecek bir şeydir. Aslında Sünnet’in ihyası çağrısının altında yatan esas amaç, mezheplerin İslâm geleneğini mezhep temelli olarak kavramsallaştırma ve yorumlama çabalarının, özellikle de Sünnet kavramının amacı ve mahiyeti konusundaki mezheplerin kavramsal çerçevelerinin altını oymak idi.

Aslında Ehl-i Hadis’in Sünnet anlayışına tabi olan hadis uzmanlarının epistemolojik ve metodolojik olarak hadis temelli sünnet anlayışı ile Mutezile, bazı Hanefî ve Mâlikî usul-i fıkıhçıların -yukarıda işaret edilen İslâm düşüncesinin gelenekleştirilmesi/ rivayetleştirilmesi ve Sünnet’in hadisleştirilmesi süreci öncesindeki anlayışa yakın duran- Sünnet anlayışları arasındaki gerilim daima mevcuttu.

Fıkıhın kaynağı olarak Sünnet-hadis kavramlarının mahiyet ve statüleri meselesi, Müslümanlar arasında Sünnet ve Hadis’in Kur’ân ile olan karşılıklı hermenötik ilişkisi meselesini, özellikle de Sünnet’in Kur’ân gibi vahyin bir parçası olup olmadığı meselesini gündeme getirmiştir. Şayet bu soruya müspet cevap verilecek olursa, bunun anlamı Sünnet’in (ve dolayısıyla Hadis’in ve Ehl-i Hadis’in) fıkıh ve teolojinin bağımsız ve kendi kendine yeterli kaynağı olarak istihdam edilebileceği, ayrıca tefsir/şerh amaçlı, hermenötiğin meşru bir enstrüman olarak kullanılabilirdir (s. 5).

Konuyla ilgili olarak vahy-i metluvv ve ğayr-ı metluvv ayrımı da özde değil şekilde yapılmış bir ayırım olup, Kur’ân ibadet ve dindarlık amaçlı olarak üstünlüğünü korurken, Sünnet’e de fıkıh alanında Kur’ân’a denk bir statü bahsetmektedir. Kur’ân’ın lafzı ve emirleri ilahi kaynaklı iken, Sünnet’in içeriği güvenilirlik vasfına haiz ise de lafızlar tahriften korunmuş değildir.

Fakihlerin çoğu “Sünnet Kitap üzerinde belirleyicidir ama Kur’ân Sünnet üzerinde belirleyici değildir.”; “Kur’ân’ın mücmel olan yönlerini Sünnet açıklığa

kavuşturur, muhtasar olan yönlerini de o gösterir" derler ve sünnet-hadise vahiy benzeri bir statü vererek, onun Kur'ân'ın umumu tahsis edebileceğini, hatta bazıları Kur'ân'ı nesh edebileceğini ileri sürerler. Özetle Sünnet/Hadis gerek Kur'ân hermenötüğünde gerekse usul-i fıkhıta meşru hermenötik bir araç haline gelmiştir. Bu da ya ana akım klasik İslâm'da olduğu gibi sahih hadis şeklinde ya da Mutezile, Hanefî ve Mâlikîlerde olduğu gibi mütevatir sünnet veya amelî sünnet (sunna mutevatira–sunna ameliyye) şeklinde olmuştur. Keza usul-i fıkhıta müstakil bir kaynak haline gelmiş, kelimada ise bu daha düşük bir oranda gerçekleşmiştir.

Özetle Bölümler

1. Siret ve Tarih Kitaplarının Analizine Dayalı Olarak İslâm'ın İlk Üç Asrında Sünnet Kavramı (Nicolet Boekhoff -van der Voort)

Birinci bölümde Nicolet Boekhoff-van der Voort, İslâm'ın ilk üç yüzyılında tarih ve siret kitaplarındaki Sünnet kavramının mahiyeti ve anlamları üzerine detaylı ve mukayeseli bir araştırma gerçekleştirmiştir. Bulunan en ilginç sonuç bu kaynaklardaki sekiz sünnet kullanımının dördünün Peygamber'e izafe edilerek "Allah'ın Kitabı ve Peygamber'in Sünneti" kalıbı içerisinde kullanılmış olmasıdır. Bu döneme ait en geç kaynaklarda ise Sünnet oldukça değişik şekillerde kullanılmıştır. Nicolet, İslâm ulemasının Sünnet'in gelecek nesillere aktarımında sözlü ve yazılı gelenek yanında, "İslâm toplumu"nun da bilhassa uygulamalar konusunda bir ravi gibi aktarım aracı işlevi gördüğüne dikkat çekmektedir (s. 14).

Ona göre h. II. yy son çeyreğine kadar Sünnet terimi sadece Peygamber'in Sünneti anlamında kullanılmayıp, onun yanında a) Sahabe ve bilhassa dört halifenin Sünneti, b) Uygulanagelen, geçerli Sünnet (Sunna mâdiya), c) Fukaha'nın Sünneti (Sünnetu'l-Fukahâ) anlamlarında da kullanılıyordu (s. 15).

Meir Brawmann'a göre İslâm öncesinde de İslâm'da da Sünnet bireyler – yani bir birey olarak Hz. Peygamber- tarafından ihdas edilen bir şey olup, bir gurup tarafından sünnet ihdası söz konusu değildi. Hatta sonraki dönemlerdeki bazı uygulamaların Sünnet olarak kabul edilmesi bile, aslında bu toplumsal uygulamaların Peygamber örneğine dayandığı "varsayıldığından"dır. Özetle Brawmann, Schaht'ın Nebevi Sünnet'in sonraki nesiller tarafından ihdas edilip, daha sonra geriye yansıtılıp Peygamber'e izafe edildiği iddiasına katılmaz.

Patricia Crone ve Martin Hinds Schaht'ın görüşüne katılırsalar da, Sünnet kavramının normatif davranış örnekleri olarak İslâm öncesine dayandığında Meir Brawmann ile hem fikirdirler. Ancak onların üçü de Peygamber'in çevresinin Peygamber'i dinde normatif davranışların yegâne kaynağı olarak gördükleri şeklindeki, daha sonraları İslâm ulemasının savunduğu görüşe katılmamaktadırlar.

Emevî döneminin son çeyreğinde Peygamber sünnet'i halifelerin sünnetinden ayrı ve ona alternatif bir kavram haline geldi. Ancak bu gelişme İslâm

ulemasının benimsediği fakat Emevî sarayının ve sarayda görev yapanların onaylamadığı bir gelişmeydi.

Emevîlerden sonra gelen Abbasî hanedanı, imparatorluğu Kur'ân ve Sünnet'e göre yöneteceğini iddia etti. Ancak burada bile Sünnet hâlâ iyi, güzel, hayırlı veya kabul edilen uygulamalar anlamındaydı. H. II yy. ortalarında hadislerde ifadesini bulduğu şekliyle Sünnet, fıkhın bağımsız bir kaynağı haline geldi. Crone ve Hinds'in iddiasına göre bu yeni geliştirilen sünneti ya da yeni sünnet kavramını ilk defa konuşmalarında kullanan halife Mehdî idi. H. II. yy sonlarına doğru Sünnet İslâm uleması tarafından, hadislerde ifadesini bulan mahdut sayıdaki kurallar manzumesiyle sınırlı bir hale getirildi. Abbasî halifelerinin artık yeni bir Sünnet vazetmeleri mümkün değildi.

Gualtherus Juynboll ise Peygamber'in ashâbı arasında sahip olduğu itibardan dolayı, hayatının sonlarına doğru onun davranışlarının örnek ve bağlayıcı olduğu fikrinin mevcut olabileceğini kabul etmektedir.

Nicolet bu araştırmasında Muhammed Peygamber'in hayatı konusunda temel kaynaklar olarak ilk üç asrın siret/siyer ve mağazi literatüründe sünnet ve türevlerinin kullanımına dair istatistik bir analiz denemesine girişmiştir. Kullandığı kaynaklar ise Vâkidî'nin *Kitâbu'l-mağâzî'si*, İbn Hişâm'ın *es-Sîratü'n-nebeviyye'si*, İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-kübrâ'sı*, ve Taberî'nin *et-Târih'i*. Bu kaynaklara ek olarak Yûnus b. Bukeyr'in İbn İshak'ın *es-Sîra'sı*, el-Ya'kûbî'nin *Târih'i* ve Abdurrazak'ın *el-Musannef*indeki *Kitâbu'l-Mağâzî'si*.

Bu kaynaklarda taradığı kavramlar ise; Sünnetullah (Allah'ın sünneti), İslâm öncesinde Müslüman olmayan grupların sünneti, Müslüman gurupların (kadınlar, Ehl-i hayr, vb.) sünneti, haccın sünnetleri, İslâm öncesi bireylere ait sünnetler, sahabenin sünneti, Muhammed Peygamber'in sünneti (Sunnetü'n-Nebî, Sunnetu Rasulillah, Sunen Muhammed), sahibi belirsiz sünnet (es-Sunen ve ma kâne mine'l-ferâidi ve's-sünen fe innemâ nezele bi'l-Medine ve emarahum Rasulullah en yukriûhumu'l-Kur'ân ve-yu'allimuhumu's-sunen, yu'allimuhumu's-sunen ve'l-fıkh ve hayru's-sunen sunenu Muhammed ve emarahum Rasulullah en yukriuhumu'l-Kur'ân ve yu'allimuhumu's-sunen).

Bu kullanımlardan bilhassa “en hayırlı sünnet Muhammed'in sünnetidir” ifadesinden, başka uygulamaların ya da bireylerin ve gurupların sünnetlerinin de bulunduğu, ancak bunların Peygamber'in sünneti seviyesinde olmadığı anlaşılmaktadır (s. 33).

Sonuçta siret kaynakları tarih kaynaklarına göre daha az sayıda sünnet terimi içermektedir. Geç tarih kaynaklarında “senne, sunen, Sunne” terimleri daha çok geçmekte ve et-Taberî'nin eserinde zirveye ulaşmaktadır. Bu durumun, Fıkh uleması arasında Sünne(t) kavramına dair tartışmaların tarih âlimlerini de etkilemiş olması ile izahı mümkündür.

2. Usûlu's-Sunne: Ehl-i Hadis'e Göre İslâmî Ortodoksi (Doğru inanç) ve Ortopraksi (Doğru uygulama) Doktrini (Ahmet Temel)

Ahmet Temel "usulu's-sunna" kullanımının özellikle Ehl-i Hadis kullanımlarındaki kavramsal gelişmeyi ele almıştır. Usulu'd-dîn, usulu't-tevhid ve usulu'l-futyâ/usulu'l-fikh gibi kullanımlar yanında usulu's-sunna kullanımının Ehl-i Hadis'in -bilhassa akaid/kelam alanında olmak üzere- üzerinde ittifak ettiği esasları ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca bu kullanımın Ehl-i Hadis'in kelimcılara karşı geliştirdiği alternatif bir literatür için de kullanıldığı görülmektedir.

Mamafih burada ilmi emanet ve tarafsızlık adına, Türkiyeli ve Türkçe bilen bir akademisyen olan yazarın bu makalesinden çok önce bilhassa ülkemizde bu konuda yapılan çalışmalara tek kelimeyle işarette bulunmamış olması ve kendisinin bu çalışmalarda varılan sonuçlardan farklı ve onları aşan ne gibi sonuçlara ulaştığı meselesi cevaplanmayı beklemektedir. Diğer yandan yazarın mesela usulu'l-fikh kullanımıyla ilgili olarak Batı'da yapılmış önemli çalışmalardan habersiz görünmesi de eksik araştırmayla izahı mümkün bir durum olsa gerektir.

Sonuç bölümünün son cümlesi olarak Ehl-i Hadis'in usulu's-sünne tarzı literatürünün daha sonraki Ehlu's-sünne'yi de etkilediğine dair tespitine dair (s. 53) doğrudan -mesela *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları* başlıklı müstakil çalışmalar çok önceleri yapılmış ve yayımlanmış olduğu halde bunlara hiçbir şekilde işaret edilmemiş olmasını izah etmek mümkün görünmemektedir.

3. Mutezilî Düşüncede Sünnet Kavramı (Usman Ghani)

Usman Ghani (Ğani) ise Sünnet kavramının Mutezile'nin oluşum döneminden klasik dönemine kadar olan gelişimini ele almaktadır. O Mutezile'de Sünnet kavramıyla ilgili tartışmaların birinci dereceden, hadisin içeriğinin kabul edilebilirliğini belirlemek amacıyla, yani isnad merkezli Ehl-i Hadis yaklaşımına mukabil metin tenkidi merkezli yaklaşımda aklın rolünü belirleme bağlamında gerçekleştiğini ifade etmektedir. Buna bağlı olarak Mutezile mütevatir ve âhad haber gibi kavramların ne anlama geldiğini, bir hadisin güvenilirliğini ne ölçüde ifade edebileceği noktasında ele alarak tartışmıştır. Ghani Mutezile'nin Sünnet kavramı konusunda tek bir anlayış sergilediğini söylemenin mümkün olmadığı sonucuna varır. Çünkü ona göre Mutezile'nin Sünnet anlayışı oluşum döneminden klasik döneme kadar birçok değişim/kayma yaşamış ve ana fıkıh mezhepleriyle olan irtibatlarına bağlı olarak görüşlerinde düzenlemelere gitmiştir.

Mutezile'nin ortaya çıkışı ile ilgili hikayede bazen Vâsıl yerine Amr b. Ubeyd'in bulunduğu ve onun Hasan-ı Basrî'nin değil de Katâde'nin meclisinden ayrıldığı bilgisinin mevcudiyetine de işaret eden Usman Ghani (s. 59), müteakiben esas konuya geçer ve şu önemli tespitle devam eder:

Ona göre muhatapları güçlü bir şekilde ikna edebilmek için, ilk olarak tutarlı kuralları olan bir epistemoloji tesisine girişen İslâm uleması Mutezile uleması olmuştur. Berâhime, Sumeniyye ve Sofistler gibi beş duyunun tecrübe alanına girmeyen naklî bilgi (haber) kategorisini tamamen reddeden guruplara karşı Mutezile naklî karakterdeki dinî bilgi için güçlü bir epistemolojik temel kurmaya çalışmıştır (s. 60).

Mutezile'ye göre insanın Allah ve kâinat hakkında bilgi edinebilmesinin üç yolu vardır: Beş duyu, nakil/haber ve akıl. Fizik dünya hakkında bilgi edinebilmek için beş duyuya; metafizik dünya hakkında bilgi edinebilmek için de ya rasyonel çıkarıma ya da Peygamberlerin verdiği bilgi/habere başvurmak lazımdır. Mutezile'ye göre duyular ve akılla elde edilen bilgi doğrudan iken, haber/nakil/rivayet dolaylıdır, çünkü haber/rivayet/nakil ile nesnesi arasında araçlar/raviler vardır. Dolayısıyla özne bu bilgiyi araçlar vasıtasıyla elde ettiği için araçların/ravilerin güvenilir olması gerekir.

Yine ona göre, İslâm âlimlerinin hadisleri değerlendirmede farklı yollar izlemelerinin bir sonucu olarak, Mutezile'nin Sünnet anlayışı da, Eş'arî, Mâtürîdî ve Ehl-i Hadis'inkinden farklı olmuştur.

Mutezile'de sünnet konusundaki tartışmalar son derece sınırlı kalmıştır. Bunun muhtemel sebeplerinden birisi Usman'a göre, Mutezile imamlarının fıkıh alanında belli bir mezhebi benimsemeleri olabilir. Nitekim el-Cassas (ö. 370/980), Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö. 477/1085) ve ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) Hanefî idiler; Kâdı Abdulcabbar (ö. 415/1025) ise Şafîî idi. Bu mezheplerde Sünnet temel bir kaynak olduğu için Mutezile bu konuya girmemiş, sadece hadislerin muhtevasının güvenilirliğinin özellikle aklî açıdan nasıl tespit edilebileceği üzerinde durmuştur.

Peygamber'in Sünnet'i konusunda ilk Mutezilîler, özellikle de İbrahim en-Nazzâm (ö. 220/835), kavramı neredeyse tamamen reddetme eğiliminde görünüyordardı ya da en azından Sünnet'in hadis şeklindeki kayıtlarının/rivayetlerin kabulü konusunda o kadar sıkı şartlar koşmuşlardı ki, bu durumda rivayetlerin ancak pek azı kabule şayan görülebilirdi (s. 61-62). Elbette bu Mutezile'nin Sünnet'i kökten reddettiği anlamına gelmez, sadece onu birtakım değerler ve uygulamalar olarak gördüğü anlamına gelir. Mütevâtir olsun âhad olsun rivayet malzemesini ise isnadına ve ravilerine bakmaktan öte, akla uygunluğu ölçüsünde Sünnet ile eş anlamlı kabul etmişlerdir.

Mutezile ve Ehl-i Hadis birbirlerine bilinen tenkit ve ithamları yöneltmişler ve sonuçta her iki grup da kendi metodolojilerini geliştirmişlerdir. Mutezile dinî kaynakları yorumlamada akılı yüceltirken, Hadisçiler isnadı kutsayarak, onu Peygamber İslâm'ının en saf şekliyle anlaşılmasının yegâne garantili yolu olduğunu düşünmüştür. Mutezile için Kur'ân ve akıl metin tenkidinde temeldir. Mutezile'ye göre dinde tek nihâî otorite Kur'ân vahyi olup, hadis rivayetlerini ise metodolojilerine uygunluk arz ettiği ölçüde kullanmışlardır (s. 62).

İslâmî Epistemolojide Mütevâtir ve Âhad Kavramı:

Mütevâtir terimine Râmhurmuzî ve el-Hâkim en-Neysâbü'rî'nin eserlerinde rastlanmazken, VII/XIII. yy'da mesela İbn es-Salâh'ın eserlerinde giderek daha geniş olarak ele alınmaya başlamıştır.

Kelamcıların çoğunluğuna göre Peygamberlerin peygamberlikle ilgili söylediklerinin kesinlik ifade etmesi, onların mucizelerle desteklenmesi sebebiyledir, ancak bu durum Peygamberlerin -bu mucizelere doğrudan şahit olan çağdaşları için geçerlidir. Geçmiş hakkında bilgi edinmenin yegâne yolu naklî bilgi/haber/rivayet olduğu için, bütün dinî kesimlerde önem atfedilmiştir (s. 64).

Ancak burada Usman'ın geçmiş hakkında bilgi edinmenin yegâne yolunun naklî bilgi olduğu iddiası biraz izaha muhtaçtır. Zira naklî bilgiye saray tarihçilerinin kronikleri, arkeolojik ve nümizmatik bulgular, yazıtlar ve benzeri nesnel kaynaklar da katılıyorsa bu ifade bir ölçüde makul sayılabilir, ama bunlar göz ardı edilecek olursa iddia epey tartışmalı bir hale gelecektir.

Âhad hadis rivayetlerinin bilgi değeri kelamcılar arasında tartışmalara ve farklı görüşlere yol açmış olup, buna mukabil Ehl-i Hadis, Zahirîler ve rivayete göre Ahmed b. Hanbel kesin bilgi ifade edeceğini kabul etmişlerdir (s. 64).

Teşekkül Döneminde Mutezile'nin Hadis (rivayetleri) Karşısındaki Tutumu:

Rasha (Raşa) el-Umerî, klasik dönem öncesinde Mutezile'de, onların Hadis karşısında tutumunu belirleyen üç pozisyonun bahseder:

Birincisi sadece hadis rivayetlerini aktarma pozisyonudur. Bunun ilk örneği bizatihi Amr b. Ubeyd'de görülmektedir. Kendisi kader/irade hürriyeti ile ilgili hadis rivayetinden dolayı Ehl-i Hadis'in boykotuna muhatap olmuştur. Sumame b. el-Eşras'ın (ö. 213/828) *Kitabu's-sunen'i*, Cafer b. el-Mubeşşir'in (ö. 234/848) *Kitâbu'l-âsâri'l-kebir'i* ile *Kitâbu ma'âni'l-ahbâr ve şeruhâ* adlı eserleri, el-Câhız'ın (ö. 255/868) *Kitâbu'l-ahbâr ve keyfe tasih* adlı eseri bu kategoriye verilebilecek örnekler arasındadır.

İkinci pozisyon, sadece mütevâtir kategorisinde olan haber/rivayetleri kabul etmektir ki, bu Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ile Ebû'l-Huzeyl el-Allaf'a (ö. 227/841) kadar gerilere giden bir tutumdur.

Üçüncü pozisyon ise, ideolojik polemik aracı olduğu için rivayetler karşısında takınılan şüpheci tavidir. Dırâr b. Amr (ö. 128/815) [makale yazarı vefat tarihi kesin bilinmeyen Dırar'ın bu vefat tarihini nereden bulduğunu belirtmemiştir] çeşitli fırkaların polemik amaçlı olarak kullandıkları rivayetler karşısında öfkesini dile getirerek bunları kabul etmeyi reddetmiştir. O, *et-Tahrîş ve'l-ircâ* kitabında hadisçilerin polemik amaçlı olarak rivayetleri suiistimal ederek

kullanmalarına tepki göstermiş ve bu suretle en-Nazzâm'a (ö. 220/835) da öncülük etmiş olmaktadır (s. 65).

Ayrıca Dırar, Nazzâm'dan önce rivayetlerin bağımsız bir delil olamayacağı konusunda ağır eleştirilerde bulunmuş ve hatta bu amaçla onun *Kitâbu tenâkudi'l-hadis* adlı bir eser yazdığı da nakledilmiştir. Dırar bu kitabında o zaman mevcut olan her fırkanın hadis koleksiyonlarında kendilerini destekleyecek/haklı gösterecek rivayetler bulabildiğini ileri sürerek, rivayetlerin güvenilirliğini tartışmaya açmıştır.

Burada yazara not düşmek adına Dırar'ın bu ifadelerinin, İbn Kuteybe'nin *Te'vil*'inin girişinde alıntılıdığı eleştirileri andırdığına dikkat çekmekte yarar vardır ki, onun Dırar'ın bu kitabına –ve de Hüseyin Hansu hocamıza göre *et-Tahrîş* adlı eserine- cevap olarak *Te'vil*'i yazmış olabileceğini gündeme getirmektedir.

Usman'a göre Nazzâm daha da ileri giderek akıl ve Kur'ân dışında mütevâtir de âhad da olsa rivayetlerin kesin bilgi kaynağı olamayacağını ileri sürmüş ve ravilerin potansiyel zaf ve hatalarına dikkat çekerek, hiçbir ravinin, aktardığı rivayetin metninde değişiklik yapmadığından emin olunamayacağını vurgulamıştır.

Dırar b. Amr (ö. 195/810) Mutezile'yi kozmolojik bir sistem olarak tesis ederken, hadis bu konuda kayda değer hiçbir rol oynamamıştır. Onun rivayet merkezli muhaliflerine karşı akıl ve Kur'ân'a dayanarak rivayetleri reddetme tutumu Ebûbekr el-Asamm (ö. 201/816) tarafından da sürdürülmüştür. Ancak Sünnetin hadisleşmesi olgusu karşısında Nazzâm ve daha sonra Basra'lı [polimat]/ansiklopedist Câhız hadis rivayetlerinin kullanımını kesinlik ifade eden mütevâtir ile sınırlandırmaya ve bunun için gerekli şartları belirlemeye yönelmişlerdir. Bu gelişmelerin sonucu olarak Mutezile çok daha az miktarda hadis rivayetini kabul etmiş görünmektedir (s. 66).

İbn Kuteybe'nin *Te'vil*'inde Mutezile'nin hadis alanındaki eleştirilerine cevap vermek amacıyla ele aldığı bazı konular da [rivayetçi/nakilci] Hadisçiler ile [Kur'ân ve akli merkeze alan] Mutezile arasındaki yaklaşım farklılıklarını gözler önüne sermektedir (s. 67-68).

Klasik Dönemde Mutezile'nin Hadis Konusundaki Tutumu:

III. yy sonları ile V. yy başlarında Mutezile bir yandan "Sünnet'in hadisleşmesi" olgusu diğer yandan 234/848'de Bağdad'daki engizisyon uygulamaları ardından giderek hasımlarıyla uzlaşmaya yönelmiş ve rivayet merkezli hasımları/rakipleri olan hadisçilerinkiyle mukayese edilebilecek derecede hadis araştırmalarına girişmiştir. Mesela Muhammed b. Imrân el-Merzubânî (ö. 384/994) Mutezilî bir alimdir ve hadisçiler kendisini güvenilir bir ravi olarak kabul etmişlerdir. Hatta Mutezile'nin hadisleri üzerine bir kitap da yazmıştır. Ebû

Saîd Ali b. es-Semmân (ö. 434/1042) ise itikatta Mutezilî fıkhıta Hanefî olarak el-Hatîb el-Bağdadî'ye (ö. 463/1071) hadiste hocalık yapmıştı.

Mutezile'de hadis konusunda asıl değişiklik Kadı Abdulcabbar (ö. 415/1025) ile ortaya çıkmıştır. Zira daha önce Mutezile uleması hadisler konusunda ihtiyatlı olan Hanefî mezhebine mensup iken, o Şafiî mezhebine geçmekle Şafiî mezhebinin hadisler konusundaki tutumuna tabi olarak, fıkhî alanda hadislerin her tabakada birden çok ravi tarafından rivayet edilmiş olma şartından vazgeçmiş, ama kelimâ konularda mütevâtir şartını sürdürmüştür.

Makalede Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044) [s. 61 ve 64'te ise 477/1085 şeklinde?] hakkında daha önce Hanefî mezhebine bağlı olduğundan bahsedilmesine rağmen (s. 61), birkaç sayfa sonra Şafiî mezhebine mensup olduğu ve kendinden sonraki birçok Şafiî usul-i fıkıh kitabına örnek teşkil ettiği (s. 69-70) ifade edilmekte, dolayısıyla bu konuda titiz davranılmadığı görülmektedir.

Ebû'l-Huseyn el-Basrî'ninâhad hadislere yaklaşımının, hemen hemen bütün Sünnî Müslümanların paylaştığı yaklaşımın aynısı olduğunu söyleyen yazar, âhad haberin kesin bilgi (ilm) değil amel etmeyi gerektiren muhtemel/tahminî bilgi (zann) ifade ettiği şeklindeki onun bu yaklaşımın aslında Şafiî'nin yaklaşımı olduğunu ileri sürmekteyse de (s. 70), bu husus oldukça tartışmalıdır, zira Şafiî'nin *er-Risale'*deki ifadeleri onun âhad haberi de mütevâtir gibi kesin bir bilgi kaynağı olarak gördüğünü göstermektedir. [Bu konuda geniş bilgi için *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şafiî'nin Rolü* adlı antolojiye bakılabilir.]

Sonuç kısmında yazar Sünnet ve hadis konusunda Mutezile'nin kuruluş döneminden klasik dönemine kadar dikkat çekici değişiklikler görüldüğünü vurguladıktan sonra, mesela Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin Kubûl [Kabul?] el-Ahbâr adlı eserinde Sünnet'i Kur'ân'dan sonra kelam alanında ikinci önemli kaynak olarak gördüğünü belirtir. El-Belhî'ye göre bir hadisin sahih olabilmesi için Kur'ân'a ve üzerinde ümmetin veya ilk İslâm toplumunun icma ettiği sünnetlere aykırı olmaması gerektiğine değinir, Câhız'ın da haber/hadis kavramından ziyade "üzerinde bütün Müslümanların ittifak ettiği sünnetler" kavramını kullandığına dikkat çeker. Buradan hareketle Mutezile'nin Sünnet, mütevâtir ve âhad haber konularında tamamen aynı fikirde olduğunu söylemenin zor olduğunu ifade eder. Mutezile'nin muhtemelen Sünnet'e, fıkhıta takip ettiği Ebû Hanife gibi ilk Hanefî fakihlerin gözlükleriyle baktıklarını da ekler. Mutezile'nin fıkhıta Sünnî mezhepleri takip etmesinden bu yana Sünnet'i ekseri ulema gibi anladığını, fıkıh değil sadece kelam alanında farklı bir tutum sergilediklerini de ekler (s. 70-71).

[Not: Yazarın kullanımlarında geçen Kubûl el-Ahbâr (s. 69, 70, 73) şeklindeki okunuşa Batı dillerinde çok rastlanmakla beraber kanaatimizce doğrusu "Kabul el-Ahbar" şeklinde olsa gerektir. Bu makalede bazı redaksiyon problemleri de dikkati çekmektedir. Mesela s. 70'teki "The Mu'tazilite was a distinct school of thought with its own principles and foundations which cantered primarily on the issues of creed and theology" cümlesinde "cantered" muhtemelen "centered" olmalıdır.

Hem bu örnek hem de s. 73, dpnt. 52'deki (See also chapter in this volume) şeklindeki ifade, kitabın redaksiyon konusunda oldukça problemlili olduğunu göstermektedir.]

Sonuçta Usman'a göre naklî bilgi Mutezile tarafından dinî alana dair en önemli bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir.

4. Hadis'in Sünnetlenmesi (veya Sünnîleşmesi), Sünnet'in Hadisleşmesi (Aişe Y. Musa)

Aişe Musa'ya gelince, o Sünnî [aslında sadece Ehl-i Hadis?] hadis literatürünün fıkıhın hizmetinde nasıl geliştiğini ve bu literatürün "Hadis'in Sünnetlenmesi" ve "Sünnet'in Hadisleşmesi" olgusunu nasıl pekiştirdiğini göstermeyi amaçlamıştır. O, Sünnî [sadece Ehl-i Hadis] literatürünün, hacimleri, içerdiği özel rivayetler, bunların yerleştirildiği konu başlıkları, ana ve alt bölümlerin sistematığı, Sünnet'in ve bilginin hadisleştirilmesi süreçlerini ve Sünnet'in kaynağı olarak Hz. Peygamber'in öncelik ve üstünlüğünü göstermesi bakımından fevkalade açıklayıcıdır.

Aişe Musa yine göstermektedir ki, hadis koleksiyonlarında Sünnet ve türevlerinin kullanılış sıklığı, yukarıda Hadis koleksiyonları ve konu başlıkları hakkında sunulan tabloyla sık sık ters düşmektedir.

Aişe Musa yazısına başlarken, eş-Şafii'den (ö. 204/820) bu yana Sünnet ile hadisin eş anlamlı görüldüğünü söylemekteyse de, aslında mantıken dahi bunun ancak eş-Şafii'nin bu konudaki çabaları üzerinden belli bir süre geçtikten sonra gerçekleşebileceğini görmek zor olmasa gerektir. Kaldı ki bunun böyle olduğuna dair Wael Hallaq'ın araştırmasından bizzat yazarın da haberdar olduğu görülmektedir (s. 78). Keza *Sahih-i Buhari*'nin Kur'ân'dan sonra en önemli kitap olduğuna dair ifadesi de zaman-mekân-kişiler-ekoller bağlamında oldukça tartışmalı bir ifade olması hasebiyle biraz boşlukta durmaktadır (s. 75).

Yazarın yaygın kullanıma uyarak sık sık Sünnî hadis koleksiyonları (s. 78,82) tabirini kullanmasını bir ölçüde mazur görmek mümkün ise de, konusu sünnet-hadis ayrımı ve daha sonra bunların eş anlamlı hale gelmesi olan bir araştırmacının, bu literatürün Ehl-i Sünnet'i değil, sadece Ehl-i Sünnet'in ona yakın bileşeninden Ehl-i Hadis'i temsil edebileceğini fark etmesi de beklenirdi.

Mâlik'in *el-Muvatta'*ının bir hadis kitabı değil fıkıh kitabı olduğuna dair kesin ifadesinin tartışmalı bir ifade olması –zira yazarın bu bağlamda musannef, sünen ve cami türü hadis koleksiyonlarının *el-Muvatta'*dan farkını da izah etmesi gerekecektir- bir yana, bu kitabın sünnetin henüz hadis ile yakın ilişkili bir kavram haline gelmediği bir dönemi yansıttığına işaret etmesi (s. 79) kayda değer görünmektedir.

Araştırmada kullandığı hadis kaynakları hakkında tanıtıcı bilgiler veren yazar, bu esnada müsnedlerin musanneflerden sonra telif edilmeye başladığını da ifade etmekte ve müsnedlerin gerçek anlamda hadis kitabı olduğuna dair değerlendirmeleri aktarmaktadır (s. 80). Hadis tarihine dair klasik çağdaş bütün eserlerde de tekrarlanan birinci iddia ilk bakışta doğru gibi görünse de, aslında bu öncelik sonralık meselesinin abartılacak kadar olmadığını söylemek mümkündür. Zira musannef tarzı ilk eserlerin derleyicileri ile müsned tarzı eserlerin derleyicileri arasında çok büyük bir zaman farkı yoktur. Hatta müsned tarzının musannef tarzından önce geliştiği tezi de varsa da, her iki türün beraber geliştiği şeklindeki yaklaşım (TDV, İslâm Ansiklopedisi, "Musannef" maddesi) daha gerçekçi görünmektedir. Öte yandan gerçek anlamda hadis koleksiyonu niteliğini hakedenin müsned tarzı eserler olduğu şeklindeki değerlendirme de –diğer türlerin aynı zamanda fikhî, kelimî, vs mülahazalara da dayandığı hatırlanacak olursamakul görünmektedir. Keza sünnet-hadis ilişkisini en iyi gösteren eserlerin sünen tarzı eserler olduğu şeklindeki tespiti (s. 81) de kayda değer görünmektedir.

5. İbadî Ekolünde Sünnet Kavramı (Ersilia Francesca)

Ersilia Francesca'nın katkısı ise İbadî mezhebinde Sünnet kavramının gelişimiyle ilgilidir. İbadî mezhebinin erken dönem kaynaklarında Sünnet kavramı hem "Yaşayan Sünnet" anlamında hem de (Rasulullahın Sünnet'ini terkettiği kabul edilen Osman hariç, Ebûbekir, Ömer, Ali, Aişe, İbn Abbas ve Cabir b. Abdillâh gibi) Peygamber'in en yakın çevresinin görüş ve uygulamaları anlamında (hem ilk dönem Basralı İbadî otoriteleri hem de Uman [yaygın ve yanlış kullanışta olduğu gibi Umman değil] fakihleri tarafından) kullanılmaktadır.

V/XI. yy sonu ile VI/XII. yy başlarında Uman'daki İbadî ansiklopedistlerinin eserlerinden anlaşıldığı üzere İbadî mezhebinde Sünnet'in hadisleşmesi sürecinin mekanizmalarını ve buna yol açan faktörleri de ortaya koymuştur. O şeriat (Peygamber'in Sünnet'i anlamında) Sünnet'in Kur'ân karşısındaki statüsü ve pozisyonu konusunda İbadîler'in görüşlerinin, ilgili Sünnî literatürdekilerin bir yansıması olduğu sonucuna da varır.

Giriş'te yazar, günümüzde Uman'da [Umman değil], Cezayir'de Mzab vahalarında, Trablusgarp'ta Zavâra ve Cebel-i Nefûse'de, Tunus'ta Cerba adasında, daha önce Uman sultanlığına bağlı olan Zenzibar adasında yaşayan İbadîlerin, Haricîlerin bir devamı olduğu şeklinde yaygın, ancak günümüz İbadîleri tarafından şiddetle reddedilen tezi tekrarlaması bir yana, siyasî ve kelimî yönü ön plana çıkan bu mezhebin dikkatlerden kaçan önemli bir yönüne dikkat çeker: Yaşayan fıkıh mezheplerinin en eskilerinden olması! (s. 97).

Tıpkı Mutezile gibi Basra'da ve yine el-Hasen el-Basrî'nin ve İbn Abbas'ın arkadaşı ve takipçisi –ve Katâde b. Diâme, Amr b. Herim, Amr b. Dinar, Temim b. Huveys, Umâra b. Hayyân gibi sünnî otoritelerinde hocası– olan Cabir b. Zeyd'in

öğrencisi Ebû Ubeyde liderliğinde başladığı ifade edilen İbadî hareketinin, Sünnî otoritelerle uzlaşma çabaları kesin olarak başarısız olunca, İbadîlerin giderek radikalleşme sürecine girerek, h. II. yy'ın ilk on'lu yılları ile sonu arasında Sünnî toplumdan kopuşun tamamen gerçekleştiğine dikkat çekilmektedir (s. 98). Basra'da başlayan İbadî hareketi h. III. yy'dan sonra Basra'dan Uman'a taşındıktan sonra, III. yy'da başlayıp V. ve VI. yy'da yoğunlaşan bir sistematizasyon sürecine girerek Sünnî eserlerde tartışılan konuları andıran bir yapı içerisinde kendi fıkını oluşturmuştur (s. 98). XIX. yy'da İbadîlik, Abdulaziz b. el-Hacc el-İzcînî (ö. 1808), Muhammed b. Yusuf Itfiyyîş (ö. 1914) eliyle Mağrib'te, Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî (ö. 1914) eliyle de Uman'da bir rönesans gerçekleştirmiştir (s. 98).

İbadî fıkınının, Kur'ân, Sünnet, kıyas ve icmâi esas alması itibariyle diğer mezheplerden farkı yoktur. Sadece diğer mezheplerin kabul etmediği bazı rivayetler ve bazı konularda kaynakları farklı yorumlamaları sebebiyle fûrûda Sünnîlikten farklı bazı sonuçlara varmış olduklarını söylemek mümkündür (s. 99).

İlk İbadî Kaynaklarda Sünnet Kavramı

Mezhebin kurucu imamı Cabir b. Zeyd'in görüşleri biri İbadî (Dumam b. es-Sâib, Ebû Ubeyde, Ebû Nuh Salih, Hayyan el-A'rac) diğeri Sünnî (Katâde, Amr b. Dinar ve Amr b. Herim) olmak üzere iki kanaldan intikal etmiştir (s. 99).

Cabir b. Zeyd'e göre Sünnet, Hz. Peygamber kadar sahabe görüşlerini de içine alan genel bir kavramdır (s. 101). Keza Sâlim b. Zekvân'ın miladî 800 yıllarında yazıldığı iddia edilen bir mektubuna göre o, Sünnet kavramını hem Peygamber'in Sünneti hem de salihlerin ve hulefa-i raşidinin –Peygamber'in sünnetine ihanet etmekle suçlanan Osman hariç, Ebûbekir ve Ömer'in- sünneti anlamında kullanmıştır (s. 101-102).

Cabir ve Ebû Ubeyde'ye göre fikhî konularda önce Kur'ân'a, onda yoksa Sünnet'e başvurulur. Bir kelamcı ve fakih olarak Ebû Ubeyde nakilci bir yaklaşım sergilemiş ve re'yin kullanımına şiddetle karşı çıkmış, sadece bir icmâ oluşması durumunda re'ye kapı aralamıştır (s. 102).

İbadîlerin hadis koleksiyonu oluşturma yönündeki ilk adımları Ebû Ubeyde'nin halefi er-Rabî' tarafından atılmıştır (s. 103).

Başlangıçta İslâm dünyasındaki fikhî tartışmalara aktif olarak katılan İbadîler, daha sonra giderek Sünnî geleneğe karşı hırçın polemiklere girişmiş ve İslâm dünyasının sınır bölgelerinde izole topluluklar haline gelmişlerdir (s. 104).

İbadî Ekolün Rasyonalizasyonu

H. III. yy'dan sonra İbadîlik, usul-i fıkha yönelmiş ve kaynakların otoritesi, güvenilirliği ve yorumlanması konularındaki tartışmalara girişmişlerdir (s. 104).

H. III. yy'da Ebû'l-Munzir'in (ö. 290/ 908) *Kitabu'r-rasf* adlı eserinde kaynaklar Kur'ân, Sünnet ve İbadî geleneği (âsârul-müslimîn) şeklinde sınırlanmıştır. Ona göre Sünnet Kur'ân'dan bağımsızdır, onu açıklar, ek hükümler getirir, hatta neshedebilir (s. 105,107). Ancak ne onun bu eserinde ne de h. III. yy İbadî kaynaklarında Sünnet'in Peygamber'in sünneti ile sınırlandırıldığına dair herhangi bir ipucu yoktur. H. IV. yy'da ise usul-furû'ayrimına gidilerek, İbadîliğin doktrininin, Sünnî usul kitaplarındaki plana göre tartışıldığı yeni bir döneme girilmiştir. Abdullah b. Muhammed b. Berake el-Behlevî'nin (IV/X. yy ikinci yarısı) *Kitâbu'l-câmi'* adlı eseri Sünnî ekollerin hadis tasnifini benimseyerek, İbadî fihhına kayda değer bir katkıda bulunmuştur (s. 105).

Uman kaynaklarında "Hadisleşme" Süreci

İbadîler isnadı sağlam olmak kaydıyla diğer mezheplerin kaynaklarındaki hadisleri delil olarak kullanmakta bir beis görmezler. Hatta Sünnî/Ehl-i Hadis kaynaklarındaki rivayetleri bazen isnatsız ve sıhhatini sorgulamaksızın kullandıkları da vâkîdir. Herkesin ortak malı olarak görülen bu hadis kaynakları İbadî mezhebi tarafından adeta emilmişse de, bunun sadece fadâil/faziletler konularında geçerli olduğunu, mezhebin doktrinine ters düşen rivayetleri kapsamadığını da vurgulamakta yarar vardır (s. 106).

Mağrib Kaynaklarında "Hadisleşme" Süreci

Kuzey Afrika'daki İbadîler, Fatımilerin egemenliği üzerine Mzab, Cerba ve Cebel-i nefes gibi ücra bölgelere çekilmek durumunda kalmışlardır. Bu dönemde İbadîler Mağrib'te egemen olan Mâlikîliğin de etkisiyle Sünnî [Ehl-i Hadis] kaynaklarındaki rivayetleri İbadî geleneğine asimile etmişler. Mamafih VIII/XIV. yy'da hâlâ Sünnî kaynaklara başvurmada isteksizlik ve mümkün olduğunca onlardan uzak durma eğilimi de mevcuttu. Kurtuba'da Sünnî hocalarından aşına olduğu bazı Sünnî hadis kaynaklarından ilk olarak *-el-'Adl ve'l-insâf* adlı eserinde bahseden İbadî müellif ise Ebû Yakub Yusuf el-Vercelânî'dir (s. 108). Ayrıca Kur'ân'a ters düşmeyen rivayetlerin kabulü, ters düşenlerin ise reddedilmesi ya da tevil edilmesi gerektiği prensibi de İbadî geleneğinde kendisine yer bulmuş görünmektedir (s. 109).

Er-Rabî' b. Habîb'in *el-Musned*'i

Bu kitabın özelliği, İbadî ravilerce aktarılmış olan rivayetlerin, Sünnî kaynaklarda Sünnî ravilerce aktarılmış olanlarla -ufak bazı lafız farkları dışında- aynı lafızlarla nakledilmiş olmasıdır. Çağdaş İbadî ulema tarafından Buharî ve Muslim'in Sahihleriyle kıyaslanabilecek düzeyde kabul edilen *el-Musned*'in iddia edilen döneme ait olup olmadığı konusunda bilhassa Batı'da yapılmış birçok

araştırma da bulunmaktadır. Ancak önemli olan, *el-Musned*'in, diğer mezheplerin kaynakları karşısında İbadîlere kendilerine ait müstakil bir hadis kaynağı bahsetme işlevine sahip olmasıdır (s. 110).

Sonuç

İbadîler Basra'da iken ilk İbadî otoriteleri Sünnî otoriteler ile temas halinde olup bilgi alışverişinde bulunuyorlar ve bu suretle genel olarak İslâm hukukunun gelişimine katkıda bulunuyorlardı. Daha sonraki dönemlerde İbadîler İslâm dünyasının ücra bölgelerine çekilmişler, bu da onların kapalı bir gelenek oluşturmalarına yol açmış, daha sonra tedricî olarak diğer mezheplerde mevcut olan hadis ilmi esaslarını benimseme yoluna gitmişlerdir. Çağdaş dönemde İbadîlik içerisindeki yenilikçi çabalar tekrar İbadîler ile diğer mezhepler, özellikle de Sünnîlik arasında yakınlaşma çabalarına da yol açmış durumdadır (s. 111-112).

6. Erken ve Ortaçağ Dönemi Hanefiliğinde Sünnet Kavramı (Ali Altaf Mian)

Yazar daha girişte tartışmalara yol açabilecek bazı genel değerlendirmeler yapmaktadır. Bir yanda Hanefîlerin Sünnet'i dinî hayatta oturmuş uygulamalar ve standart pratikler olarak tanımladıklarını söylerken, az ileride onların Medine'de hâkim olan kolektif/toplumsal sünnetler anlayışını sınırladıklarını, zira sadece güvenilir isnatlarla rivayet edilen Peygamber'in sözlerinin Kur'ân'a denk olabileceğini kabul ettiklerini söylemektedir (s. 118-119). Bunları söylerken, Ebû Yusuf'un *er-Raddu alâ siyeri'l-Evzaî* adlı eserinde zikrettiği, "es-Sunne el-ma'rûfa el-mahfûza" diye nitelendirdiği yaygın olarak bilinen sünnetler kavramıyla çeliştiğinin farkına pek varamadığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan yazar, Hanefîlere göre Sünnet'in vahy-i gayr-i metluvv kategorisinde olduğunu da ileri sürmekte (s. 118-119), ancak bütün bu iddialarının yer aldığı paragraf sonunda verdiği kaynak insanı şaşırtmaktadır: "I am indebted to Behnam Sadeghi for the idea expressed in this sentence. Personal Correspondence, 12 July 2014 (12 Temmuz 2014'teki yazışmamızda bu cümlede ifade edilen fikri bana veren Behnam Sadîki'ye minnettarım)" (s. 135/ dipnt. 10).

Hatta bu satırların hemen akabinde yazar Hanefîlerde sünnettî keskin olan ve olmayan iki kısma ayırdığını, her iki tür sünnettî de hem hadisler şeklindeki yazılı kaynaklarda hem de İslâm toplumunun yerleşmiş sabit standartlarında bulunabileceğini söylerken (s. 119) de Hanefîlerin kolektif/toplumsal sünnettî anlayışını sınırlandırmak istedikleri şeklindeki önceki iddiasıyla ters düşmüş olmaktadır.

Daha sonra Hanefî mezhebinin yayılışına dair bilgiler veren yazar, bu esnada IX-X. yy'da Hanefîler'in birçoğunun Mutezilî olduğuna işaret etmekte ve bu sebeple bu akılcı teolojinin söylemsel oluşuma damgasını vurduğunu söylemektedir (s. 119) ki, son zamanlarda giderek daha fazla gündeme gelen Hanefî-Mutezile ilişkisi bakımından bu açıklamalar kayda değer görünmektedir.

Bu dönemde Hanefîler'in hadis rivayetine [Hadisçilere göre] daha az angaje olduğuna dair yazarın ifadeleri (s. 119), onların hadis alanındaki faaliyetlerinin önemsenmemesine yol açmamalıdır, zira hem hadis koleksiyonları oluşturmak (mesela Ebû Yusuf ve Muhammed b. el-Hasen'in ilk defa *el-Âsâr* adlı eser telif edenler arasında yer alması, yine Muhammed b. el-Hasen'in *Kitabu'l-hucce* adlı eseri), hem de hadis/rivayet ilminin teorik temellerini atmak (mesela Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İsa b. Ebân'ın hadis usulüalanındaki teorik katkıları) bakımından onların hadisçilere önceliğinin çoğunlukla bilinmediği ya da gözden kaçırıldığı unutulmamalıdır.

Et-Tahavî'nin (ö. 312/933) ve onun şarihi olarak el-Cassas'ın (ö. 981) Kûfe'den devralınan Hanefî fıkhnın haklılığını Kur'ân ve Sünnet'e dayanarak göstermeyi amaçlamaları, bu ikisinin ilk dönem Hanefî fıkhnı Peygamber'in Sünnet'ini Kur'ân'dan türetirken kullandığı yorumlayıcı aklın özeti olarak gördükleri anlamına geliyordu (s. 120). Bu durum hem Hanefîliğin muteber kaynaklara dayanılarak temellendirilmesi çabalarını, hem de Hanefî üçlü otoritesinin [Ebû Hanife, Ebû Yusuf, Muhammed b. el-Hasen] varlığını sürdürdüğünü göstermektedir (s. 120). [Yazar müteakip paragraflarda bu üçlü otoritenin statüsünün zaman içerisinde daha da arttığını göstermek üzere açıklamalarda bulunmaktadır.]

Hanefî Üçlü Otoritesi ve Sünnet

Irak'ta bir garnizon kasabası olan Kûfe'nin fakihlerinin, Mâlik b. Enes'in Medine merkezli Sünnet anlayışından farklı bir sünnet kavramı geliştirdiklerini ifade eden, ancak bu farklı anlayışın ne olduğuna dair bilgi vermeyen yazar, sadece Hanefî üçlü otoritesinin eserlerinde Sünnet'in toplumsal normlar ve Peygamber ve sahabesinin örneklikleri şeklinde tanımlandığını, onların Sünnet'i Medine'deki tatbikata hasreden Mâlik'e itiraz ettiklerini söylemekle yetinmektedir (s. 121). Ancak bu itiraz üzerinde yeterince durulmadığı görülmektedir. Zira itirazın Sünnet'in toplumsal pratikler şeklinde nesilden nesile aktarılmasına mı, yoksa sadece Medine'deki pratiklere hasredilmesine mi olduğunun netleştirilmesi gerekir. Çünkü Ebû Yusuf'un da Mâlik'in görüşünü andıran ifadelerine *er-Raddu alâ siyeri'l-Evzâî* adlı eserinde rastlamak mümkündür. Tıpkı "Aleyke bimâ aleyhi'l-cemâatu mine'l-hadîs (Toplumun amel edegeldiği hadisleri al!)" (*er-Raddu*, s. 31) veya "*es-Sunne el-ma'rûfa* (Maruf/bilinen Sünnet)" (*er-Raddu alâ siyeri'l-Evzâî*, s. 32) şeklindeki kullanımlarında olduğu gibi.

Mamafih bu kitapla ilgili sizlere sunduğumuz bu değerlendirme notlarını hazırlarken, tekrar baştan sona tarama ihtiyacı duyduğumuz *er-Raddu alâ siyeri'l-Evzâi* esas alınacak olursa, Ebû Yusuf'un Sünnet konusunda kavramsal, epistemolojik ve metodolojik açıdan kendi kendisiyle tutarlı olup olmadığı açısından bu eserin titiz bir biçimde incelenmesinin şart olduğu kanaatine ulaştığımızı da burada belirtmek isteriz.

Bütün bunlar bir yana, yazarın Muhammed Zâhid el-Kevserî'den naklen, Hanefîliğin "şûra mezhebi" olduğuna dikkat çekmesi oldukça önemli bir husustur: Hemen hemen diğer bütün fikhî mezhepler başlangıcında tek tek kişiler (el-Evzâi, Mâlik, eş-Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Dâvûd ez-Zâhiri, v.d.) tarafından temelleri atıldığı halde, Hanefî mezhebi daha baştan itibaren Ebû Hanife başkanlığında birçok fakih, hadisçi, tefsirci ilim adamının da katılımıyla şûra/danışma/konsültasyon yöntemiyle çalışmalarını sürdürmüş ve mezhebin temellerini atmış görünmektedir ki, yazarın da "Hanefî mezhebinin üçlü otoritesi"nden bahsetmesi bu olgunun bir göstergesi olsa gerektir. Dolayısıyla bu husus Hanefî mezhebini hemen diğer bütün mezheplerden farklı kılan bir özellik olarak üzerinde durmayı hak etmektedir.

Ebû Hanife'nin Sünnet'e yaklaşımı konusunda ikinci elden kaynaklardan yapılan alıntılara dayanarak sergilenen yorumlarda (s. 122), keza Ebû Yusuf'un konuyla ilgili ifadelerinde Sünnet ile toplumsal tatbikat şeklindeki Sünnet'in mi, yoksa hadis rivayetlerinin mi kastedildiği yeterince açık değildir. Mamafih Ebû Hanife'nin Sünnet'e giriş kapısının Hammad b. Ebî Suleyman olduğu ve onun da tamamı Kûfe'li olan bir şecerinin parçası olduğu (s. 122) göz önüne alındığında, bireyler tarafından aktarılmış olan bilgilerin esas alındığı tahmin edilebilir. Bu doğru ise, o takdirde Hanefîler ile Ehl-i Hadis arasında Sünnet-Hadis konusunda temelde ciddi bir yaklaşım farkının olup olmadığı hususu da gündeme gelebilecektir.

Hanefîlerin üçlü otoritesinin fikhî görüşlerini temellendirmek için hadis rivayetlerini kullanırken "Rasulullahın hadisi (hadisu Rasulillah)" tabirini kullanmalarının (s. 123) onların zihinlerinde merfu-mevkuf ayrımının mevcut olduğunu göstermesi hadis tarihi açısından önemli olduğu halde, yazar bu noktayı gözden kaçırmış görünmektedir.

Mamafih Hanefî üçlü otoritesinin Sünnet anlayışlarının hadis ile özdeş olmadığına dair açık ifadeleri aktarmak suretiyle, meseleye büyük ölçüde açıklık getirilmiş olsa da (s. 123), önemli olan bu konuda Hanefîlerin kurucu imamlarının ne kadar tutarlı davranabildikleri meselesidir ki, yazar bu hususun öneminin farkına varmış görünmemektedir.

Ebû Yusuf'un, el-Evzâi ile olan polemiklerinden yola çıkarak yazar, Ebû Yusuf'un Kur'ân ve Sünnet'e ters düşen âhad haberlere olan güvensizliğinin, daha sonraki dönemlerde Hanefîlerin âhad haber konusundaki tutumlarında belirleyici

model (paradigmatic) olduğunu ifade etmektedir (s. 124). Bu tespit yanlış olmamakla beraber bir bakıma eksik görünmektedir, zira bu konuda Ebû Hanîfe'nin benzer tutumunun oynadığı rolü görmezden gelme riskini de taşımaktadır.

Hanefî Usul-i Fıkıhında Sünnet

Üçlü Hanefî otoriteyi takip eden dönemde Hanefî usulcülerinin sünnet ve hadis kelimelerini birbirinin yerine kullandıklarını, Sünnet kavramının sahabe görüşlerini de içerir halde kullanıldığını, maruf ve meşhur sünnet kavramının mütevatir ve meşhur olmak üzere iki tür hadis rivayetine tekabül ettiğini, sahabilerin rivayet ettiği âhad haberlerin kıyasa dayalı hükümlere tercih edilip edilmeyeceği meselesinde fakih sahabilerin rivayetlerini kıyasa tercih ettiklerini belirttikten sonra, bunları detaylı olarak ele almaya girişmektedir (s. 124-125).

Burada yazarın dikkat çektiği önemli nokta, bu dönemde Hanefî usulcülerin Kur'ân ve Sünnet'i daha geniş bir epistemolojik ve metodolojik çerçevede ele almalarıdır. Epistemolojik olarak Kur'ân ve Sünnet'i "ilm, yakın (kesin bilgi)" ve "zann (kesin olmayan, zannî, tahmini bilgi)" çerçevesinde, metodolojik olarak da bu ikisini "edille, huçec, usul" çerçevesinde ele almışlardır. Bu sebeple de onlar kesinlik ifade etmeyen kıyas ve âhad haber/hadis gibi kaynakların öncelik sırasını aşağılara indirmişlerdir (s. 125). Mamafih kıyas şeriatın kesin kaynaklarına dayalı bir kıyas ise, bu takdirde kıyası fakih olmayan sahabilerin rivayetlerine tercih etmişlerdir. İşte Hadisçiler de kısmen bu sebeple Hanefîleri "Ehlu'r-ra'y (Re'y ehli)" şeklinde bir nitelikle eleştirmeyi sürdürmüşlerdir (s. 125).

Bu dönemde Hanefî usulcülerin dini inanç ve eylemlerin sağlam esaslara dayandırılması amacıyla, aklî-kelamî/rasyonel-teolojik yaklaşımı tercih ederek, buna vurgu yaptıklarından bahsedilmesine rağmen (s. 125), üstelik Hanefîlerin konuyu ele alışlarındaki –felsefedeki zorunlu ve mümkün ayrımını çağrıştıran- bu değişim ile Mutezile'deki benzer yaklaşımlar arasındaki paralellik oldukça dikkat çekici olduğu halde, bu benzerliğin Hanefîler ile Mutezile arasındaki organik ilişkinin tabii bir sonucu olabileceği hususu nedense akla gelmemiştir.

Yazara göre Hanefî usulcülerini kesinlik ifade eden kaynakları tutarlı bir epistemolojik sisteme oturtmuşlar ve bu çerçevede âhad haberin yerini bu şekilde belirlemişlerdir. Aron Zysow'a göre onların âhad haber konusundaki bu tutumları iki amaca yönelik idi: a) Kıyas için işlevsel olacak yeterli sağlam rivayet malzemesi temin etmek, b) fıkıh sistemini geçersiz hale getirebilecek olan malzemeyi dışarıda bırakmak. Sonuç olarak Hanefîlerin fıkıh sistemlerini [kesin bilgi kaynakları olarak gördükleri] Kur'ân'a ve maruf/meşhur sünnetlere dayandırdıklarını söylemek mümkündür (s. 125).

Ed-Debûsî, es-Serahsî ve el-Pezdevî'nin Sünnet konusundaki yaklaşımları hakkında da bilgi vererek konuyu kronolojik sıraya göre ele almaya devam eden

yazar, öncelikle ed-Debûsî'ye göre delillerin a) Aklî deliller (hücce akliyye) ve b) Şer'î deliller (hücce şer'iyye) olarak ikiye ayrıldığını ve her ikisinin de kesin olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrıldığını ifade ettiğini, bunlardan şer'î delillerin de a) vahiy ve b) sünnet olmak üzere iki kaynağa dayandığını belirtmektedir (s. 125-126). ed-Debûsî'ye göre vahyin kesinliğinden şüphe olmamakla beraber, Sünnet konusunda durum biraz karmaşıktır. Zira bizatihi Rasulullah'tan duyulan bir haber ile ondan bize tevâtüren intikal eden haberler kesinlik ifade ederken, ahad haber sadece ihtimal/zannîlik ifade eder. ed-Debûsî bu şemaya, bir başka kesin şer'î delil olarak gördüğü icmaı da ekler. Yazara göre ed-Debûsî'nin bu tasnifi, Hanefilerin şer'î delilleri düzenlerken nasıl bağımlılık-bağımsızlık (heteronomy-autonomy) gibi epistemolojik kavramları kullandıklarını da göstermektedir.

Hanefî fakihlerin iman ve amel alanında sağlam delillere dayanma amacı yanında epistemolojik filtre kullanmalarının bir başka önemli amacı daha vardı: Kesin deliller olarak gördükleri Kur'ân ve Sünnet'e dayalı sistemlerine ters düşen âhad hadis rivayetlerinin de içerisinde yer aldığı hadislerin sıhhatini ispata yönelik olarak gelişmekte olan çabalar karşısında, âhad hadislerin kesin bilgi değil zan ifade ettiğini kabul ederek şer'î deliller içerisindeki derecesini aşağılara çekmek (s. 126).

es-Serahsî de Sünnet'i, Peygamber'den doğrudan işitilen ya da ondan tevâtüren nakledilen bilgiler olarak tanımlamıştır. Hanefîler sünnet ile mütevatir ve meşhur haberleri eş anlamlı kabul etmiş, âhad haberleri ise Sünnet'in ikinci dereceden kaynağı olarak görmüşlerdir. Serahsî gibi usulcülerin sünnet ile mütevatiri aynı düzlemde görmek istemeleri önemliydi, zira onlara göre Kur'ân'ın otoritesi de Sünnet'e dayanmaktaydı. O yüzden Serahsî Sünnet'in bütün dini normların temel kaynağı olduğunu, Kur'ân'ın bile ilk olarak Peygamber'in otoritesine dayalı olarak onun ağzından duyulup işitildiğini vurgulamıştır (s. 126-127).

el-Pezdevî *Usul'*ünde sünnet konusuna farklı boyutlar ekler. O Sünnet'in emir-nehî ve âmm-hâs gibi yönleri olduğunu, Kur'ân'ı detaylandırıp bu gibi hususları açıkladığını, bir anlamda Kur'ân'dan türetilen temel fıkıh iskeletine et giydirdiğini söyler (s. 127).

Hanefî haber tipolojisini teorize etmek için el-Pezdevî, ittisal kavramını devreye sokar. Bunu yaparken Peygamber modeli ya da öğretisi problem değildi, problem bu kutsal bilgi manzumesinin tarihsel aktarımındaki ve nesilden nesile aktarılmasındaki tutarsızlıklar ve uyuşmazlıklar idi. Zira sözlü aktarımın doğasından dolayı bu tür rivayet temelli bilgi manzumesinin hata içerme ihtimali söz konusuydu. Bu yüzden fakihin, rivayet edilen bir hadis ile Peygamber arasında güvenilir bir bağlantı/zincir olduğundan emin olması gerekir. Bu amaçla ed-Debûsî "ittisal" kavramını geliştirip detaylandırır ve a) şüpheden uzak tam ittisal (mütevâtir haber) b) şeklî olarak birtakım şüpheler içeren haber (meşhur) c) hem

şeklî olarak hem de içerik olarak birtakım şüpheler içeren haber (haber-i vâhid/âhad haber) olmak üzere üç kategoriden söz eder. Bu son kategorideki haberlerde hem içeriğinde hem de isnadında hata ihtimali söz konusudur. el-Pezdevî daha sonra bu üç tip haber/rivayetin fikhî ve kelâmî sonuçlarını detaylı olarak ele alır. Bu ise Hanefî fakihlerin Sünnet tipolojisi ile epistemolojik tipoloji arasındaki nasıl temel bir ilişki kurduklarını göstermektedir.

ed-Debûsî mütevâtirin taşınması gereken şartlar arasında, ravilerin farklı bölge ve beldelere dağılmış olma şartını da saysa da, onun eserini şerheden şârih el-Buhârî, bu şartın bazı Hanefî usulcülere tarafından paylaşılmadığına işaret eder. Onun bu şartı koşmasının altında ise, sadece tek bir şehre, yani Medine'ye hasredilen Medine ekolünün, "Medinelilerin ameli"nin meşruiyetini sarsma amacı yatmaktadır.

Bu konuları ele alan yazar, Hanefîlere göre mütevâtirin sadece yazılı kaynakları değil, eylem ve değerleri de kapsayan bir mahiyet arz ettiğini söylemekte, ancak bu konuda teşekkül döneminden veya klasik dönemden örnek vermek yerine 1933 yılında vefat etmiş olan Enver Şah el-Keşmirî'ye sığrama yapmakta ve onun mütevâtiri a) rivayet temelli b) gurup temelli c) uygulama temelli d) ortak bilgi veya değerler temelli olmak üzere dörde ayırmasını Hanefîlik adına sunmaktadır (s. 129, 130) ki, bu yapılanın oldukça tartışmalı olduğunu söylemeye lüzum dahi yoktur.

Bu arada el-Keşmirî'nin bu tasnifine dayanarak bol bol tekfir hükmü verdiği örnekleri de sıralayan yazarın, bunların ne kadar gerçek mütevâtir örnekleri olduğunu sor(gula)madan geçmesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Zira mesela misvak kullanmak ve mucizeler gibi fevkalade tartışmalı konuların –keza aynı müellifin mütevâtir olduğunu iddia ettiği İsa'nın inişi meselesinin– mütevâtir olarak sunulması (s. 129-130) en azından bunların mütevâtir sünnet olduğu iddiasının tartışmalı olduğuna işaret edilmemesi yerinde olmamıştır.

Ardından meşhur haber hakkında verilen bilgiler, meşhurun Kur'ân'ı nesh ve tahsis edebileceğine dair açıklamalar, meşhur haberi reddedenlerin kâfir değil sapık olacağına dair ifadeler yer almakta ve meşhur ve mütevâtirin otoritesinin Kur'ân'ın otoritesi ile kıyaslanabilir düzeyde olduğu sonucuna varılmaktadır (s. 130).

Âhad habere gelince el-Pezdevî onu, mütevâtir ve meşhur seviyesine ulaşamayan haber/rivayetler olarak tanımlar ve amel etmeyi gerektirse de kesin bilgi/itikad gerektirmediğini söyler. Diğer bir ifadeyle fikhî konularda delil olsa da akaid konularında delil olmaz. Hanefîler âhad habere tanıdıkları bu düşük seviyeli otorite açısından Mâlikî, Şafî, Hanbelî ve Zahirîlerden ayrılırlar (s. 131).

Yazar burada tekrar kıyas ile âhad haber ilişkisine dönmekte ve daha önce aktardığı üzere, Hanefîlerin fakih sahibilerin rivayetleri ile fakih olmayanların rivayetlerini kıyas karşısında farklı değerlendirdiklerini tekrarlamaktadır (s. 131).

Ona göre klasik Hanefî usulcileri geliştirdikleri bu usul ilkeleri sayesinde, mezhebin kurucu babalarının ortaya koydukları sistemde herhangi bir değişiklik yapma durumunda kalmamışlardır (s. 132).

Sonuç

Hanefîlerin usûl geleneklerinde epistemolojinin fevkalade önemli rolü açıkça görülmektedir.

Hanefîlerin kesinlik meselesine olan sadakatleri, yani doktrinlerinin sağlam bilgiye dayanması konusundaki titizlikleri, bu geleneğin rasyonel teolojiye olan borcunu göstermektedir.

Hanefîlere göre Hz. Peygamber'e kesin olarak ulaşan bilgi kaynakları Kur'ân, Sünnet ve İcma'dan ibarettir. Âhad haberler, sahabe kavilleri, kıyas, istihsan ve örf ise zannî bilgi ifade ederler.

Maruf ve meşhur sünnetin, Hanefîlerin temel fikhî söylemi haline geldiğini söylemek mümkündür. Zira Kur'ân yanında kesinlik ifade eden ikinci bir kaynak olabilmesi bu sünnetin kesin sünnet olmasına bağlıdır. Hatta maruf ve meşhur sünnet onlara göre bütün ilahî/dinî/şer'î normların temel kaynağıdır.

Sünnet'in "kesin olan sünnet" ve "zannî olan sünnet" şeklinde ikiye ayrılması, daha sonraki Hanefîlerin, mezhebin kurucu atalarının sistemini savunabilmeleri için epistemolojik bir temel teşkil etmiştir (s. 132).

Çalışmanın 136. sayfasının 28 nolu dipnotunda yazar, pek çok çağdaşçı müslümanın (Muslim modernists) Hanefî mezhebinde hadis rivayetlerinin rolü konusunda yanlış tasavvurlara sahip olduklarına dikkat çekerek Muhammed İkbâl örneğini vermektedir.

Yazarın bu değerlendirmelerine ek olarak, bu çalışmada İsa b. Ebân'ın Hanefî mezhebindeki rolünün yeterince tatminkâr bir şekilde ortaya konmamasının ciddi bir eksiklik olduğunu vurgulamakta yarar görüyoruz.

Özetle Ali Eltaf Mian'ın bölümü Ortaçağ Hanefî temel fıkıh ve usul-i fıkıh metinlerine göre Sünnet kelimesinin anlamlarını ele almaktadır. Hanefîler Sünnet meselesini epistemolojik olarak, fikhî açıdan delil olma ve bağlayıcılık itibarıyla ele almışlar ve bu amaçla kesinlik ifade eden Sünnet kavramına şeriatı açıklamada başvurmuşlardır.

7. Erken Dönem Şafii Mezhebinde Sünnet Kavramı (Gavin Picken)

Gavin Picken'in bölümü ise erken dönem Şafii mezhebinde Sünnet kavramı konusunu ele almaktadır. O eş-Şafii'nin Kur'ân-Sünnet-Hadis arasındaki

hermenötik ilişkiye dair “Vahiy matrisi (Revelatory matrix)” dediği teorinin bir parçası olarak “beyan” üzerinde durmaktadır. Picken, eş-Şafii'nin eserinin bugün Şafii mezhebi olarak bilinen yapıda nasıl algılandığı konusunu da ele almaktadır. Bu bağlamda eş-Şafii'nin en önemli öğrencisi olan el-Buveytî'nin mezhebin oluşumundaki fevkalade önemli rolü üzerinde de durmaktadır. Bu kitabın amacı açısından el-Buveytî'nin en önemli katkısı, eş-Şafii'nin, Ahmed b. Hanbel gibi hadisçilerinkine benzeyen hadis temelli fikhî hermenötüğünün konsolide edilmesinde yatmaktadır.

Yazar makalesine, tartışmalı bir konu olan eş-Şafii'nin usul-i fikhın kurucu babası olduğu iddiasını tekrarlayarak başlamakta, üstelik çıtayı daha da yükselterek onun günümüze kadargelen “Put kırıcı” rolünden bahsetmekte (s. 139) ancak bu konudaki farklı görüşlerle herhangi bir hesaplasmaya girmeden adeta bir ezber tekrarı yapmaktadır. Ayrıca eş-Şafii'nin Sünnet konusunda, Sünnet'i hadise indirgeyerek bir paradigma değişikliğine yol açtığına dair malum tespiti de temellendirmeye gerek görmeden tekrarlaması dikkatlerden kaçmamaktadır (s. 140).

eş-Şafii'nin Hayatı ve Eserleri

Bu başlık altında bilinenlere yeni bir şey ekmediği gibi, onun Mâlik'e öğrencilik yapmasından bahisle, Mâlik'ten -Hicaz'da egemen olan Hadisçilerin metin merkezli fikhî tekniklerinin bir uzantısı olan- fıkıh tekniklerini öğrendiğini ileri sürerek bizleri şaşırtmakta (s. 140) ancak Mâlik'in Medine'deki tatbikatı merkeze alan yöntemi konusunda herhangi bir değerlendirme yapmadan bu iddiasını –yine herhangi bir temellendirme gereği duymaksızın– ileri sürme cihetine gitmektedir. Sadece bu konularda değil, eş-Şafii'nin Arap dili ve edebiyatı konusundaki müstesna kabiliyetine dair tabakat kitaplarında tekrarlanan iddiayı da ilmî bir temellendirmeye gerek görmeksizin tekrarlamakla yetinmiştir (s. 141).

eş-Şafii'nin Beyan Teorisi

Yazar ezberleri tekrarlamaya devam ederek bütün fıkıh mezheplerinin dört kaynak (Kur'ân-Sünnet-icma-kıyas) üzerinde hemfikir olduğunu söylemektedir (s. 142). Halbuki bu dört kaynak teorisi Şafii için bile tam olarak geçerli değilken –zira onun kıyas'a ve içtihadı yaklaşımının Hanefiler'in aksine “kerhen” kabulden öteye gitmediği söylenebilir (s. 158, dpnt. 17)- bu dört kaynak dışında başka kaynakları da benimseyen –başta Hanefiler olmak üzere– fıkıh ekolleri söz konusu iken, böyle bir genellemenin ne kadar isabetli olduğunu yazarın kendisine sorması yerinde olacaktır.

eş-Şafii'nin katkısının dört kaynak teorisiyle sınırlı olmadığını, amacının kaynaklar arası ilişkiyi düzenleyen ve aralarındaki çelişkileri gidermeyi amaçlayan

bir “fıkhî hermenotik” geliştirmek olduğunu söyleyen yazar (s. 142), bu dört kaynak meselesinin ne gibi bir “katkı” teşkil ettiğini de izah gereği duymamıştır. Halbuki bu dört kaynak eş-Şafii’den önce de bilinen şeyler idi. Burada titiz bir dil kullanmak gerekirse ve katkı olup olmadığı bir tarafa bırakılırsa, sadece eş-Şafii’nin şer’î delilleri dört ile sınırlandırma çabasından söz edilebilir.

Yazarın bu bağlamda yeni bir yorum olarak eş-Şafii’nin bir “vahiy matrisi (revelatory matrix)” tasarladığını söylese de (s. 142), aslında bu vahy-i metluvv ve gayr-ı metluvv anlayışına yaslanarak eş-Şafii’nin Sünnet ve hadisleri de vahiy kapsamına dahil etme çabasından farklı bir şey değildir.

eş-Şafii’nin bu matrise göre 1)Kur’ân 2) Kur’ân+Sünnet 3)Sünnet şeklinde sıraladığı vahiy formlarının yazar tarafından “mimari simetri” (s. 143) olarak niçin ve nasıl nitelendirildiği sorusu bir yana, buradaki Sünnet’in mahiyeti de ıskalanmıştır. Zira eş-Şafii’nin Sünnet derken kastettiği isnatlarla aktarılan “âhad hadis rivayetleri”nden başka bir şey değildir.

Bunu aklımızda tutarak eş-Şafii’nin vahyin iki türünün (Kur’ân ve Sünnet) birbirine ters düşmesinin mümkün olmadığına, görünürde böyle bir tutarsızlık varsa bunun gerçekte değil zahirdeki bir tutarsızlık olduğuna dair iddiasını sorgulamaksızın aktarması da dikkatlerden kaçmamaktadır. Halbuki yazarın ilk olarak eş-Şafii’ye şunu sorması gerekirdi: İkisinin de vahiy ürünü olduğunu iddia eden eş-Şafii Sünnet dediğinde Hz. Peygamber dönemine giderek o dönemi esas alarak mı değerlendirme yapmaktadır, yoksa kendisinin bulunduğu yerden ve zamandan mı yapmaktadır? İlki söz konusu ise, o döneme gidip bizatihi Kur’ân’da Hz. Peygamber’in açık hatalarına dair bazıları oldukça sert uyarıları görünce bu durumu nasıl izah edecektir? Sünnette eş-Şafii’nin iddia ettiği gibi vahiy ürünü ise, Allah’ın elçisine herhangi bir konuda birtakım adımları atmasını “Sünnet vahyi” olarak emredip de ardından “Kur’ân vahyi” ile bu adımlardan dolayı onu eleştirmesi, bizatihi Allah’ın ulûhiyetine, adaletine ve vahyin güvenilirliğine darbe indirmek anlamına gelmez mi? Şayet eş-Şafii’nin bulunduğu noktadan meseleyi ele alacaksak, önce neyin Sünnet olduğunu kesin olarak bilmemiz lazım ki, Kur’ân ile Sünnet arasında bir çelişki olup olmadığına karar verebilelim. Hz. Peygamber döneminden sonraki dönemlerde yaşayan herkes gibi eş-Şafii’nin Sünnet adına konuşabilmesi için elinde iki imkan vardır: Ya mütevatir yaşayan sünnetler (haberu’l-âmm) ya da âhad hadis rivayetleri (haberu’l-hâssa). Peki eş-Şafii Kur’ân ve Sünnet arasında çelişki olmaz derken bu ikisinden hangisini esas almaktadır? Her ikisini de esas aldığı takdirde “âhad haber” kategorisindekileri eş-Şafii nasıl değerlendirecektir? Şayet bir âhad hadis rivayeti açıkça Kur’ân’a ters düşerse eş-Şafii ne yapacaktır? Bu çelişki görüntüdedir, gerçek değildir diyerek meseleyi geçiştirecek midir, yoksa bu rivayetin Hz. Peygamber’e ait olamayacağı sonucuna mı varacaktır? eş-Şafii’nin bu ikincisine hiç gönlü olmadığı *er-Risâle* adlı eserinde açıkça görülmektedir. Dolayısıyla o, hadis rivayetlerinin Kur’ân’a aykırılık gerekçesiyle devre dışı kalmasını önlemek için birtakım mekanizmalar geliştirmeye

çalışmıştır. Özetle eş-Şafii'nin bu gibi meseleleri çözebilmek için izlediği yol, çelişkileri umum-husus, cümle-nass ve nesh örgüsü içerisinde çözmeye çalışmaktır. Peki bu çözüm başarılı olmuş mudur veya ne kadar başarılıdır? Usul-i fıkıh geleneğine bakıldığında, eş-Şafii'nin tahayyül ettiği şekilde ve düzlemde bir başarıdan söz etmek elbette mümkün değildir. Bunun da sebebi eş-Şafii'nin "beyan" teorisinin omurgasını oluşturan bu beşli örgünün sübjektif yönüdür. Zira bir ayet veya hadis rivayetinin umum mu husus mu ifade ettiği daima açık ve net değildir. Bu yüzden usul-i fıkıh literatürü konuyla ilgili tartışmalarla doludur. Hatta iş, sadece umum sığası üzerine müstakil eserler yazmayı gerektirecek noktaya kadar varmıştır (Mesela Alaaddin Keykeldî'nin *Telkihu'l-fuhûm fî tenkihi siyağî'l-umûm* adlı müstakil eseri buna iyi bir örnektir). Cümle (muğlak)-Nass (açık) lafızlar meselesi de aynı durumdadır.

Nesh'in durumu ise daha da tartışmalıdır. Zira konuyla ilgili bilgiler (esbab-ı nüzul rivayetleri) hem yeterli değildir, hem de güvenilirlik açısından birçok problemle yüz yüzedir. O yüzden bütün bu konularda İslâm uleması yüzyıllarca tartışmış, farklı yaklaşımlar sergilemiş ve farklı sonuçlara varmışlardır. Sadece mensuh olan ayetlerin sayısı ile ilgili olarak verilen farklı sayılar bile işin içinden çıkılmaz bir durumla karşı karşıya olduğumuzu görmek için yeterlidir. Tabiatıyla neshi kabul etmeyenlerin varlığını da unutmamak gerekir.

Son derece önemli bir başka nokta ise, ikinci bir tür vahiy olarak görülen Sünnet ile özdeşleştirilen hadis rivayetlerinin istisnasız tamamının –mevcut bilgilerimize göre– mana olarak rivayet edilmiş olmaları gerçeğidir. Bütün bu mülahazalar ışığında eş-Şafii'nin beyan teorisinin tıkr tıkr işleyen kusursuz bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Bu ise yazarın eş-Şafii'nin "beyan" teorisiyle ilgili değerlendirmelerinin gözden geçirmeye ne kadar muhtaç olduğunu gözler önüne sermektedir. Öte yandan eş-Şafii'nin beyan anlayışıyla daha sonraları usul-i fıkıh'ta kazandığı anlamın farklı olduğuna dair Lowry'nin tespitini de eklemekte yarar vardır (s. 161, dpnt. 72).

eş-Şafii'nin vahiy matrisi teorisinin ve beşli örgüsünün en ilginç (?) yönü olarak yazarın nesh teorisini göstermesine gelince; neshin vahiy kaynakları arasında değil, her kaynağın kendi içerisinde gerçekleşebileceği iddiası (s. 144) masaya yatırılmadan sunulmuştur.

Kur'ân'ın Sünnet'i nesh edemeyeceği varsayımı iki tür vahyin birbiriyle çelişmeyeceği varsayımıyla uyumludur. Ancak Kur'ân'da Hz. Peygamber'e yönelik eleştiriler (mesela et-Tahrim, 2) bu uyumu mutlak olmaktan çıkarmaktadır. Bunda eş-Şafii'nin Sünnet içerisinde Hz. Peygamber'e inisiyatif hakkı tanımaması, bu kavramın içini tamamen vahiy olarak doldurma çabasının da payı vardır. Halbuki adına ister kıyas ister içtihat densin (mesela bkz. Abdurrahman b. Necm b. Abdilvahhab Cezeri, İbnu'l-Hanbelî'nin, *Akyisetu'n-nebiyy* (sav) adlı eseri ile *İctihadu'r-rasûl* veya *İctihadu'n-nebiyy* konulu eserler) Hz. Peygamber'in her adımını Kur'ân vahiyi dışında ayrı bir vahiy ile atmadığını gösteren pek çok ayet ve hadis

rivayeti varken bunları görmezden gelerek konuyu ele almak ilmi zihniyete aykırı bir tutum olur.

eş-Şafii’de Sünnet–Hadis kavramı:

Peygamber Allah’ın iradesinin olgular dünyasındaki uzantısıdır (s. 147)

Peki eş-Şafii’ye göre Sünnet’in içeriği nedir ve neye göre belirlenir? O, Sünnet’in kaynağı olarak daha baştan hadis rivayetlerini kararlaştırdığı için (s. 149, 151, 152), hadisin rakipleri olarak gördüğü nosyonlarla (s. 147) hesaplaşmaya girişmesi gerekiyordu ve bu sebeple öncelikle hocası Mâlik’in savunduğu Medinelilerin tatbikatı (amelu ehli’l-Medine) ile hesaplaşır ve bu tatbikatın Peygamber’in tatbikatlarının organik olarak gelişiminden ibaret bir şey olmayıp, Medine uleması arasındaki ittifaktan ibaret olduğunu düşünür (s. 146). Ancak eş-Şafii’nin asıl derdi –bizim de *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii’nin Rolü* adlı antolojide göstermeye çalıştığımız üzere– Sünnet ile özdeşleştirmeyi kararlaştırdığı hadis rivayetlerini tehlikeye atacağı için (s. 145) Medine ameline karşı çıkmaktır. Ama eş-Şafii bunu yaparken doğrudan hocası Mâlik’i değil Mâlikî bir muhatabını hedef almaktadır (s. 159, dpnt. 30).

Hadisler’in tek kaynak olması tercihini tehlikeye sokan diğer bir yaklaşım ise Hanefiler’in sıklıkla başvurduğu istihsan olduğu için ona karşı da tavrı alır ve onu telezüz (keyfilik) olarak nitelendirir (s. 147).

Müteakiben yazar eş-Şafii’nin Medinelilerin tatbikatı ve istihsan gibi fıkhi tekniklere karşı vahiy matrisini koyduğunu tekrarlar ve –Kur’ân vahyi konusunda ihtilaf olmadığı için, özellikle Sünnet üzerinde durup onu temellendirmeye çalıştığını söyler. Ancak yazarın bu konuda verdiği bilgiler *er-Risale*’nin ilgili içeriğinin tasviri bir özetinden ibaret olup, hemen hiçbir kritik ve analitik yaklaşım söz konusu değildir. *er-Risale*’de Sünnet’i temellendirmek amacıyla başvurduğu argümanların (s. 147-148) hemen hepsi tek tek eleştirel bir gözle *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii’nin Rolü* adlı antolojide ele alındığından, onları burada tekrarlamamak için sadece bu bilgiyle yetinmek istiyoruz.

Mamafih burada eş-Şafii’nin Kur’ân’daki “hikmet”in sünnet anlamına geldiği iddiasına dair Lowry’nin, -bu yorumun Şafii öncesi tefsir literatüründe yaygın olmadığına dair- uyarısı yerindedir (s. 160, dpnt. 44). Nitekim Ebû Hanife (ö. 150) ile aynı yıllarda vefat etmiş olan Mukatil b. Suleyman’ın *el-Vucûh ve’n-nazâir* adlı eserinde –ki bir Kur’ân lugatı sayılır– Kur’ân’daki hikmet kelimelerinin beş anlamı arasında Sünnet’e tek kelime ile dahi yer vermemesi de bu durumu teyid etmektedir. Aynı değerlendirmeyi âhad haberleri temellendirmek için eş-Şafii’nin geliştirmeye çalıştığı argümanlar (s. 149-150) için de yapmak mümkündür.

Bütün bu konularda bütün problemleri halledilmiş varsayan eş-Şafii, son olarak çelişkili hadis rivayetleri meselesine de el atar ve vahiy matrisine dair beşli

örgü (umum-husus, cümle-nass, nesh) teknikleri yanında, çelişkili rivayetler arasında tercih yapmak için nelere dikkat edilmesi gerektiğini ele alır (s. 151).

Şafii'nin Öğretisine Yönelik Tepkiler

Yazarın bu konuyu sadece eş-Şafii'nin iki öğrencisi el-Muzenî ve el-Buveytî'nin muhtasarları üzerinden ele almasını (s. 151-153) başlıkla irtibatlandırmak pek mümkün görünmemektedir. Mamafih yazar bu iki özetle ilgili olarak önemli noktalara da işaret etmektedir ki, özellikle el-Buveytî'nin *Muhtasar*'ı ile ilgili olarak söyledikleri kayda değer görünmektedir.

Yazara göre eş-Şafii'nin fikhî dünya görüşünün öne çıkan unsuru hadis olduğu için, onun "Sahih bir hadis görürseniz benim mezhebim odur" demiş olmasından da hareketle, hadisler el-Buveytî için de bir "açık kart" haline gelmiş olmaktadır. Öyle olunca da –yazara göre– el-Buveytî, eş-Şafii'nin eserlerini özetlerken sadece özetlememekte, gerektiğinde yeni hadisler eklemekte, bazılarını çıkarmakta ve buna bağlı olarak hocasının görüşlerine itiraz edebilmektedir (s. 152).

el-Buveytî örneğinden hareketle yazar önemli bir başka noktaya daha dikkatlerimizi çekmektedir: İlk dönemlerde fakihler hocalarıyla olan ilişkilerini nasıl belirliyorlardı? Tahmin edilenin aksine onlar hocalarının her görüşünü körü körüne kabullenmiyorlar, daha ziyade onların metodlarına bağlılıklarını sürdürmeye çalışıyorlardı. Bu sebeple el-Buveytî, hocasının metoduna bağlı kalarak pek çok konuda hocasına itiraz ederek ondan farklı görüşlere ulaşmıştır. Bu sebeple el-Buveytî'nin eseri sadece bir özet olmaktan çıkmış ve eş-Şafii'ye katkı ve itirazların da yer aldığı farklı bir mahiyete bürünmüştür. Bu ise Şafii mezhebinin tek bir kişinin görüşlerinden ibaret olmadığını göstermektedir.

Öte yandan el-Buveytî'nin hocasının hadis merkezli metodu uyarınca hadisleri ondan daha fazla kullanmış olması, o dönemde fıkhı aşırı akılcı ve re'yci gören hadisçilerin fıkihtan uzak durmalarına da bir itiraz anlamı taşıyordu. Böylelikle el-Buveytî fıkihtaki işlevi yadsınamaz olan akıl ile vahiy arasında bir köprü kurmuş, bu suretle belki de hocasını kafasındaki bir hedefi gerçekleştirmişti (s. 153).

Sonuç

Yazara göre eş-Şafii, Hicaz, Yemen, Irak ve Mısır'a yolculukları esnasında fıkıh çevrelerindeki çeşitli çelişkileri ve tutarsızlıkları görmüş olmalıdır. Muhtemelen o bu durumun sebebi olarak gördüğü Medine tatbikatına ve aşırı re'y kullanımına karşı sadece Peygamber'e hasrettiği Sünnetle özdeşleştirdiği hadis rivayetlerini merkeze almış, sistematik fikhî akıl yürütmeye alan açabilmek için de kıyası tercih etmiştir (s. 154).

eş-Şafii'nin özel olarak Şafii usul-i fıkhi üzerindeki etkisi yanında genel olarak etkisi meselesinde Schacht ve Coulson gibileri onun rolünü önemseyerek usul-i fıkhi'nin kurucusu nitelmesini uygun görürken, Wael Hallaq ve Lowry gibileri buna karşı çıkmakta ya da daha orta bir yol izlemektedirler (s. 154).

Yazar *er-Risale*'nin daha sonraki usul-i fıkhi kitaplarıyla yan yana getirilmesinin doğru olmadığını, zira Lowry'nin dediği gibi kitabın %80'inin kaynaklar arası ilişkiye ve Sünnet'e tahsis edildiğini -veya kitabın 1/2'si Sünnet konusuna, 1/3'ü ise kaynaklar arası ilişkiye tahsis edildiğini (s. 162, dpnt. 87)-, bunun da II. yy fikhî atmosferine yönelik olduğunu, onun fıkhi insan [aklı] etkisinden çıkarıp vahiy kaynaklı malzemeye dayandırmak istediğini vurgularken (s. 155) tamamen isabet ettiği söylenebilir. Nitekim George Makdisî'nin *er-Risale*'de Mutezile karşıtı, dolayısıyla akıl karşıtı eğilimlerin izini süren makalesi de bu tespiti doğrulamaktadır (s. 157/dpnt. 8). Bu anlamda eş-Şafii'nin fıkhiçilerin fıkhi vahiy menşeli kaynaklara dayandırmaya, Sünnet ve Hadis'in statüsünü gözden geçirmeye sevk etmede başarılı olduğu söylenebilir (s. 155). Ne var ki yazar eş-Şafii'nin usul-i fıkhi'nin kurucusu olduğu tezinden vazgeçmeye gönül olmamalı ki, tekrar bu konuya dönerek onun usul-i fıkhi'nin kurucu babası olduğuna dair nakilleri aktarmaya girişmektedir (s. 155). Yazının sonunda yazarın duygusallığının dozu daha da artmış olmalı ki, eş-Şafii'yi Sünnet ve hadis alanındaki çabaları bağlamında müceddid (dini yeniden canlanan biri), usul-i fıkhi besleyen ve İslâm hukukuna hayat nefesi üfleyen biri olarak nitelendirmekten geri kalmamaktadır (s. 155). Bunların fevkalade tartışmalı iddialar olması bir yana, ilmî tespitler olmaktan ziyade duygusal veya retorik ifadeler denmeye daha layık olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Son olarak ifade etmek gerekir ki, yazarın makalesinin başlığında Şafii mezhebinden bahsetmesine rağmen konuyu sadece Şafii ve iki talebesiyle sınırlamış olması, başlığın da gözden geçirilip yeniden düzenlenmesini gerekli kılmaktadır.

8. Gelenekten Kurumsallaşmaya: Erken Hanbelîlikte Sünnet (Hâris b. Ramlî)

Hâris b. Ramlî Hanbelî fıkhi geleneğinde Sünnet kavramını, onun Kur'ân karşısındaki hermenötik pozisyonunu; mütevâtir, âhad ve sahih olmayan hadislerin epistemolojik statüsünü geniş olarak ele almaktadır. O Hanbelî fıkhi geleneğinin, fıkhiçi hadisçilerin fıkhi alanındaki çabalarının bir sonucu olarak nasıl ortaya çıktığını göstermektedir. Bu fıkhiçi hadisçiler, bölgesel re'y temelli fıkhi gelenekleri yerine tamamen metin temelli bir geleneği ikame etmek için çaba sarf etmişler ve bunun için de sadece sahih hadisleri değil, sahabe ve tabiinin uygulamalarını ve fetvalarını da bu metin kavramına dahil etmişlerdir. Dahil etmelerinin sebebi ise eş-Şafii'ye ve sahih hadis kavramına olan dirençleriydi. Zira

sahih hadis kavramı, Hanbelîlerin en azından teoride kuşkuyla baktıkları kıyasa geniş bir alan açan bir kavram olarak görülüyordu. Bundan dolayı, bu görüşte olanlar nezdinde Sünnet kavramı, onu en iyi bilen ve ruhunu inanç ve eylemlerinde en iyi şekilde temsil ettiği kabul edilenlerce somutlaştırılan “yaşayan bir sünnet” anlamına geliyordu (?).

Ramlî, Hanbelîlerin bir şeyin sünnet olduğuna karar vericinin elden geldiğince metin temelli olmasını kabul etmelerinin önemli bir sonucu olduğuna dikkat çekmektedir: Sadece Sünnet'in ravileri hakkında bilgi sahip olmak, aynı zamanda kavramsal olarak bizzat Sünnet hakkında bilgi sahibi olmak anlamına geliyordu.

Mamafih Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) gerçekten bir mezhep kurma niyeti ve düşüncesi olup olmadığını kaynaklara göre tartışmaya açarak söze başlayan yazar, tartışma konularını çeşitlendirerek, Batı dillerinde onun hareketine yönelik “traditionalist” nitelemesinin problemsiz olmadığına dikkat çeker, burada hangi gelenekten bahsedildiğinin net olmadığını vurgular, hele hele Arap-İslâm kavramı olan Sünnet'e ne ölçüde karşılık geldiğinin açık olmadığına dikkat çeker (s. 163-164). Dahası kaynaklar esas alınacak olduğu takdirde, hiçbir fikhî yöntemin ve hermenötik sistemin Ahmed b. Hanbel'e izafe edilmesinin –kaynaklar ışığında– mümkün olmadığına da dikkat çeker (s. 164).

Zira Susan Spectorsky'ye göre Ahmed b. Hanbel ihtilafı olmayan konularda hadislere dayanarak cevaplar verir, bu mümkün olmadığına cevap vermekten kaçınır ama her halükarda görüşlerinin otorite olmasına rıza göstermezdi.

Christopher Melchert de ona katılarak, Ahmed b. Hanbel'in verdiği cevapların “doğaçlama karakteri”ne ve bu cevapların eski ve temelde sözlü bir kültürel modelin izlerini taşıdığına, sadece hadislere dayanmadığına, bilakis hâlâ bilge adamların (selef) kuramsal düşüncelerine ve uygulamalarına olan güveni gösterdiğine işaret eder. Ancak bu cevapların metinsel delillerin titiz bir biçimde kaydedilmesi gerektiğine dair yeni vurguları da içerdiğini ekler (s. 164).

David Vishanoff da usul-i fıkıh literatüründeki nakillerden yola çıkarak benzer sonuçlara ulaşır ve sık sık vurgulanan, eş-Şafiî ile ilişkisi meselesinde tam tersine onun eş-Şafiî'nin vahiy matris eksenli sistematik yöntemine dayalı fıkıh vizyonuna karşı direndiğini (s. 164), sistematik bir hermenötik yöntem bırakmadığını, bunun da onun takipçilerine kendi yöntemlerini geliştirmek üzere geniş bir alan bıraktığını söyler (s. 165).

Vishanoff'un, Ahmed b. Hanbel'in, eş-Şafiî'nin sistematik reform programına katılmadığı tespiti son araştırmalar tarafında da teyid edilmiştir. Özellikle Schahc'ın bütün Ehl-i Hadis'i monolitik bir yapı olarak gören ve bu sebeple Ahmed b. Hanbel ile eş-Şafiî'yi, aralarındaki önemli farkları görmezden gelerek aynı potaya koyan yaklaşımı bu araştırmalarda sorgulanmış ve Ashabu'l-hadis'in

fıkıhçıları içerisinde bir spektrum dahilinde, farklı oranlarda sistematik fikhî akıl yürütmeye kapı aralayanların bulunduğu ortaya çıkmıştır (s. 165).

Ehl-i Hadis ile Ehl-i re'y arasındaki çatlağın h. II/VIII. yy sonlarında "halku'l-Kur'ân" meselesi yüzünden ortaya çıktığını ileri süren Melchert, III/IX. yy'da İslâm fikhında hadislerin önemini daha büyük oranda kabullenilmesini sağlayan Ehl-i Hadis içerisinde bile –mesela Abdullah b. el-Mubarak gibi- hâlâ sistematik akıl yürütmeye açık olanlar vardı. Mamafih onların yanında pür hadisçi olarak nitelendirilebilecek olan İbn Ebî Şeybe ve "Sahih hareketi" içerisinde yer alan el-Buharî gibi hadisçilerin de olduğunu da ekler. Ahmed eş-Şemsî'nin ortaya koyduğu üzere bu noktada eş-Şafiî'nin talebesi olan el-Buveytî'nin, *er-Risale*'nin açık delaletine rağmen, eş-Şafiî'nin sahabe görüşlerini kıyasa tercih etmekle Ehl-i Hadis'e daha yakın olduğunu ileri sürmüş olması (s. 165) dikkat çekicidir. Volkan Stodolsky tarafından hazırlanmış olan bir doktora tezine göre, kıyası sahabe görüşlerine tercih eden eş-Şafiî olmayıp, onun öğrencisi Dâvûd ez-Zâhirî idi (s. 165).

Peki Ahmed b. Hanbel bu tabloda nerede durmaktadır?

Susan Spector'sky'ye göre el-Kevsec (ö. 251/865), Salih b. Ahmed b. Hanbel (ö. 266/880), Ebû Dâvûd es-Sicistanî (ö. 270/884), İbn Hânî (ö. 275), Abdullah (ö. 290/903), el-Bağavî (ö. 317/929) tarafından derlenen "mesail" eserleri incelenecek olursa, fikhî konularda birbirinden farklı Ahmed b. Hanbel tipleri ortaya çıkmaktadır (s. 166). Mesela Abdullah, Ahmed b. Hanbel'in kategorik olarak bütün büyük fakihlerin fıkıh kitaplarını reddettiğini aktarıırken, Ebû Dâvûd ve İbn Hânî, hadisçilik yönleri itibariyle Mâlik ile eş-Şafiî'nin kitaplarının bundan istisna edildiğini aktarmaktadırlar (s. 166). Abdullah'ın *Mesail*'i esas alındığında Ahmed b. Hanbel'in sözlü kültüre vurgu yaptığı ve kitaplara dayalı bir yaklaşımı benimsemediği, bir uzmana müracaat etmeksizin fıkıh ve hadis kitaplarına başvurmayı tasvip etmediği görülür. Nitekim bu yaklaşımın *el-Musned*'in tarzı ile de uyum halinde olduğu söylenebilir.

Zira mesela Ebû Dâvûd'un *es-Sunen*'i bir uzmana başvurmaya gerek kalmadan, uzman olmayanların kolaylıkla ulaşabileceği ve kullanabileceği bir hadis koleksiyonu ortaya koyma amacına yönelik iken, *el-Musned* çoklu isnatları ve çeşitli hadis türleri ile adeta uzmanlar için bir "veri tabanı" niteliğindedir ki, bu Ahmed b. Hanbel'in fıkıhta ve hadiste uzmanlara başvurmayı gerekli gören yaklaşımına uygun düşmektedir (s. 167).

Saud Salih es-Serhân tarafından hazırlanan bir doktora tezine göre, Ahmed b. Hanbel'in fıkıhtaki konumunu belirlemede başvuru olan *Mesail* literatürü, doğrudan Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini temsil etmemekte, buna bağlı olarak bu eserlerdeki rivayetler arasındaki farklılıklar, Ahmed b. Hanbel'den değil onun

takipçilerinden kaynaklanmaktadır (s. 167). Ebûbekr el-Hallâl (ö. 311/923) bütün bu farklı rivayetleri –şu an için kayıp görünen dev eserinde- bir araya getirmiş ve böylece İbn Hâmid'in (ö. 403/1013) aralarındaki ihtilafları gidermek için yeni bir hermenötik çerçeve oluşturup üzerinde çalışabileceği bir derleme oluşturmuştur. Daha sonra İbn Hâmid'in talebesi Ebû Ya'lâ (380-458/990-1066), Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî (ö. 510/1116) ve İbn Akîl (ö. 413/1119) [doğrusu 413 değil 513 olacaktır] eliyle mezhebin doktrininin sistematize edilmesi gerçekleşmiştir (s. 167).

Bu gelişmeler ve kaynaklar ışığında Hanbelî mezhebinde Sünnet tanımı, Sünnet-Kur'ân ilişkisi ve Hadis meselesi ele alındığında şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

1) Ebû Dâvûd'un *Mesâil*'i hariç bütün kaynaklar Sünnet'in Peygamber ile sınırlı olduğu ve sahabenin uygulamalarının Sünnet kapsamında olmadığı hususunda hemfikirdirler (s. 168).

2) Sünnet'in Kur'ân'ın açıklayıcısı olduğu konusunda eş-Şafii'nin beyan teorisinin etkisi görülmektedir. Bu noktada Hanbelîler ile Şafîîler'in Kur'ân'ın açık anlamları ve icma ile yetinen minimalist yaklaşıma karşı bir cephe oluşturdukları söylenebilir (s. 169).

3) Temelde Sahabe ve tabiin'in görüşleri Sünnet kapsamı dışında tutulmakla beraber, Hanbelî kaynaklarında Ahmed b. Hanbel'in bazen Saîd b. el-Museyyib gibi bir tabiin'in görüşünü bir sahabî olan İbn Abbas'ın görüşüne tercih edebildiğine dair nakillere de rastlanabilmektedir (s. 171).

Kur'ân ve Sünnet Arasındaki İlişki

Kur'ân'ın ilgili hükmünü beyan eden bir Sünnet olmadıkça, doğrudan Kur'ân ile amel etmenin caiz olduğuna ve olmadığına dair farklı görüşler Ahmed b. Hanbel'e aynı anda izafe edilmektedir (s. 172).

Kur'ân'ın yorumunda Sünnet'in merkezi rolünü kabul etmekle beraber, Ahmed b. Hanbel "Sünnet Kur'ân üzerinde belirleyicidir" formülünü benimsemez, sadece "Sünnet Kur'ân'ın manalarını açıklar" ya da "Sünnet Kur'ân'ı açıklar" demekle yetinir.

Ahmed b. Hanbel eş-Şafii'nin aksine Kur'ân'ın Sünnet'i nesh edebileceğini kabul ettiği gibi, Hanefiler gibi farz-vacip ayrımını da benimsemektedir (s. 174) ki, bu da muhtemelen bu ayrımın Irak kökenli olduğunu göstermektedir (s. 175). Mamafih onun Hanefîler'in aksine Kur'ân ile sabit olan hükümlerle sünnet ile sabit olan hükümler arasında ayrım gözetmediğine dair nakillerin bulunduğunu da burada belirtmek gerekir (s. 174).

Hadis

Mütevâtir konusunda Hanbelî mezhebi Ebû'l-Kâsım el-Belhî ve diğer Mutezilî imamlar gibi kesin bilgi ifade ettiğinde hemfikirdirler. Ancak bunun zorunlu bilgi mi müktesep (sonradan kazanılmış) bilgi mi olduğu konusunda farklı görüşler vardır (s. 175-176). Öte yandan âhad haberlerin de mütevâtir gibi kesin bilgi ifade edeceği görüşü de Hanbelî kaynaklarda yer almaktadır (s. 176). Bu görüşün Dâvûd ez-Zâhirî ve el-Hâris el-Muhâsibî'nin de görüşü olduğu belirtilmektedir (s. 176). Mamafih Ebû Ya'lâ'nın el-Asram'ın *Maâni'l-hadîs* adlı eserinden aktardığı bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel kendisine sahih bir hadis ulaştığında onunla amel edeceğini, ancak onun Peygamber'in sözü olduğuna şahitlik edemeyeceğini söylemesi, âhad haberin kesin bilgi değil zan ifade edeceğine dair yaklaşımı çağrıştırmaktadır (s. 177). Öte yandan muttasıl sahabi sözünün, munkatı merfu rivayete tercih eden Ahmed b. Hanbel üzerinde eş-Şafîî'nin muttasıl isnat konusundaki ısrarının etkisinden de söz edilmektedir (s. 177).

Zayıf hadisle amel konusunda da Ahmed b. Hanbel'den a) daha güçlü bir delil yoksa zayıf hadisle amel edilebileceği, b) zayıf hadisle hiçbir şekilde amel edilemeyeceği şeklinde iki görüş nakledilmektedir (s. 178).

Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in fazâilve terğib-terhib konularında hadis rivayet ederken pek sıkı davranmadıklarını, helal-haram konusunda ise sıkı davrandıklarını, buna bağlı olarak da fazâil konusunda zayıf hadislerin delil olarak kullanılabileceğini, ama helal-haram konusunda kullanılmayacağını söylediği kaynaklarda aktarılmaktadır (s. 178-179).

Dikkat edilmesi gereken önemli bir husus ise, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini olduğu gibi aktarmakla yetinip, onun ötesine geçmeyen "minimalist" yaklaşımlar (en tipik örneği el-Hallal ve önde gelen öğrencisi Çulamu'l-Hallal'dır) yanında, Hanbelîlik adına Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinden çıkarımlarda bulunarak yeni görüşler ortaya koyan (tahrîc) "maksimalist" yaklaşımların (mesela el-Hirakî ve İbn Hâmid gibi) mezhep içindeki mevcudiyetinin farkına varmaktır (s. 180). Bu sebeple genelde katıksız bir hadisçi olarak sunulan Ahmed b. Hanbel portresine karşı, özellikle İbn Hâmid'in maksimalist sunumunda olduğu gibi, usul-i fıkıh tekniklerinin kullanımına kapalı ve karşı olmayan daha teorik bir Ahmed b. Hanbel portresi de söz konusudur (s. 181).

Özellikle Sünnet söz konusu olduğunda İbn Hâmid, Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned*'de derlediği hadis koleksiyonlarındaki rivayetlere yaklaşımı ile bunları fikhî amaçla ele aldığı sergilediği yaklaşımları birbirinden ayırmakta, yani *el-Musned*'deki Ahmed b. Hanbel ile mesâil literatüründeki Ahmed b. Hanbel'in aynı olmadığını imâ etmektedir (s. 181).

Ayrıca İbn Hâmid, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinden yola çıkarak, onun zannedildiği veya iddia edildiği gibi kıyasa karşı olmadığını da ileri sürmektedir. Aslında İbn Hâmid'in bütün bu "maksimalist" çabaları, diğer mezheplerle rekabet edebilecek sistematik bir fıkıh mezhebinin tesisi için Ahmed b. Hanbel'in "minimalist" öğretisinin ruhuna "daha az bağlılık" ve bu suretle mezhebin önüne geniş ufuklar açma çabasının bir sonucu olarak okunabilir (s. 182).

Zannedilenin aksine eş-Şafiî'nin Sünnet'i sadece sahih ve merfu hadislere hasretme çabasına Hanbelî geleneğinde pek de olumlu bakılmamış görünmektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, talebesi el-Merruzî'nin eş-Şafiî'nin *er-Risale*'sini kopyalamasına karşı çıkmış, ama diğer fıkıhçıların kitapları ile mukayese edildiğinde eş-Şafiî'ninkiler daha hadis temelli olduğu için onları tercih ettiği de olmuştur (s. 186/dpnt. 9). Yine de onlara göre eş-Şafiî'nin bu yaklaşımının sahih hadis bulunmayan konularda kıyasa başvurmayı kaçınılmaz kılacağı, dolayısıyla kıyasın önünü açacağı düşünülmüştür. Bu sebeple Hanbelîler daha sonraki nesillerin güvenilirlik riski taşıyan kıyasları yerine, sahih hadis dışında sahabe ve tabiun görüşlerine de başvurulmasının yerinde olacağını savunmuşlardır (s. 183). Mamafih Hanbelîlerin Zahirîler gibi kıyası kesin ve toptan reddetmediklerine dair nakillerin Hanbelî literatüründe mevcudiyetine daha önce de işaret edilmişti.

Her ne kadar Goldziher, Schacht, Coulson gibi oryantalistler tarafından Hanbelîlik, fanatik literalistler şeklinde nitelendirilmiş olsa da, Wael Hallaq, bu tanıma daha yakın olan erken dönem Hanbelîleri (mesela dar kafalı IV. yy Bağdad Hanbelîleri) ile daha ılımlı ve değişime açık olan geç dönem Hanbelîleri arasında bir ayırım yapmakla, bir bütün olarak ele alındığında tutarsız ve çelişkili görünen Hanbelî geleneğini, daha sağlıklı anlamamıza katkıda bulunmuş görünmektedir (s. 184). Mamafih kesin olan şu ki, bilhassa Ahmed b. Hanbel'den gelen farklı rivayetler, bir genelleme yapmayı imkân dışı bir hale getirmektedir. Ayrıca mezhep içerisindeki sert fanatik eğilimlerin Ahmed b. Hanbel'in kendisinden ziyade onun çevresindeki "Zahirîlik" eğilimleriyle olan ilişkisi üzerinde durmayı ihmal etmemek gerekir (s. 184).

Ahmed b. Hanbel'in dindarane muhafazakarlığını ise sadece günah korkusu ile değil, geleneğe olan sevgisi ile İslâm ümmetinin birliğini sağlama amacı çerçevesinde de değerlendirmek gerekir. Dolayısıyla Goldziher'in ıskaladığı bu duygusal boyutun, Hanbelîlik ele alınırken göz ardı edilmemesi de yerinde olacaktır (s. 185).

9. Zahirî Mezhebinde Sünnet (Amr Osman)

Amr Osman ise kitaptaki Sünnet ile ilgili bütün tartışmaları, yaşayan bir mezhep olmayan Zahirîlik açısından ve onların usul-i fikhî perspektifinden ele alan bir katkı sunmaktadır. Sonuçta o, İbn Hazm'ın Sünnet anlayışının, hadis ile bir ve aynı anlama gelen birikimin zirvesini yansıttığını belirtmektedir.

[Zahirî mezhebinin kurucusu olması hasebiyle pek çoklarına dudak bükerek geçilecek biri gibi görünse de] aslında Dâvûd ez-Zâhirî'nin ilmî birikimi ve argümantasyon (münazara) konusundaki becerileri kaynaklar tarafından tescil edildiği gibi, onun kariyeri hakkında "zamanında Bağdad'ın bütün ilminin onun şahsında toplandığı" şeklinde nitelendirmeler de kaynaklarda yer almaktadır. Onun ölümünden beş yüz sene sonra Tacuddin es-Subkî'nin bile ulaşabildiği 1000 cüzlük *Kitâbu'z-zebb anî's-sunen ve'l-ahkâm ve'l-ahbâr* adlı dev eser dahil pek çok önemli eser ortaya koyan önemli bir ilim adamıyla karşı karşıya bulunduğumuzu unutmamak gerekir (s. 195). Kaynaklarda kariyerine Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin yolundan giderek (ö. 189/805) başladığı, eş-Şafiî Bağdad'a gelince bu defa onu izlemeye başladığı, hatta Dâvûd'un eserlerinde eş-Şafiî'nin yaklaşımlarının açık etkilerinin gözlemlendiği belirtilmekteyse de, aslında Ortaçağ İslâmî ilimler eğitim-öğretim paradigmasının bir gereği olarak o da sadece Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ve eş-Şafiî'den değil, Ebû Sevr el-Kelbî (ö. 240/854) ve el-Kerâbîsî (ö. 245/859) gibi pek çok ilim insanından da etkilenmiş, onlarla fikir alışverişinde bulunmuştur.

Ancak önemli olan onun Ehl-i Hadis sempaticanı olduğu şeklindeki yaygın yargının gerçeklerle örtüşmediğidir. eş-Şafiî ile olan ilişkisi de onu bu şekilde nitelenmek için yeterli değildir. Zira onun hadis rivayetini takıntı haline getiren hadisçilere yönelik eleştirileri yanında, hadis rivayeti (müzakere) ile değil daha ziyade fikhî tartışmalar (münazara) ile ilgilendiği, hatta Ahmed b. Hanbel dahil Ehl-i Hadis ile arasının hiç iyi olmadığı, nitekim Ahmed b. Hanbel'in de onu bidatçı olarak itham ettiği kaynaklarda yer almaktadır. Elbette bu gerilimde onun ilişki içerisinde olduğu Ebû Sevr ve el-Kerâbîsî gibi ilim insanlarının, eş-Şafiî'nin hadis merkezli yaklaşımına sıcak baksalar da, re'yi de tamamen terketmeyen ve re'y eğilimlerini sürdüren kişiler olmasının rolü vardır. Muhtemelen Ahmed b. Hanbel'e düşman olmasının sebebi ise, Ahmed'in onu Bişr el-Merîsî (ö. 218/833) ve el-Kerâbîsî'nin yolundan giden ve hadisi bırakıp onların kitaplarıyla meşgul olan bir bidatçı olarak damgalaması olsa gerektir. Ahmed b. Hanbel'in bunlara yönelik husumeti ise özellikle el-Kerâbîsî'nin "Kur'ân mahluk değildir, ama onu okuyuşumuz (el-lafzu bi'l-Kur'ân) mahluktur" görüşünü savunmasıdır (s. 196). Mamafih hem bu görüşüne hem de hadisle çok fazla hemhal olmamasına rağmen Dâvûd ez-Zâhirî'nin Ehl-i Hadis nezdinde itibarının pozitif yönünü ağır bastığını söylemek mümkündür (s. 207/ dpnt. 6).

Meseleyi daha iyi kavramak bakımından -el-Kerâbîsî'nin bu görüşünü benimseyen, onun bir diğer arkadaşı olan el-Buharî hakkında da Ahmed b. Hanbel ve onun gibi düşünen Ebû Zur'a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî'nin nasıl bir engizisyon uyguladıkları da -yazarın verdiği bilgilere ek olarak- burada hatırlanmalıdır. O halde kaynaklara bakarak Dâvûd ez-Zâhirî'nin kendisini Ehl-i Hadis'ten gördüğü söylemek mümkün olmadığı gibi, onun Ehl-i Hadis mensubu olarak görüldüğüne dair yeterli bilgi de mevcut değildir. Tam aksine onun Ehl-i

re'ye ve fukahaya daha yakın olduğunu söylemek isabetli görünmektedir (s. 196,197). Muhtemelen Hanefî, Şafîî, Mâlikî, Mutezilî ve Haricî pek çok ilim insanının reddettiği bir görüş olan "haber-i vâhidin kesin bilgi ifade edeceği" görüşünü Ebû Sevr ile birlikte kabul etmiş olması, onun Ehl-i Hadis ekolüne mensup olduğunun zannedilmesine yol açmıştır (s. 197). Dâvûd'un hadise olan ilgisizliğinin tabii bir sonucu olarak onun öğrencileri arasında hadis ravisi olarak sadece birkaç öğrencisinin görülmesi de sürpriz değildir.

Dâvûd'un re'y ehline ve fukahaya daha yakın olması elbette her konuda onlarla aynı fikirde olduğu anlamına da gelmemektedir. Bilakis kıyas, istihsan ve içtihat konularında re'y ehlinden farklı düşündüğü kesindir. Ne var ki bu tekniklere karşı çıkması bir başka usul ilkesi olan "el-ibâha el-asliyye" prensibini savunmasından dolayıdır. Onun çevresini oluşturan Ebû Sevr ile el-Kerâbîsî'nin de bu görüşte olması oldukça manidardır.

Dâvûd ve oğlu dahil Zahirîlerin sahabe icmâ dışında icmâ kabul etmediği ve onlara göre Kur'ân'da mecaz olmadığı, âhad hadis dahil her tür rivayetin Kur'ân'ı nesh edebileceği, rivayetlerin muhtemel bütün meselelerin çözümünü içerdiği hususları da kaynaklar tarafından ifade edilmektedir (s. 197).

Yazara göre bütün bu bilgiler sonuç olarak şunu göstermektedir:

1) Zahirî geleneğinin hadis alanına ciddi bir katkıları söz konusu değildir.

2) Bu geleneğe mensup adı geçen ilim insanları usule ilişkin pek çok konuda standart bir yaklaşım sergilememiş, aralarında pek çok konuda yaklaşım farklılıkları daima söz konusu olmuştur.

İbn Hazm'a (ö. 456/1064) gelinceye kadar bu farklı görüşler devam etmiş, İbn Hazm ise mezhebin görüşlerini standart hale getirerek, şu hususları mezhebin üzerinde ittifak edilmiş olan temel yaklaşımı olarak takdim etmiştir:

1) Şer'î hüküm tesisinde sadece dini nasslar kaynaktır.

2) Kesin bir delil olmadıkça nasslar en geniş şekilde yorumlanmalıdır.

3) Aksine kesin bir delil olmadıkça emir ve nehiyler vücuba delalet ederler.

4) Peygamber'in fiilleri, aynı konuda sözlü bir açıklaması olmadığı müddetçe tek başına bağlayıcı ve hüküm kaynağı değildir.

5) Peygamber'in fiilleri Müslümanlar için dinen ve şer'an bağlayıcı olmayıp, sadece tavsiye niteliğindedir (s. 198).

Zahirî Mezhebinde Sünnet

İbn Hazm, Sünnet'i söz, fiil ve takrir şeklinde üçe ayırır ve ilkinin farziyet ve vücup bildireceğini, ikincisinin sadece zorunlu olmaksızın tavsiye (nedb)

niteliğinde olduğunu, üçüncüsünün ise sadece mübahlık bildireceğini, vücup veya mendupluk bildirmesinin söz konusu olmadığını söyler.

Peygamber'in fiilleri bağlayıcı değildir zira Allah Kur'ân'da Peygamber'in fiillerinin taklit edilmesi gerektiğini söylememiştir. Rasulullah'ın müminler için örnek olduğuna dair ayet (el-Ahzab, 21) vücup ifade eden bir ayet değildir, öyle olsaydı "le-kad kâne lekum..." yerine "le-kad kâne aleykum..." denirdi. Dolayısıyla Peygamber'in fiillerine uymak sevaptır ama uymamak günah değildir (s. 199).

Peygamber'in fiillerine uymanın zorunlu olmadığına dair nasslarda herhangi bir delil olmadığı gibi, bu, uygulamada da mümkün değildir. Müslümanların Peygamber'i taklit etmeleri gerekli olsaydı, o zaman onun ikamet ettiği yerde ikamet etmeleri, tıpkı onun ibadet ettiği gibi ibadet etmeleri, o ne günler ne kadar oruç tutmuşsa o kadar ve o zamanlarda oruç tutmaları, yaptığı her hareketi aynen tekrarlamaları gerekirdi. Çünkü onun bazı fiillerine uyup bazılarını terk etmeyi meşru gösteren hiçbir makul gerekçe yoktur.

İbn Hazm'a göre Zahirîlerin esas hasımları Mâlikîlerdir. O Mâlikîlerin Peygamber'in fiillerine uyma konusundaki tutarsızlıklarına işaret ettiği gibi, bir hadisin delil olabilmesi için onun amel (tatbikat) ile desteklenmesi gerektiğini iddia etmelerine de karşı çıkar. Ayrıca Mâlikîlere Medine amelinin bütün ümmetin uygulamasını temsil edip etmediğini de sorar. Sonuçta da Medine'nin diğer İslâm şehirleri ve bölgelerinden herhangi bir farkının ve üstünlüğü olmadığını söyler (s. 200-201). Mamafih Mâlik'in kendisinin de Medine ulemasının icmâını veya Medinelilerin uygulamalarını mutlak bağlayıcı görmediği de çağdaş araştırmalarda ileri sürülmektedir (s. 208/dpnt. 55).

İbn Hazm bir örnek üzerinden Mâlikîlere karşı çıkararak, mesela zekât konusunda standart uygulamanın Hz. Peygamber'den 80 yıl sonra söz konusu olabildiğine, ondan önce ise çeşitli halifelerin farklı uygulamalarının söz konusu olduğuna işaret ederek "amelin (uygulama/tatbikat) daima aynı ve standart olmadığına dikkat çeker. Nitekim Medine ameli kavramının mahiyeti ve muğlaklıkları sebebiyledir ki bazı çağdaş araştırmacılar onu "kara kutu" olarak nitelendirmektedirler (s. 209/dpnt. 69). Bu noktada İbn Hazm [tıpkı eş-Şafiî gibi] farklı uygulamalar karşısında meselenin Allah (Kur'ân) ve Rasulü'ne (Hadis'i kastederek) götürülmesi gerektiğine dair ayete atıfla, standart olduğunu düşündüğü hadis rivayetlerini önerir (s. 202).

Ancak yazarın unuttuğu bir nokta vardır: Tıpkı eş-Şafiî gibi konuyla ilgili hadis rivayetleri arasındaki farklılıkları hatta çelişkileri ve tutarsızlıkları görmezden gelerek bunu yapar. Çünkü fikhî konularda bütün kaynakların ittifakla aynı şekilde aktardıkları ve delil olma konusunda hemfikir oldukları rivayet bulmak oldukça az ve zordur. En azından bu tür rivayetleri her konuda bulabilmek mümkün değildir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın ve daha önce Hanefîlerin ve Şafiîlerin Medine ameline

yönelik eleştirileri, büyük ölçüde, savundukları hadis rivayetleri için de aynı şekilde geçerli olunca, yapılan itirazların kıymeti de azalmaktadır.

Bazı sahabilerin birtakım hadis rivayetlerini bir tarafa bırakarak o rivayetlerin hilafına uygulamada bulduklarına dair rivayetleri de kabul etmez ve bunların uydurma olduklarını –ciddi bir temellendirmede bulunmaksızın- ileri sürer. Sonuçta İbn Hazm –eş-Şafiî gibi- Sünnet ile hadisi özdeşleştirerek, Sünnet'in yegâne kaynağı olarak hadisleri kabul eder (s. 202).

Sahabilerin niçin Sünnet konusunda ihtilaf içerisinde oldukları sorusuna da, her sahabinin Sünnet'e dair her konuda her şeyi kuşatan bir bilgi sahibi olmasının söz konusu olamayacağını, ya da birinin güvenilir bulduğu bir bilgiyi diğerinin şüphe ile karşılamış olabileceğini söyleyerek cevap verir (s. 202-203).

Ömer (b. el-Hattab) dahil bazı sahabîlerin hadis rivayetini yasakladıklarına dair rivayetleri şüphe ile karşılar, gerekçe olarak da Sünnet'in yegâne kaynağı olan hadisleri devre dışı bırakmalarının mümkün olmayacağını söyler (s. 203) ama nedense sahabîlerin de kendisi gibi düşündükleri varsayımını temellendirmeye ve iddiasını ispata pek gerek duymaz.

Ve nihayet hadislerin sağlamlığı ve güvenilirliği meselesinde İbn Hazm, hadis rivayetlerinin doğrudan duymaya dayalı olarak ve bunun “bunu falandan duydum, ondan işittim, o bana şöyle söyledi” şeklinde açık ifadelerle beyan edilmesi gerektiğini savunur ve bunun sonucu olarak da icazet ve benzeri doğrudan duymaya dayanmayan rivayet şekillerini geçersiz kabul eder (s. 203).

Zâhirîlik: Bir Metin Teorisi

Zâhirî mezhebi Sünnet'in yegâne kaynağının hadisler olduğu görüşünün zirvesini temsil eder. İbn Hazm bu bağlamda sunen, ahbâr ve rivâyât kelimelerini hadis ile eş anlamlı olarak birbirinin yerine kullanır.

Buna aykırı düşen Medine ehlinin ameli nosyonunu kökten reddeden İbn Hazm, *el-İhkâm*'da bu amaçla geniş bir bölüm ayırır. Sahabîlerin bir şeyin Sünnet olup olmadığı konusundaki açıklamalarını da, bazen bazı hadislerden haberdar olmamaları veya bazı hadisleri yanlış anlamaları gibi sebeplerle ihtiyatla karşılayan İbn Hazm, bu tür açıklamaların aslında sahabilerin kendi tatbikatlarından öte bir şey olmayabileceğini söyler (s. 204).

Zâhirîlerin pratik/uygulamalı sünnete karşı takındığı tavır bir sürpriz değildir. Çünkü Zâhirîlerin kendileri için kullandığı bu isimdeki “zâhir” tamamen metinlerle ilgili hermenötik bir kavramdır. Daha önce eş-Şafiî ve et-Taberî tarafından kullanılan “zâhir” terimi, mümkün olan bütün tikelleri kuşatacak şekildeki genel anlam demektir. Mesela Kur'ân “ey insanlar” dediğinde burada kastedilen belli bir gurup değil bütün insanlardır. Bununla belli bir grubun kastedildiğini söyleyebilmek için ya Kur'ân'dan ya da hadislerden bir delilin

bulunması şarttır. Keza emir sigası da, aksi yönde kesin bir delil olmadıkça mendup veya mübahlığa değil farzıyet ve vücuba, hem de anında ve gerekli ise mükerreren yerine getirilmesi gerektiğine delalet eder (s. 204).

Zâhirîlik kelimesi bile onların fıkhıdaki diğer teknikleri ya da uygulamayı (ameli) değil de metinleri ve metinlerle ilgili incelemeleri merkeze almalarının hem sonucu hem de sebebi olarak görünmektedir.

[Zâhirîlik literalizm demek değildir]

Zâhirîlik uzun bir süre yanlış olarak, literalist hermenötik ve fikhî bir teori olarak görülmüştür. Literalizm dilbilimde hala tartışmalı bir kavramdır ve Zâhirîlik günümüzdeki algılanan anlamıyla literalist değildir (s. 205). Herhangi bir metnin bağlamdan bağımsız olarak –ya da “sıfır bağlam” çerçevesinde yorumlanabileceğini savunan literalizme mukabil Zâhirîlik, metinleri tarihsel ve metinsel bağlam çerçevesine oturtur. Aslında Zâhirîlik metinsel delillerin mutlak üstünlüğünü savunan ve kıyas, istihsan, maslaha ve amel (uygulamalı Sünnet) gibi metin dışı delilleri dışlayan bir “metin teorisi” denmeye daha layıktır. Bu dini metinleri ele alış biçimi sıkı kurallara bağlı olup, bu anlamda Zâhirîlik aynı zamanda “formalist” bir yaklaşımdır.

[Zâhirîlik: Kesinlik Arayışları]

Zâhirîlerin hem metinsel kaynaklar hem de bunların anlaşılması –mesela emir ve nehiy sigaları– konusunda takındıkları tavrı, aslında onların “kesinlik arayışları” ile izah etmek gerekir. Zira mesela hem amel konusundaki belirsizlikler hem de emir sigasının, farzıyet ve vücuba mı, mendupluğa mı yoksa mübahlığa mı delalet ettiği şeklindeki belirsizlikler, Müslümanlar arasında ihtilaflara yol açması bir yana ortada Allah’ın iradesi konusunda bir muğlaklık ve belirsizlik bulunduğu anlamına gelir ki, bunun kabulü mümkün değildir (s. 205). Bu sebeple Zâhirîliği Hanefîlik ve Caferîlik mezhebi gibi fıkıh alanında “zann-ı galip” ile yetinen değil, bilakis “kesinlik” peşinde koşan mezhepler kategorisine sokmak mümkündür (s. 205).

Şayet Peygamber’in sözlerine değil de tatbikatına uymak gerekseydi, o zaman Müslümanların izleyecekleri herhangi bir uygulamanın son uygulama olup olmadığından emin olmaları gerekirdi. Sözlü olan hadislerde ise pek çok örnekte olduğu gibi Peygamber herhangi bir uygulamanın daha önceki bir uygulamanın hükmünü iptal ettiğini sözlü olarak bildirmesi, bu suretle belirsizlik veya şüpheli durumların kendiliğinden ortadan kalkması söz konusudur (s. 206).

10. Modernist Müslüman Düşüncede, Kur'ân Karşısında Yasal Otorite Kaynakları Olarak Sünnet ve Hadisin Göreceli Durumu (Adis Duderija)

Aynı zamanda kitabın editörü olan Adis Duderija ise bu son bölümde konuyu modern dönem öncesinden modern döneme kaydırmakta ve klasik tartışma konularının hangilerinin günümüzde devam ettiği hangilerinin ise devam etmediği sorusunun cevabını aramaktadır. Sünnet ve hadisin bir kaynak olarak Kur'ân karşısındaki göreceli statüsü ve Kur'ân'ın yorumundaki normatif rolü meselesini, bu konuda birtakım yenilikçi (innovative) argümanlar ve fikirler geliştiren Cavid Ğâmidî, Fazlurrahman, Muhammed Şahrur ve Ğulam Perviz gibi bazı modernist İslâm âlimleri üzerinden yapmayı dener. Adis, ayrıca kendi Sünnet kavramına dair yaklaşımını da özetle takdim etmeye çalışır.

Ona göre Sünnet kavramının mahiyeti ve onun kavramsal, epistemolojik ve hermenötik açıdan sahih hadis ve Kur'ân ile ilişkisi bağlamındaki tartışmalar çağdaş İslâm araştırmalarında hâlâ devam etmektedir. İlginç olan bu tartışmalarla geçmişteki tartışmalar arasında görülen sürekliliktir.

Cavid Ğâmidî (1951-) Pakistan dinî düşüncesinin sıkı bir eleştirmenidir. Pakistan'ın Puncap eyaletinde doğmuştur. Hem modern (Islamia High School, Pakpattan in 1967) hem de klasik İslâmî eğitim-öğretim (Arapça ve Farsça ile Kur'ân'ı Mevlavi Nur Ahmed ile) gördü. 1967'de Lahor'a geldi ve Taliban'ın tehditleri karşısında, yakınlarda Pakistan'ı terk edip Malezya'ya yerleşinceye kadar burada kaldı. 1972'de Lahor'daki Government College'de İngiliz Edebiyatı mastırını yaptı ve bu arada birçok hocadan geleneksel İslâmî eğitim gördü. 1973'te Ğâmidî üzerinde derin etkisi olan önde gelen Pakistanlı âlim Emin Islahî'nin çevresine dahil oldu. Islahî gibi o da meşhur ihyacı Mevdûdî (ö. 1979) ile dokuz yıl beraber oldu. Fakat dinin mahiyeti ve toplumdaki rolü konusundaki görüş ayrılığından dolayı 1977'de Cemaat-ı İslâmî'den ihraç edildi. Ğâmidî, Mevdudî'nin tersine din kurumunun devlet gücüyle tesis edilecek bir şey olmadığını, onun temel işlevinin nefis tezkiyesi ve insanları Allah'a kulluğa teşvik etmek olduğunu savunmuştur. Buna bağlı olarak Ğâmidî, klasik İslâm hukukundaki Sünnet, hadis, tevâtür, icmâ, cihadgibi kavramları yeniden tanımlamıştır. Ğâmidî, al-Mawrid Institute of Islamic Sciences (el-Mevrid İslâmî İlimler Enstitüsü) kurucu başkanı ve aylık Urduca "İşrak" dergisi ile aylık İngilizce "Renaissance" dergilerinin baş editörüdür. Ayrıca amacı, sağlam ahlaki değerlere, üst düzey bir eğitime ve dinler hakkında bilgiye ve ilmi zihniyete sahip iyi Pakistanlı Müslümanlar yetiştirmek olan "Mus'ab Okul Sistemi"nin kurucusudur. Halkı İslâm konusunda eğitmek için, İslâm ve çağdaş meseleler ile ilgili konularda televizyonlarda programlar yapmaktadır. Pakistan hükümetinin İslâm ideolojisi konseyi üyesi olarak da görev yapmıştır.

Ğâmidî, Farahî ve Islahî gibi seleflerinden etkilenmişse de İslâm düşüncesine olan katkılarının çoğu orijinaldir (s. 212).

Hocası İslahî gibi o da Sünnet'i "Millet-i İbrahim" kavramıyla, yani Muhammed Peygamber'in yeniden canlandığı, ıslah edip yeni unsurlar eklediği İbrahim'in dini geleneği ile bir tutmaktadır. Bu dini pratikler bize hadis gibi yazılı veya sözlü kanallardan değil, kitlesel uygulamalara dayalı bilgiler şeklinde intikal etmiş olup, Sünnet'in epistemolojik değeri Kur'an'ınki ile aynı olup, hadislerden ise çok daha yüksektir (s. 213). Bu sünnetler ise sahabe ve tabînin üzerinde icmâ ettiği "amelî tevâtür" ile sabit olur.

Ğâmidî Sünnet'i birçok alt birimlere (sünen) ayırır:

- 1) İbadetler alanı
- 2) Sosyal alan
- 3) Beslenme (yeme-içme) alanı
- 4) Adab-ı muaşeret alanı (s. 213).

Sünnet'in içeriğini belirleme konusundaki bu tür çabaları yanında Sünnet'in mahiyetini ve amacını belirleme konusunda metodolojik kriterler de geliştirmiştir:

- 1) Sünnet sadece dinî nitelikte ve günlük hayatla ilgili konularda söz konusudur.
- 2) İnanç, ideoloji, tarih ve esbâb-ı nüzul konuları Sünnet'in kapsamı dışındadır.
- 3) Kur'an'ın koyduğu ve Peygamber'in uyguladığı hükümler Sünnet'e dahil değildir.
- 4) Yeni Sünnetler (mesela teravih), nafileler alanında ihdas edilebilir, vacibât alanında değil.
- 5) Sadece Peygamber'in beşerî yönüyle ilgili konularda Sünnet söz konusu olabilir.
- 6) Peygamber'in Sünnet kılmak istemediği hususlar vardır (Dua lafızları gibi).
- 7) Sünnet de tıpkı Kur'an gibi, âhad haberle sabit olmamıştır, İslâm dininin yegâne bağımsız iki kaynağından biridir.

Ona göre Sünnet âhad haberle değil, sahabenin icmâsı ve onlardan tevâtüren nakledilmesi ile sabit olur. Onun, Peygamber'in sözleri, fiilleri ve takrirleri olarak tanımladığı hadis, çoğu âhad olup dinin, Kur'an ve Sünnet'te ifadesini bulan içeriğine herhangi bir şey eklemesi söz konusu değildir (s. 214-215). Yine ona göre hadislerin metni Kur'an ve Sünnet ile akıl ve (kesin) bilgiye ters düşmemesi, yüksek bir Arapça üslupta olması, Kur'an'ın hadislerin değil hadislerin Kur'an ışığında ele alınması gerekir. Hadisler Kur'an'ı hiçbir biçimde değiştiremez, onda değişikliğe

yol açamaz. Sünnet'in işlevi dini açıklamak ve Muhammed Peygamber'in örnekliliğini tasvir etmekten ibarettir (s. 215).

Bir hadisin sağlamlığı hakkında karar vermek için, onun bütün tariklerinin toplanıp incelenmesi gerekir (s. 215). Herhangi bir hadisin şer'i bir delil olarak kullanılması için onun temelini Kur'ân ve Sünnet'te bulunması ve insan fitratına ve akla ters düşmemesi gerekir (s. 215).

Özetle Sünnet hadisten bağımsızdır ve hadis sadece yukarıda ele alınan kriterlere uygun düştüğü takdirde kabul edilebilir (s. 216).

Fazlurrahman (ö. 1988)

Bugünkü Pakistan'da Hazara'da doğmuş, bir medrese hocası olan babasından klasik medrese eğitimi görmüş, mastır derecesini elde ettiği Puncap Üniveristesinde Arapça eğitimi görmüş, doktorasını Oxford'da İbn Sînâ'nın *en-Necât* adlı eseri üzerine yapmıştır. 1950-1958 arasında Durham Üniversitesi'nde Farsça ve İslâm Felsefesi dersleri vermiştir. Oradan Kanada'ya McGill Üniversitesi'ne geçmiş ve 1961'e kadar orada ders vermiştir. Daha sonra Eyüp Han'ın İslâmizasyon politikalarında görev yapmak üzere Pakistan'a dönmüştür. Bu amaçla kurulan "Central Institute of Islamic Research (İslâm Araştırmaları Merkez Enstitüsü)" adlı enstitüyü 1961-1968 arasında yönetmiştir. İslâm İdeolojisi Danışma Kurulu üyesi olarak da görev yapmıştır. Pakistan politikalarını belirlemede en yüksek kuruluş olan bu konseyde sergilenen reform çabalarını rayından çıkarmak isteyenlerin artan saldırılarına maruz kalmıştır. Diğer görüşleri yanında Sünnet ve hadis konusundaki görüşleri gelenekçilerin tepkilerine yol açtı ve buna sağlık problemleri de eklenince 1968'de Chicago Üniversitesi'ne geçmiş ve 1988'e kadar orada görev yapmıştır.

Onun Sünnet ve Kur'ân'la ilişkisine dair en sistematik eseri "Islamic Methodology in History (Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu)" adlı eseridir.² Ğâmidî gibi Fazlurrahman da Sünnet ile Hadis arasında açık bir kavramsal ayırım yapmıştır. O sünneti genel normatif ahlakî kurallar ve ahlakî-dinî davranış sistemi olarak tanımlar ve bu yaklaşım da metne sığdırılması mümkün olmayan normatif bir pratiğe yol açar. Ayrıca o Sünnet'i yoruma açık ve uyarlamaya elverişli bir kavram olarak tanımlar. Çünkü ona göre Sünnet Peygamber'in re'y ve içtihadı ile sahabilerin icmâını oluşturan re'y ve içtihatlarını da içeren bir kavramdır. Ona göre Sünnet sayısal olarak çok değildir, özellikli bir şey de olmayıp, moral, psikolojik ve maddi unsurları itibarıyla hiçbir iki uygulama da birbirinin aynı değildir. Fazlurrahman Peygamber'in Sünnet'inin nadiren genel yasama niteliğindeki adımlara başvurduğunu, onun sistematik bir yasamadan ziyade durumsal ve bölük pörçük rastlantısal yasamalarda bulunduğunu, Peygamber'in fikhî nitelikteki uygulamalarının kesin ve literal anlamda bağlayıcı olmadığını ileri sürer. Diğer

² http://www.ankaraokulu.com/tarih-boyunca-islami-metodoloji-sorunu_9-812

yandan sünnet-içtihat ve icma arasındaki organik bağın koparıldığını ve Sünnet kavramının sahih hadis kavramıyla ifade edilir olduğunu özellikle vurgular. Fazlurrahman Ğâmidî'nin aksine Sünnet'in içeriğini net olarak tasvir etmeye girişmez.

Fazlurrahman hem Müslümanlar hem de tarih araştırmaları açısından hadislerin önemini açıkça vurgular ve hadisler yok sayıldığı zaman geriye Peygamber ile aramızda genişleyen bir uçurumdan başka bir şey kalmayacağını söyler. Hadis ve Sünnet'i ilerililik adına bir tarafa koymak isteyenlerin yaptığı işin, Neron'un Roma'yı yakıp yıkmasından daha beter olduğunu da söyler. Fazlurrahman'a göre hadis Peygamber'in öğretisinin bire bir aynısı değildir, sadece onun bu öğretisinin ruhunun yorumlanmış bir şeklini temsil eder; içtihat-icma faaliyetleri sonucunda kristalize olandaha önceki dinamik "yaşayan sünnet" in sabitlenmiş, dondurulmuş bir halidir. Bunun yanında Fazlurrahman, Kur'ân ile herhangi bir hadis çatıştığında Kur'ân'ın kategorik olarak hadise üstünlüğünü de açıkça kabul eder, zira Kur'ân Allah'ın hidayetinin doğrudan ve kusursuz kaynağıdır (s. 217).

Özetle Fazlurrahman hadis temelli Sünnet anlayışından bir kopuşu temsil eder ve bu sebeple hadisleri Sünnet'in içeriğinin bir konteyneri olarak görmez. Sünnet'in bağımsız bir kaynağı olarak da görmediği hadisler, Fazlurrahman için yine de çok önemlidir, zira hadisler Kur'ân'ı anlama ve yorumlama konusunda ilk Müslümanların Kur'ân ve Peygamber hakkındaki kanaatlerini yansıtan önemli bir kaynaktır (s. 218).

Muhammed Şahrur (1938-)

Çağdaş Arap-İslâm düşüncesinin en ilginç ve yaratıcı düşünürlerindedir. *el-Kitâb ve'l-Kur'ân: Çağdaş Bir Okuma* (1990) onun en çok satan kitabıdır. Bu kitap onu 1990'lardan bu yana en çok tartışılan ve kitabı üzerine yazılıp çizilen entelektüellerden biri yapmıştır. Bazıları onu Siyonistlerin Kur'ân'ın yeni bir yorumunu bir Arap ismi altında piyasaya sürme çabasıyla irtibatlandırırken, bazıları da Protestanlığın babası Martin Luther ile kıyaslamıştır.

1938'de Dımeşk'da (Şam) doğdu. Liberal bir ortamda büyüdü. Babası dindar ama ahlâk merkezli bir anlayış sahibi idi. 1959'da mühendislik okumak üzere Sovyet Rusya'ya gönderildi. Orada inançları Marksist felsefe ve Sovyet tarzı ateizm ile karşı karşıya kaldığından sürekli olarak inancını savunma peşinde koştu. 1964'te Moskova Mühendislik Enstitüsü'nden mezun oldu. Rus bir hanımla evlendi ve bir oğlu oldu. Çok iyi Rusça bilmektedir. Aynı yıl Suriye'ye döndü. 1968'de Dublin'e gitti ve 1969'da mühendislik alanında mastırını 1972'de doktorasını tamamladı. Aynı yıl Suriye'ye döndü ve 1998'e kadar Dımeşk (Şam) Üniversitesinde ders verdi. Arap birliği projesinin başarısızlığı ve 1967 savaşındaki hezimet onun üzerinde

etkili oldu. İslâm'a olan ilgisini hiç kaybetmedi ve diğer pekçok Suriyeli entelektüel gibi İslâm'ın akılcılık, bireyin özgürlüğü ve bilgi merkezlik gibi hususları destekleyen evrensel bir epistemolojisi olduğunu savundu. O'nun ilham kaynağı klasik İslâm Felsefesi veya İslâm tefsir geleneğinden ziyade sahip olduğu modern mühendislik ve tabii bilimler formasyonuydu. Onun bütün amacı, Kur'ân'ın dünya görüşü ile realiteye dair kendisinin modern ve akılcı tecrübelerinin uyumunu gösterebilmektir. Bu tecrübelerinin oluşumunda ise Whitehead, Russel, Kant, Fichte ve Hegel'in rolü de vardı.

Şahrur ülkesinde münafıklık veya mürtedlik suçlamasıyla karşılaşmadı, herhangi bir tutuklamaya maruz kalmadı; *Kitap ve Kur'ân* adlı eseri Mısır'da resmen ve Suudi Arabistan ve Kuveyt gibi ülkelerde ise geçici bir süre ile yasaklandı. Bugün Şahrur İslâm'ın reformist (yenilikçi) yorumunun temel bileşenlerinden kabul edilmektedir (s. 218-219).

Şahrur hadis merkezli Sünnet anlayışının fiili olarak Kur'ân'ı devre dışı bırakmakla, maalesef birinci kaynak konumuna yükseldiğini söyleyerek bunun yanlışlığını ifade eder (s. 219). Bu hadis merkezli Sünnet anlayışının İslâm hukukunda yaratıcı düşünce, yenilik (reform) ve rönesansın önünü tıkadığını söyler. Ona göre Sünnet, "el-Kitab"ın insan kapasitesi dahilinde Peygamber'in içtihatları tarafından ortaya konan, bağlayıcı olmayan bir yorumundan ibarettir.

Sünnet kavramını reddetmemekle birlikte, onun özel ve şartlara bağlı/bağlamsal özellikte olduğunu beş noktadan temellendirmeye çalışır:

1) Peygamber'in kararları tarihsel şartlara bağlı, bu şartların ürünüdür.

2) Onun mübah olanı sınırlandırması vahiyle alakalı değildir.

3) Onun mutlak helali sınırlandırması kendi hayatındaki değişimlerle ilgili birtakım düzeltmelerle ilintilidir.

4) Onun içtihadı vahiy gibi yanılmaz değildir.

5) Peygamber sıfatıyla olsun olmasın onun içtihadı şer'î yasa hükmünde değildir (s. 220).

Rasul'e itaat da ona göre iki türdür: Muttasıl (et-tâ'a el-muttasile) ve munfasıl (et-tâ'a el-munfasile). İlki Allah'a ve Rasulü'ne kıyamete kadar itaat anlamındadır; ikincisi ise Allah'a mutlak olarak, Peygamber'e ise zamana bağımlı olarak itaat etmek anlamındadır. İlki Peygamber hayattayken de ölümünden sonra da geçerlidir, ancak mutlak ve göreceli olmak üzere ikiye ayrılır: İlki namaz, oruç, hac gibi Kur'ân'ın ruhu ve şekliyle uyumlu uygulamalarda söz konusudur. İkincisi ise zekat oranları gibi sosyal ve ekonomik şartlara göre değiştirilebilecek konularla ilgilidir. Bu ikincisiyle ilgili olarak yaptığı içtihatlarında şartlara göre bazen maksimum yasakçı bazen de minimum yasakçı tutumlar sergilemiştir. Mesela müzik, dans, görsel sanatlar [resim, heykel] ve kabir ziyareti gibi konulardaki yasakları bu kabildendir. Mamafih resim ve heykel yasağının zaten sadece tapınma

amaçlı olanlarına yönelik olduğuna dair yorumlar da söz konusudur (s. 279/dpnt. 20). O hadisleri de ikiye ayırır: Hikmetli sözler ve peygamberlikle ilgili açıklamalar. Evrensel birtakım ahlakî ilkeleri içeren bu kategori genel olarak insan ürünü olan "hikmet" kabilindedir (s. 221). Bunlar bir tür vahiy/ilham ürünü olabilirse de, vahiyden bağımsız olarak da var olabileceği için, bunlar İslâm hukukunda herkesi bağlayıcı nitelikte bir kaynak olamaz, fakat ahlakî nitelikteki öğretiler olarak değerlendirilmesi daha yerinde olur.

Şahrur Peygamber'in peygamberlikle ilgili açıklamalarını beş kategoriye ayırır:

1) Kur'ân'daki ibadetlerin nasıl yerine getirileceğine dair olanlar (İbâdât). Muttasıl itaat kapsamında olduğu için müminlerin koşulsuz olarak bunlara uymaları gerekir.

2) Gayb ile ilgili olanlar. Peygamber'in gaybı bilmesi mümkün ve söz konusu olmadığından bu tür rivayetleri gerçeğin ifadesi olarak görmemek gerekir. (Gaybiyyât).

3) Ahkâm alanına dair olanlar, Hz. Peygamber'in kendi döneminin şartlarında karşılaştığı meseleleri çözmek için bir müçtehit olarak ortaya koyduğu çözümlerden ibaret olup, daha sonraki dönemlerdeki Müslümanlar için bağlayıcı değildir (Ahkâm). Bu onların içtihatlarının değersiz olduğu anlamına gelmediği gibi, onlara karşı saygısızlık anlamına da gelmez.

4) Kudsi hadisler denilen ve vahiy ürünü olduğuna inanılan, gayba dair rivayetlerdir ki Şahrur bunları da ikinci kategoridekiler gibi değerlendirir [Kudsiyyât].

5) Beşer olarak kişisel davranışları [İnsâniyyât]. Bunlar Müslümanlar için bağlayıcı nitelikte değildir. Yeme-içme, yatma-kalkma, giyim-kuşam, yolculuk, avlanma gibi peygamberlik sıfatıyla değil bir insan olarak yapıp ettiklerine dair rivayetler bu kategoriye örnek verilebilir (s. 222).

Görüldüğü gibi Şahrur Sünnet ve hadisi bağımsız bir kaynak olarak görmemekte, Kur'ân'ın yorumu veya kişisel içtihadı olsun Peygamber'in açıklamalarını, mutlak ve bağlayıcı olmayan, dönemin şartlarına bağlı yorumlar olarak değerlendirmektedir (s. 223).

Ğulam Perviz (ö. 1985)

Lahor'lu ilim adamı. Muhammed İkbâl'in bir şiirinden mülhem olarak başlattığı Tulû'-i İslâm adlı hareketin kurucusudur. Kur'ân'a aykırı her tür düşünce, inanç ve eyleme karşı Kur'ân merkezli bir İslâm tasavvurunu savunan bu hareketin kurucusu olan Ğulam Perviz, Hindistan'ın -şu anda Punjab eyaletinin bir kasabası olan- Gurdaspur bölgesinde Batala kentinde 1903'te Sünni (Hanefî) bir

ailede dünyaya geldi. Dedesi Hakimbahş'tan Kur'ân araştırmaları ve diğer geleneksel İslâmî ilimler öğretimi gördü. Kur'ân anlayışını belirleyen, yakın ilişki içerisinde olduğu allame Muhammed İkbâl idi. İkbâl sayesinde Hint alt kıtasının en büyük âlimlerinden biri olan Eslem Jairacpuri (ö. 1955) ile tanıştı ve ondan ileri düzeyde Arap edebiyatı dersleri aldı. 1947'de Pakistan'ın ayrılışına kadar on beş sene bu hocasıyla beraber oldu. 1938'de Muhammed Ali Cinnah'ın talimatıyla *Tulû'-i İslâm* dergisini çıkarmaya başladı (s. 222-223). Ona göre bir toplumun temeli coğrafi sınırlar değil ideolojidir ve tam bağımsız bir ülke olmak için İslâm'ı yaşayan bir millet şarttır. Onun bu görüşü hem işgalci İngiltere'nin çıkarlarına tersti, hem de Hindu ekseriyete ve aşırı Müslüman Hint milliyetçilerine tersti (s. 224).

Pakistan hareketi esnasında Cinnah'ın danışmanı olarak, 1956 Pakistan anayasasına göre kurulmuş olan hukuk komisyonunda Kur'ânî değerler ve ilkeler konusunda danışmanlık yaptı. Lahor'da kendi önderliğindeki Kur'ân Araştırmaları Merkezi'nin direktörü idi ve ayrıca Kur'ânî eğitim derneğini kurdu. Bezm-i Tulû'-i İslâm adı altında Kur'ân'ın öğretilerini toplumda yaymak için bir ağ kurdu. "Sadece Kur'ân" veya "Ehl-i Kur'ân" gibi benzer yapılanmaların Mısır'da da boy göstermiş olması dikkat çekicidir.

Perviz çok velud bir müellif olup Kur'ânî öğretilere dair yazdığı eserlerin en meşhuru sekiz ciltlik *Ma'ârifu'l-Kur'ân*, dört ciltlik *Luğatu'l-Kur'ân* ve üç ciltlik *Mefhûmu'l-Kur'ân*'dır. Onun konumuzla ilgili görüşlerinin en iyi sergilendiği eseri ise *Mukâm-e-Hadis* (Hadis'in Statüsü) adlı eseridir. Bu eser takipçileri tarafından İngilizce'ye de çevrilmiştir. Bu kitabında İslâm hukuku alanında Sünnet'e olan klasik bakış açısını ve hadislerin Kur'ân tefsiri konusunda kullanılmasını şiddetle eleştirmiştir. Şahrur'dan farklı olarak akaid, ibadet ve hukuk alanında Kur'ân'ın kendi kendine yeterli olduğunu savunduğu için kendisine Kur'ân'cı (Kur'ânî) denildi. Bu görüşünün "ed-Dîn" kavramına dayandırdı. Klasik teoride Kur'ân ve Sünnet/Hadis'i kapsayan bu terim Perviz'e göre sadece Kur'ân'ı içerir ve insanlar için kıyamete kadar eksiksiz olarak korunmuş ve güvenilir tek kaynak Kur'ân'dır. Perviz, aynı şeylerin hadisler için söylenemeyeceğini söyler ve hadisçilerin hadisleri vahy-i gayr-i metlubb kategorisine sokmalarını Kur'ân'ın Sünnet/Hadisler'e muhtaç olduğu ama tersinin doğru olmadığı veya Sünnet/Hadis'in Kur'ân'ı nesh edebileceği şeklindeki görüşlerini şiddetle reddeder. Peygamber'i Kur'ân'ın en iyi müfessiri olarak gören klasik yaklaşımı da eleştirerek, eldeki hadis malzemesinin uzaktan bile bu konuda işlevsel olacak kadar kapsamlı olmadığını ileri sürer (s. 224-225).

Onun Peygamber'e itaat'ın gerçek anlamının Kur'ân'ın sistemine (ed-Dîn) uymak olduğu şeklindeki görüşünün haklılığının diğer gerekçesi ise, Müslümanların Sünnet tanımlarının birbiriyle çelişkili durumu ve bunun Müslümanlar arasında tefrika ve parçalanmaya yol açmasıdır. Ona göre tek bağlayıcı hadis Kur'ân'dır, onun dışındakilerin bağlayıcılığına dair ileri sürülen klasik temellendirme ve savunular epistemolojik ve metodolojik olarak tatminkâr olmaktan uzaktır. Bundan dolayıdır ki, hadisler olmadan Kur'ân'ın

anlaşılacağı görüşünü reddeder ve onun yerine –Şahrur’dan farklı olarak– Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirini savunur ve bunu bazı Kur’ân ayetlerinin hadislerle çelişkisiyle de gerekçelendirir. Ona göre hadisler “dinin tarihi” olarak anlamlıdır, ama dini rasyonel olarak örgütlemek için yararı çok azdır. Zira hadisler hayat dolu Kur’ân’ın “hayat tutulması”na yol açar.

Burada dikkat çekici olan Perviz’in ele alınan diğer entelektüeller gibi Sünnet-Hadis ayırımına gitmemesidir (s. 225). Özetle Perviz’e göre Sünnet-Hadis “ed-Dîn” konusunda bağlayıcı fikhî bir kaynak değildir. Dahası Sünnet-Hadis’in kabul edilmesi Kur’ân’ın öğretisinin –fikhî alan dahil- çarpıtılmasına yol açmaktadır ve bunun pek çok örneği bu durumu gözler önüne sermektedir (s. 226).

Adis Duderija sonuç olarak yaptığı değerlendirmede Kur’ân ve Sünnet’in kapsam ve mahiyetinin aynı olduğunu, yani akaid ve ibadetler (ameliyye/ibâdiyye), ahkâm (fikh) ve ahlâk (ahlâk) alanlarını kapsadığını, dolayısıyla Sünnet’in Kur’ân’ı yorumlama konusundaki ilkeler ya da usul-i fikh kuralları çerçevesinde ele alınması gerektiğini, zira [Kur’ân’dan bağımsız olarak] sadece hadislerle otomatik olarak atıfta bulunarak Sünnet’in tesis edilemeyeceğini, nitekim klasik öncesi dönemdeki İslâm ulemasının Kur’ân ile Sünnet arasındaki bağın farkında olduğunu, bu sebeple usul-i fikh olan yaklaşımlarda, etik-moral veya amaçsal/makasıdçı yaklaşımlara hermenötik öncelik ve üstünlük tanınmasının yerinde olacağı ekinde tavsiyelerde bulunmaktadır (s. 226).

Bu bağlamda editör Adis Duderija’nın da “Toward a Methodology of Understanding the Nature and Scope of the Concept of Sunnah (Sünnet’in Mahiyet ve Amacı Konusunda Yeni Bir Anlama Yöntemi)”, *Arab Law Quarterly* 21 (2007): 1–12.; ve “A Paradigm Shift in Assessing/Evaluating the Value and Significance of Hadith in Islamic Thought–From ulum-ul-hadith to usul-ul-fiqh (İslâm Düşüncesinde Hadis’in Değer ve Önemi Değerlendirme ve Değer Biçmede Bir Paradigma Değişikliği –Ulumu’l-Hadîs’ten Usulu’l-Fikh’a)”, *Arab Law Quarterly*, 23 (2009), 195–206 başlıklı iki önemli makalesi bulunduğunu da belirtmekte yarar vardır.

Sonuç:

Editöre göre bu bölümde ele alınan İslâm âlimlerinin aldıkları eğitim ve geldikleri sosyo-kültürel altyapı farklı olsa da, hepsinin ortak yanı, Sünnet ve Hadis’in statüsü ve rolüne dair klasik ulemanın pozisyonunun gözden geçirilmesi ve yeniden kavramsallaştırılması konusunda hemfikir olmalarıdır. Bu sebeple onların bu konudaki yaklaşımları İslâm düşüncesinin teşekkül ve klasik dönemdekilerden ciddi bir farklılık anlamına gelmektedir.

İslâm hukuku, ahlâk ve politika alanları açısından Sünnet’in ne şekilde kavramsallaştırılacağı fevkalade önemli sonuçlar doğurmaktadır. Sünnet

konusundaki modernist (çağdaşçı-yenilikçi) yaklaşımlar, sosyo-kültürel, politik, hukukî ve ahlakî alanlara dağılan geniş çaplı sonuçlara yol açmaktadır. Bu sebeple bu entelektüellerle irtibat halinde olan otoriteler sık sık reformist olarak da damgalanmışlardır. Klasik ulema ise bu reform (değişiklik ve yenilik) taleplerini bizatihi İslâm'a yapılmış bir saldırı olarak değerlendirmiş ve karşı çıkmışlardır. Nitekim Fazlurrahman ve Ğamidî örneğinde bu durum, bu ikisinin ölüm tehditleri almalarına ve ülkelerini terk etmek zorunda kalmalarına yol açmıştır.

Bu yeni yaklaşımların klasik yaklaşımları yerinden oynatıp onlarla rekabet edip edemeyeceği meselesi ise, İslâm'da bir kaynak/delil olarak Sünnet'in yeri meselesinde İslâmî bir reformun (yenilik, değişim) gerekliliği konusunda seslerini yükselten koronun giderek genişlemesinin öngörülebilir bir gelecekte daha fazla ilgiye mazhar olmasına bağlıdır (s. 227).

Editörün bu değerlendirmesine son bir ek olarak kitabın sonundaki kaynakçanın (s. 232-249) kitabın konusuna dair zengin bir liste sunduğunu ve özel olarak ayrıca gözden geçirilmeyi hak ettiğini de hatırlatmakta yarar vardır. Bibliyografya ardından yazarların –maalesef zaman ve yer darlığından bizim burada sunamadığımız- biyografilerinin sunulması faydalı bir uygulama olmakla beraber, bunun ardından gelen “indeks”in son derece cılız ve fakir olmasının, ayrıca daha önce işaret edilen ve muhtemelen redaksiyonun yeterli olmamasından kaynaklanan birçok çelişkinin ve yanlışın, yeni baskılarda eserin gözden geçirilmesini gerekli kıldığını da belirtmek gerekir.

Bir Dilek ve Temenni:

Sadece ülkemiz İlahiyat camiası değil, Sünnî dünyanın neredeyse tamamı uzun asırlardan beridir Sünnet ve Hadis kültürünü Sünnîliğin tamamını temsil ettiğini zannederek Ehl-i Hadis (Hadisçiler) geleneğinin yaklaşımlarıyla sınırlandırmış, kendisini bu küçük dünyaya hapsedmiş durumdadır. Nano gelenek adı verilebilecek olan bu hadisçi çizginin, mikro gelenek adı verilebilecek Ehl-i Sünnet'i temsil etmesi elbette söz konusu değildir. Zira Ehl-i Sünnet denilen damar Hanefî, Mâliki, Şafîî, Hanbelî, Eş'arî, Maturîdî, Zâhirî, Ehl-i Hadis/Selefi, Sûfî bileşenlerinden ve bu kategorilerin dışında ama Ehl-i Sünnet'in içinde kalan –el-Evzai, et-Taberi vb- pek çok bağımsız ilim geleneğinden oluşan bir mikro gelenekten ibarettir. Ehl-i Hadis ise bu on bileşenden sadece bir tanesidir ve ne hadisçiler ne de diğer nano gelenekler –aksini iddia etseler de- tek başlarına Ehl-i Sünnet'i temsil edemezler. Bilakis “mikro” bir gelenek olarak Ehl-i Sünnet bütün bu “nano” bileşenlerin toplamının adıdır.

Hadisçilerin çizgisinin İslâm geleneğini temsil etmesi ise daha da imkansızdır, zira İslâm geleneği Sünnîlik, Şîîlik, İbadîlik, Zeydîlik ve Mutezilîlik olmak üzere bugün de hala yaşayan beş mikro geleneğin toplamından ibaret olan bir “makro” geleneştir.

İşte bu kitap, adeta bizlere takılmış olan –tabir caizse- Ehl-i Hadis at gözlüğünü çıkararak, önce Sünnîliğin bileşenleri olan diğer nano gelenekleri, ardından da Sünnîlik dışındaki mikro gelenekleri farketmemize ve onları tanımamıza, onlarla diyaloga girmemize, sonuçta ise “Makro İslam Geleneği” ile tanışıp onu keşfetmemize katkıda bulunacaktır. Bu sebeple bizlerde Sünnet ve hadis konusunda oluşan “kör noktalar” a dair uyarıcı nitelikteki bu gibi çalışmaların tercüme edilerek ülkemize kazandırılması fevkalade önem arzeden bir husustur.

Bir yandan bu gibi eserlerin tercümesiyle bizim Sünnet ve Hadis konusunda nano düzlemden mikro düzleme, oradan da makro düzleme geçişimiz hızlanmalı, ama öte yandan bu kitabın konusuna dair daha yüksek kalitede eserler, antolojiler ülkemizde de ortaya konmalı, hatta bunlar daha sonra dünya dillerine tercüme edilerek, Sünnet ve Hadis alanındaki çağdaş gelişmelerde yerimizi almakta gecikmemeliyiz.

Temennimiz ve duamız, bu kitabın, bu dilek ve temenninin gerçek olduğunu hep beraber görmeye vesile olmasıdır.

*Looking at Sunnah in Relation to the Prophet by
Taking Off the Blinders:*

From Nano Traditions to Macro Traditions

-Notes on a Book-*

Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU**

The Sunnah and its Status in Islamic Law – The Search for a Sound Hadith -
Ed.: Adis Duderija, Palgrave Macmillan – England (2015¹) (Ix+ 255)/ The Sunnah
and its Status in Islamic Law – The Search for a Sound Hadith –

This work consists of an introduction and preliminary article as displayed below. The original titles and authors of the articles were collectively presented to provide an insight into the scope of the book, and the Turkish versions of these titles were additionally provided while evaluating each article. This article did not solely describe the content of the book; it also occasionally included the authors' comments, evaluations, criticisms and contributions. However, it is hard to assume whether the authors of the present article were successful in the composition of the article considering the limited duration, but it is not hard to note that the article is sufficient in its present form for providing insights regarding the significance and value of the book.

The book's aim to cover the entirety of Islamic traditions was appropriate and significant, but there were certain deficiencies as it did not include articles on the sunnah and hadith concepts of the Maliki and Shia/Imamah sects. This book will still enable the individuals, who do not know about the sunnah-hadith-related traditions other than the Ahl-al Hadith traditions but take an interest in Islamic studies, to learn about the new concepts and take off the blinders, which will be remarkably beneficial to introduce concepts of the sunnah to all Islamic traditions.

Although significant studies on the subjects in this book were conducted in Turkey, authors and researchers of international literature still do not know about the efforts in this field because the relevant works have not been published in foreign languages, which is a shame for the individuals in the field. Consequently,

* This paper is the English translation of the study titled "At Gözlüklerini Çıkararak Nebevi Sünnet'e Bakmak: Nano Gelenekten Makro Geleneğe -Bir Kitap Üzerine Notlar-" published in the 7-8th issue of *İlahiyat Akademi*. (Mehmet Hayri Kırbasoğlu, "At Gözlüklerini Çıkararak Nebevi Sünnet'e Bakmak: Nano Gelenekten Makro Geleneğe -Bir Kitap Üzerine Notlar-", *İlahiyat Akademi*, sayı: 7-8, Aralık 2018, s. 83-132.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Academic Member of the Department of Hadith, Basic Islamic Studies, Faculty of Divinity, Ankara University, hayrikirbasoglu.net.

preparing a Turkish anthology that aims to introduce the sunnah and hadith concepts in all components of Islamic tradition on “macro-micro and nano” dimensions and translating it into foreign languages has become a necessity. Failure to do so will result in continuing to miss the whole picture of the sunnah-hadith subject.

Many statements can be made regarding the book. Some of these statements were reflected in the articles, but certain statements were withheld, due to time and space constraints, in order to share with the readers in the future. Even this presentation, which consisted of the notes taken to guide the reading of such a book with pleasure and discussing it with colleagues, had seminal comments that are sufficient to prove that this book can be read with pleasure.

Table of Contents:

Introduction:

The Concept of *Sunna* and Its Status in Islamic Law -Adis Duderija

1. The Concept of *sunna* Based on the Analysis of *sīra* and Historical Works from the First Three Centuries of Islam- Nicolet Boekhoff -van der Voort

2. Uṣūl al-sunna: The Tenets of Islamic Orthodoxy and Orthopraxy According to the Traditionalists (Ahl al-ḥadīth)-Ahmet Temel

3. The Concept of *Sunna* in Mu‘tazilite Thought-Usman Ghani

4. The Sunnification of *Ḥadīth* and the Hadithification of *Sunna* - Aisha Y. Musa

5. The Concept of *sunna* in the Ibādī School- Ersilia Francesca

6. The Concept of *sunna* in Early and Medieval Ḥanafism- Ali Altaf Mian

7. The Concept of *sunna* in the Early Shāfi‘ī *Madhhab*- Gavin N. Picken

8. From Tradition to Institution: *sunna* in the Early Ḥanbalī School-Harith bin Ramli

9. *Sunna* in the Zāhirī *Madhhab*- Amr Osman

10. The Relative Status of Ḥadīth and Sunna as Sources of Legal Authority vis-à-vis the Qur’ān in Muslim Modernist Thought-Adis Duderija

Introduction: The Sunnah and its Status in Islamic Law – The Search for a Sound Hadith – Adis Duderija

The sunnah was formulated, preserved and narrated through verbal methods or sahabah practices during the first three centuries of Islam, and understood within a non-systematical general definition as “the ethico-behavioral practice of

the first Islamic society". The author of the present article uses the term, non-hadith-dependent approach of the sunnah, for the fundamental religious norms and standards that were derived from the religious and ethical principles preached by the Prophet in the Maliki traditions.

However, Muslims started to systematically document information regarding the Prophet's life before the first Islamic century ended. One of the reasons is the increasing number of legal, religious, political and social needs. Another reason is based on the emergence of the Abbasid dynasty and the claim that the Abbasids were the legitimate protectors of the sunnah that had been gaining significance.

The activities for compiling information regarding the Prophet's life as hadiths became significant. Consequently, "hadith knowledge/uloom-ul hadith" that would contribute to the hadith collections and discipline emerged. This comprehensive process is called "The Traditionalization of Islamic Thought" and "Hadithification of the Sunnah" by the author of this study.

The same process resulted in the following incidents in the following two centuries through the social, politic and fiqh mechanisms:

- Continuation of the increase and expansion of the hadiths.
- The increase in the significance of the hadiths to the detriment of the non-hadith-dependent approach of the sunnah that was dominant in the first two centuries of Islam.
- The verbal aspects of the sunnah in the form of "true hadith ahad".
- The ever-increasing rate of implementing the hadiths in the Qur'an and the sunnah, interpretation, fiqh and usul-al fiqh.
- Developing a totally text-based (Qur'an and hadith) fiqh and hermeneutic "hierarchic" models; marginalizing the non-textual (such as the inexplicit provisions, precedent and juristic preferences) epistemological and methodological instruments in the sunnah (p. 2).
- The sunnah and Qur'an reflect the emergence of similar concepts regarding certain moral values and principles such as justice, honesty, and "sunnah adilah" used by Muslims in the second Hijri century.

The purpose here is to mention that written hadith works became the sole narrators of the sunnah, and hadith-based methods emerged for presenting the sunnah.

Certain people stated in the early second Hijri century that these hadiths narrated the Prophet's legacy more loyally than the concept of the sunnah that was not epistemologically and methodologically based on the hadiths. These works were referred to as Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y in the second half of the second Hijri century.

Ahl al-Hadith suggested that the hadiths, which were the only guides in immortalizing the sunnah, were the only complete sources for the sunnah. Thus, it contradicted Ahl al-Ra'y's concept of the sunnah and the approach in ra'y. According to hadith authorities, fiqh should be entirely centered on the Qu'ran and hadith-based sunnah. Thus, ra'y was either an illegal methodological means to form provisions, or a method of use that was limited to the subjects concealed in the Qu'ran and hadith texts.

According to Melchert, Ahl al-Hadith considered the Qu'ran and true hadiths as the sole source of fiqh, ethics and theology. Ahl al-Hadith generally preferred the weaker hadiths to the principles that were derived from the Qu'ran or achieved by making comparisons. According to its followers, fiqh should be based on the hadiths. They dealt with the fiqh subjects solely by referring to the relevant hadiths and hadith narratives. Ahl al-Hadith was deeply associated with the Hanbali school in Baghdad in the ninth century.

Ahl al-Ra'y, which was defined as semi-rationalist by Melchert, considered fiqh to be a field different than the hadith discipline. This fiqh approach was associated with the Maliki and Shafi schools that were developing in the second and third centuries. However, the aim here should be clarified because mentioning the chronological relationship between these two sects and Ahl al-Ra'y would be more realistic than investigating the relationship between the ra'y and these two fiqh schools. In this context, it is remarkable that the author did not mention the Hanafi school, which should be mentioned in particular because of the chronological considerations and the motor function within the Ahl-i re zy.

According to the author, Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadith indicate two fiqh authorities conducting studies in Islamic fiqh. The former dealt with examining the narration sources, while the latter consisted of the fiqh authorities that examined the practical aspects of fiqh.

As the hadith-based sunnah approach gained more confidence in the second and third century, Ahl al-Ra'y started to gain regional popularity first and came to be seen as individual schools of thought. They took more legitimate steps toward the term, hadith-based sunnah, in their own Qu'ran-sunnah hermeneutics.

Followers of the Hanafi school were considered to be closer to Ahl al-Ra'y regarding hermeneutics, but the followers of Hanbali school were regarded as being a continuation of the Ahl al-Hadith approach. Maliki and Shafi underwent a transformation at this time and remained in a central position. However, certain sects stated that the term, *sunnah*, was still different than *hadith*, epistemologically and methodologically. However, the concept of the sunnah with no relation to the hadiths was clearly seen in a work by Abu Yusuf (d. 182/798), an eighth-century Iraqi fiqh authority, who referred to the approach as "es-Sunna al-marufa al-mahfuza" (the well-known sunnah that is under protection), and in a work by

Malik ibn Anas (d. 178/795), a scholar from Medina, who reflected his approach as “es-Sunna al-madaya/amal” (the Sunnah/labors in practice).

According to Daniel Brown, sects appeared to pay importance to the hadiths in theory, but they resisted them in practice, thus a tension developed between the Sunnah definition of Ahl al-Hadith and actual sectarian doctrine. The Ahl al-Hadith movement started to systematically question the Qu’ran-sunnah hermeneutic doctrine formed by the sects as it was not based on true hadiths. Therefore, a discussion regarding the rejuvenation of the sunnah and return to the true sunnah of the Prophet emerged. According to Ahl al-Hadith, rejuvenation of the true sunnah can be undertaken by firmly abiding by the true/reliable hadiths determined by Ahl al-Hadith. The main purpose behind the call for the rejuvenation of the sunnah was to investigate the sectarian aims to conceptualize and interpret Islamic traditions and conceptual sectarian approaches in relation to the purpose and nature of the sunnah.

A tension between the hadith-based epistemological and methodological concept of the sunnah from the authorities within Ahl al-Hadith and Mu’tazila, as well as certain Hanafi and Maliki fiqh authorities who were close to the period prior to the traditionalization/narration of the abovementioned Islamic idea and hadithification of the sunnah was always present.

The nature and statuses of the sunnah and the hadiths as the sources of fiqh brought forward the mutual hermeneutic relationship of the sunnah and the hadiths with the Qu’ran, and the question of whether the sunnah was a part of the revelation as in the case of the Qu’ran. A positive answer to this question would be that the sunnah (and therefore the hadiths and Ahl al-Hadith) can be used as independent and sufficient resources of fiqh and theology, and hermeneutics can be used as a legitimate instrument for interpretation or annotation (p. 5).

Regarding the subject, the difference between the revelation in the Qu’ran and the revelation in hadith books is based on the form rather than the essence. The Qu’ran maintained its dominance through prayer and religious activities, but the sunnah was granted a status in fiqh that was equal to the Qu’ran. Wording and orders in the Qu’ran are divine, but the content of the sunnah was not protected from distortion although it was reliable.

According to most of the canonists, the sunnah is a determinant of the Book, but the Qu’ran is not a determinant of the sunnah. They also state that the sunnah clarifies the concise aspects of the Qu’ran and also reflects the brief sections. These canonists assign a status that is similar to the revelation to the sunnah and the hadiths, and state that the sunnah and hadiths can generally serve as the Qu’ran or even abrogate it. To sum up, the sunnah/hadiths became a legitimate hermeneutic means in both Qu’ran hermeneutics and Usul al-Fiqh. This process took place in the form of true hadiths, which is seen in mainstream classical Islam, or ongoing and

practical sunnah as seen in the Mu'tazila, Hanafi and Maliki schools. In addition, Usul al-Fiqh became a separate source, but kalam did not undergo the same process at the same rate.

Sections in Brief

1. The Concept of *the Sunnah* Based on the Analysis of *Sira* and Historical Works from the First Three Centuries of Islam - (Nicolet Boekhoff -van der Voort)

The first section presents detailed research by Nicolet Boekhoff-van der Voort with comparisons of the nature and meaning of the Sunnah in historical and sira works from the first three centuries of Islam. The most interesting outcome is that four of the eight sunnah instances were attributed to the Prophet and used in the concept of "Allah's Book and The Prophet's Sunnah". The sunnah was used in different forms in the latest sources of the era. Nicolet points out that the Islamic ulama acts as a communicator of the Islamic society as well as the verbal and written traditions in transferring the sunnah to future generations (p. 14).

According to him, the term, sunnah, did not only mean the Prophet's sunnah until the last quarter of the second Hijri century. It also meant, a) the sunnah of the sahabah and four caliphs; b) the sunnah in force (sunnah madayah) and; c) the sunnah of the canonists (sunnah al-Fakiha) (p. 15).

According to Meir Brawmann, the sunnah was formed by the Prophet as a person before and during the Islamic period and formation of the sunnah could not be associated with a group. Certain practices were accepted as sunnah in the later periods, which was related to the assumption that the social practices were based on the Prophet's exemplary characteristics. Brawmann does not agree with Schaht's claim that the prophetic sunnah was formed by future generations and retrospectively attributed to the Prophet.

Patricia Crone and Martin Hinds agree with Schaht' claim but they support Meir Brawmann's notion that the sunnah, as normative behavior, dates back to the pre-Islamic periods. However, all of these scholars do not agree with the idea that the Prophet's acquaintances consider him to be the sole source of normative behaviors in Islam, which was supported by the Islamic ulama later.

The prophetic sunnah became a concept that was different from the caliphs' sunnah and served as an alternative to it in the last quarter of the Umayyad era. However, this process was accepted by the Islamic ulama but was disapproved of by those who lived and served in the Umayyad Palace.

The Abbasid dynasty, following the Umayyad dynasty, claimed that the empire would be ruled by the Qu'ran and the sunnah. However, in that context, the sunnah meant practices of good deeds, benevolence and credibility. In its form in the hadiths during the mid Hijri second century, the sunnah became an

independent source of fiqh. According to Crone and Hinds, the caliph who first used the new concept of the sunnah in his statements was Mahdi. The sunnah was limited with the set of rules in the hadiths by the Islamic ulama in the late second Hijri century. It was not possible for the Abbasid caliphs to preach a new sunnah.

According to Gualtherus Juynboll, it might be possible that the Prophet's behaviors were exemplary and obligatory during the final period of his life due to his reputation among his companions.

Nicolet conducted a statistical analysis regarding the use of the sunnah and sunnah derivatives in the sira, prophetic bibliography and war-related works from the first three centuries as the main sources for the Prophet Muhammad's life. The sources she used were *Kitab al-Maghazi* by al-Waqidi, *as Sira an-Nabawiyyah* by Ibn Hisham, *at-Tabakat al Kubrah* by Ibn Sad, and *at-Tarikh* by Al-Tabari. In addition, *as Sira* by Yunus bin Bukeyr and Ibn Ishaq, *Tarikh* by Ya'qubi, and *Kitab al-Maghazi* in *Al Musannaf* by Abd al-razak were also used for reference.

The terms reviewed in these works are Sunnatullah (Sunnah of Allah); the sunnah of the non-Muslim groups in the pre-Islamic period; the Sunnah of the Muslim groups (women, Ahl al-Hayr etc.); the sunnah of the pilgrimage; the sunnah of the individuals in the pre-Islamic period; the sunnah of the sahabah; the sunnah of the Prophet Muhammad; and the sunnah from unknown sources (es-Sunen and ma kane mine'l-feraidi and sunen feinnema nezele bi al-Medina and emarahum Rasulullah en yukriuhumu al-Quran and yuallimuhumu as-sunen, yuallimuhumu as-sunen and fiqh and hayru as-sunen sunenu Muhammad and emarahum Rasul al-allah en yukriuhumu al-Quran and yuallimuhumu as-sunen).

These instances, particularly the statement, "The most benevolent sunnah belongs to Muhammad", indicate that other practices, individuals and groups have sunnah too, but they are not at the level of the Prophet's sunnah (p. 33).

The sira sources include fewer sunnah terms than the historical sources. The terms, "sannah, sunan, sunnah", were mentioned more frequently in the late historical sources and achieved a higher rating in the works by Al-Tabari. This process can be explained by the fact that the discussions regarding the concept of the sunnah among the fiqh ulama affected the historians too.

2. Usul as-Sunna: The Tenets of Islamic Orthodoxy and Orthopraxy According to the Traditionalists (Ahl al-ḥadith) (Ahmet Temel)

Ahmet Temel examined the conceptual development in the use of usul as-Sunnah in Ahl al-Hadith. The concepts such as usul ad-deen, usul ad-tawhid and usul al-futia-usul al-fiqh, as well as usul us-Sunnah were found to express the subjects, particularly in doctrines and kalam, agreed by Ahl al-Hadith. In addition,

this process was used as an alternative literature developed by Ahl al-Hadith against the kalam authorities.

However, regarding scientific reliability and objectivity, the author, who was Turkish, from Turkey, did not find any relevant studies before conducting the present study, which points to the following unanswered question: "What sorts of results, that are different and more comprehensive than the findings of the previous studies, did the author find?". In addition, the author seems to be unaware of the significant studies conducted in the Western world, which can be explained by the insufficient amount of research.

Although the last sentence of the outcome section suggested that research by Ahl al-Hadith, that is similar to *usul us-Sunnah*, influenced the later Ahl as-Sunnah (p. 53), and separate studies such as, *Founding Fathers of Ahl al-Sunnah* were conducted and published before, none of these works were referred to, which cannot be explained.

3. The Concept of *Sunnah* in Mu'tazilite Thought (Usman Ghani)

Usman Ghani reviewed the development of the concept of the sunnah in the period from the formation of Mu'tazila to the classical era. He stated that the discussions regarding the sunnah in Mu'tazila were undertaken to determine the validity of hadith content and the role of intelligence in the text criticism approach corresponding to the imputation-based Ahl al-Hadith. Accordingly, Mu'tazila reviewed the meanings of terms such as mutawatir and ahad news, considering extent to which a hadith can be deemed reliable. Ghani discovered that Mu'tazila did not display only a single approach toward the concept of the sunnah. According to him, Mu'tazila's concept of the sunnah underwent many changes/shifts in the period from the foundational to the classical era, and he revised his ideas with consideration of his ties to the main fiqh sects.

Usman Ghani, who states that Amr ibn Ubayd was referred in place of Vasil and he left the council of Katadah rather than that of Hasan al-Basri (p. 59), presents the main topic soon after his statement and continues with the following significant finding:

The Islamic ulama that attempted to establish an epistemology with consistent rules to convince the addressee was the Mu'tazila ulama. Mu'tazila attempted to establish a strong epistemological foundation for the knowledge based on conveyance against the groups that totally rejected categories of information that was not associated with the five senses, such as Barahima, Sumaniyya and Sofists (p. 60).

According to Mu'tazila, humans can acquire information about Allah and the universe in three ways: The five senses; conveyance-based knowledge/khabar; and intelligence. These senses are needed to gain information about the physical world. For the information regarding the metaphysical world, either rational assumption or information/khabar provided by the Prophets is needed. According to Mu'tazila, the information gained through the senses and by intelligence is direct, but khabar/conveyance/narrative is indirect because there are intermediaries/narratives between the news/narration and the object of transmission. Thus, the communicators should be reliable as the subject acquires the relevant information through these people.

Mu'tazila suggests that its conception of the sunnah is different than that of Ash'ari, Maturidi and Ahl al-Hadith because Islamic scholars followed different ways in evaluating the hadiths.

The discussions regarding the sunnah were remarkably limited within Mu'tazila. According to Usman, one of the reasons for this may be related to the fact that Mu'tazila imams adopted a certain denomination in the field of fiqh. Al-Cassas (d.370/980), Abu al-Huseyn al-Basri (d.477/1085) and al-Zamakhshari (d.538/1144) were Hanafi. Kadi Abduljabbar (d. 415/1025), on the other hand, was Shafi. As the sunnah was a main source for these sects, Mu'tazila did not review the relations and processes regarding the sunnah. Mu'tazila only examined how the reliability of the hadiths could be determined from an intelligent perspective.

The first Mu'tazila followers, particularly Ibrahim an-Nazzam (d.220/835), were almost entirely inclined to reject the concept, or they specified such strict conditions in accepting the records/narratives of the sunnah in hadith form that only a certain number of narratives could be accepted (p. 61-62). This does not mean that Mu'tazila completely rejected the sunnah. Instead, Mu'tazila considered the sunnah to be a certain set of values and practices. The narratives, whether they are mutawatir or ahad, regardless of their imputations or communicators, were considered to be synonymous with the sunnah in their suitability to wisdom.

Mu'tazila and Ahl al-Hadith directed known criticisms and accusations to one another. Consequently, both groups formed their own methodologies. Mu'tazila canonize intelligence in interpreting the religious sources, but hadith authorities canonize the imputation and believed that imputation is the only guaranteed way to understand the Prophet's Islam in its purest form. Mu'tazila suggests that the Qu'ran and intelligence are the bases for criticizing a text. According to Mu'tazila, the sole religious authority in the revelations of the Qu'ran and hadith narratives were used to the extent to which the narratives suited the methodologies of Mu'tazila (p. 62).

The Concepts of Mutawatir and Ahad in Islamic Epistemology:

The concept of mutawatir was not found in the works by al-Ramhurmuzi and Al-Hakim Nishapuri, but scholars such as Ibn as-Salah began to gradually use the concept in their works in the seventh/thirteenth centuries.

According to most of the kalam authorities, the certainty of prophetic statements by the Prophets is related to their support of miracles, but this is valid for Prophets' followers who directly witnessed the events. The only way to acquire information about the past is learning by conveying, khabar and narratives. Thus, all religious sections gave importance to these (p. 64).

However, Usman claims that the only way to acquire information about the past is learning from conveying, which should be explained. This claim can be regarded as reasonable to a certain degree if the chronicles of palace historians, archeological and numismatic findings, inscriptions and similar objective sources are included in the information based on conveyance. However, controversial issues will emerge if these are neglected.

The informational value of ahad hadith narratives have led to discussions and differing ideas among the kalam authorities, but according to a certain narrative, Ahl al-Hadith, Zahirism and Ahmad ibn Hanbal stated that ahad hadith reflected correct information (p. 64).

The Attitude of Mu'tazila Toward the Hadiths (narratives) in the Organizational Period:

Rasha al-Umari mentions three positions that determine the attitude of Mu'tazila toward the hadiths in the pre-classical period:

The first is the position of conveying the hadith narratives. The first example of this position was presented by Amr ibn Ubayd. He dealt with the boycott by Ahl al-Hadith because of his narrative regarding the freedom of destiny/will. The examples include the following: *Kitab as-Sunan* by Sumama ibn al-Ashras (d.213/828); *Kitab al-asari al-Kabir*, *Kitab at-mani al-ahbar* and *Sharhooha* by Cafer ibn al-Mubashir (d.234/848), and *Kitab al-ahbar* and *kaifa tasih* by al-Jahiz (d. 255/868).

The second position reflects the khabar/narratives in the mutawatir category, which date back to Wasil ibn Ata (d.131/748) and Abu al-Huzail al-Allaf (d.227/841).

The third position is the skeptical attitude toward the narratives because it is ideological polemic material. Dirar ibn Amr (d.128/815) [the author did not mention where he had found the date of death as Dirar ibn Amr's date of death was not known] displayed his anger toward the narratives used by different parties for polemic-related purposes, and rejected these narratives. He reacted to hadith authorities who misused the narratives for polemic-related purposes in *at-Tahrish and al-irja*, and therefore, he pioneered an-Nazzam (d.220/835) (p. 65).

In addition, Dirar severely criticized the narratives stating that they could not be independent findings. He wrote a work titled, *Kitab tanakood al-hadith* for this purpose. Dirar stated in his book that each party within the era could find evidence that could support/justify themselves in the hadith collections, which highlighted the reliability of the hadiths.

Dirar's statements appeared similar to the criticisms referred to in the introduction section of *Ta'wil* by Ibn Qutayba, which should be mentioned here. *Ta'wil* might have been written as an answer to *at-Tahrish*, according to Dirar's work, and our esteemed master, Hüseyin Hansu.

According to Usman, Nazzam claimed that narratives, whether they are mutawatir or ahad hadiths, could not be sources of accurate information compared to intelligence and the Qu'ran. He also implied the potential weakness and errors displayed by the communicators and that nobody could make sure communicators did not make changes to the narratives they conveyed.

Dirar ibn Amr (d.195/810) established Mu'tazila as a cosmological system, but the hadiths played no remarkable role in this process. Abu Bakr al-Asamm (d. 201/816) continued the trend of rejecting the narratives by supporting intelligence and the Qu'ran against narrative-centered opponents. However, Nazzam and Jahiz, an encyclopedia authority and polymath from Basra, limited the use of narratives with mutawatir that reflected certainty, and attempted to determine the relevant conditions against the hadithification of the sunnah. Consequently, Mu'tazila appeared to accept fewer hadith narratives (p. 66).

The approach-based differences between the (narrator/conveyor) hadith authorities and Mu'tazila (centering on the Qu'ran and intelligence) are displayed in certain subjects reviewed to respond to the hadith-based criticisms of Mu'tazila in *Ta'wil* by Ibn Qutayba (p. 67-68).

The Attitude of Mu'tazila Toward the Hadiths in the Classical Era:

Mu'tazila followed the hadithification of the sunnah during the late third Hijri century and early fifth century and the inquisition practices that occurred in Baghdad in 234/848, and attempted to come to an agreement with the opposing parties. It also investigated the hadiths that could be compared to those of hadith authorities who were the narrative-based opponents/rivals. For example, Muhammad ibn Imran al-Marzubani (d. 384/994) is a Mu'tazila scholar who was regarded as a reliable communicator by the hadith authorities. He even wrote a book on the hadiths by Mu'tazila. Abu Said Ali ibn As-Samman (d. 434/1042) acted as a master to Hateeb al-Baghdadi (d.463/1071) as a Mu'tazile member in faith, and a Hanafi member in fiqh.

The main hadith-based transformation in Mu'tazila took place with Kadi Abduljabbar (d. 415/1025). The Mu'tazila ulama were members of the Hanafi sect who were cautious with the hadiths. Kadi Abduljabbar adopted the Shafi sect and was subject to the attitude of the sect in the hadiths. Thus, he abandoned the condition that the hadiths should be narrated by many communicators from each sect but kept his mutawatir principle on kalam-related subjects.

Although the article states that Abu al-Husein al-Basri (d. 436/1044) [477/1085 in p. 61 and 64] was a Hanafi member before (p. 61), he was mentioned to be a Shafi member and to guide many Shafi usul al-fiqh works conducted later (p. 69-70), which suggests an imprecise understanding of his life.

The author, who stated that Abu al-Husein al-Basri's attitude toward the hadiths is the same as the approach shared by almost all Sunni Muslims, suggested that ahad khabar presented approximate information that should be validated rather than serving as a accurate information, which was a controversial Shafi approach (p. 70). Shafi's statements in *Ar-Risalah* suggests that he considered ahad khabar to be an accurate information source like mutawatir [For more information, see the anthology *Shafi's Role in the Formation of Sunni Paradigm*].

The author implies in the outcome section that Mu'tazila underwent a remarkable transformation in the sunnah and hadith subjects from the period of establishment to the classical period, and states that Abu al-Qasim al-Balhi considers the sunnah as the second most significant kalam source (after the Qu'ran) in his work titled *Kab al-Ahbar*. According to Al-Balkhi, a hadith should not be contrary to the Qu'ran and the sunnah, which was practiced by the ummah or the first Islamic society, in order to be true. Jahiz implies that he uses the concept, "the sunnah agreed by all Muslims", rather than the concepts of khabar and the hadiths. According to the author, it is hard to state that Mu'tazila completely agreed with the sunnah, mutawatir and ahad khabar. He also adds that Mu'tazila regarded the sunnah with the attitudes of the first Hanafi fiqh scholars, such as Abu Hanafi. Since Mu'tazila followed the Sunni sects in fiqh, it often considered the sunnah as most ulama did, and a different attitude was displayed not only in fiqh but also in kalam (p. 70-71).

[Note: The pronunciation of Kubal el-Ahbar (p. 69, 70, 73) should be, "Qabul al-Ahbar" to be in accordance to Western languages which often display similar examples. This article also has various editing issues. For example, the misspelling of, "cantered" in the following sentence on page 70 should be edited to be, "centered": "The Mu'tazilite was a distinct school of thought with its own principles and foundations which cantered primarily on the issues of creed and theology". This example, and the statement in footnote 52 on page 73 (See also the chapter in this volume) suggests that the book has editing-related issues.]

Consequently, Usman states that conveyance-based information was regarded to be the most significant religious source by the Mu'tazila.

4. The Sunnification of the Ḥadiths and the Hadithification of the Sunnah (Aişe Y. Musa)

Aisha Y. Musa aimed to present how the Sunni hadith literature developed under the service of fiqh, and how this literature consolidated the “Transformation of Hadiths into Sunnah” and “Sunnah into Hadiths”. She is remarkably descriptive as she reflected the priority and superiority of the Prophet Muhammad as the source of the sunnah and Sunni literature [only the Ahl al-Hadith], volumes, particular narratives, titles from these narratives, the systematics of the main and subsections, the periods of hadithification for the sunnah and information.

Aisha Musa suggests that the incidence of using the sunnah and derivatives in the hadith collections often contradict with the table presenting the hadith collections and titles.

Aisha Musa states in the introduction of her article that the sunnah and the hadiths were regarded to be synonymous since As-Shafi (d. 204/820), but it is obvious that synonymy could only emerge following the works of As-Shafi in this discipline. In addition, Wael Hallaq’s study suggests that the author is aware of the result (p. 78). Besides, her statement that *Sahih al-Bukhari* is the most significant Islamic book after the Qu’ran does not reflect a certainty as it is controversial in a context covering the time, places, individuals and schools (p. 75).

It is possible to tolerate the use of the concept, Sunni hadith collections (p. 78,82) to a certain degree, but an author who investigated the difference between the sunnah and the hadiths and the process of making these concepts synonymous should have made it apparent that this literature could only reflect the Ahl al-Hadith, which was a component of Ahl al-Sunnah, rather than the Ahl al-Sunnah.

In addition to the controversial but precise statement by Malik that *al-Muwatta*, a fiqh book rather than a hadith collection (in this case, the author should explain the differences between the musannaf, sunan and jami hadith collections, and *al-Muwatta*), reflects a period when the sunnah was not in a close relationship with the hadiths (p. 79), which is remarkable.

The author, who provides introductory details about the hadith sources in the study, states that musnads were compiled later than the musannaf works and present evaluations claimed that musnads were genuinely hadith books (p. 80). Although the first claim that has been repeated in all classical contemporary works regarding hadith history appear to be true, it is fair to state that the time order is not particularly significant. Because there is not a long time between the compilers of the first musannaf works and musnad works. Despite the thesis that musnad style was developed before the musannaf style, the idea that both genres were developed together (Turkish Association of Religious Affairs, Islamic Encyclopedia, “Musannaf”) is more realistic. On the other hand, the assessment that musnad

works deserve attribution as the true hadith collections appears to be reasonable considering that other genres are based on fiqh and kalam remarks. Additionally, the claim that sunan works reflect the sunnah and hadith relationship the best (p. 81) is also remarkable.

5. The Concept of *Sunnah* in the Ibadī School (Ersilia Francesca)

Ersilia Francesca's contribution is related to the development of the concept of the sunnah in the Ibadī School. In sources from the early Ibadī sect, the concept of the sunnah was used to express the sunnah in terms of ideas and practices of those closest to the Prophet (such as Abu Bakr, 'Umar, Ali, Aisha, Ibn Abbas and Jabir ibn Abdillāh who were thought to abandon the Prophet's sunnah except Uthman) [also used by the early Ibadī authorities from Basra and Uman canonists (not as commonly used by Ummān)].

The mechanisms and relevant factors reflecting the hadithification of the sunnah in the Ibadī sect were presented in the works by Ibadī encyclopedists in Uman during the late fifth/eleventh century and early sixth/twelfth century. The ideas of the Ibadī school toward the status of the sunnah before the Qu'ran were a reflection of those in the relevant Sunni literature.

The author repeats the thesis, which was strongly rejected by Ibadī individuals of the modern day, that the followers of the Ibadī school who live in Uman, Mzab Oasis in Algeria, Zavara and Jabal al-Nafasa, Djerba island in Tunisia and the island of Zanzibar that was under the dominance of the Uman sultanate are the continuation of Kharijites, and implies a significant portion of this sect had significant political and kalam-related characteristics: The oldest fiqh sect is still being practiced today! (p. 97).

The Ibadī movement, which was thought to start under the leadership of Abu Ubaidah, who was the student of Jabir ibn Zaid who was the friend and follower of al-Hasan al-Basri and Ibn Abbas in Basra and also the master of Sunni authorities such as Katada ibn Diame, Amr ibn Herim, Amr ibn Dinar, Temim ibn Huveis and Umara ibn Hayyan, was completely abandoned by the Sunni society in the second Hijri century after agreement attempts with the Sunni authorities failed and the Ibadī movement began to undergo a radicalization process (p. 98). The Ibadī movement, which started in Basra, moved to Uman from Basra after the third Hijri century and underwent an intense systematization process in the fifth and sixth Hijri centuries. Following its formation in the third Hijri century, it formed its own fiqh in a system that appeared similar to controversial issues in Sunni works (p. 98). The Ibadī movement underwent a renaissance period in Maghreb with the help of Abd al-aziz ibn al-Hajj al-Īzjini (d.1808) and Muhammad ibn Yusuf Itfiyyish (d.1914), and in Uman with the help of Abdullah ibn Humaid as-Salimi (d. 1914) (s. 98).

The Ibadi fiqh is no different than other sects as it was based on the Qu'ran, the sunnah, and comparison and agreement between Muslims. However, it is possible to mention that the Ibadi movement differs from the Sunni movement in certain branches because of the different interpretations toward certain narratives and subjects that were not accepted by the other sects (p. 99).

The Concept of the Sunnah in the first Ibadi Sources

The ideas of Jabir ibn Zaid, the founding imam of the sect, were incorporated into two channels, namely the Ibadi (Dumam ibn as-Saib, Abu Ubaid, Abu Noah Salah, Hayyan al-A'rac) and Sunni (Katada, Amr ibn Dinar and Amr ibn Herim) movements 99).

According to Jabir ibn Zaid, the sunnah is a general concept that covers the ideas of the sahabah as much as those of the Prophet (p. 101). In addition, a letter that was claimed to be written by Salem ibn Zakwan in the eight century AD suggested that the concept of the sunnah was used to refer the sunnah of the Prophet, those with good morals and deeds, and the Rashidun including Uthman, Abu Bakr and 'Umar, who were accused of betraying the Prophet's sunnah (except Uthman) (p. 101-102).

According to Jabir and Abu Ubaid, the Qu'ran is used for fiqh matters. If a relevant issue is not present in the Qu'ran, the sunnah is used. Abu Ubaid displayed a conveyance-based approach as a kalam authority and canonist, and strongly objected to the use of ra'y. He only tolerated ra'y when a formation took place (p. 102).

The first Ibadi steps to form a hadith collection were taken by ar-Rabi, the successor of Abu Ubaid (p. 103).

The Ibadi followers, who actively took part in fiqh discussions in the Islamic world, went into aggressive polemics regarding the Sunni traditions and became isolated societies within the boundaries of the Islamic world (p. 104).

Rationalization of the Ibadi Movement

The Ibadi movement started to adopt the *usul al-fiqh* following the third Hijri century and held discussions regarding the authority, reliability and commentary of the sources (p. 104).

The sources were limited to the Qu'ran, the sunnah and Ibadi traditions (*asar al-Muslim*) in *Kitab ar-Rasph* by Abu al-Munzir (d.290/ 908). According to him, the sunnah is independent from the Qu'ran. It may explain the Qu'ran, provide additional provisions and even abrogate it (p. 105,107). However, neither his work

nor the Ibadi sources of the third Hijri century present any tips regarding the limitations of the sunnah on the Prophet's Sunnah. The branches of the *usul* emerged in the fourth Hijri century and the Ibadi doctrine was discussed under the plan in the Sunni *usul* books. Abd Allah ibn Muhammad ibn Barakah al-Bahlawi (in the second half of the fourth/tenth century) adopted the hadith classification by Sunni schools and provided remarkable contributions to the Ibadi fiqh (p. 105).

The Process of "Hadithification" in Uman Sources

The followers of the Ibadi movement found no risk in using the hadiths in the sources of other sects as evidence, provided that the imputation was sound. They occasionally used the narratives in Sunni/Ahl al-Hadith sources without imputation or questioning their reliability. These hadith sources, which were regarded to be common good for everyone, were entirely used by the Ibadi sect, but they used the sources only for issues related to *phadail/virtue*. This usage did not cover the narratives that contradicted sectarian doctrine (p. 106), which is remarkable.

The Process of "Hadithification" in the Maghreb Sources

The followers of the Ibadi movement in North Africa had to move to isolated regions such as M'zab, Djerba and Jabal al-Nafasa due to the dominance of the Fatimid Dynasty. The Ibadi movement assimilated the narratives from the Sunni sources into the Ibadi tradition leading to the Maliki movement that was dominant in Maghreb. However, scholars were still reluctant to use the Sunni sources and were inclined to avoid these works in the eighth/fourteenth century. The Ibadi author first mentioned the Sunni hadith sources, with which he was familiar with the assistance of his Sunni masters in Cordoba, in his work *al-Adl v'al-insaf* is Abu Yaqub Yusuf al-Verjeleni (p.108). In addition, the principle that the narratives which do not contradict with the Qu'ran are to be accepted, and rejected or paraphrased when the narratives contradict with what the Qu'ran states appears to be seen in the Ibadi movement (p. 109).

***al-Musnad* by Ar-Rabi ibn Habib**

The remarkable characteristic of this book is that it presents the narratives that were conveyed by the Ibadi communicators with the wordings which were almost the same with those conveyed by the Sunni communicators except a couple of differences. Western literature includes many studies that were conducted to determine whether *al-Musnad*, which was accepted to be comparable to the hadith works by Bukhari and Muslim by the modern Ibadi ulama, belonged to the claimed era. However, a significant aspect is that *al-Musnad* served the function of providing a hadith source to the followers of the Ibadi movement against the sources of other sects (p. 110).

Conclusion

The first Ibadi authorities were in contact with the Sunni authorities when they were in Basra, and they exchanged information with one another. Thus, they contributed to the development of Islamic law. The followers of the Ibadi movement moved to the solitary regions of the Islamic world, which caused them to form an isolated tradition. Afterwards, they gradually adopted the hadith principles of other sects. The innovative attempts in the Ibadi movement of the modern era generated the attempts to bring the Ibadi movement closer to other sects, particularly the Sunni movement (p. 111-112).

6. The Concept of the Sunnah in Early and Medieval Ḥanafism (Ali Altaf Mian)

The author provided general but controversial assessments in the introductory section. He stated that Ḥanafism followers defined the sunnah as religious and standard practices, but he mentioned in the further sections that they limited the collective/social sunnah concept that was dominant in Medina because they accepted that only the prophetic words that were narrated with imputation could be equal to the Qu'ran (p. 118-119). It is obvious that the author is unaware of his contradiction to the common sunnah conception, "as-Sunna al ma'rafa al-mahfaza" that was mentioned in *ar-Rad al-Siar al-Evzaa* by Abu Yusuf.

On the other hand, the author stated that the Sunnah was in the category of unread revelations by Ḥanafism followers (p. 118-119), but the reference he mentioned for these claims at the end of the paragraph is surprising: "I am indebted to Behnam Sadeghi for the idea expressed in this sentence. Personal Correspondence, 12 July 2014 (I am grateful to Behnam Sadiki, who gave me the idea stated in this sentence during our correspondence on 12 July 2014) (p. 135/ footnote 10).

Then the author also mentioned that the sunnah was divided into two groups - the certain and uncertain sunnah - by the followers of the Hanafi movement, and both groups could be found in written sources as hadiths and fixed standards of Islamic society (p.119). He contradicted his previous claim that Hanafism followers aimed to limit the collective/social sunnah concept.

Afterwards, the author provided details regarding the expansion of the Hanafi sect and implied that most Hanafism followers were Mu'tazila members in the ninth and tenth century. Thus, rationalist theology deeply affected the contextual formation (p. 119). These explanations are remarkable regarding the relationship between the Hanafi and Mu'tazila schools which have regularly been recently mentioned.

The statements of the author that Hanafism followers were less engaged in the hadith narratives (compared to the Hadith authorities) (p. 119) should not lead to neglecting their activities in the hadith discipline because their priority towards hadith authorities was generally unknown or neglected in terms of forming hadith collections (for example, Abu Yusuf and Muhammad ibn al-Hasan were first included as the compilers in *al-Asar*, and *Kitab al-Hujje* by Muhammed ibn al-Hasan) and it generates the basis for the hadith-narrative discipline (for example, the theoretical contributions from Abu Hanifi, Abu Yusuf and Isa ibn Aban in hadith practices).

At-Tahawi (d. 312/933) and his commentator, al-Jassas (d. 981), aimed to present the legitimacy of Hanafism fiqh that was taken over from Kufa by consulting the Qu'ran and the sunnah, which suggests that these scholars considered the Hanafism fiqh to be the summary of the rationalist approach used in conveying the prophetic sunnah from the Qu'ran (p. 120). This process indicates that the attempts to base Hanafism on the acknowledged sources and existence of three Hanafism authorities (Abu Hanafi, Abu Yusuf, Muhammad ibn al-Hasan) still continues (p. 120). [The author makes additional explanations to indicate that the statuses of these authorities increased over time]

The Three Hanafism Authorities and the Sunnah

The author mentioned that the canonists of Kufa, a garrison town in Iraq, formed a concept of the sunnah that was different from the Medina-based sunnah concept of Malik ibn Anas, but he provided no information about what this different concept was. He suggested that the three Hanafism authorities defined the sunnah as the social norms and exemplary actions of the Prophet and his sahabah. He also added that they objected to Malik who limited the sunnah to the organization in Medina (p. 121). However, this objection was not sufficiently detailed. It should be clarified whether the objection was toward the transfer of the sunnah as social practices from generation to generation, or toward the limitations within the Medina practices. Abu Yusuf's statements that appeared similar to Malik's ideas can be found in *ar-Rad al-Siar al-Evzaa*. The relevant examples include: "Aleyke bima aleyhi'l-cemaatu mine'l-hadis (Use the hadiths practiced by the society!)" (*ar-Rad*, p. 31) or "as-Sunna al-ma'rafa (Known Sunnah)" (*ar-Rad al-Siar al-Evzaa*, p. 32).

However, the author of the present study states that if *ar-Rad al-Siar al-Evzaa*, which was completely reviewed again, is to be considered while compiling these evaluation notes provided to the readers, the aforementioned work should be meticulously reviewed to understand whether Abu Yusuf was consistent in terms of his concept of the sunnah from a conceptual, epistemological and methodological point of view.

In addition, the author points out that Hanafism is a council sect (cited from Muhammad Zaheed al-Kawsari), which is remarkable. Although almost all fiqh sects were founded by a single person (al-Evzaa, Malik, as-Shafi, Ahmed ibn Hanbal, Dawud az-Zahiri, and the rest), the Hanafi sect continued his works with the participation of many canonists and hadith and interpretation authorities using the council/counselling/consultation methods and through this process, formed the basis of the sect. The author mentions that the three authorities of the Hanafi sect is an indication of this phenomenon. Thus, this process is a remarkable characteristic that makes the Hanafism sect different from almost all other sects.

The comments made by referring to the citations in the second-hand sources of Abu Hanafi's approach to the sunnah (p. 122) and Abu Yusuf's statements do not clarify whether the social practice or hadith narratives were referred to as the concept of the sunnah. However, it is estimated that the information conveyed by the individuals were used considering Hammad ibn Abu Suleiman was the bridge between Abu Hanafi and the sunnah, and he was included in a family tree from Kufa (p. 122). If this prediction is correct, the question of whether there was a significant difference in the approach regarding the sunnah-hadith issue between Hanafism followers and Ahl al-Hadith would be remarkable.

Although the fact that three Hanafism authorities used hadith narratives and the statement, hadis al-Rasulallah (the Prophet's hadith) to base their fiqh-related ideas (p. 123) on was a remarkable point in the history of the hadiths, and despite the presence of the difference between marfu-mawkouf, the author seemed to miss this point.

The issue was largely clarified with the statements of the three Hanafism authorities that the concept of the sunnah was not identical to the concept of the hadith (p. 123), but the significant point here is how consistent the founding imams of the Hanafism movement acted, which seems to be missed by the author.

The author considers the polemics between Abu Yusuf and Al-Evzaa and states that Abu Yusuf's distrust of ahad khabar that contradicts with the Qu'ran and the sunnah served as a paradigmatic model for the approaches of the Hanafism followers toward ahad khabar (p. 124). This result is not wrong but insufficient because the risk of neglecting the role of Abu Hanafi's similar attitude is still present.

The Sunnah in Hanafi Usul al-Fiqh

The author provides more details after stating that Hanafi usul authorities interchangeably used the concepts of the sunnah and the hadiths in the period following the three Hanafism authorities. The concept of the sunnah was used with a method covering the ideas of the sahabah, the concepts of maruf and popular

sunnah corresponded with mutawatir and popular hadith narratives, and canonists preferred the narratives to the comparisons in the issue whether the ahad khabars narrated by the sahabah would be preferred to the comparison-based provisions (p. 124-125).

The significant point implied by the author is that Hanafi usul authorities used the Qu'ran and the sunnah from a broader epistemological and methodological perspective. They epistemologically reviewed the Qu'ran and the sunnah using a framework based on "scientific and precise information" and "uncertain, estimated information", and methodologically examined the Quran and the sunnah from a "adilah, hujej, usul" perspective. Therefore, they reduced the priority order of sources such as the comparison and ahad khabar/hadith which do not express certainty (p. 125). However, if the comparison was based on certain sources of the Sharia, they preferred the comparison to the narratives by the sahabah who were not canonists. Thus, the hadith authorities continued to criticize the Hanafi authorities with the following statement, "Ahl ar-Ra'y (Ra'y people)" (p. 125).

Although it was mentioned that Hanafi usul authorities preferred a kalam/rational/theological approach to base religious beliefs and actions on the sound principles (p. 125), and the parallelism between the alteration that appeared similar to the obligatory and possible distinction between the Hanafi methods for reviewing the issue and similar approaches in Mu'tazila is remarkable, the assumption that the aforementioned similarity was a natural outcome of the relationship between the Hanafism followers and Mu'tazila.

According to the author, Hanafism usul authorities strengthened certain sources with an epistemological system and determined the status of ahad khabar from that perspective. According to Aron Zysow, their approaches toward ahad kahabr were based on two purposes: a) obtaining sufficient narrative functional material for comparison; b) excluding the material that could invalidate the fiqh system. Consequently, it is fair to state that Hanafism followers based their fiqh systems on the Qu'ran and the maruf/popular sunnah (p. 125).

The author provided details about the sunnah-based ideas of ad-Dabusi, as-Sarahsi and al-Pazdawi, and continued to review the subject in chronological order. He also stated that evidence was divided into two categories, a) Rational evidence (hujja akliyyah), and b) Canon evidence (hujje shariah) according to ad-Dabusi, and canon evidence was based on two sources which were, a) the revelations, and b) the sunnah (p. 125-126). According to ad-Dabusi, the certainty of the revelations is not questioned but the issue becomes more complicated regarding the concept of the sunnah. The hadiths heard directly from the Prophet and the khabar that were conveyed from him to us via stories reflect certainty, but ahad khabar only suggests the possibilities. Ad-Dabusi adds the practices, which he considered to be other particular canon evidence, to this schema. According to the author, this

classification by ad-Dabusi reflects how Hanafism followers used epistemological concepts such as heteronomy and autonomy while organizing the canon evidence.

In addition to the purpose of basing concepts on sound evidence of faith and practice, Hanafism canonists had another purpose in using an epistemological filter: To reduce the degree of ahad hadiths among the canon evidence by accepting that ahad hadiths indicated approximate concepts rather than serving as precise information against the ever-developing attempts to prove the authenticity of the hadiths, which included the ahad hadith narratives that contradicted the systems based on the Qu'ran and the sunnah (regarded as accurate evidence) (p. 126).

As-Sarahsi defined the sunnah as the information directly heard from the Prophet or conveyed from him in the form of stories. Hanafism followers accepted the sunnah to be synonymous with mutawatir and popular khabar, and considered ahad khabar to be the secondary source of the sunnah. The usul authorities, such as Sarakhsi, who wished to see the sunnah and mutawatir on the same level was significant because according to them, the Qu'ran's authority was based on the sunnah. Thus, Sarakhsi implied that the sunnah was the main source of all religious norms and the Qu'ran was first heard from the Prophet, which was the basis of his authority (p. 126-127).

Al-Pazdawi adds different dimensions to the concept of sunnah in *Usul*. According to him, the sunnah has certain aspects such as orders and prohibitions on general and private issues, details the Qu'ran and explains these aspects, and strengthens the basic fiqh system that was generated from the Qu'ran (p. 127).

Al-Pazdawi employs the term, *ittisal* (joining), to theorize Hanafi khabar typology. The prophetic model or teachings were not the problem in doing so, the problem was the contradictions in the historical transfer of these divine information sources to the following generations. These narrative-based information sources might have errors because of the nature of verbal conveyance. Therefore, the canonist should make sure that there is a reliable connection between the narrated hadith and the Prophet. Accordingly, ad-Dabusi develops and details the concept of *ittisal* and mentions three categories: a) complete *ittisal* that is far from skeptical attitudes (mutawatir khabar), b) the khabar that includes certain formal doubts (popular), and c) the khabar that includes certain formal and content-based doubts (khabar al-wahid/ahad khabar). The khabar in the last category has errors in the content and imputation. Al-Pazdawi details the fiqh and kalam-based results of these three khabar/narrative types. This result indicates how Hanafi canonists established a basic relationship between the sunnah typology and epistemological typology.

Although ad-Dabusi considered the expansion of communicators to different regions and towns as a condition that should be carried out by the mutawatir, al-Bukhari who annotated his work implied that this condition was not shared by

certain Hanafi usul authorities. The reason for stating this condition is that the Medina movement, which was only limited to Medina, aimed to distort the legitimacy of the practices by the people from Medina.

The author mentioned that the mutawatir included not only the written sources but also the actions and values according to the Hanafism movement. However, he did not provide examples from the formational or classical period and preferred to refer to Anwar Shah al-Cashmere who died in 1933. He also demonstrated that Anwar Shah al-Cashmere divided mutawatir into four categories: a) based on narratives, b) based on groups, c) based on practices, and d) based on common information or values (129,130), which is obviously controversial.

In addition, the author provided examples of many takfir provisions based on al-Cashmere's classification, but he did not question how realistic these examples of mutawatir concepts were, which is remarkable. Presenting controversial issues such as using miswak, miracles, and the descent of Jesus that was accepted to be Mutawatir by the same author, as mutawatir concepts (p. 129-130) and failing to imply that the claim of regarding these concepts as mutawatir sunnah was controversial was not appropriate.

Additionally, the information that was provided about the popular khabar, the explanations that popular khabar may abrogate and allocate the Qu'ran and statements that those who denied the popular khabar would be deviants rather than heretical were included, and the authority of popular and mutawatir could be compared to the authority of the Qu'ran (p. 130).

Al-Pazdawi defines the ahad khabar as the khabar/narratives that could not reach the level of mutawatir and popular khabar, and mentions that ahad khabar does not require precise information/belief although practice is needed. In other words, ahad khabar may be proof to the fiqh subjects but it does not constitute evidence for the aqaid subjects. The Hanafism school differs from the Maliki, Shafi, Hanbali and Zahiri schools in the authority they attributed to the ahad khabar (p. 131).

The author again implies the relationship between the comparison and ahad khabar, and points out the different evaluations of Hanafism followers toward the comparison and the narratives of canonist sahabah and non-canonist sahabah (p. 131).

According to him, Hanafi usul authorities did not have to make any changes to the system provided by the founding father of the sect thanks to the usul principles they formed (p. 132).

Conclusion

The remarkable epistemological role in the *usul* traditions of Hanafism is obvious.

The faith of Hanafism followers toward the issue of certainty, namely their cautious attitude toward basing the doctrines on sound information, reflects the relationship between this tradition and rational theology.

According to Hanafism followers, the informational sources that were certainly accessed by the Prophet are the Qu'ran, the *sunnah* and practices. *Ahad khabar* suggests the comparison of *sahabah* words, juristic preferences and manners indicate approximate information.

It is fair to state that *Maruf* and the popular *sunnah* became the basic *fiqh* statement of the Hanafism movement. The presence of the *sunnah* as the second most accurate source after the Qu'ran depends on the certainty of that *sunnah*. According to them, *maruf* and the popular *sunnah* are the basic sources for all divine/religious/canon norms.

The division of the *sunnah* as the "certain *sunnah*" and the "estimated *Sunnah*" constituted an epistemological basis to ensure that Hanafism followers could defend the system of the founding father of the sect (p. 132).

The author implies in footnote 28 on page 136 that many Muslim modernists had inaccurate thoughts regarding the role of the *hadith* narratives in the Hanafi sect and present Muhammad Iqbal as an example.

In addition to the assessments by the author, this study suggests that failure to thoroughly reflect the role of *Isa ibn Aban* in the Hanafism sect is a serious deficit.

Consequently, the section of *Ali Eltaf Mian* reviewed the meanings of the *sunnah* through the basic medieval Hanafism *fiqh* and *usul al-fiqh* texts. The Hanafism followers epistemologically reviewed the *sunnah* from the perspective of *fiqh* evidence and obligatory characteristics, and they used the concept of the *sunnah* to explain *sharia*.

7. The Concept of the *Sunnah* in the Early Shafi Sect (Gavin Picken)

This section by *Gavin Picken* reviews the concept of the *sunnah* in the early periods of the Shafi sect. He focuses on the statement as a part of the theory called, "the revelatory matrix" by *ash-Shafi* to refer to the relationship between the Qu'ran, the *sunnah* and the *hadiths*. *Picken* reviews how *ash-Shafi's* work is understood by the structure known today as the Shafi sect. Consequently, the remarkable role of *al-Buwait*, the most significant student of *ash-Shafi*, in forming the sect is

demonstrated. The most significant contribution of al-Buwait in relation to the purpose of this book is included in consolidating the hadith-based fiqh hermeneutics that appears to be similar to those of the hadith authorities such as Ahmed ibn Hanbal.

The author starts his article with the claim that ash-Shafi is the founding father of *usul al-fiqh* and mentions his “iconoclastic” role, which continues to exist, by raising the bar to another level (p. 139) but he appears to repeat the same statements without making any assessment of the other views in this field. Moreover, ash-Shafi reiterates that a paradigm change took place by degrading the sunnah to the level of the hadiths without needing to base this result on any evidence, which is remarkable (s. 140).

Life and Works of ash-Shafi

The author does not add anything new under this title but mentions that ash-Shafi was a student of Malik. The author surprises the readers by claiming that ash-Shafi learned the fiqh methods that were an extension of the textual fiqh methods of the hadith authorities who were dominant in Hejaz (p. 140) but he attempts to repeat his claim without making an assessment of Malik’s management based on the practices in Medina or basing his claim on evidence. He also repeated the claims regarding the particular ability of ash-Shafi in Arabic Language and Literature again without referring to any evidence from Islamic jurisprudence works (p.141).

Statement Theory of ash-Shafi

The author continues to repeat the known claims and mentions that all fiqh sects agree on four sources (the Qu’ran, the sunnah, practices and comparison) (p. 142). However, these four sources of theory were not valid even for Shafi because it is fair to say that his approach to comparison and belief was no more than a reluctant acceptance contrary to the followers of Hanafism (p. 158, footnote 17). There are fiqh movements, including Hanafism, which adopted sources other than these four sources. It would be logical to ask the author about how correct it is to state a general claim that was previously mentioned.

The author, who stated that ash-Shafi’s contribution was not limited to four sources of theory and suggested that his aim was to develop a fiqh hermeneutics that organizes the relationship between the sources and intends to eliminate the contradictions between them (p. 142), did not need to explain what sort of contributions the four source issues provided. However, the issue of four sources was already known before ash-Shafi. If a cautious approach is needed and the issue of contribution is not regarded to be that important, ash-Shafi’s attempts to limit the canon evidence to four sources becomes obvious.

Although the author states that ash-Shafi designed the revelatory matrix as a new comment (p. 142), this is not different from ash-Shafi's attempt to include the sunnah and the hadiths in the context of the revelation by considering the concept of unread revelations.

In addition to the question of why and how the author regarded the forms of the revelation ordered as, 1) the Qu'ran; 2) the Qu'ran and the sunnah and; 3) the sunnah by ash-Shafi (in relation to this matrix) as the "architectural symmetry" (p. 143), the author also missed the nature of the sunnah. What ash-Shafi meant by mentioning the sunnah was not different from the "ahad hadith narratives" that were transferred with imputation.

Considering these results, it is remarkable that ash-Shafi conveys his claim that two types of revelations cannot contradict one another and if a contradiction is present, it cannot be found in the essence of these types of revelations without questioning the reliability of his claim. However, the author should have asked the following question to ash-Shafi: Does ash-Shafi, who claims that both are revelatory, make the assessment of the concept of the sunnah considering the prophetic period or the period and place he is in? If the former is the answer, how would he explain the situation when certain people make strong criticisms regarding the errors of the Prophet in the Qu'ran? If the sunnah is a revelatory product as claimed by ash-Shafi, does the process of ordering Allah's messenger to take steps on certain issues as the "sunnah revelation", and criticizing him because of these steps with the "Qu'ran revelation", not cause harm to Allah's divinity and justice, and the reliability of the revelation? If we are to review the issue from Shafi's point of view, we should know what the sunnah is so that we can decide whether there is a contradiction between the Qu'ran and the sunnah. According to this narrative, regarding the sunnah: Either the mutawatir sunnah (khabar al-amma) or the ahad hadith narratives (khabar al-hassa). Did ash-Shafi base his claims on the Qu'ran or the sunnah when he mentioned that there is no contradiction between the Qu'ran and the sunnah? If he considers both, how will ash-Shafi assess those within the category of ahad khabar? If an ahad hadith narrative clearly contradicts the Qu'ran, what would ash-Shafi do? Will he avoid the issue stating that the contradiction is not essential, or reach the outcome that this narrative cannot belong to the Prophet? Ash-Shafi's reluctance toward the second question is clearly seen in *ar-Risalah*. Consequently, he attempted to develop certain mechanisms to prevent hadith narratives from being neglected due to the claim of contradiction with the Qu'ran. To sum up, ash-Shafi's method for solving these issues attempts to clarify contradictions in general, private matters and all abrogation patterns. Was his solution successful or to what extent was his solution successful? The usul al-fiqh tradition indicates that it is not possible to mention success of a form and system as believed by ash-Shafi. The reason for this is the subjective aspect of this five-pattern form that generates the backbone of ash-Shafi's

theory statement. It is not always clear whether a revelation or hadith narrative relates to general or private matters. Therefore, *usul al-fiqh* literature is full of relevant discussions. The process reached the point of writing separate works on the general capacity (for example: *Talkah al-fuhum fi tenkih al-siyagh al-umum* by Alaaddin Keykeldi). The issue of ambiguous/clear wording holds the same status.

The status of abrogation is more controversial because the relevant information (*asbab al-nuzul* narratives) is not sufficient and has many reliability-related problems. Thus, the Islamic ulama had discussions on these issues for centuries, displayed different approaches and achieved various results. Even the different numbers that were provided in relation to the number of *wal-mansukh* revelations indicate that we are stuck in a challenging situation. The presence of those who did not accept the abrogation with its nature should be remembered.

Another significant point is that all hadith narratives that were associated with the sunnah, which was seen as a second type of revelation, were narrated according to the current findings of this study. These remarks indicate that it is not possible to consider ash-Shafi's theory statement as a perfect approach. This assumption suggests how much it is required to revise authors' assessments regarding ash-Shafi's theory statement. On the other hand, Lowry's finding that ash-Shafi's theory statement is different from the meaning in *usul al-fiqh* should be mentioned (p. 161, footnote. 72).

The most interesting aspect [?] of ash-Shafi's revelation matrix theory and five-pattern form indicated by the author to be the abrogation theory, which suggests that the claim of abrogation is formed in each source rather than in the revelation sources (p. 144) was presented without detail.

The assumption that the Qu'ran cannot abrogate the sunnah is in accordance to the assumption that both types of revelations cannot contradict one another. However, criticisms toward the Prophet (e.g. at-Tahrim 2) removes the absolute identity of this adaptation. Ash-Shafi's failure to provide the right of initiative for the Prophet and his attempt to signify the concept as a revelation plays a role in this process. Regardless of how the concept was named (comparison or belief) (for example, see Abdurrahman ibn Nejm ibn Abd al-vahhab Jezeri, *Akyisath an-nabayy* by Ibn al-Hanbali and *Ijtihad ar-rasul* or *Ijtihad an-nabayy*) and despite the presence of many revelations and hadith narratives that indicated that the Prophet did not take any steps to consider revelations other than those of the Qu'ran, reviewing the issue by neglecting these findings would be contradictory to the scientific mindset.

The Sunnah-Hadith concept of ash-Shafi:

The Prophet is the reflection of Allah's will in the world of phenomenon (p. 147)

What does the sunnah include and how is the content of the sunnah determined according to ash-Shafi? As he determined the hadith narratives as the source of the sunnah (p. 149,151,152), he should have reviewed the notions he considered to be the rivals of the hadiths (p. 147). Therefore, he examined the practices of those in Medina (amel al-ahl al-Medina), as supported by his master Malik, and believes that these practices consisted of the agreement between the Medina ulama rather than the organic development of the prophetic practices (p. 146). However, ash-Shafi's main purpose is to object to the practices of Medina as they pose a risk to the hadith narratives he decided to associate with the sunnah, which the author of the present study intended to reflect in the anthology titled, *Shafi's Role in the Formation of Sunni Paradigm* (p. 145). However, ash-Shafi does not directly target his master, Malik; instead, he targets an addressee Malik (p. 159, footnote 30).

As another approach that jeopardizes the preference for considering the hadiths as the only source is the juristic preference that was often used by the followers of Hanafism, he objects to that approach and regards it as arbitrariness (p. 147).

In addition, the author states again that ash-Shafi protected the revelation matrix against the practices of Medina and juristic preferences, and mentions that he focuses on the sunnah as there are no controversial issues regarding the revelation of the Qu'ran. However, the information provided by the author here is a descriptive summary of ar-Risalah, and no critical or analytical approach is present. Almost all of the arguments the author used to provide the basis for the sunnah (p. 147-148) were included in the anthology titled, *Shafi's Role in the Formation of Sunni Paradigm*, thus the present study only provides these details without repeating the same findings.

However, Lowry's warning (the following statement is not common in the interpreted literature before the era of Shafi) against the claim by ash-Shafi was that the wisdom in the Qu'ran meant the sunnah was appropriate (p. 160, footnote 44). In addition, *al-Vucuh and an-nazair* (regarded as a Qu'ran dictionary) by Mukateel ibn Suleiman, who passed away in the same years as Abu Hanafi (d. 150), does not include a single word about the sunnah among the five meanings of the wise words in the Qu'ran, which supports the present findings. The same evaluation can be made for the arguments ash-Shafi intended to develop for the basis of the ahad khabar (p. 149-150).

Ash-Shafi, who believed that these problems were solved in these issues, reviews the contradictory hadith issue and examines what should be considered

when making a choice from the contradictory narratives, as well as the five-pattern (general and private matters, ambiguous matters and abrogation) method regarding the revelation matrix (p. 151).

Reactions to Shafi's Teaching

Relating the author's preference of reviewing the issue from the works of al-Muzani and al-Buwai't, the students of ash-Shafi, does not appear to be possible (p. 151-153). However, the author also implies significant points in relation to these summaries. His comments regarding the *Muhtasar* by al-Buwai't are remarkable.

According to the author, as the significant point in ash-Shafi's fiqh-related world view is the hadiths, hadiths became an open card for al-Buwai't who made the following statement: "If you find a true hadith, that is my sect". Consequently, according to the author, al-Buwai't adds new hadiths or removes certain hadiths when summarizing the works of ash-Shafi, and he can object to the ideas of his master (p. 152).

The author points out another significant topic in relation to the example of al-Buwai't: How did the canonists determine their relationships with their masters in the early periods? Contrary to common assumptions, they did not carelessly accept the ideas of their masters. Instead, they tried to maintain their commitment to their ideas. Thus, al-Buwai't remained committed to the methods of his master but also objected to him on many issues and reached different perspectives. Additionally, the work of al-Buwai't is not only a work, but also a compilation of contributions and objections to ash-Shafi. This suggests that the Shafi sect did not consist of only the ideas of a single person.

On the other hand, according to the hadith-based methods of al-Buwai't's master, the hadiths were used more by him, which meant they were objections to the hadith authorities who found the fiqh discipline too rationalist and r'ayist and thus avoided the fiqh. Consequently, al-Buwai't founded a bridge between the mind, the function of which cannot be neglected in fiqh discipline, and revelations, and therefore he fulfilled one of his master's goals (p. 153).

Conclusion

According to the author, ash-Shafi must have seen the various contradictions and inconsistencies among the fiqh authorities during his trips to Hejaz, Yemen, Iraq and Egypt. He probably considered the hadith narratives attributed to the Prophet to be against the use of the practices by the Medina sect and of excessive *ra'y*, which he considered to be the reasons for the case, and he preferred the comparison method for paving the way for systematic rationalist fiqh concepts (p. 154).

Schacht and Coulson place importance on ash-Shafi's roles in terms of his impact on Shafi *usul al-fiqh* and finds it appropriate to call him the founder of fiqh. However, certain scholars such as Wael Hallaq and Lowry object to this statement and follow a more moderate approach (p. 154).

The author states that considering *ar-Risalah* to be equivalent to the later *usul al-fiqh* books is wrong because 80% of the book was attributed to the relationships between the sources and the sunnah, as mentioned by Lowry, or half of the book targeted the concept of the sunnah, and one-third of the work aimed to review the relationships between the sources (p. 162, footnote 87). This was related to the fiqh atmosphere of the second century, and the emphasis was on basing fiqh on revelatory materials by abandoning the rationalist impact (p. 155). In addition, George Makdisi's article that followed the anti-Mu'tazila or anti-rationalist inclinations in *ar-Risalah* confirms this finding (p. 157 / footnote 8). Thus, it is fair to state that ash-Shafi was successful in driving the fiqh authorities to base the fiqh on revelatory sources and revising the status of the sunnah and the hadiths (p. 155). However, the author must be reluctant to abandon the thesis that ash-Shafi is the founder of *usul al-fiqh* because he still attempts to convey the ideas in this discipline that ash-Shafi is the founding father of fiqh (p. 155). The inclusion of author's emotionality must have reached another level because he considers ash-Shafi to be the Mujaddid (the person who brings new concepts to a religion) with his works on the sunnah and the hadiths, and as the person who contributes to *usul al-fiqh* and brought Islamic law to life (p. 155). These are remarkably controversial issues, but it is fair to say that they should be called emotional or rhetorical statements, instead of scientific findings.

Consequently, the author limited the subject to only Shafi and his two students although the title reflected the Shafi sect, which suggests that the title should be revised.

8. From Tradition to Institution: The *Sunnah* in the Early Hanbali School (Haris ibn Ramli)

Haris ibn Ramli thoroughly reviews the concept of the sunnah in fiqh tradition, the hermeneutic position of the sunnah before the Qu'ran, and the epistemological status of mutawatir, ahad and untrue hadiths. He reflects how the Hanbali fiqh tradition emerged as a result of the works of canonist hadith authorities. These canonist hadith authorities made efforts to replace the regional ra'y-based fiqh traditions with a text-based tradition, and they included the true hadiths and practices and fatwa of sahabah and relevant individuals in the concept of text-based tradition. The reason for the inclusion is their resistance to ash-Shafi and the concept of a true hadith. The concept of true hadiths was regarded as a concept that paved a broad way for the comparison that was considered with skepticism by the Hanbali followers, at least in theory. Thus, according to those in this movement, the concept of the sunnah meant, "an ongoing sunnah" that materialized due to those who knew the concept thoroughly and represented it in their beliefs and actions (?).

Ramli points out that the Hanbali determinant of whether a statement was a sunnah was a significant result of their attitude toward the text-based concepts. The sole awareness of the sunnah communicators also meant awareness about the conceptual sunnah term.

However, in the introductory section, the author discusses whether Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855) really intended to establish a sect. He also varies the discussion topics and points out that being called a traditionalist because of his attempts was not problem-free. He implies the uncertainty of the tradition here and emphasizes the obscurity of the extent of correspondence with the sunnah, an Arabic-Islamic concept (p. 163-164). Moreover, the author suggests that if the sources are to be considered, it is not possible to attribute any fiqh methods and hermeneutic system to Ahmad ibn Hanbal (p. 164).

According to Susan Spector, Ahmad ibn Hanbal provides hadith-based answers on non-controversial issues and refrains from doing the same when it is not possible, but he would not let his ideas be the authority in any case.

Christopher Melchert agrees with her and points out that the answers regarding Ahmed ibn Hanbal carry traces of improvisation-based characteristics and an old and verbal cultural model. He also implies that these answers were not based only on the hadiths. Instead, they reflected the trust of the scholars (the followers) on the theoretical ideas and practices. He also adds that these answers include a new emphasis on the meticulous recording of the textual evidences (p. 164).

David Vishanoff reaches similar findings considering the conveyance-based information in usul al-fiqh literature and states that ash-Shafi resisted the fiqh

vision that was based on the systematic method from a revelation-matrix axis, contrary to common belief, (p. 164) and left no systematic hermeneutic methods, which provided a broad area for the followers to improve his methods (p. 165).

Vishanoff's finding that Ahmad ibn Hanbal did not participate in the systematic reform program of ash-Shafi was confirmed in the latest studies. Schacht particularly considered the whole ahl al-Hadith as a monolithic structure and regarded Ahmad ibn Hanbal and ash-Shafi in the same context by neglecting the differences between them, which was questioned in the studies. The findings indicate that there were people who paved the way for undertaking fiqh-based reasoning at different rates within a certain spectrum (p. 165).

Melchert, who stated that the conflict between Ahl al-Hadith and Ahl al-ray emerged because of the issue of halk al-Quran at the end of the second/eighth century, mentioned that the people in Ahl al-Hadith, who ensured that the importance of the hadiths in the Islamic fiqh during the third/ninth century was accepted at a greater rate, were open to performing a systematic reasoning process. However, Melchert also notes that Ibn Abi Shaybah, who can be regarded as a purist hadith authority compared to them, and al-Bukhari, of the true hadith movement, were among those people. As demonstrated by Ahmad ash-Chamsi, despite the clear significance of *ar-Risalah* by al-Buwait, who was the student of ash-Shafi, ash-Shafi was closer to the Ahl al-Hadith as he preferred the opinions of the sahabah to the comparison (p. 165), which is remarkable. According to a doctoral thesis by Volkan Stodolsky, the person who preferred comparing the ideas of the sahabah was not ash-Shafi. Instead, that person was Dawud az-Zahiri, who was the student of ash-Shafi (p. 165).

Where does Ahmad ibn Hanbal stand in this picture?

According to Susan Spector, if the works compiled by al-Kawsaj (d. 251/865), Salih ibn Ahmad ibn Hanbal (d. 266/880), Abu Dawud as-Sijistani (d. 270/884), Ibn Hani (d. 275), Abdullah (d. 290/903), and el-Baghawi (d. 317/929) are to be reviewed, various Ahmad ibn Hanbal characters will emerge in fiqh subjects (p. 166). For example, Abdullah states that Ahmad ibn Hanbal categorically rejected the fiqh books of all great canonists. According to Abu Dawud and Ibn Hani, the books of Malik and ash-Shafi were exempt from the hadith-based aspects (p. 166). *Masail* by Abdullah indicates that Ahmad ibn Hanbal implied a verbal culture, and did not adopt a book-based approach, and approves the use of fiqh and hadith books without consulting an authority. It is fair to state that this approach was in accordance with the style of *al-Musnad*.

For example, *as-Sunan* by Abu Dawud is a hadith collection that can be accessed and used by non-specialists without even needing to consult an authority,

but *al-Musnad* is a database for the authorities with its multiple imputations and various types of hadiths, which conforms to Ahmad ibn Hanbal's approach of consulting the authorities in fiqh and hadiths (p. 167).

According to a doctoral thesis by Saud Salah as-Sarhan, the *Masail* literature used to determine the status of Ahmad ibn Hanbal in fiqh does not directly represent the ideas of Ahmad ibn Hanbal, and the differences between the narratives in these works arise from the followers of Ahmad ibn Hanbal (p. 167). Abu Bakr al-Hallal (d. 311/923) compiled these different narratives in his great work, which appears to be lost at the present time, and formed a new compilation from which Ibn Hamid (d. 403/1013) can work to form a new frame for solving the conflicts between them. Afterwards, the systematization of the sectarian doctrine was performed by Abu Yala (380-458/990-1066), who was the student of Ibn Hamid, Abu al-Hattab al-Kalwazani (d. 510/1116) and Ibn Akil (d. 413/1119) [the correct date should be 513] (p. 167).

The following findings were obtained when the definition of the sunnah in the Hanbali sect, the sunnah-qur'an relationship and the issue of the hadiths were reviewed and these processes and sources were considered:

1) All sources, excluding *Masail* by Abu Dawud, agree on the assumption that the sunnah is limited to the Prophet and sahabah practices are not included in the sunnah (p. 168).

2) The impact of ash-Shafi's theory statement is seen in the assumption that the sunnah is the descriptor of the Qu'ran. Thus, it is fair to state that followers of Hanbali and Shafi formed a concept against the minimalist approach that is limited by the obvious meanings and practices of the Qu'ran (p. 169).

3) The ideas of the sahabah and relevant people are excluded from the sunnah, but Hanbali sources indicate that Ahmed ibn Hanbal occasionally preferred the ideas of a scholar like al-Musayyeeb to those of Ibn Abbas, a sahabah (p. 171).

The Relationship between the Qu'ran and the Sunnah

The different ideas of whether performing practices from the Qu'ran are permissible when there is no sunnah that states the relevant provision of the Qu'ran are attributed to Ahmad ibn Hanbal (p. 172).

Ahmad ibn Hanbal accepts the central role of the sunnah in interpreting the Qu'ran, but he does not adopt the formula, "Sunnah is the determinant of Qu'ran", and he only states that, "Sunnah explains the meanings of Qu'ran" or, "Sunnah explains Qu'ran".

Ahmad ibn Hanbal accepts that the Qu'ran can abrogate the sunnah, contrary to ash-Shafi, and he adopts the distinction between the fard and wajib (p.

174), which indicates that this distinction has Iraqi origins (p. 175). However, it should be noted that contrary to the Hanafi followers, there are works that indicated that he did not pursue a distinction between the Qu'ran-based provisions and the sunnah-based provisions (p. 174).

Hadith

The Hanbali sect agrees with the mutawatir when it reflects certain information as Abu al-Qasim al-Balhi and other Mu'tazila imams do. However, there are various ideas about whether the mutawatir suggest obligatory or acquired information (p. 175-176). The Hanbali sources indicated that ahad khabar suggested precise information as mutawatir did (p. 176). This idea is thought to belong to Dawud az-Zahiri and al-Haris al-Muhasibi too (p. 176). However, according to a narrative conveyed by Abu Ya'la from *Maani al-hadith* by al-Asram, Ahmad ibn Hanbal stated that he would practice a true hadith but would not witness that this hadith was stated by the Prophet, which recalls that ahad khabar will reflect estimated information instead of certain information (p. 177). On the other hand, the effect of the contiguous sahabah statements is clear in ash-Shafi's persistence on contiguous imputation and its influence from Ahmad ibn Hanbal (p. 177).

Ahmad ibn Hanbal had two ideas on uncertain hadiths: a) the uncertain hadith can be practiced if there is no other certain hadith; b) the uncertain hadith cannot be practiced (p. 178).

On the other hand, certain sources indicate that Ahmad ibn Hanbal did not follow a meticulous method in narrating the hadiths but he was cautious on the issue of halal and haram. Consequently, he stated that uncertain hadiths can be used as evidence of certain issues but not for the issue of halal and haram (p. 178-179).

Another significant point to be considered is realizing the existence of maximalist approaches (e.g. al-Hiraki and Ibn Hamid), which made assumptions based on Ahmad ibn Hanbal's ideas and proposed new concepts (tahrij) which were against the minimalist concepts that conveyed Ahmad ibn Hanbal's ideas without changing (the most typical example is al-Hallal and his remarkable student Ghulamu-Hallal) within the sect (p. 180). Ibn Hamid displayed a maximalist approach against Ahmad ibn Hanbal who was generally portrayed to be a purist hadith authority. Ahmad ibn Hanbal was more theoretical as he was open to using the *usul al-fiqh* methods (p. 181).

Ibn Hamid distinguishes Ahmad ibn Hanbal's approach toward the narratives in the hadith collections compiled from *al-Musnad* from his attitude toward the *fiqh*-related use of these narratives. In other words, he suggests that the

portrait of Ahmad ibn Hanbal in *al-Musnad* is not the same as that in the masail literature (p. 181).

Considering Ahmad ibn Hanbal's ideas, Ibn Hamid claims that Ahmad ibn Hanbal was not opposed to comparison, as previously believed. Actually, the maximalist efforts by Ibn Hamid can be interpreted as less committed to Ahmad ibn Hanbal's minimalist characteristics and, as a result of the efforts to open broader horizons for the sect with the purpose of forming a systematic fiqh sect that could compete with other sects (p. 182).

In addition to general beliefs, ash-Shafi's attempt to attribute the sunnah to true and marfu hadiths was not considered to be positive by the Hanbali school. Accordingly, Ahmad ibn Hanbal objected to his student, al-Marruzi, in copying *ar-Risalah* by ash-Shafi, but he occasionally preferred the works of ash-Shafi when he compared them to the works by other fiqh authorities because ash-Shafi's works were more hadith-based (p. 186 / footnote 9). However, according to them, ash-Shafi's approach would make it inevitable to perform comparisons on issues in which no true hadiths were present. Therefore, the Hanbali followers suggested that consulting the ideas of the sahabah and tabi'un as well as the true hadiths would be more appropriate than making comparisons with concerns for reliability (p. 183). However, the presence of the findings that Hanbali followers did not collectively reject comparisons as Zahiris did was previously implied.

Although the Hanbali movement was labeled as fanatic literalism by orientalist such as Goldziher, Schahcht and Coulson, Wael Hallaq makes a distinction between the early-period Hanbali followers (e.g. the conservative fourth century Baghdad Hanbali followers), who were closer to his definition, and the late Hanbali followers who were more moderate and open to change, and he appears to assist us in understanding the inconsistent and contradicting Hanbali traditions better (p. 184). However, there is no doubt that the different narratives, particularly those from Ahmad ibn Hanbal, make it impossible to perform a generalization. Additionally, the relationship between the extreme fanatic inclinations in the sect and Hanbal's Zahiri-based inclinations rather than himself should be implied (p. 184).

Ahmad ibn Hanbal's religious conservatism should be assessed not only in terms of sin-related fears, but also regarding his love toward the movement and his aim to ensure the integrity of the Islamic Ummah. Thus, this emotional dimension that was neglected by Goldziher should be considered when reviewing the Hanbali movement (p. 185).

9. The Sunnah in the Zahiri Sect (Amr Osman)

Amr Osman provides a contribution that reviews all sunnah-related discussions in the book from the perspective of the Zahiri movement, which does

not exist today, and their *usul a-fiqh*. Consequently, he states that Ibn Hazm's concept of the *sunnah* reflected the top status of the accumulative work that meant the same as the *hadiths*.

Although he seems to be a person who would be neglected because of his identity as the founder of the Zahiri sect, Dawud az-Zahiri's scientific works and skills in argumentation were certified by the sources which also reflected that all scientific aspects from Baghdad are associated with his personality. It should be noted that people got to know a new scholar who produced many significant works including, *Kitab az-zabb an as-sunan and al-ahkam and al-ahbar* that consists of 1000 fascicles and could be accessed even by Tajuddin as-Subki 500 years after the death of this scholar (p. 195). The sources indicate that he began his career following Muhammad ibn al-Hasan ash-Shaybani (d. 189/805), who followed ash-Shafi when he came to Baghdad, and the influences of ash-Shafi are clear in Dawud's works. However, as a classical act seen in the medieval scientific Islamic paradigm, he was influenced by many scholars such as Muhammad ibn al-Hasan ash-Shaybani, ash-Shafi, Abu Sawr al-Kalbi (d. 240/854) and al-Karabisi (d. 245/859), and he exchanged information with these scholars.

However, the significant point here is that the common belief regarding him acting as an Ahl al-hadith sympathizer is not correct. His relationship with ash-Shafi is not sufficient to attribute this identity to him. Sources indicate that in addition to his criticisms toward the *hadith* authorities who were obsessed with *hadith* narratives, he was interested in *fiqh* discussions rather than the *hadith* narrative, he did not have good relationships with Ahl al-Hadith including Ahmad ibn Hanbal, and Ahmad ibn Hanbal called him *bidat*, a person who comes up with new ideas. This tension arose from the positive approach of scholars such as Abu Sawr and al-Karabisi to ash-Shafi's *hadith*-based ideas as they were also the scholars who did not abandon *ra'y* completely. The reason why he regarded Ahmad ibn Hanbal as a rival is that Hanbal labeled him as a *bidat* who followed Bishr al-Marisi (d. 218/833) and al-Karabisi and spent his time reviewing their books while neglecting the *hadiths*. Ahmad ibn Hanbal's rivalry between them is based on al-Karabisi's idea: "Qu'ran is not a creature, but the way we read it (al-lafz al-Quran) is relation to creation" (p. 196). However, it is fair to state that the positive aspect of Dawud az-Zahir's reputation is dominant before Ahl al-Hadith despite his ideas and his fewer attempts toward *hadith* (p. 207 / footnote 6).

For a better understanding of the issue, what sort of inquisition Ahmad ibn Hanbal, Abu Zura ar-Razi and Abu Hatim ar-Razi undertook toward al-Bukhari, a friend of al-Karabisi, should be noted here with additional details provided by the author. Consequently, it is not possible to state whether Dawud az-Zahiri considered himself a member of Ahl al-Hadith. Additionally, there is not sufficient information on regarding him as an Ahl al-Hadith member. On the contrary, it is

fair to mention that he was closer to Ahl al-Ray and the canonists (p. 196, 197). The fact that Dawud az-Zahiri accepted the claim, "khabar al-wahid reflects certain information", which was rejected by many people from the Hanafi, Shafi, Maliki, Mu'tazila and Hariji movements, along with Abu Sawr, caused individuals to believe that he was a member of the Ahl al-Hadith school (p. 197). Only a couple of Dawud's students were regarded as hadith communicators, which is not surprising considering his lack of interest in the hadiths.

Dawud was closer to ra'y society and the canonists, which does not mean that he agreed with them on every issue. On the contrary, it is certain that he had different ideas in comparisons, juristic preference and jurisprudence compared to ra'y society. However, he objected to these methods because of his support for "al-ebaha al-asliyyah", another usul principle. It is significant that Abu Sawr and al-Karabisi, who were close to him, also had the same approach.

Sources indicate that Zahari followers, including Dawud and his son, did not accept the sunnah practices excluding the sahabah practices, and they believed that the Qu'ran contains no metaphors. In addition, they believed that all kinds of narratives can abrogate the Qu'ran and narratives can include the solutions for issues (p. 197).

According to the author, the data indicate the following:

1) The Zahiri movement did not provide great contributions to the hadith discipline.

2) The scholars from this tradition did not present an usul-related standard approach, and they always had different ideas and concepts on many issues.

These different opinions continued to exist until Ibn Hazm (d. 456/1064), who standardized the sectarian ideas and presented the following clauses as the basic matters agreed by everyone from the sect.

1) Only the religious texts are to be used for establishing canon provisions.

2) These texts should be interpreted from a broader perspective when there is no precise evidence.

3) The orders suggest necessity unless evidence to the contrary is present.

4) The prophetic actions are not solely compulsory and binding unless a relevant verbal statement is present.

5) The prophetic actions are not binding for Muslims in a religious and canon-related context, they only serve as suggestions (p. 198).

The Sunnah in the Zahiri Sect

Ibn Hazm classifies the sunnah as words, actions and statements and suggests that the first reflects obligation and necessity, the second indicates the suggestions without any obligations, and the last means suitability with no divine suggestion or necessity.

Prophetic actions are not compulsory because Allah did not order his followers to copy his actions in the Qu'ran. The verse indicating that the Prophet is an exemplary person for Muslims (Al-Ahzab, 21) does not suggest necessity. If it meant necessity, it would be, "la-kad kana alaykum..." instead of, "la-kad kana lakum...". Thus, it is propitious to follow the Prophet's actions but failing to do so is not a sin (p. 199).

The works that indicate that following the Prophet's actions is not obligatory do not have any evidence, and it is not always possible to follow his actions. If Muslims were to copy the Prophet's actions, they would be obliged to live where he lived, pray like him, fast as much as and when he fasted, and do exactly the same things he did. There are no legitimate reasons to follow or abandon his actions.

Ibn Hazm states that the main opponent of the Zahiri movement is the Maliki school. He mentions Maliki followers' contradictions in following the Prophet's actions and objects to the claim that a hadith should be practiced in order to be regarded as evidence. Additionally, he also asks Maliki followers whether the practices of Medina represent the practices of the whole Ummah. Consequently, he states that Medina is neither different nor superior compared to other Islamic countries and regions (p. 200-201). However, modern studies present that Malik himself did not consider the practices of the Medina ulama and people to be binding (p. 208 / footnote 55).

Ibn Hazm objects to the Maliki followers based on an example, and implies that the standard practice regarding Zakat began to be performed 80 years after the Prophet's death, and different practices were performed by various caliphates before him. He states that the practices have not always been standard. Thus, certain researchers regard him as the "black box" because of the nature and uncertainties of the concept, the practices of Medina (p. 209 / footnote 69). Ibn Hazm (like ash-Shafi) makes suggestions about the hadith narratives he regarded as the standards by referring to the verse that an issue arising from different practices should be reviewed by consulting Allah and Prophet's orders (p. 202).

However, the author misses a point: Ibn Hazm neglects the differences, inconsistencies and contradictions between the relevant hadith narratives as ash-Shafi did before. The number of narratives related to fiqh issues, agreed by all sources, and regarded to be evidence is quite limited. In other words, it is fair to state that it is hard to find these narratives in all cases. Thus, the significance of the

objections decreases when criticisms by Ibn Hazm, and Hanafi and Shafi followers toward the practices of Medina are also valid for the hadith narratives they supported.

Ibn Hazm does not accept the narratives reflecting that opposing actions of these narratives were performed while neglecting certain hadith narratives and claims that, without providing a decent reason, these narratives are simply fake. Consequently, Ibn Hazm combines the sunnah with the hadiths and considers the hadiths to be the sole source of the sunnah, which was also performed by ash-Shafi (p. 202).

He answers the question why the sahabah was in conflict with the issue of the sunnah as every member of the sahabah cannot have information on every sunnah-related issue, or the information that was found to be reliable by a sahabah member might have been found to be unreliable by another member (p. 202-203).

He approaches the narratives, suggesting that certain members of the sahabah, including Umar ibn al-Hattab, forbade the hadith narratives, with skepticism and provides the claim that they could not have neglected the hadiths, the sole source of the sunnah, as the basis (p. 203). However, he does not need to prove his assumption that the sahabah members had the same ideas as him for some reason.

Consequently, Ibn Hazm provides his ideas on the issue related to the authenticity and reliability of the hadiths, that hadith narratives should be conveyed through direct experience with the Prophet or with open statements such as, "I heard this from him/her or he/she told me so", and he regards narrative types that are not related to the above-mentioned methods as invalid (p. 203).

Zahirism: A Textual Theory

The Zahiri movement reflects the top level regarding the idea that the sole source of the sunnah is the hadiths. In this regard, Ibn Hazm uses the words, sunan, ahbar and narrative, interchangeably as synonyms of *hadith*.

Ibn Hazm, who rejects the practice notion of the people from Medina with the opposing idea in this regard, and reserves a broad section in *al-Ahkam* for that purpose. He also notes that sahabah's statements regarding the sunnah may be related to the fact that they were occasionally unaware of certain hadiths or misinterpreted these hadiths. He adds that these statements cannot reflect anything other than the practices of the sahabah (p. 204).

The attitude of the Zahiri followers toward the practical sunnah is not surprising. Accordingly, the term, *zahir*, is a hermeneutic concept that is entirely related to the texts. This term, which was previously used by ash-Shafi and at-Tabari, means the general concept that covers all possible matters. For example,

when the Qu'ran orders, "O! People", all humanity is meant instead of a certain group. It is essential to find evidence from the Qu'ran or the hadiths to state that only a certain group is addressed. Additionally, the order-based addressing style indicates the obligation and necessity rather than the suggestion, and instant or repeated performance when ordered in this way (p. 204).

The term, Zahirism, is considered to be the outcome and reason that is in relation to focusing on the texts and text-based reviews in the fiqh rather than other methods or practices.

[Zahirism does not necessarily mean literalism]

The Zahirism was wrongly seen as a literalist hermeneutic and fiqh theory for a long time. Literalism is still a controversial term in linguistics, and Zahirism is not literalist as it is understood today (p. 205). Zahirism is based on the historical and textual context when compared to literalism, which states that any text can be interpreted independently from its context or with a "null context" concept. Actually, Zahirism is closer to the statement that it is a textual theory that supports certain superiority of the textual evidence and excludes para-textual evidence such as comparison, juristic preference, and the search for beneficial actions and practices (e.g. the practical sunnah). The method of reviewing these religious texts is subject to strict rules. Thus, Zahirism is a formalist concept.

[Zahirism: The Search for Certainty]

Zahirism followers' attitudes toward the textual sources, and orders and demands for understanding these sources, should be explained through their search for certainty. For example, the uncertainties of the practices and the question of whether the orders mean obligation and necessity or suggestion caused conflicts among Muslims, but what is more significant is that there is an uncertainty regarding Allah's will, which cannot be accepted (p. 205). Therefore, it is possible to categorize Zahirism as a sect that searches for the certainty instead of settling with the dominant beliefs in fiqh like the Zahiri, Hanafi and Jafari movements (p. 205).

If the Prophet's practices were to be followed instead of his statements, Muslims would be obliged to confirm whether any practices they performed would be the last. In regard to the verbal hadiths, the Prophet verbally states that the new practice abrogates the validity of the previous practice, thus disallowing any uncertainty or questionable issues (p. 206).

10. The Relative Status of the Hadiths and the Sunnah as Sources of Legal Authority vis-à-vis the Qur'an in Muslim Modernist Thought – Adis Duderija

Adis Duderija, who is also the editor of the book, transfers the subject from the pre- to post-modern era in the latest period and searches for the answer to the question of which classical matters of discussion still exist, or not, today. He attempts to explain the relative status of the sunnah and the hadiths before the Qu'ran, and the normative role in interpreting the Qu'ran by referring to certain modernist Islamic scholars, who developed certain arguments and ideas, such as Javid Ghamidi, Fazlurrahman, Muhammad Shahrur and Ghulam Perviz. Adis also presents the outline of his approach toward the concept of the sunnah.

According to him, discussions regarding the nature of the concept of the sunnah and its conceptual, epistemological and hermeneutic relationship with the true hadiths and the Qu'ran still exist. The interesting point is the continuity between these discussions and the previous relevant discussions.

Javid Ghamidi (1951-) is a sharp critic of the Pakistani religious approach. He was born in Punjab, Pakistan. He received both modern (Islamia High School, Pakpattan in 1967) and classical Islamic education (Arabic, Farsi and Qu'ran education with Mawlawi Nur Ahmad). He went to Lahore in 1967 and stayed there until he left Pakistan to move to Malaysia because of Taliban threats. He completed his master studies in the English Literature at Government College, Lahore, in 1972, and he received a traditional Islamic education from many lecturers. He joined those who were close to Amin Islakhi, a Pakistani scholar who had a great influence on Ghamidi, in 1973. He worked with the well-known scholar, Mawdudi (d. 1979), for nine years, as Islahi did. However, he was dismissed from Jamaat-e-Islami Pakistan in 1977 due to a difference of opinion on the nature and social aspects of the religion. Compared to Mawdudi, Ghamidi suggested that religion cannot be established with governmental authority and the main religious function is to control personal actions and encourage people to serve Allah. Consequently, Ghamidi redefined the classical fiqh concepts of the sunnah, the hadiths, stories, practices and jihad. Ghamidi is the founding chairman of the al-Mawrid Institute of Islamic Sciences and the chief editor of the monthly Urdu journal, *Ishraq*, and English journal, *Renaissance*. In addition, he is the founder of the Mus'ab School System which aims to raise Pakistani Muslims with decent moral values, a remarkable level of educational, and knowledge about religions. He presents programs on television to teach the public about Islam and provides information on Islamic and modern issues. He also served as a member of the Islamic Ideology Council for the Pakistani Government.

Ghamidi was influenced by the ideas of his predecessors such as Farahi and Islakhi, but many of his contributions to the Islamic world are unique (p. 212).

Like Islahi (his master), he considers the sunnah within the Abrahamic religious tradition, which was revived, revised and renewed by the Prophet Muhammad, by referring to the concept of the Abrahamic Nation. These religious practices were conveyed to us via the information based on mass practices, instead of written and verbal channels such as the hadiths. The epistemological value of the sunnah is equal to that of the Qu'ran, and higher than that of the hadiths (p. 213). The sunnah were set by "amal al-tawatur" that was practiced by the sahabah and those around the sahabah.

Ghamidi divides the sunnah into many sub-sections (sunan):

- 1) Prayer section
- 2) Social section
- 3) Food and beverage section
- 4) Forms of politeness section (p. 213).

In addition to his efforts to determine the content of the sunnah, he also developed methodological criteria for determining the nature and purpose of the sunnah.

- 1) The sunnah is only valid for religious matters and issues of daily life.
- 2) The concepts of belief, ideology, history and asbab al-nuzul are excluded from the context of the sunnah.
- 3) The provisions ordered by the Qu'ran and practiced by the Prophet are not included in the sunnah.
- 4) The new sunnah (e.g. tarawih) can be categorized as nafl prayers rather than wajib prayers.
- 5) The sunnah can only be valid for issues related to the Prophet's human characteristics.
- 6) There are certain matters that the Prophet did not want to turn into sunnah (e.g. the prayer wordings).
- 7) Like the Qu'ran, the sunnah was not set by the ahad khabar. It is one of the two main sources of Islam.

According to him, the sunnah was not defined by the ahad khabar. Instead, it was set by the sahabah practices and conveyances from them. He defined the hadiths as the prophetic words, actions and statements, basically ahad, which do not add anything to the content of the religion, the Qu'ran and the sunnah (p. 214-215). He states that hadith texts should not contradict the Qu'ran, the sunnah, or rationality. In addition, they should be written in proficient Arabic. He mentions that hadiths should be reviewed in light of the Qu'ran rather than reviewing the

Qu'ran in consideration of the sunnah. Hadiths cannot alter the Qu'ran in any way. The sunnah only serves to explain the religion and describe the exemplary characteristics of the Prophet Muhammad (p. 215).

All passages of a hadith should be collected and reviewed to make a decision about its reliability (p. 215). To use a hadith as canonical evidence, that hadith should be based on the Qu'ran and the sunnah, and it should not contradict human nature and rationality (p. 215).

To sum up, the sunnah is independent from the hadiths and the hadiths can be accepted only when they fit the above-mentioned criteria (p. 216).

Fazlurrahman (d.1988)

He was born in Hazara, Pakistan, and received classical madrasah education from his father who was a madrasah instructor. He received Arabic courses at the University of the Punjab where he received his master's degree. He completed his doctoral studies on *Kitab al-Najat* by Ibn Sina at Oxford. He lectured Farsi and Islamic philosophy courses at Durham University between 1950 and 1958. Afterwards, he started to lecture at McGill University (Canada) until 1961. He then returned to Pakistan to serve in the Islamization policies of Ayub Khan. He directed the Central Institute of Islamic Research, which was founded for that purpose, between 1961 and 1968. He also served as a member of the Islam Ideology Counselling Council. He was the target of the ever-increasing assaults by those who planned to distort the reform efforts presented to this council, which was the highest institute for determining Islamic policies. In addition to his other opinions, his ideas on the sunnah and the hadiths gained negative reactions from traditionalists. Considering these and his medical problems, he started to work at Chicago University in 1968 and stayed there until 1988.

His most systematic work on the sunnah and the Qu'ran was *Islamic Methodology in History*.² Like Ghamidi, Fazlurrahman made an obvious conceptual distinction between the sunnah and the hadiths. He describes the sunnah as the general normative moral rules and moral-religious behavioral system, which results in a normative practice that cannot be added into a text. Additionally, he defines the sunnah as a concept that is open to interpretation and adaptation. According to him, the sunnah is a concept that constitutes the ra'y and precedent of the Prophet and sahabah practices. He states that the number of sunnah is limited. In addition, all practices are not equal to one another based on their moral, psychological and material aspects. Fazlurrahman claims that the prophetic sunnah rarely works as the steps of general legislation, it instead acts as a means of coincidental legislation, and the Prophet's fiqh-related practices are not binding in a certain and literal context. On the other hand, he points out that the

² http://www.ankaraokulu.com/tarih-boyunca-islami-metodoloji-sorunu-_9-812

organic relationship between the sunnah, precedent and practices is broken, and the concept of the sunnah is defined by the concept of the true hadiths. Contrary to Ghamidi, Fazlurrahman does not attempt to describe the content of the sunnah.

Fazlurrahman implies the significance of the hadiths for both Muslims and historical studies, and states that there will be nothing but a big gap between the Prophet and us if the hadiths are neglected. He also mentions that those who aim to put the hadiths and the sunnah aside under the excuse of progressivism act worse than Nero who destroyed Rome. According to Fazlurrahman, the hadiths are not equivalent to the prophetic teaching, they only represent the essence of his teaching. The concept that became more obvious after the precedent practices is the fixed version of the sunnah that is still in practice. In addition, Fazlurrahman accepts the categorical superiority of the Qu'ran over any hadith when the Qu'ran and a hadith contradict one another, because the Qu'ran is the direct and flawless guidance of Allah. 217).

To sum up, Fazlurrahman represent a disengagement from the concept of the hadith-based sunnah and thus, he does not accept the hadiths as a container for the content of the sunnah. He also does not regard the hadiths as an independent source of the sunnah, but the hadiths are significant for Fazlurrahman because the hadiths are significant sources that reflect the ideas of the first Muslims on understanding and interpreting the Qu'ran and the Prophet. 218).

Muhammad Shahrur (1938-)

He is one of the most interesting and creative modern Arab-Islamic philosophers. His best-selling book is *Al-Kitab wa'l- Qu'ran: A Contemporary Reading* (1990). This book made him one of the most controversial intellectuals whose book has regularly been discussed since the 1990s. Certain people have associated him with the efforts to present a Zionist Qu'ran review under an Arabic name, but some compared him to Martin Luther, the father of Protestantism.

He was born in Damascus in 1938. He was raised in a liberal environment. His father was religious but he had a moral understanding. He was sent to Soviet Russia in 1959 to study engineering. As he had to face Marxist philosophy and Soviet atheism concepts there, he had to defend his religion. He graduated from Moscow Power Engineering Institute in 1964. He was married to a Russian woman and had a son. He can speak Russian fluently. He came back to Syria in the same year. He went to Dublin in 1968, and he completed his master's studies in engineering in 1969, and his doctoral studies in 1972. He came back to Syria in the same year and lectured at Damascus University until 1998. The failure of the Arabic Unity Project and the severe defeat in the 1967 War affected him. He never lost interest in Islam and stated as many Syrian scholars did that Islam has a universal

epistemology that supported rationality, freedom and information-based approaches. His inspiration was his training in modern engineering and natural sciences rather than Islamic philosophy or Islamic interpretation traditions. His main purpose was to show the harmony between his modern and rationalist experiences of a world view and the reality of the Qu'ran. Whitehead, Russel, Kant, Fichte and Hegel played a key role in the formation of his experiences.

Shahrur did not face the accusation of disbelief or apostasy, or was subjected to arrest. His book, *The Book and The Qur'an* was formally banned in Egypt, and temporarily banned in countries such as Saudi Arabia and Kuwait. Shahrur is regarded to be one of the main actors in the reformist Islamic review in the present day (p. 218-219).

Shahrur states the fallacy in the process that the concept of the hadith-based sunnah abrogates the Qu'ran and achieves the status of a primary source (p. 219). He also mentions that the concept of the hadith-based sunnah blocks creative ideas, reform and renaissance in Islamic law. According to him, the sunnah consists of the non-binding comments from *al-Kitab* that are within human capacity and are provided by the prophetic precedents.

He does not reject the concept of the sunnah but he claims that the sunnah is subject to particular conditions and has contextual characteristics. He also provides the following grounds for his claim:

- 1) The Prophet's decisions are related to the historical conditions of the era.
- 2) His limitation toward permissible acts is not related to the revelations.
- 3) His limitation toward certain halal things and actions is related to a couple of changes in his life.
- 4) His precedents are not as flawless as the revelations.
- 5) No matter which title he held, his precedents do not serve as canon law (p. 220).

According to him, obedience to the Prophet is performed in two ways: Muttasal (at-ta al-muttasalah) and munfasal (at-ta al-munfasalah). The former means obedience to Allah and his Prophet until judgment day. The latter suggests obedience to the Prophet in consideration to the time. The first concept is valid before and after Prophet's death, but it is divided into two categories, unconditional and relational. The first is related to practices such as salah, fasting or pilgrimage that are in accordance with the essence of the Qu'ran. The second is related to the issues that can vary based on the social and economical status such as the rate of zakat. With regard to the second category, prohibitive attitudes at maximum and minimum levels were occasionally displayed. For example, his bans on music, dance, visual arts (picture, sculpture), and cemetery visits are related to this category. However, there are comments which state that the ban on visual arts was

only meant for those for worshipping-related purposes (p. 279 / footnote 20). He divides the hadiths into two groups: Words with wisdom and prophetic statements. The first group has certain universal moral principles and is related to words of wisdom which are reflected by humans (p. 221). Although these may be the result of revelations/inspiration, they may exist without depending on the revelation. Thus, they cannot serve as binding sources for Islamic law. However, it would be appropriate to regard these sources as moral doctrines.

Shahrur divides the prophetic statements of the Prophet Muhammad into five categories:

1) Those related to the ways of fulfilling the prayers in the Qu'ran (Ibadah). As it is included in the context of Muttasal obedience, Muslims have to follow this unconditionally.

2) Those related to al-Ghaib. As it is not possible for the Prophet to know al-Ghaib, these narratives should not be regarded as a reflection of the truth (Gaybahah).

3) Those related to the field of al-Ahkam; the solutions provided by the Prophet as an interpreter of Islamic law to solve the issues of his era are not binding for Muslims of later periods (al-Ahkam). This does not mean that their precedents are valueless or they face disrespect.

4) The narratives related to the al-Ghaib, which are named as the holy hadiths and regarded to be the results of the revelation. Shahrur assesses these as those in the second category [Kudsiyah].

5) The personal behaviors as humans [Insaniyah]. These are not binding for Muslims. The narratives reflecting the actions which were performed by a person not with the title of Prophet such as, eating-drinking, sleeping, dressing or travelling could be in this category (p. 222).

It is obvious that Shahrur does not consider the sunnah and the hadiths to be independent sources, and he assesses the prophetic statements regarding the interpretation of the Qu'ran and personal precedents to be comments of the relevant era that are not unconditional and binding (p. 223).

Ghulam Parwiz (d. 1985)

He was a scientist from Lahore. He was the founder of the movement called *Tulu'i Islam*, which was formed following inspiration from a poem by Muhammad Ikhbal. Ghulam Parwiz, who was the founder of this movement which supported Quran-based Islamic thought against any ideas, beliefs and actions against the Qu'ran, was born in 1903 in a Sunni (Hanafi) family in Batala, Gurdaspur-Punjab, India. He was educated by his grandfather, Hakimbahsh, in Qu'ranic studies and

other traditional Islamic sciences. The scholar, who determined his approach to the Qu'ran and was in a close relationship with him, was Muhammad Ikhbal. He met Aslam Jairacpuri (d. 1955), one of the greatest scholars of the Indian subcontinent, with the assistance of Ikhbal and received advanced Arabic literature courses from Aslam Jairacpuri. He was with his master for fifteen years after he left Pakistan in 1947. He started to publish *Tulu'i Islam* upon the directive of Muhammad Ali Cinnakh in 1938 (p. 222-223). According to him, a society is based on an ideology rather than the geographical borders, and Islam should be practiced to ensure a completely independent country. His idea contradicted the benefits of occupying England, many Hindu people and Muslim Indian nationalists (p. 224).

He acted as a consultant for Cinnakh during the Pakistani movement with regard to Qu'ranic values and principles established in the legal commission under the 1956 Pakistani constitution. He was the director of the Center of Qu'ranic Studies in Lahore and he established the Educational Qu'ran Association. He founded a network to spread the Qu'ran doctrines under the title, *Bazm-e Tolu-e-Islam*. It is remarkable that similar formations such as, "Only Qu'ran" and, "Ahl al-Quran" appeared in Egypt, too.

Parwiz was a productive author. His most well-known work on Qu'ran doctrines is *Ma'arif al-Qur'an* that consists of eight volumes, *Lughat al-Qur'an* with four volumes, and *Mefhum al-Qur'an* with three volumes. His work that has the best reviews in this regard is *Mukam al-Hadith* (The Status of Hadith). This work was also translated into English by his followers. He strongly criticized the classic approach to the sunnah in Islamic law and using the hadiths while interpreting the Qu'ran. He was regarded as a *Qurani* as he supported the assumption that the Qu'ran is sufficient itself for the areas of doctrine, prayers and law, which is different from Shahrur. He based his ideas on the concept of "ad-Din". This concept, which covers the Qu'ran and the sunnah/hadiths in classical theory includes only the Qu'ran, according to Parwiz, and the Qu'ran is the only reliable source that will be flawlessly protected until judgment day. Parwiz states that the same words cannot be said for the hadiths and rejects hadith authorities' idea that the hadiths are in the unread hadith category. The Qu'ran needs the sunnah-hadiths but the sunnah/hadiths do not need the Qu'ran, and the sunnah/hadiths can abrogate the Qu'ran. He also criticizes the classical approach considering the Prophet as the best Qu'ran glossator and states that the current hadith material is far from being comprehensive to function on this subject (p. 224-225).

Another reason why his idea that obedience to the Prophet is fulfilled by following the Qu'ranic system (ad-Din) is correct is related to the contradiction between Muslims' definitions of the sunnah and the possibility of divisions between Muslims. According to him, the only binding hadith is the Qu'ran. The classic justifications and claims other than that are far from being epistemologically and methodologically satisfactory. Thus, he rejects the idea that the Qu'ran cannot be understood without the hadiths and supports the interpretation of the Qu'ran

with the Qu'ran, contrary to Shahrur. He justifies his claim through the contradiction between certain Qu'ranic revelations and hadiths. According to him, the hadiths are meaningful for the history of the religion but not that functional in order to organize the religion to be rational. The hadiths may prevent the essential and critical doctrines in the Qu'ran.

The interesting point here is that Parwiz does not distinguish between the sunnah and the hadiths as other intellectuals do (p. 225). To sum up, Parwiz states that the sunnah/hadiths are not a binding fiqh source for "ad-Din". Moreover, accepting the concept of the sunnah/hadiths causes a misunderstanding toward the Qu'ran doctrines, and there are many example cases in regard to this issue (p. 226).

Consequently, Adis Duderija presents the following comments in his assessment: The Qu'ran and the sunnah have the same context and nature, which means they cover the doctrines, prayers (amaliyah, ibadah), al-Ahkam (fiqh) and moral areas; the sunnah should be regarded as the principles for interpreting the Qu'ran within the usul al-fiqh rules; the sunnah cannot be established just by referring to the hadiths (independently from the Qu'ran); the Islamic ulama of the pre-classical era was aware of the connection between the Qu'ran and the sunnah, and thus it would be appropriate to attribute hermeneutic priority and superiority to the ethical-moral or purpose-related approaches for the concepts in relation to the usul al-fiqh (p. 226).

Thus, it should be noted that Adis Duderija, the editor, has two significant articles in this regard: "Toward a Methodology of Understanding the Nature and Scope of the Concept of Sunnah", *Arab Law Quarterly*, 21, (2007): 1–12; and "A Paradigm Shift in Assessing/Evaluating the Value and Significance of Hadith in Islamic Thought—From ulum-ul-hadith to usul-ul-fiqh", *Arab Law Quarterly*, 23 (2009), 195–206.

Conclusion

According to the editor, although the educational and socio-cultural statuses of the Islamic scholars in this section are different, their common characteristics are that they agree upon revising and re-conceptualizing the classical ulama position on the status and role of the sunnah and the hadiths. Thus, their approaches reflect a significant difference compared to those in the formational and classical Islamic periods.

Islamic law provides remarkably significant findings about how to conceptualize the sunnah in moral and political fields. The modernist (contemporary-innovative) sunnah approaches generate extensive findings in socio-cultural, political, legal and moral areas. Thus, the authorities who were often in contact with these intellectuals were often regarded as reformists. The classical

ulama evaluated these reform requests as assaults on Islam and thus rejected them. For example, Fazlurrahman and Ghamidi received death threats, causing them to leave their countries.

The issue that these new concepts cannot compete with the classical approaches is based on the growing expansion of the chorus, which gradually increases its voice in the necessity of an Islamic reform in the status of the sunnah as Islamic evidence in the predictable future (p. 227).

It should also be pointed out that a rich list of references was presented at the end of the book as an annex to the assessment by the editor (p. 232-249) and this annex should be carefully revised. Presenting the authors' biographies, which we could not have done due to limited time and place, would be appropriate. It should be noted that the remarkably weak and poor index, and many contradictions and errors arising from insufficient editing, as previously mentioned, necessitates the revision of the work for the new editions.

A Wish and Request

Not only the theology authorities in Turkey, but also the Sunni world restricted themselves with the approaches of Ahl al-Hadith traditions believing that the sunnah and hadith culture represents the definition of the Sunni movement, and they locked themselves into this small world. This hadith-based approach, which could be called the nano tradition, does not represent the Ahl al-Sunnah that could be called as the micro tradition. Accordingly, Ahl al-Sunnah reflects a micro-tradition that consists of many components such as Hanafism, Shafism, Malikism, Hanbalism, Asharism, Maturidism, Zahirism, Ahl al-Hadith/Salafism, Sufi elements, and many independent traditions such as al-Awzaa and at-Tabari that are excluded from these categories but included in the Ahl al-Sunnah. Ahl al-Hadith is only one of these components, and neither the hadith authorities nor the other nano traditions can solely represent the Ahl al-Sunnah, although they have claimed otherwise. As a micro tradition, Ahl al-Sunnah is the name of all these nano components.

It is a lot more difficult for the approach of the hadith authorities to represent the Islamic tradition because Islamic tradition is a macro-tradition that consists of five micro -traditions, Sunniism, Shia, Ibadism, Zaidism and Mu'tazila, which still exist today.

This book will enable us to remove the Ahl al-Hadith blinders, realize and learn about other nano traditions such as Sunni components, and micro traditions out of the sunnah movement, engage in dialogues with them, and consequently learn about the Macro Islamic Tradition. Thus, we believe that it is of great importance to translate and present this study in Turkey, which aims to raise awareness of the blind spots in this field.

With the translation of these works, our process of moving from the nano to micro and from the micro to macro traditions in regard to the sunnah and the hadiths should accelerate, but relevant works and anthologies of a higher quality should be presented and translated into different languages. In addition, we should not be delayed in our contemporary developments in the field of the sunnah and the hadiths.

We hope and pray that this book will be conducive to the fulfillment of our wishes and demands.

إزالة غشاوة العين عند النظر إلى السنة النبوية بتمعن كل شاردة وواردة عن التراث من تراث «النانو» إلى تراث «المايكرو» «ملاحظات حول كتاب»*

د. محمد خيرى كرباش أوغلو

جامعة أنقرة - كلية الإلهيات؛ قسم الحديث

يتألف البحث كما سيتبين لاحقاً من مدخل وعشر مقالات. وإتاحة تكوين فكرة عامة حول محتوى الكتاب فقد تم إيراد عناوين المقالات وكتّابها وجمعها معاً ضمن قائمة، وبالإضافة إلى ذلك تم ذكر العناوين باللغة التركية لدى التطرق إلى كل مقالة بشكل منفصل. ولم يقتصر الأمر في هذه المقالة التي بين أيديكم على ذكر محتوى الكتاب وتفصيله، وإنما جنحنا إلى الإسهام بها في جعلتنا من شرح وتعليق وتقييم ونقد. ورغم أنه من الصعوبة القول: إننا حققنا النجاح بالمستوى المطلوب في صياغة المقالة وصقلها بسبب ضيق الوقت المتاح، إلا أنه يمكننا الادعاء أن المقالة، حتى بشكلها وصيغتها القائمة، قد أعطت فكرة كافية بشأن أهمية الكتاب وقيّمته.

مع أن الجهد المبذول في الكتاب للإحاطة بكامل التراث الإسلامي جهد في محله ويتمتع بأهمية كبيرة، إلا أن القصور يبدو فيه بسبب عدم احتوائه على مقالات مستقلة حول مفهوم السنة والحديث لدى المالكية والشيعة الإمامية. ورغم ذلك فإن الكتاب، بوضعه القائم، سوف يحقق فائدة ونفعاً منقطع النظير من حيث إتاحة المجال أمام طلاب العلم للتعرف على عوالم جديدة، وإزالة الغشاوة عن أعينهم، والكف عن النظر بعين واحدة، ومن ثم التعرف على كامل التراث الإسلامي من خلال مفاهيم السنة؛ إذ إن هؤلاء الطلاب يقتصر مفهوم السنة أو الحديث لديهم على تراث أهل الحديث فحسب، وكأنهم لم يعرفوا أو يسمعون بشأنه سوى منهم.

ويرغم أن هناك أبحاثاً ودراسات ناجحة في بلدنا بشأن الموضوعات والمسائل المتناولة في هذا الكتاب، إلا أنها وبسبب عدم نشرها باللغات الأخرى بقيت مجهولة من قبل الأوساط العلمية على الساحة الدولية، وهذا الأمر ينم عن عيب وتقصير كبير منا. ومع ذلك فإنه يبدو أن هناك ضرورة ملحة لإعداد مجموعات أو مختارات لمكونات التراث الإسلامي وعناصره كافة وعلى الأصعدة كلها بهدف التعريف بمفهوم السنة والحديث، وذلك باللغة التركية أولاً على أن تتم فيما بعد ترجمتها إلى اللغات الأخرى. وإلا فإننا سنبقى حتماً في مسألة السنة-الحديث كمن يرى الشجرة ولا يبصر الغابة.

في الواقع هناك الكثير مما يقال حول الكتاب، ولكن نظراً لضيق الوقت فقد تم بث قسم منه بين سطور المقالة، وتم الاحتفاظ بالقسم الآخر منه على أن نتشاركه معكم في لقاءات ومناسبات أخرى، ولا أذهب بعيداً إذا قلت إن أطروحتي هذه عبارة عن جمع ملاحظات دونتها بهدف قراءة هذا الكتاب بتمعن وتدقيق ومناقشته مع الزملاء، وليس بهدف كتابة مثل هذا البحث، ويدل ذلك في نظري على أن الكتاب من النوع الذي يقرأ بتمعن، خاصة بأفكاره وشروحاته الممررة بين السطور والتي تفتح الأفق أمام القارئ.

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "At Gözlüklerini Çıkararak Nebvi Sünnet'e Bakmak: Nano Gelenekten Makro Geleneg-Bir Kitap Üzerine Notlar" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد خيرى كرباش أوغلو، إزالة غشاوة العين عند النظر إلى السنة النبوية بتمعن كل شاردة وواردة عن التراث من تراث «النانو» إلى تراث «المايكرو» «ملاحظات حول كتاب»، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٨-٧، ص ٨٣-١٣٢). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

المحتويات:

Introduction:

The Concept of Sunna and Its Status in Islamic Law -Adis Duderija

1. The Concept of sunna Based on the Analysis of sīra and Historical Works from the First Three Centuries of Islam- Nicolet Boekhoff -van der Voort
2. Uṣūl al-sunna: The Tenets of Islamic Orthodoxy and Orthopraxy According to the Traditionalists (Ahl al-ḥadīth)-Ahmet Temel
3. The Concept of Sunna in Mu‘tazilite Thought-Usman Ghani
4. The Sunnification of Ḥadīth and the Hadithification of Sunna - Aisha Y. Musa
5. The Concept of sunna in the Ibāḍī School- Ersilia Francesca
6. The Concept of sunna in Early and Medieval Hanafism- Ali Altaf Mian
7. The Concept of sunna in the Early Shāfi‘ī Madhhab- Gavin N. Picken
8. From Tradition to Institution: sunna in the Early Ḥanbalī School-Harith bin Ramli
9. Sunna in the Zāhiri Madhhab- Amr Osman
10. The Relative Status of Ḥadīth and Sunna as Sources of Legal Authority vis-à-vis the Qur‘ān in Muslim Modernist Thought-Adis Duderija.

المدخل:

السنة ومكانتها في نظام الفقه الإسلامي -البحث عن الحديث الصحيح- أديس دودريجا (ADĪS

:(DUDERİJA

يبدو أن السنة خلال القرون الثلاثة الأولى للإسلام قد تم فهمها ضمن إطار مفهوم عام غير منتظم على أنها: «التطبيق السلوكي الأخلاقي للمجتمع الإسلامي الأول» والذي جرت صياغته وحفظه ونقله إما مشافهة أو بواسطة تطبيق الصحابة وأفعالهم. وأود هنا استخدام عبارة مفهوم «السنة غير المرتبطة بالحديث (non-hadith-dependent concept of sunna)» للدلالة على السنة التي أقرت في التراث المالكي كمعايير مقبولة ونماذج دينية مستقرة مستنبطة من المبادئ الأخلاقية والدينية التي جاء بها النبي ﷺ.

على الرغم من أن المسلمين قد بدؤوا قبل نهاية القرن الأول الهجري بتدوين السنة النبوية لسد الاحتياجات الفقهية، والدينية، والسياسية، والاجتماعية التي ظهرت في المجتمع، فإن هناك أسباباً أخرى كانت تقف وراء عملية التدوين هذه وهي ولادة الحكم العباسي، وادعاء العباسيين أنهم حماة الشرعيون للسنة التي بدأت تزداد أهميتها ومكانتها لدى عامة الناس.

وقد تسارعت الأنشطة الرامية إلى صياغة حياة النبي ﷺ وبلورتها على شكل أحاديث وبصورة تدريجية، فتشكلت في النهاية مجموعات ومصنفات حديثية من جهة، ومن جهة أخرى ظهر ما يسمى بـ«علوم الحديث» التي من شأنها أن تقوي الحديث وتضبطه، وأسمي هذه العملية الواسعة والمتشعبة بعملية: «تأطير الفكر الإسلامي بجعله تقليدياً Traditionalization of Islamic Thought» و«تحويل السنة النبوية إلى أحاديث مروية Hadithification of Sunna».

وإن هذه العملية وعبر آليات اجتماعية وفقهية قد مهدت الطريق خلال القرنين اللاحقين أمام التطورات

الآتية:

- استمرار زيادة الأحاديث وانتشارها.
- تزايد الاهتمام بالحديث على حساب «السنة غير المرتبطة به non-Hadith-dependent concept of sunna» التي هيمنت على القرنين الأول والثاني للإسلام.
- تحويل جوانب السنة غير القولية إلى صيغة قولية «أحاديث الأحاد الصحيحة».
- هيمنة الحديث بشكل متزايد على علوم القرآن والسنة وعلى التفسير والفقه وأصول الفقه.
- تطور نواذج «هرمية تراتبية» تفسيرية وفقهية قائمة على النص كلياً (القرآن والحديث)، وتهميش آليات معرفية ومنهجية غير نصية - مثل الرأي والاجتهاد والاستحسان - في مجال القرآن والسنة - (ص. ٢٠).
- من ناحية بعض القيم والمبادئ الأخلاقية ظهور مفاهيم مترافقة على شكل مصطلحي مثل: (القرآن والسنة)، (العدالة والأمانة) وكذلك (السنة العادلة) التي استخدمها المسلمون خلال القرنين الأولين.

إنني أقصد بعبارة تحويل السنة النبوية إلى أحاديث فكرة احتكار السنة داخل مصنفات الحديث المدونة، بحيث أصبح الحديث المكتوب هو الناقل الوحيد لها، ومن ثم فتح الطريق أمام ظهور مناهج «مرتبطة بالحديث» من أجل تثبيت السنة والكشف عنها.

في بدايات القرن الثاني ادعى بعضهم أن تصانيف الحديث ومدوناته هذه تعكس ميراث النبي ﷺ بشكل أكثر صدقاً من مصطلح السنة المعرفية والمنهجية غير المرتبطة بالحديث الذي يتمسك به فريق آخر ويدافع عنه. وفي منتصف القرن الثاني بدأت تسمية أحد الفريقين بـ«أهل الحديث» والآخر بـ«أهل الرأي».

كان أهل الحديث يعدّون أن الأحاديث هي المصدر الأوحى والكامل للسنة، والطريق الوحيد للحفاظ عليها وتخليدها. ومن ثم كانوا يخالفون تماماً مفهوم السنة لدى أهل الرأي والمقاربة المتبناة بشأن الرأي. فبحسب المحدثين يجب أن يكون الفقه مستنداً بشكل تام على السنة القائمة على أساس القرآن والحديث، ولهذا فإن الرأي عندهم كان يعدّ إما أداة منهجية غير مشروعة لاستنباط حكم ما، أو منهجاً لا يمكن اللجوء إليه إلا في المسائل التي سكتت عنها نصوص القرآن والحديث تماماً.

وحسب ميلتشيرت / Melchert / فإن أهل الحديث كانوا يعدّون القرآن والأحاديث الصحيحة المصدر الوحيد للفقه والأخلاق ومباحث الإلهيات والعقيدة. وكان أهل الحديث بصفة عامة يقدمون الحديث الضعيف على المبادئ والقواعد المستنبطة من القرآن أو المستنتجة عن طريق القياس. وحسب مذهبهم ينبغي أن يكون الفقه مبنياً على الأحاديث. فكانوا يتناولون المسائل الفقهية من خلال الإشارة إلى الأحاديث ونقل روايات الحديث المتعلقة بالمسألة. وكان أهل الحديث في بغداد خلال القرن الثاني مرتبطين بالحنابلة ومتمزجين بهم.

وأما أهل الرأي، الذين يصفهم ميلتشيرت Melchert بنصف عقلانيين، فكانوا يعدّون الفقه ميداناً مختلفاً ومستقلاً عن علوم الحديث، وكانت هذه المدرسة الفقهية مرتبطة في البدء بمدارس الفقه المالكي والشافعي التي تطورت في القرنين الثاني والثالث. ويبدو أن ميلتشيرت قد خانته التعبير هنا، إذ كان من المنطقي والأفضل وفق التسلسل التاريخي الحديث عن علاقة هذين المذهبين بأهل الرأي بدلاً من الكلام على علاقة أهل الرأي بهذين المذهبين. وفي هذا السياق يبدو موقف الكاتب غريباً سواء من حيث الملاحظات المتعلقة بالتسلسل الزمني، أم من حيث عدم تطرقه للحديث عن الحنفية الذين ينبغي ذكرهم بشكل خاص بسبب دورهم البارز والمحوري داخل أهل الرأي.

وحسب الكاتب فإن كلاً من أهل الرأي وأهل الحديث يشيران أو يرمزان إلى مجموعتين من الفقهاء الباحثين في ميدان الفقه الإسلامي. فأما المجموعة الأولى فتهتم بالبحث في هذا الميدان بالمصادر التقليدية، بينما تتألف المجموعة الثانية من فقهاء مهتمين بالجوانب العملية للفقه.

عندما اكتسب مفهوم السنة القائمة على الحديث المزيد من الثقة في القرنين الثاني والثالث بدأ أهل الرأي بالتبلور أولاً على شكل مدارس فكرية محلية، ثم بعد ذلك على شكل مدارس فكرية فردية. وخطوا خطوات توافقية في علم التفسير التأويلي (المهرنوطيقا) للقرآن والسنة. وتشير تلك الخطوات إلى إضفاء مزيد من المشروعية على مفهوم السنة القائمة على الحديث.

يُعد الحنفية في موضوع التأويل/ التفسير الفقهي أقرب إلى أهل الرأي، بينما يُعدّ الحنابلة بشكل عام استمراراً لمقاربة أهل الحديث ومنهجهم. وأما المالكية والشافعية فقد تطورا مع الزمن واتخذوا موقعاً وسطاً. هذا مع أن مفهوم السنة كان ما يزال وفق المذاهب مستقلاً عن الحديث معرفياً (ابستمولوجياً) ومنهجياً. حيث يمكن أن نرى بوضوح مفهوم السنة المستقلة عن الحديث على صيغة «السنة المعروفة والمحافظة» في مؤلفات الإمام أبي يوسف ت(١٨٢هـ/ ٧٩٨م) الذي يُعد واحداً من فقهاء العراق في القرن الرابع، أو بصيغة «السنة المأضية العمل» في كتب فقيه المدينة الإمام مالك بن أنس (ت: ١٧٨هـ/ ٧٩٥م).

ووفقاً لرأي دانييل براون / Daniel Brown / فإن المذاهب تولى الأهمية للحديث على الصعيد النظري من جهة، ومن جهة أخرى تبدي معارضة له في التطبيق العملي، ومن ثم فإنهم كانوا يتسببون في حدوث توتر وأزمة بين تعريف السنة لدى أهل الحديث وبين التطبيقات العملية للمذاهب. وقد بدأت حركة أهل الحديث بمراجعة ومحكمة عقيدة التفسير التأويلي للقرآن والسنة التي قامت بها المذاهب بشكل منظم، وذلك بحجة عدم استنادها إلى السنة الحقيقية. وهذا الأمر مهد الطريق أمام ظهور جدل يتمحور حول إحياء السنة والعودة إلى سنة النبي ﷺ الحقيقية. فإحياء السنة الحقيقية، حسب أهل الحديث، يتشكل في عدم إبداء أي تنازل أو تساهل في مجال الارتباط بالأحاديث الصحيحة/ الموثوقة المحددة من قبل أهل الحديث أنفسهم. وفي الحقيقة

فإن الهدف الأساس من الدعوة إلى إحياء السنة كان يتمثل بتقويض الجهود المبذولة من قبل المذاهب لتفسير التراث الإسلامي وتصويره على أساس المذهب، وبشكل خاص تمزيق الأطر المفاهيمية للمذاهب بشأن غاية مفهوم السنة وماهيتها.

وفي الواقع فإن التوتر والتأزم كان قائماً بشكل دائم بين مفهوم السنة القائمة على الحديث معرفياً ومنهجياً الذي يتبناه علماء الحديث، وبين مفاهيم السنة لدى المعتزلة وبعض فقهاء الحنفية والمالكية القريبة من المفهوم الذي كان موجوداً قبل عملية تأطير الفكر الإسلامي ضمن الرواية.

إن مسألة منزلة/ مكانة مفهوم السنة-الحديث وماهيته كمصدر للفقهاء أثارت بين المسلمين قضية العلاقة التفسيرية/ التأويلية المتبادلة بين السنة والحديث وبين القرآن، وخاصة قضية ما إن كانت السنة جزءاً من الوحي شأنها كشأن القرآن أم لا. وإن كانت الإجابة على هذا التساؤل إيجابية فإن ذلك يعني إمكانية استخدام السنة (ومن ثمّ الحديث وأهل الحديث) كمصدر مستقل وكاف بحد ذاته للفقهاء والإلهيات/ اللاهوتيات، وكذلك سيكون من الممكن استخدام التأويل كآلية مشروعة بهدف التفسير والشرح (ص، ٥).

وكذلك فإن التفريق بين الوحي المتلو وغير المتلو يُعد تفريقاً شكلياً وليس جوهرياً، ويمنح السنة في مجال الفقه مكانة موازية للقرآن مع أفضلية القرآن في التبعّد والتدين. فالقرآن ذو مصدر إلهي لفظاً وأمراً ومضموناً، وأما السنة فحتى وإن كان محتواها يحوز صفة الثقة والصحة، فإن ألفاظها ليست محمية من التحريف.

يقول أكثر الفقهاء إن «السنة قاضية على الكتاب وليس الكتاب بقاض على السنة؛ أي السنة مبينة للقرآن، ولكن القرآن ليس بمبين للسنة»، «السنة مبينة ومفصلة لمجمل القرآن»، ويعطي هؤلاء الفقهاء للسنة-الحديث منزلة مشابهة للوحي، ومن ثم يرون أن بإمكانها تخصيص عموم القرآن، وحتى إن بعضهم ليذهب إلى إمكانية نسخ القرآن بالسنة. وباختصار فإن السنة/الحديث قد تحولت إلى آلية/ أداة تأويلية مشروعة سواء في تأويل/ تفسير القرآن أم في أصول الفقه. وقد حدث ذلك إما على شكل الحديث الصحيح كما هو لدى الإسلام الكلاسيكي الممثل للتيار العام، وإما على شكل السنة المتواترة أو السنة العملية كما هو لدى المعتزلة والحنفية والمالكية. وكذلك أصبحت مصدراً في أصول الفقه أيضاً، وأما في علم الكلام فحدث ذلك بنسبة أقل بكثير.

الأقسام باختصار:

١. مصطلح السنة في القرون الثلاثة الأولى للإسلام بالاستناد إلى تحليل كتب السيرة والتاريخ (نيكوليت

بوخوف - فاندن فورت (Nicolet Boekhoff-van der Voort):

في القسم الأول قامت نيكوليت - فاندن فورت بدراسة مقارنة وتفصيلية حول معاني مفهوم السنة وماهيتها المتناول في كتب التاريخ والسيرة التي تعود إلى القرون الثلاثة الأولى للإسلام. وأكثر نتيجة ملفتة تم

استخلاصها هي إضافة أربعة استخدامات من أصل ثمانية استخدامات للسنة المتناولة في هذه المصادر إلى النبي عليه - الصلاة والسلام- واستعمالها ضمن قالب «كتاب الله وسنة النبي». وأما في المصادر المتأخرة العائدة إلى هذا العصر فقد استخدمت السنة بصور وأشكال مختلفة للغاية. وتلفت نيكوليت الأنظار إلى أنه إلى جانب التقليد الشفهي والكتابي الذي اتبعه علماء الإسلام في نقل السنة إلى الأجيال اللاحقة فقد لاحظت أن لدى المجتمع الإسلامي أيضاً فعالية أو دوراً لآلية نقل أخرى مثل الراوي وخاصة في مجال الممارسات والأعمال العلمية. (ص. ١٤).

وحسب رأيها فإن مصطلح السنة حتى الربع الأخير من القرن الثاني الهجري لم يكن يُستخدم بمعنى سنة النبي فقط، وإنما كان يُستخدم إلى جانب ذلك بمعانٍ أخرى مثل: (أ) سنة الصحابة وخاصة سنة الخلفاء الأربعة (ب) والسنة الماضية (ج) وسنة الفقهاء. (ص، ١٥).

وحسب ما يراه ماير براومان Meir Brawmann فإن السنة سواء قبل الإسلام أم في الإسلام كانت أمراً أو شيئاً مستحدثاً من قبل الأفراد -أي النبي كفرد- ولم يكن من الوارد بروز السنة من قبل جماعة ما. وحتى إن بعض الممارسات التي عُدت في العصور اللاحقة سنة إنما كانت في الأساس ممارسات وأعمالاً جماعية مسندة إلى شخصية النبي النموذجية. وباختصار فإن براومان لا ينضم ولا يؤيد ادعاء شاخت Schacht القائل إن السنة النبوية إنما استحدثت من قبل الأجيال اللاحقة ثم عكست بصورة رجعية وأضيفت إلى النبي.

مع أن «باتريشا كرون Patricia Crone» و«مارتن هيندز Martin Hinds» يشاركان «شاخت» رأيها، إلا أنها يتفقان مع «ماير براومان» بالقول: إن مفهوم السنة إنما يعود إلى ما قبل الإسلام كمنهج سلوكية معيارية. إلا أن ثلاثتهم لا يؤيدون الرأي القائل إن محيط النبي من الأصحاب عدّه المصدر الوحيد للتصرفات المعيارية في الدين، الذي تمسك به ودافع عنه العلماء المسلمون فيما بعد.

ففي الربع الأخير من العصر الأموي أصبحت سنة النبي مختلفة و متميزة من سنة الخلفاء ومفهوماً بديلاً عنها. إلا أن هذا التطور كان تطوراً قد تبناه العلماء المسلمون ولكن لم يلق القبول والتأييد من القصر الأموي والعاملين فيه.

ادعت الأسرة العباسية التي صعدت إلى سدة الحكم عقب الأمويين أنها سوف تدير الامبراطورية وتحكمها وفق القرآن والسنة. إلا أن السنة كانت حتى هذه اللحظة لا تزال تعنى الممارسات والأعمال الخيرة والصالحة أو المقبولة. وفي أواسط القرن الثاني الهجري أصبحت السنة بالصيغة التي تم التعبير عنها في الأحاديث مصدراً مستقلاً للفقهاء. وحسب ادعاء كرون وهيندز فإن أول من استخدم هذه السنة المطورة حديثاً أو مفهوم السنة الجديد في الخطابات كان الخليفة المهدي. وحتى أواخر القرن الثاني الهجري تم تحديد السنة من قبل العلماء المسلمين من خلال منظومة القواعد محدودة العدد والواردة في الأحاديث. ولم يعد بإمكان الخلفاء العباسيين التبشير بسنة جديدة.

وأما «غولثيروس جوينبول Gualtherus Juynboll» فيذهب إلى احتمال وجود فكرة اعتبار تصرفات النبي نموذجية وملزمة حتى نهاية عصر الصحابة بسبب المكانة والمحبة التي يحوزها بين أصحابه.

لقد قامت نيكوليت في دراستها هذه بتجربة تحليل إحصائي حول استخدام السنة ومشتقاتها في مصنفات السير والمغازي ومدوناتها العائدة للقرون الثلاثة الأولى باعتبارها مصادر أساسية بشأن حياة النبي محمد. وأما فيما يتعلق بالمصادر التي رجعت إليها فهي كتاب المغازي للواقدي، والسيرة النبوية لابن هشام، والطبقات الكبرى لابن سعد، والتاريخ للطبري. واستعانت بالإضافة إلى ذلك بكتاب سيرة ابن إسحق ليوسف ابن بكير، وتاريخ اليعقوبي، وكتاب المغازي الموجود في مصنف عبد الرزاق.

وأما المصطلحات والمفاهيم التي وثقتها في هذه المصادر فهي: سنة الله، وسنن غير المسلمين قبل الإسلام، وسنة جماعات معينة من المسلمين (مثل: سنة النساء، وسنة أهل الخير... إلخ)، وسنن الحج، وسنن أشخاص قبل الإسلام، وسنة الصحابة، وسنة النبي محمد (سنة النبي، سنة رسول الله، سنن محمد)، وسنة لا يُعرف صاحبها (السنن)، وما كان من الفرائض والسنن فإنما نزل بالمدينة، وأمرهم رسول الله أن يقرئهم القرآن ويعلموهم السنن، ويعلموهم السنن والفقه، وخير السنن سنن محمد).

يُفهم من هذه المصادر وخاصة من عبارة «خير السنن سنة محمد» أن هناك سنناً عائدة لممارسات أفراد وجماعات أو طوائف أخرى أيضاً، إلا أنها ليست بمستوى سنة النبي. (ص ٣٣).

وفي النتيجة فإن مصادر السيرة تتضمن مصطلح السنة بعدد أقل بالمقارنة مع مصادر التاريخ. حيث إن عبارات «سنن، والسنن، والسنة» ترد بكثرة في المصادر التاريخية المتأخرة، وتصل إلى ذروتها في كتاب الطبري. ويمكن تفسير هذه الظاهرة أو الحالة بالقول إن النقاشات والجدالات القائمة بين علماء الفقه حول مفهوم السنة قد تركت أثرها على علماء التاريخ أيضاً.

٢. أصول السنة: مذهب الأرثوذكسية (العقيدة الصحيحة) والأورثوإكسية (التطبيق الصحيح) الإسلامية حسب أهل الحديث. أحمد تَمَل (Ahmet Temel):

لقد تناول أحمد تَمَل التطور المفهومي لاصطلاح «أصول السنة» وخاصة استخدامه لدى أهل الحديث. ويبدو أن اصطلاح أصول السنة إلى جانب مصطلحات أخرى مثل أصول الدين، وأصول التوحيد، وأصول الفتيا/ أصول الفقه يُستخدم لدى أهل الحديث - وبخاصة في ميدان العقائد/ علم الكلام - للتعبير عن الأسس المتفق عليها بينهم. وكذلك يبدو أن هذا الاصطلاح يُستخدم كمصطلح بديل طوره أهل الحديث بمواجهة المتكلمين.

غير أنه، وللأمانة العلمية والحيادية، فإن مسألة عدم إشارة كاتب أكاديمي من مواطني الدولة التركية وعارف باللغة التركية، عدم إشارته ولو بكلمة واحدة إلى الأبحاث والدراسات التي أجريت قبل هذه المقالة

وخاصة في بلدنا، وكذلك مسألة بيان ماهية النتائج المختلفة والتميزة التي توصل إليها في أبحاثه والتي تتجاوز تلك التي تم التوصل إليها من قبل تنتظر الإجابة منه. ومن جانب آخر فإن ظهور الكاتب وكأنه لا يعلم شيئاً عن الدراسات المهمة التي أجريت في الغرب بشأن مصطلح أصول الفقه على سبيل المثال يستوجب وصف بحثه بالقصور أو النقصان.

النتيجة والكلمة الأخيرة في هذا القسم هي أنه لا يمكن أبداً تفسير عدم إشارته إلى الأبحاث المستقلة – الأجداد المؤسسون لأهل السنة مثلاً – التي أجريت حول تأثير اصطلاح أهل الحديث على أهل السنة الذي جاء فيما بعد (ص، ٥٣) بأي شكل من الأشكال، رغم أنها نشرت في وقت سابق!

٣. مفهوم السنة في الفكر المعتزلي (عثمان خاني):

أما عثمان خاني فإنه يتناول تطور مفهوم السنة اعتباراً من عصر تشكل المعتزلة وحتى العصر الكلاسيكي. فهو يذهب إلى أن النقاشات التي دارت لدى المعتزلة بشأن مفهوم السنة كانت تهدف بالدرجة الأولى إلى تحديد مدى قبول مضمون الحديث، أي جرت في المقاربة المتمحورة على المتن ضمن سياق تحديد دور العقل وذلك مقابل مقاربة أهل الحديث المتمحورة على السند. وتبعاً لذلك فإنه تناول وناقش معاني المفاهيم أو المصطلحات الموجودة لدى المعتزلة بشأن الحديث مثل الخبر المتواتر، والخبر الأحاد، ودرجة الوثوقية التي تعبر عنها هذه المصطلحات بشأن حديث ما. ويصل خاني إلى نتيجة مفادها أنه لا يمكن القول إن المعتزلة يقدمون مفهوماً وحيداً بشأن مصطلح السنة. لأنه بحسب رأيه فإن مفهوم السنة لدى المعتزلة قد تعرض بدءاً من عصر التكوين والتشكل وحتى العصر الكلاسيكي للكثير من التغيرات والتحويلات، واتجه المعتزلة نحو تعديلات واصلاحات في آرائهم وأفكارهم تبعاً لاتصالاتهم مع المذاهب الفقهية الرئيسية.

يشير عثمان الخاني في قصة ظهور المعتزلة إلى وجود معلومات تضع عمرو بن عبيد مكان واصل بن عطاء، وأنه اعتزل مجلس قتادة وليس مجلس الحسن البصري (ص، ٥٩)، ثم بعد ذلك يدخل إلى صلب الموضوع ويتابع حديثه بهذه التوضيحات المهمة:

فحسب رأيه إن أول العلماء المسلمين الذين حاولوا تأسيس نظرية معرفية ذات قواعد متماسكة ومتناسقة بهدف إقناع الخصوم والمخالفين بشكل قوي وورصين هم علماء المعتزلة. فقد حاول المعتزلة تأسيس قواعد معرفية قوية من أجل العلوم الدينية ذات الطبيعة الثقيلة وذلك لمواجهة الديانات والملل والطوائف التي ترفض رفضاً تاماً صنف العلوم الثقيلة (الأخبار) التي لا تدخل في ميدان التجربة والمعاناة بالحواس الخمسة، مثل البراهمة الهندوس والسومنية والسوفسطائية. (ص، ٦٠).

فيرى المعتزلة أن هناك ثلاثة طرق يمكن للإنسان الوصول من خلالها إلى معرفة الله والكون، وهي:

الحواس الخمس والنقل والعقل. فالحواس الخمس ضرورية لتحصيل العلم والمعرفة عن العالم الفيزيائي المادي؛ وأما تحصيل العلم عن العالم الغيبي الميتافيزيقي فيحتاج إما إلى الاستدلال العقلي أو اللجوء إلى الخبر؛ أي المعلومات التي جاء بها الأنبياء. وحسب رأي المعتزلة فإن المعلومة التي يتم تحصيلها عن طريق الحواس الخمس والعقل هي معلومات مباشرة، بينما يُعد ما جاء عن طريق الخبر أو الرواية من علوم فهي غير مباشرة، لأن هناك وسائط ورواة (فاعلون) بين الخبر والمتلقي (المفعول به) ومن ثم فباعتبار أن الفاعل/ الراوي قد تحصل على هذه المعرفة عن طريق وسيط فينبغي أن يكون الوسيط/ الراوي ثقة وأهلاً للأمانة.

وكذلك يذهب عثمان خاني إلى أنه نتيجة لاتباع العلماء المسلمين طرقاً وسبلاً مختلفة في تناول الأحاديث وتقييمها كان من الطبيعي أن يكون فهم المعتزلة للسنة مختلفاً أيضاً عما لدى الأشاعرة والماتريدية وأهل الحديث.

لقد بقيت النقاشات والأبحاث بشأن السنة محدودة للغاية عند المعتزلة. ويرى عثمان خاني أن أحد الأسباب المحتملة لهذه الظاهرة قد يكون اعتناق أئمة المعتزلة مذهباً معيناً في ميدان الفقه. حيث إن الجصاص (٣٧٠/٩٨٠)، وأبو الحسين البصري (٤٣٦/١٠٤٤)، والزمخشري (٥٣٨/١١٤٤) كانوا على المذهب الحنفي؛ بينما كان القاضي عبد الجبار (٤١٥/١٠٢٥) شافعيًا. ولأن السنة مصدر رئيس في هذه المذاهب فلم يدخل المعتزلة إلى هذه المسألة، واكتفوا فقط بالوقوف عند مدى موثوقية محتوى الأحاديث، وبخاصة كيفية إثبات الحديث وموثوقيته عقلاً.

كان أوائل المعتزلة وخاصة إبراهيم النظام (٢٢٠/٨٣٥) يبدون في مسألة سنة النبي وكأنهم يميلون إما إلى رفض المصطلح تماماً، أو على الأقل يضعون شروطاً متشددة في موضوع قبول روايات السنة التي تأتي بصورة الحديث بحيث لم تكن الروايات ترقى إلى مرتبة القبول إلا بعدد قليل للغاية (ص، ٦١-٦٢). وبالطبع فإن هذا الأمر لا يعني أن المعتزلة يرفضون السنة من أساسها، وإنما يعني أنهم ينظرون إليها باعتبارها جملة من القيم والممارسات. وعدّوا مادة الرواية سواء كانت متواترة أم آحاداً سنة بقدر موافقتها للعقل دون النظر كثيراً إلى السند والرواة.

لقد وجه كل من المعتزلة وأهل السنة اتهامات وانتقادات معروفة إلى بعضهم، وفي النتيجة طورت كل جماعة منهاهجها الخاصة بها. فالمعتزلة رفعوا من شأن العقل كثيراً في ميدان تفسير وبيان المصادر الدينية، بينما قدس أهل الحديث السند، وعدّوه السبيل الوحيد المضمون والأمن لفهم إسلام النبي بأصفي وأنقى صورة. ويرى المعتزلة أن القرآن والعقل أساسان في نقد النص. وبحسب المعتزلة فإن الحجية الوحيدة والنهائية في الدين هي القرآن، وأما فيما يتعلق بروايات الأحاديث فقد رجعوا إليها واستخدموها بمقدار موافقتها لمناهجهم (ص، ٦٢).

مفهوم المتواتر والآحاد في النظرية المعرفية الإسلامية:

إذا ما نظرنا إلى مؤلفات الأولين فإننا لا نعر على عبارة المتواتر في كتب الرامهرمزي والحاكم

النيسابوري، بينما نجد أنه خلال القرن السابع/ الثالث عشر قد بدأ تناوله بالتدرج وبشكل أوسع في مصنفات تلك الفترة، وعلى سبيل المثال مؤلفات ابن الصلاح.

يرى أغلب المتكلمين أن دلالة كلام الأنبياء فيما يخص النبوة مبناه على القطعية اليقينية بسبب تأييدهم بالمعجزات، إلا أن هذه الحالة تسري بشأن المعاصرين الذين شاهدوا هذه المعجزات وعابونها مباشرة، ولأن السبيل الوحيد للحصول على العلم والمعرفة عن الماضي هو النقل والخبر والرواية فقد حظيت هذه السبيل بأهمية لدى الشرائع الدينية كافة. (ص، ٦٤).

إلا أن ادعاء عثمان القائل هنا إن السبيل والطريق الوحيد للحصول على العلم والمعرفة بشأن الماضي هو العلم النقلى إنما يحتاج إلى شيء من التوضيح. لأنه، حتى وإن كان هذا الكلام يُعد معقولاً بدرجة ما فيما إذا دخل في نطاق العلم النقلى تسجيلات مؤرخي البلاط والعناصر والكتابات واللوحات الأثرية ونتائج التنقيبات وغيرها من المصادر الموضوعية، إلا أن هذا الادعاء سوف يصبح جدلياً ومشكوكاً فيه للغاية إذا أغفلت تلك العناصر المذكورة آنفاً.

لقد فتحت القيمة العلمية لروايات الأحاد الباب أما نقاشات وآراء مختلفة بين المتكلمين، وبالمقابل فقد عدّ أهل الحديث والظاهرية وأحمد بن حنبل حسب إحدى الروايات، عدّوا أن الأحاديث الأحاد تدل على العلم القطعي/ اليقيني (ص، ٦٤).

موقف المعتزلة في مرحلة التشكل من (روايات) الحديث:

تحدث رشا العمري عن ثلاث نقاط تبين موقف المعتزلة قبل الفترة الكلاسيكية من الحديث:

أما الأولى فهي نقطة نقل روايات الحديث فقط. ويرى النموذج الأول لهذا الوضع عند عمرو بن عبيد بذاته. فقد تعرّض لمقاطعة من أهل الحديث بسبب رواية حديث متعلق بحرية الإرادة/ القدر. ومن المؤلفات التي يمكن وضعها كأمثلة ضمن هذا التصنيف «كتاب السنن» لثمامة بن الأشرس (٢١٣/ ٨٢٨)، و«كتاب الآثار الكبير» و«كتاب معاني الأخبار وشرحها» لجعفر بن مبشر (٢٣٤/ ٨٤٨)، و«كتاب الأخبار وكيف تصح» للجاحظ (٢٥٥/ ٨٦٨).

وأما النقطة الثانية فهي قبول الأخبار والروايات المصنفة ضمن صنف المتواتر فقط، وهذا موقف يمتد حتى واصل بن عطاء (١٣١/ ٧٤٨)، وأبو الهذيل العلاف (٢٢٧/ ٨٤١).

أما الثالثة فهي موقف متشكك تجاه الروايات لكونها آلية جدلية عقدية أيديولوجية. يعبر ضرار بن عمرو (١٩٥/ ٨١٠) [لم يبين كاتب المقالة من أين جاء بتاريخ وفاته الذي لا يُعلم بشكل قطعي] عن غضبه وحنقه من الروايات التي استخدمتها مختلف الفرق لغاية جدلية ورفض القبول بها. فقد أبدى في كتابه «التحريش

والإرجاء» انفعالاً واعتراضاً على إساءة استخدام المحدثين للروايات واستعمالها بغايات جدلية، وبذلك يكون قد تقدم على النظام (٢٢٠/٨٣٥). (ص، ٦٥).

وكذلك فإن ضرراً قد أورد قبل النظام انتقادات شديدة في مسألة عدم جواز عدّ الروايات دليلاً مستقلاً بذاته، وحتى يروى أنه ألف كتابه «تناقض الحديث» لهذه الغاية. حيث يذهب ضرار في كتابه هذا إلى أن كل فرقة في ذلك العصر يمكن أن تكون قد أوردت في تصانيف الحديث الخاصة بها روايات تؤيد مواقفها وأفكارها، وبذلك مهد الطريق للنقاشات حول موثوقية الروايات والتشكيك بها.

وهنا نجد، بدافع توجيه ملاحظة للكاتب، أنه من الفائدة لفت الانتباه إلى أن كلام ضرار يذكر بمقتطفات الانتقادات الموجودة في مدخل كتاب «التأويل» لقتيبة، فمن الممكن أن يكون قد ألف كتاب «التأويل» رداً على كتاب ضرار المذكور – وحسب أستاذنا حسين حسنو كتاب «التحريش»-.

ووفقاً لوجهة نظر عثمان فإن ضرراً ذهب أبعد من ذلك، حيث رأى أن الروايات ما عدا القرآن والعقل لا يمكن أن تكون مصدراً للعلم القطعي اليقيني سواء كانت روايات الأحاد أم المتواتر، وأشار إلى ما ضعف قدرات الرواة قائلاً إنه لا يمكن ضمان عدم إحداث الراوي أو إدخاله لتغييرات وتعديلات على الرواية التي ينقلها.

لقد أقام ضرار بن عمرو الاعتزال على أساس نظام كوزمولوجي/ كوني، ولم يكن للحديث دور يذكر في هذا الموضوع. وقد استمر موقفه/ مذهبه المتمثل بمواجهة مخالفيه ممن يركزون على الرواية ورد الروايات استناداً على العقل والقرآن علي يد أبي بكر الأصبم (٢٠١/٨١٦). ولكن وفي مواجهة ظاهرة تحديث السنة اتجه النظام والجاحظ البصري الموسوعي الذي جاء بعده نحو تحديد استخدام روايات الحديث بالروايات المتواترة التي تفيد القطعية/ اليقين، وحددوا الشروط اللازمة لذلك. ونتيجة لهذا التطور نرى أن المعتزلة قد قبلوا رواية الحديث بنسبة ضئيلة جداً. (ص، ٦٦).

يستعرض ابن قتيبة في بعض المسائل التي تناوّلها في كتابه «التأويل» للرد على انتقادات المعتزلة في مجال الحديث، يستعرض الاختلافات القائمة بين المحدثين [الراوي/ الناقل] وبين المعتزلة. (ص، ٦٧-٦٨).

موقف المعتزلة في مسألة الحديث خلال العصر الكلاسيكي:

خلال نهايات القرن الثالث وبدايات القرن الرابع وبعد ظاهرة «تحديث السنة» من جهة، والممارسات والإجراءات التفتيشية التي اتبعت في بغداد عام ٢٣٤/٨٤٨، اتجه المعتزلة بالتدرّج نحو التصالح مع خصومهم، ودخلوا إلى ميدان دراسات الحديث وإجراء أبحاث فيه لدرجة يمكن مقارنتها ومضاهاتها بما لدى المحدثين المعتمدين على الرواية الذين يُعدون منافسي/ خصوم المعتزلة. ومثال ذلك محمد بن عمران المرزباني

(وفاة ٣٨٤ / ٩٩٤)، فهو عالم معتزلي وعدّه المحدثون راوياً ثقة، حتى إنه ألف كتاباً حول أحاديث المعتزلة. وأما أبو سعيد علي السمان، وهو معتزلي في الاعتقاد وحنفي في الفقه، فقد كان شيخاً للخطيب البغدادي (٤٣٤ / ١٠٤٢) في الحديث.

لقد ظهر التغيير الأساس لدى المعتزلة بشأن الحديث عن طريق القاضي عبد الجبار (١٠٢٥ / ٤١٥). حيث إن علماء المعتزلة السابقين كانوا من أتباع المذهب الحنفي الذي يعد حذراً ومحتاطاً في موضوع الأحاديث، وأما هو فقد انتقل إلى المذهب الشافعي، وبذلك اتبع منهج المذهب الشافعي في ميدان الحديث، فتخلّى في مجال الفقه عن شرط التواتر، وأبقى عليه في المسائل الكلامية.

رغم أنه يذكر في المقالة (ص، ٦١) أن أبا الحسين البصري (٤٣٦ / ١٠٤٤) من أتباع المذهب الحنفي، فإنه يجري الحديث عنه في الصفحات اللاحقة باعتباره من أتباع المذهب الشافعي وأنه كان قدوة للكثيرين في كتب أصول الفقه الشافعي (ص، ٦٩-٧٠)، وبذلك لم يكن هناك حرص ودقة كما يجب في هذا الموضوع.

يذهب الكاتب إلى أن موقف «أبي الحسين البصري» من أحاديث الآحاد لا يفيد العلم القطعي وإنما يفيد الظن الذي يؤخذ به في الأعمال وهو بذلك يقارب الموقف الذي يتبناه المسلمون السنة إلى حد كبير والشافعية منهم (ص، ٧٠) وهذا الأمر مثير للجدل وموضع شبهة، لأن الكلام والعبارات التي يوردها الشافعي في كتابه «الرسالة» تدل على أنه يعدّ خبر الآحاد مصدراً للعلم القطعي اليقيني مثله مثل المتواتر. [للاطلاع على المزيد في هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى المختارات المنشورة تحت اسم «دور الشافعي في تشكل النموذج السني/ الباراديغما السنية»].

أكد الكاتب في النتائج: أن الاعتزال قد شهد في مسألة السنة والحديث تغييرات لافتة خلال الفترة الممتدة من عصر التأسيس وحتى العصر الكلاسيكي، فيذكر أن أبا القاسم البلخي مثلاً يعدّ في كتابه قبول أخبار السنة مصدراً ثانياً ومهماً بعد القرآن في ميدان علم الكلام، فيذكر أنه، بحسب رأي البلخي، لكي يكون الحديث صحيحاً فيجب ألا يكون مخالفاً للقرآن وللسنن التي أجمعت عليها الأمة أو المجتمع الإسلامي الأول، وكذلك يلفت النظر إلى أن الجاحظ كان يستخدم مصطلح «السنن التي اتفق عليها المسلمون جميعاً» أكثر من مصطلح الحديث. وانطلاقاً من ذلك فإنه يرى أنه من الصعوبة القول إن المعتزلة يتبنون الرأي ذاته تماماً في موضوعات السنة، والخبر المتواتر والآحاد، ويضيف أيضاً أن المعتزلة ربما نظروا إلى السنة بالمنظار الذي استخدمه أوائل الحنفية في الفقه مثل أبي حنيفة، وكذلك يذكر أن المعتزلة اعتباراً من اتباعهم المذاهب السنية في الفقه وإلى الآن قد فهموا السنة مثل جمهور العلماء، ولم يقدموا موقفاً مختلفاً سوى في ميدان الكلام لا الفقه (ص، ٧٠-٧١).

وفي النتيجة فإن العلم النقلى وفق عثمان خاني عدّ من قبل المعتزلة أهم مصدر علمي في المجال الديني.

٤. تسنين الحديث وتحديث السنة (عائشة موسى):

تسعى عائشة موسى إلى بيان كيفية تطور عملية وضع مدونات أهل الحديث في خدمة الفقه، وكيف ساعدت هذه المصنفات في تعزيز ظاهرة «تسنين الحديث» و«تحديث السنة». إنها بارعة و متميزة من ناحية بيان أحجام المصنفات السنية [أهل الحديث فقط]، والروايات التي تتضمنها، وعناوين الموضوعات المشتملة عليها، ونظام الأقسام الرئيسية والفرعية، وتوضيح عمليات تحديث السنة والعلم، وإظهار امتياز النبي ﷺ وعلو منزلته وفضله كمصدر للسنة.

وتبين عائشة موسى أن تكرار استخدام السنة وتفرعاتها وكثرته في مصنفات الحديث تتعارض بكثرة مع الجدول المقدم في الأعلى عن مصنفات الحديث وعناوين الموضوعات.

مع أن عائشة موسى تبين عند بداية بحثها أن مفهوم السنة والحديث استخدمتا بمعنى مترادف ابتداءً من الشافعي (٢٠٤/ ٨٢٠) وإلى الآن، إلا أنه في الواقع بل منطقياً ليس من الصعب أن نتبين أن هذا لم يكن ليتحقق إلا بعد مضي مدة معينة على الجهود التي بذلها الشافعي في هذا المجال. وفضلاً عن ذلك يتبين أن الكاتبة تعلم أن الأمر كذلك من بحث لوائيل حلاق (ص، ٧٨). وكذلك باعتبار كلامها حول «صحيح البخاري» الذي يُعد أهم كتاب بعد القرآن كلاماً مثيراً للجدل للغاية في سياق الزمان/ المكان/ الأشخاص/ المدارس وهو يتصف بالإبهام قليلاً (ص، ٧٥).

رغم أنه يمكن تلمس المعذرة بقدر ما لاستخدام الكاتبة عبارة مصنفات الحديث السنية (ص، ٧٨، ٨٢) اتباعاً للاستعمال الشائع، إلا أنه كان يُنتظر من باحثة جعلت موضوع بحثها التمييز بين السنة والحديث ثم استعمالهما بمعنى مترادف في وقت لاحق أن تلاحظ أن هذه المصنفات لا تمثل أهل السنة وإنما تمثل أهل الحديث فقط الذين يُعد أهل السنة أحد العناصر القريبة منهم.

ومن الجدير ذكره أن كلامها عن «موطأ» مالك: إنه كتاب فقه وليس كتاب حديث، كلام مثير للجدل، حيث إنه يجب على الكاتبة في هذا السياق توضيح الفرق بين الموطأ وبين مجموعات الحديث المسماة بالمصنف، والسنن والجامع وكذلك ذكر إشارتها إلى أن هذا الكتاب يعكس فترة لم تكن فيها السنة قد أصبحت مصطلحاً ذا صلة بالحديث بعد.

تورد الكاتبة في البحث معلومات تعريفية حول مصادر الحديث التي استخدمتها، وخلال ذلك تذكر أنه بُدئ بتأليف المسانيد بعد المصنفات، وتورد تقييماً حول عدّ المسانيد كتب حديث بالمعنى الحقيقي (ص، ٨٠). حتى، إن كان الادعاء الأول، الذي يتكرر ذكره في المؤلفات المعاصرة الكلاسيكية كافة حول تاريخ الحديث، يبدو صحيحاً للهولة الأولى، فإنه يمكن القول إن مسألة التقديم والتأخير ليست بالمسألة المبالغ فيها.

حيث إنه ليس هناك مدة زمنية كبيرة بين إصدار التصنيفات وبين إصدار المسانيد. حتى إن صح القول: إن المسانيد ظهرت قبل المصنفات، فإن المقاربة التي تذهب إلى أن الصنفين قد تطورا معاً (وقف الديانة التركي، الموسوعة الإسلامية، مادة: المصنف) أكثر واقعية، ومن جانب آخر فإن التقييم القائل إن المؤلفات التي استحققت توصيفها بمجموعات الحديث بالمعنى الحقيقي هي ذات طبيعة المسند، وإن تم التذكير بأن الأصناف الأخرى قد تطرقت في الوقت ذاته إلى جوانب أخرى مثل الجوانب الفقهية والكلامية وغيرها، فيبدو هذا معقولاً أيضاً. وكذلك فإن الجدير بالذكر أيضاً هو القول إن المؤلفات التي تظهر العلاقة بين السنة والحديث بشكل أفضل (ص، ٨١) هي تلك التي من صنف السنن.

٥. مفهوم السنة في المدرسة الإباضية (أرسيليا فرانسيسكا Ersilia Francesca):

إن مشاركة أرسيليا فرانسيسكا تهتم بمفهوم السنة في المذهب الإباضي. فمفهوم السنة في المصادر الأولى للمذهب الإباضي يُستخدم للدلالة على «السنة الفعلية الحية» من جهة، وعلى آراء أقرب الناس إلى النبي وأفعاله (مثل أبي بكر، وعمر، وعلي، وابن عباس، وجابر بن عبد الله ما عدا عثمان الذي يُعد أنه ترك سنة رسول الله) وأيضاً المستخدم من قبل المرجعيات الإباضية البصرية في العهود الأولى، ومن قبل فقهاء عمان).

لقد بينت آليات عملية تحديث السنة والعوامل التي فتحت الطريق إلى ذلك حسب ما يُفهم من مؤلفات الموسوعيين الذين كانوا موجودين في عمان خلال نهايات القرن الخامس/الحدادي عشر وبدايات القرن السادس/الثاني عشر. وتصل أيضاً إلى نتيجة مفادها أن أفكار الإباضيين وآراءهم بشأن مكانة السنة ومنزلتها أمام القرآن في الشريعة (بمعنى سنة النبي) هي انعكاس لما هو موجود في المدونات السننية ذات الصلة.

وبصرف النظر عن الاتجاه القائل إن الإباضيين اليوم هم امتداد للخوارج، ذلك الاتجاه المرفوض بشدة من الإباضيين المعاصرين المنتشرين في عمان، وفي واحات المزاب في الجزائر، وفي زوارة وجبل نفوسة بطرابلس الغرب، وفي جزيرة جربا بتونس، وفي جزيرة زنجبار التي كانت تابعة لعمان سابقاً، فإن الكاتبة تشير في المدخل إلى جانب مهم قد يغيب عن الأنظار لهذا المذهب الذي يبرز جانبه السياسي والكلامي بالدرجة الأولى، ألا وهو: أنه من أقدم المذاهب الفقهية الحية! (ص، ٩٧).

لقد بدأت الحركة الإباضية، مثلها مثل المعتزلة، في البصرة على يد أبي عبيدة تلميذ جابر بن زيد شيخ قتادة ابن دعامة وعمرو بن هرم وعمرو بن دينار وتميم بن حويص وعمارة بن حيان الذي كان من أتباع الحسن البصري وابن عباس. ولما باءت جهود الحركة ومحاولاتها في التصالح والتفاهم مع المراجع السننية بالإخفاق دخلت الإباضية تدريجياً في مرحلة التطرف. وما يلفت الانتباه أن الحركة في الفترة الممتدة بين العقد الأول للقرن الهجري الثاني ونهايته قد انفصلت تماماً عن المجتمع السني (ص، ٩٨). وبعد انتقال الحركة الإباضية التي بدأت في البصرة إلى عمان بعد القرن الثالث الهجري دخلت في عملية تنظيمية منهجية ابتدأت في القرن الثالث،

وتعاظمت في القرنين الخامس والسادس، وكونت لنفسها فقهاً داخل بنية تماثل القضايا والموضوعات الجدلية التي يدور حولها البحث والنقاش في الكتب السنوية (ص، ٩٨). وفي القرن التاسع عشر قامت الإباضية بعملية نهضة جديدة في المغرب على يد عبد العزيز بن الحاج (١٨٠٨)، ومحمد بن يوسف اطفيش (١٩١٤)؛ وفي عمان على يد عبد الله بن حميد السالمي (١٩١٤). (ص، ٩٨).

لا يختلف الفقه الإباضي عما لدى المذاهب الأخرى من حيث أخذه بالقرآن والسنة والقياس والإجماع أساساً له. ولكن يمكن القول إن هناك تمايزاً لهذا المذهب من مذاهب السنة من ناحية بعض النتائج التي توصل إليها في الفروع، وذلك بسبب أخذه ببعض الروايات التي ردتها المذاهب الأخرى، وتقديمها تفسيراً مختلفاً للمصادر في بعض المسائل. (ص، ٩٩).

مفهوم السنة في المصادر الإباضية الأولى:

لقد انتقلت آراء مؤسس المذهب الإمام جابر بن زيد عبر طريقين اثنين، أما أحدهما فهو الطريق الإباضي (ضمام بن السائب، وأبو عبيدة، وأبو نوح صالح، وحيان الأعرج)، وأما الثاني فهو الطريق السني (قتادة، وعمرو بن دينار، وعمرو بن هرم).

والسنة حسب جابر بن زيد مفهوم واسع بحيث يشمل آراء الصحابة أيضاً إلى جانب أقوال النبي ﷺ (ص، ١٠١). وكذلك حسب إحدى رسالات سالم بن ذكوان التي يدعى أنها كتبت في بدايات القرن التاسع الميلادي فإنه استخدم مفهوم السنة للدلالة على سنة النبي ﷺ وعلى سنة الصالحين والخلفاء الراشدين - أبي بكر وعمر وعلي باستثناء عثمان الذي يُتهم بخيانة سنة النبي (ص، ١٠١ - ١٠٢).

ووفقاً لرأي جابر وأبي عبيدة فإنه يُرجع في المسائل الفقهية إلى القرآن أولاً، فإن لم يجد الفقيه فيه الدليل فيرجع إلى السنة. لقد قدم أبو عبيدة باعتباره متكلماً وفقهياً مقاربة نقلية، وعارض بشدة استعمال الرأي، إلا أنه أبقى مجالاً للرأي في حال تشكل الإجماع (ص، ١٠٢).

وإن أولى خطوات الإباضيين في مجال تأليف مجموعة أحاديث ألقاها الربيع خليفة أبي عبيدة.

لقد انضم الإباضيون في البداية إلى النقاشات والأنشطة الفقهية الدائرة في العالم الإسلامي بشكل إيجابي وفعال، إلا أنهم بعد تحولوا عن ذلك ودخلوا تدريجياً في جدالات وصرعات شرسة ومريرة ضد التقاليد السنوية، وأصبحوا مجتمعات منعزلة منكشمة على أطراف العالم الإسلامي. (ص، ١٠٤).

ترشيد/ عقلنة المدرسة الإباضية:

بعد القرن الثالث الهجري اتجهت الإباضية نحو الفقه الأصولي، ودخلت إلى النقاشات والجدالات القائمة حول قضايا حجية المصادر وموثوقيتها وتفسيرها. (ص، ١٠٤). ففي القرن الثالث الهجري تم تحديد

المصادر في «كتاب الرصف» لأبي المنذر بأنها القرآن والسنة والعرف/التقاليد الإباضية (آثار المسلمين). وحسب رأيه فإن السنة مستقلة عن القرآن؛ إذ تفسره، وتأتي بأحكام إضافية، بل يمكن أن تنسخ بعض ما جاء في القرآن (ص، ١٠٥، ١٠٧). إلا أنه لا يوجد لا في كتاب أبي المنذر هذا ولا في المصادر الإباضية التي تعود إلى القرن الثالث الميلادي أي دليل يشير إلى تحديد مفهوم السنة بسنة النبي. وأما في القرن الرابع الهجري فتم التوجه إلى التفريق بين الأصول والفروع، وأدخل المذهب الإباضي إلى مرحلة جديدة سارت فيها النقاشات حسب ما هو موجود في كتب الأصول السنية. حيث تبنى عبد بن محمد بن بركة البلخي (النصف الثاني من القرن الرابع/ التاسع) في كتابه «كتاب الجامع» تصنيف الحديث المتبع عند المدارس السنية، وأسهم في الفقه الإباضي إسهاماً جديراً بالذكر والاعتبار (ص، ١٠٥).

عملية «التحديث» في المصادر العثمانية:

لا يرى الإباضيون بأساً في استخدام الأحاديث الواردة في مصادر المذاهب الأخرى كأدلة بشرط سلامة السند. حتى إنهم عملوا ببعض الروايات الواردة في المصادر السنية، مصادر أهل الحديث، دون إسناد ودون تحقق من صحتها. ومن الجدير أن نذكر هنا أنه حتى إن كانت مصادر الحديث هذه التي تُعد ملكاً مشتركاً قد جرى تشرها من قبل المذهب الإباضي، إلا أن الأمر لا ينطبق إلا على مسائل الفضائل، ولا يشمل ذلك الروايات التي تتعارض مع العقيدة الإباضية. (ص، ١٠٦).

عملية «التحديث» في المصادر المغربية:

اضطر الإباضيون في أفريقيا الشمالية للانسحاب إلى المناطق النائية والبعيدة مثل مزاب وجربا وجبل نفوسة بسبب حكم الفاطميين. وفي هذه الفترة دمج الإباضيون عبر تأثير المذهب المالكي السائد في المغرب الروايات الموجودة في المصادر السنية [أهل الحديث] بالعرف الإباضي. غير أنه كان في القرن الثامن/ الرابع عشر ما يزال هناك عدم رغبة في اللجوء إلى المصادر السنية، وميل نحو الابتعاد عن هذه المصادر كلما أمكن ذلك. وأول مؤلف إباضي تطرق إلى الحديث عن مصادر الحديث السنية في كتابه العدل والإنصاف التي اطلع عليها من شيوخه السنة في قرطبة هو أبو يعقوب يوسف الوارجلاني. (ص، ١٠٨). وبالإضافة إلى ذلك يُلاحظ أن مبدأ قبول الروايات غير المتعارضة مع القرآن، وردّ أو تأويل تلك المتعارضة معه كان له وجود في العرف الإباضي أيضاً (ص، ١٠٩).

مسند الربيع بن حبيب:

إن ما يميز هذا الكتاب هو ذكر الروايات المروية من قبل الرواة الإباضية بذات الألفاظ باستثناء بعض الفوارق اللفظية البسيطة المروية من قبل الرواة السنة في المصادر السنية. وقد أجري الكثير من الأبحاث والدراسات وخاصة في الغرب حول مسألة ما إن كان المسند، الذي يُعده علماء الإباضية المعاصرون بمستوى

رفيع يمكن مقارنته بصحيح البخاري ومسلم، يعود إلى الفترة المزعومة أم لا. إلا أن الأمر المهم هنا هو أن «المسند» يمنح الإباضية مصدراً مستقلاً للحديث خصوصاً بهم في مواجهة مصادر المذاهب الأخرى (ص، ١١٠).

النتيجة:

عندما كان الإباضيون في البصرة كانت مرجعياتهم الأولى تتواصل وتلتقي مع المرجعيات السنية وتتبادل معهم العلوم والمعارف. وبذلك كانوا يسهمون في تطور النظام الفقهي الإسلامي بصورة عامة. وأما في العصور اللاحقة فقد انسحب الإباضيون إلى المناطق النائية والبعيدة للعالم الإسلامي، وتسبب هذا الأمر بتمهيد الطريق أمام تشكل عرف منغلقة لديهم، وفيما بعد توجهوا وبشكل تدريجي نحو تبني أسس علوم الحديث الموجودة لدى المذاهب الأخرى ومبادئها. وإن الجهود والمساعي التجديدية الجارية داخل الإباضية المعاصرة تفتح الطريق مجدداً لجهود التقارب بين الإباضيين والفرق والمذاهب الأخرى، وبشكل خاص المذاهب السنية (ص، ١١١-١١٢).

٦ - مصطلح السنة عند الحنفية في العصر الأول والأوسط (علي الطاف ميان Ali Altaf Mian):

يجري الكاتب، وهو ما يزال في المدخل، بعض التقييمات العامة التي يمكن أن تفتح الباب أمام الجدل والخلاف، فهو يقول من جهة: إن الحنفية قد عرفوا السنة باعتبارها الممارسات والأفعال المستقرة في الحياة الدينية والأعمال القياسية ذات الطبيعة الموحدة، إلا أنه يعود ويقول بعد قليل إنهم حددوا السنة بمفهوم السنن الجماعية السائدة في المدينة، لأنهم عدّوا أقوال النبي التي يمكن أن تعادل القرآن هي تلك المروية بأسانيد سليمة وموثوقة فقط (ص، ١١٨-١١٩). ويبدو أنه عندما يقول ذلك لا يدرك كثيراً أنه يتناقض مع مفهوم السنن الذي يذكره أبو يوسف في كتابه «الرد على سيرة الأوزاعي» وذلك بقوله «السنن المعروفة والمحفوظة».

ومن جهة أخرى فإن الكاتب يذهب أيضاً إلى أن الحنفية يصنفون السنة بالوحي غير المتلو (ص، ١١٨-١١٩)، إلا أن المصدر الذي يورده في نهاية الفقرة التي تحتوي على كل هذه الادعاءات يثير الدهشة والحيرة: «I am indebted to Behnam Sadeghi for the idea expressed in this sentence. Personal Correspondence, 12 July 2014 (إني ممتن لـ: بهنام صادقي Behnam Sadeghi / الذي زودني بالفكرة المعبر عنها في هذه الجملة، وذلك خلال المراسلة التي جرت بيننا في ١٢ تموز ٢٠١٤)» (ص، ١٣٥/هامش، ١٠).

وحتى إن الكاتب عندما يقول عقب هذه الأسطر مباشرة: إن الحنفية قسموا السنة إلى قسمين قطعي وظني، وإن كلاً من هذين القسمين يمكن أن يرد في المصادر المكتوبة على شكل أحاديث، وترد في المعايير والأنماط الموحدة الثابتة المستقرة العادات والأعراف في المجتمع الإسلامي على حد سواء (ص، ١١٩) فإنه يناقض ادعاءه السابق المتمثل بأن الحنفية أرادوا تحديد مفهوم السنة الجماعية المشتركة. ثم يورد الكاتب معلومات حول انتشار المذهب الحنفي، وخلال ذلك يشير إلى أن أكثر الحنفية في القرنين التاسع والعاشر هم

معتزلة، ويذهب إلى أنه بسبب ذلك فإن هذه النظرية العقلانية تركت أثرها على التشكيل الكلامي (ص، ١١٩)، ويبدو أن هذه التوضيحات جديرة بالتوقف والذكر من ناحية العلاقة بين الحنفية والمعتزلة التي يتم تناوؤها بتزايد في الفترة الأخيرة.

وإن كلام الكاتب حول قلة تقيد الحنفية في هذه الفترة بالرواية لا ينبغي أن يفهم منه عدم اهتمامهم بالأنشطة والأعمال الجارية في ميدان الحديث، حيث يجب أن يُذكر أن أسبقيتهم على المحدثين سواء من ناحية تصنيف مجموعات الأحاديث (مثل ورود اسم أبي يوسف ومحمد بن الحسن بين مؤلفي كتاب «الأثار» لأول مرة، وكذلك «كتاب الحجّة» لمحمد بن الحسن) أم من حيث وضع القواعد النظرية لعلم الحديث الرواية (مثل الإسهامات النظرية لأبي حنيفة، وأبي يوسف، وعيسى بن أبان في ميدان أصول الحديث) كانت في الغالب مجهولة أو غير ملاحظة.

إن مساعي الطحاوي (٩٣٣/٣١٢) ومطامحه، وشارحه الجصاص (٩٨١) في إظهار شرعية الفقه الحنفي الموروث من الكوفة وإثباتها بالاستناد إلى القرآن والسنة كانت تدل أو تعني أنها كان يعدّان الفقه الحنفي في العهد الأول زبدة العقل التفسيري وجوهره الذي استخدمه النبي في استنباط سنته من القرآن (ص، ١٢٠). وهذا الأمر يظهر الجهود المبذولة لتأصيل الحنفية وتقعيدها بالاستناد إلى المصادر المعتبرة، ومحافظة المرجعية الحنفية الثلاثية [أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن] على استمرارية وجودها (ص، ١٢٠). [وفي الفقرات اللاحقة يورد الكاتب كلاماً يشير فيه إلى ازدياد منزلة هذه المرجعية الثلاثية مع مرور الوقت].

المرجعية الحنفية الثلاثية والسنة:

يذهب الكاتب إلى أن فقهاء الكوفة المدينة المركزية في العراق قد طوروا مفهوماً للسنة يختلف عن مفهومها الموجود في المدينة ذلك الذي يمثله مالك بن أنس. ولا يقدم الكاتب معلومات حول ماهية هذا المفهوم المختلف، وإنما يكفي بذكر أن المرجعية الحنفية الثلاثية عرفت السنة في مؤلفاتها باعتبارها المعايير والأعراف المجتمعية وأفعال النبي والصحابة، وبالقول إن المراجع الثلاثة عارضت مالكا الذي حصر السنة بأعمال أهل المدينة فقط (ص، ١٢١). ولكن يبدو أنه لم يتم التوقف بالقدر الكافي على هذا الاعتراض، حيث يجب التوضيح فيما إن كان هذا الاحتجاج على انتقال السنة من جيل إلى آخر على شكل ممارسات وأعمال مجتمعية، أم على حصرها بالتطبيقات والأعمال الموجودة في المدينة فقط. لأنه يمكن العثور في كتاب أبي يوسف «الرد على سير الأوزاعي» على عبارات تماثل رأي مالك. وذلك مثل عبارات «عليك بما عليه الجماعة من الحديث» (الرد، ص، ٣١)، أو «السنن المعروفة» (الرد على الأوزاعي، ص، ٣٢).

وهنا أردت التوضيح؛ حيث ينبغي إخضاع كتاب «الرد على سير الأوزاعي» للتحقق والتمحيص الدقيق إذا اتخذ الكتاب أساساً لاتجاه أبي يوسف في مسألة السنة، وما إن كان منطقياً ومنسجماً مع نفسه من

الناحية الاصطلاحية والمعرفية والمنهجية أم لا؟ وإلى جانب كل ذلك فإن إشارة الكاتب نقلاً عن محمد زاهد الكوثري إلى أن الحنفية «مذهب شوري» أمر في غاية الأهمية: فرغم أن أصول المذاهب الفقهية الأخرى كافة تقريباً قد وضعت في البدء على يد أشخاص منفردين (الأوزاعي ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل وداود الظاهري... إلخ)، فإنه من الملاحظ أن المذهب الحنفي واعتباراً من بدايته قد تابع أنشطته وأعماله باتباع منهج قائم على الشورى بمشاركة الكثير من الفقهاء والمحدثين والمفسرين ورجال العلم، وتحت قيادة أبي حنيفة، وما حديث الكاتب عن «المرجعية الثلاثية للمذهب الحنفي» إلا إحدى المؤشرات على هذه الظاهرة. لذا فإن هذا الأمر يستحق التوقف عنده باعتباره أحد الخصائص التي تميز المذهب الحنفي من المذاهب الأخرى.

لا يتبين بشكل كافٍ في التفسيرات والشروح الجارية بالاستناد إلى الاقتباسات والمقتطفات المأخوذة من المصادر الثانوية بشأن مقارنة أبي حنيفة وموقفه من السنة (ص، ١٢٢)، وكذلك في كلام أبي يوسف بشأن المسألة، ما إن كان المقصود هو السنة المعرفة بالتطبيقات والأعمال المجتمعية، أم روايات الحديث؟ ومع ذلك فإذا ما أخذ بعين الاعتبار أن الباب الذي دخل منه أبو حنيفة إلى السنة هو حماد بن أبي سليمان، وأنه بدوره جزء من شجرة تنتمي بكاملها إلى الكوفة، فيمكن أن يُستنتج أنه استند على المعلومات المنقولة على يد الأفراد. وإذا ما صح ذلك فيمكن أن يفتح باب الجدال حول ما إن كان هناك فرق حقيقي وأساسي بين الحنفية وأهل الحديث في موضوع السنة والحديث.

رغم أن استعمال المرجعية الحنفية الثلاثية عبارة «حديث رسول الله» في معرض استخدامهم روايات الحديث من أجل تأصيل آرائهم الفقهية (ص، ١٢٣) يُعد مؤشراً على وجود تمييز بين المرفوع والموقوف في أذهانهم، وأن هذا الأمر مهم للغاية من ناحية تاريخ الحديث، إلا أنه يبدو أن الكاتب قد سها عن ذلك.

مع أن نقل عبارات واضحة حول مفاهيم السنة لدى المرجعية الحنفية الثلاثية لا تماثل الحديث ولا تساويه (ص، ١٢٣) فإن المهم هو مسألة مدى انسجام وتماكس سلوك أئمة الحنفية المؤسسين في هذا الموضوع، ولا يبدو أن الكاتب قد لاحظ أهمية هذا الأمر.

يذهب الكاتب انطلاقاً من الانتقادات والنقاشات المتبادلة بين أبي يوسف والأوزاعي إلى أن عدم وثوق أبي يوسف بخبر الآحاد المتعارض مع القرآن والسنة قد أصبح فيما بعد النموذج أو الصيغة المحكّمة والمحدّدة في مواقف الحنفية بشأن خبر الآحاد (ص، ١٢٤). ومع أن هذا الرأي ليس بخاطيء إلا أنه يبدو أن هناك عيباً يشوبه، لأنه قد يتجاهل الدور الذي قام به أبو حنيفة في هذا الشأن.

السنة في أصول الفقه الحنفي:

بعد بيان الكاتب أن الأصوليين الأحناف في الفترة التالية لعهد المرجعية الحنفية قد استخدموا كلمتي

السنة والحديث كمترادفتين تحل إحداهما مكان الأخرى، وأن مفهوم السنة استخدم شاملاً آراء الصحابة أيضاً، وأن مفهوم السنة المعروفة والمشهورة يقابل نوعين من روايات الحديث المتواتر والمشهور، وأن الفقهاء رجحوا روايات الصحابة على القياس في مسألة المفاضلة بين أخبار الآحاد التي رواها الصحابة وبين الأحكام القياسية، فقد حاول تناول هذه المسائل بشكل مفصل (ص، ١٢٤).

إن المسألة التي تلفت الانتباه لدى الكاتب هنا هي تناول الأصوليين الأحناف القرآن والسنة ضمن إطار معرفي ومنهجي أوسع. فقد تناولوا القرآن والسنة معرفياً ضمن إطار «العلم اليقيني»، و«العلم الظني»، وأما منهجياً فقد تناولوا ضمن إطار «الأدلة، والحجج، والأصول». ولهذا فإنهم جعلوا مصادر مثل القياس وخبر الآحاد، التي لا تفيد اليقين، المراتب الدنيا في سلم تحديد مرتبة المصادر (ص، ١٢٥). غير أنهم رجحوا القياس على روايات الصحابي غير الفقيه إذا كان القياس مستنداً إلى مصادر الشريعة القطعية. ولهذا فإن قسماً من المحدثين درجوا على انتقاد الحنفية واصفين إياهم بـ«أهل الرأي» (ص، ١٢٥).

رغم توجه الأصوليين الأحناف في هذه الفترة، بهدف إقامة المعتقدات والأفعال الدينية على أسس سليمة، نحو ترجيح المقاربة القائمة على النظرية العقلية-الكلامية، والتأكيد على ذلك (ص، ١٢٥)، ورغم أن التوازي بين هذا التغيير لدى الحنفية في تناول المسألة - الذي يستدعي التمييز بين الجبر والتخيير الموجود في الفلسفة - وبين المقاربات والأفكار المشابهة لدى المعتزلة ملفت للانتباه بدرجة كبيرة، إلا أنه لم يكد يخطر في الذهن أن يكون هذا التشابه نتيجة طبيعية لعلاقة عضوية بين الحنفية والمعتزلة.

وحسب الكاتب فإن الأصوليين الأحناف قد أقاموا المصادر التي تفيد القطع على نظام معرفي منسجم ومتناسك، وهذه الطريقة فقد حددوا مكانة خبر الآحاد. ووفقاً لـ«أرونزيسو Aron Zysow» فإن موقفهم بشأن خبر الآحاد كان لهذين اثنتين:

(أ) تأمين مادة روائية سليمة وكافية لتفعيل القياس.

(ب) إبعاد المادة التي قد تؤدي إلى إفساد النظام الفقهي.

في المحصلة يمكن القول إن الحنفية قد اعتمدوا في أنظمتهم الفقهية على القرآن والسنن المعروفة والمشهورة [باعتبار أن هذه المصادر تمثل في نظرهم مصادر العلم اليقيني] (ص، ١٢٥).

ويتابع الكاتب تناول الموضوع حسب التسلسل الزمني مقدماً معلومات حول مواقف ومقاربات الدبوسي والسرخسي والبزدوي بشأن السنة. فيتناول مسألة الأدلة عند الدبوسي، حيث يذهب إلى أن هذه الأدلة تنقسم عنده إلى قسمين:

(أ) الأدلة العقلية. (ب) والأدلة النقلية (الحجج الشرعية).

وأن كل قسم منهما ينقسم بدوره إلى قسمين يقيني وظني، وأن الأدلة الشرعية تقوم على مصدرين هما:

(أ) الوحي. (ب) والسنة (ص، ١٢٥-١٢٦).

وحسب الدبوسي لا توجد أية شبهة حول قطعية الوحي، إلا أن الأمر مشكل قليلاً بشأن السنة. حيث إن الخبر الذي سمع من رسول الله بذاته، والأخبار التي نقلت عنه ووصلت إلينا بالتواتر تفيد اليقين، بينما لا يدل خبر الأحاد إلا على الاحتمال أو الظن. ويضيف الدبوسي إلى هذا التصنيف دليلاً آخر ألا وهو الإجماع الذي يعدّه دليلاً شرعياً يقينياً. ووفقاً للكاتب فإن تصنيف الدبوسي هذا يظهر لنا كيف أن الحنفية استخدموا المفاهيم المعرفية عند تنظيم الأدلة الشرعية، وذلك مثل الأدلة التبعية والأدلة الأصلية والمستقلة.

يوجد لدى الفقهاء الأحناف هدف آخر من استخدامهم منطق التصنيفية المعرفية، وذلك إلى جانب الهدف المتمثل بالاعتماد على الأدلة السليمة في ميدان الإيمان والعمل، وهذا الهدف يتمثل بوضعهم أحاديث الأحاد في مراتب دنيا ضمن تصنيف الأدلة الشرعية باعتبارها تفيد لديهم العلم الظني لا اليقيني، وذلك بمواجهة الجهود المبذولة في مجال إثبات صحة الأحاديث بما فيها روايات الأحاد والمخالفة لنظامهم الفقهي المستند على القرآن والسنة الاعتباري لديهم من الأدلة اليقينية القطعية (ص، ١٢٦).

وعرف السرخسي السنة بدوره باعتبارها ما سمع من فم النبي مباشرة، أو ما نُقل عنه بالتواتر، لقد اعتبر الحنفية السنة مرادفاً في المعنى للخبر المتواتر والمشهور، وأما أخبار الأحاد فقد صنّفوها باعتبارها مصدرراً من المرتبة الثانية. وقد كان توجه الأصوليين من أمثال السرخسي نحو اعتبار السنة والمتواتر بمنزلة واحدة مهمّاً، حيث إن حجية القرآن وفق رأيهم كانت تستند بدورها إلى السنة أيضاً. ولهذا فإن السرخسي قد أكد على أن السنة هي المصدر الأساس للأحكام والمبادئ الدينية كافة، وحتى إن القرآن بذاته قد سمع لأول مرة من فم النبي اعتماداً على مرجعيته (ص، ١٢٦-١٢٧).

يضيف البزدوي في «أصوله» جوانب وأبعاداً مختلفة إلى موضوع السنة. فهو يذهب إلى أن للسنة جوانب متعددة مثل: الأمر والنهي، والعام والخاص، وأنها تفصل القرآن وتفسر هذه التفاصيل، وأنها -إن جاز التعبير- تكسو الفقه الأساسي المستنبط من القرآن لحماً (ص، ١٢٧).

يلجأ البزدوي عند تنظيره بشأن نمط الأحاد لدى الحنفية إلى مفهوم الاتصال، وهو يذهب في ذلك إلى أن المشكلة لا تكمن في نموذجية النبي ﷺ ولا في تعاليمه، وإنما المشكلة هي التناقض والتضارب الحاصل في الانتقال التاريخي لهذه المنظومة العلمية المقدسة وفي نقلها من جيل إلى آخر؛ حيث إن احتمال اشتغال هذا الصنف من منظومة المعلومات القائمة على أساس الرواية واردة بسبب طبيعة النقل الشفهي. ولهذا يجب على الفقيه أن يكون مثبّتاً من أن السلسلة التي تربط بين الحديث المروي وبين النبي ﷺ سلسلة موثوقة. وقام الدبوسي -

البرزدوي لتحقيق هذه الغاية بتطوير مفهوم «الاتصال»، فقسم الأخبار إلى ثلاثة أقسام:

- (أ) الخبر القائم على الاتصال التام البعيد عن الشبهة (الخبر المتواتر).
 (ب) والخبر الذي تشوبه جملة من الشُّبه الشكلية (الخبر المشهور).
 (ج) الخبر الذي تشوبه الشبه من ناحية الشكل والمضمون على حد سواء (خبر الواحد).

ففي الأخبار المصنفة ضمن الصنف الثالث هناك احتمال ورود الخطأ في المتن وفي السند على حد سواء، ويتناول البرزدوي فيما بعد النتائج الفقهية والكلامية لهذه الأصناف الثلاثة بشكل مفصل، وهذا يبين كيف أقام الفقهاء الأحناف علاقة أساسية بين تصنيف السنة والتصنيف المعرفي.

رغم أن الدبوسي يذهب إلى أن من بين الشروط التي يجب توفرها في الخبر المتواتر هو أن يكون الرواة متفرقين في مناطق وبلدان مختلفة، إلا أن شارح كتابه الأصول «شارح البخاري» يشير إلى أن بعض الأصوليين الأحناف لا يشاركونه الرأي حول هذا الشرط. وأما الهدف من وراء هذا الشرط فهو زعزعة الثقة بمشروعية روايات المدرسة المحصورة بمدينة وحيدة، أي بمشروعية مدرسة المدينة «عمل أهل المدينة» المنحصرة بالمدينة.

يرى الكاتب وهو يتناول هذه المسائل أن المتواتر وفقاً للحنفية لا يشمل المصادر المكتوبة فحسب، وإنما يشمل الأفعال والقيم أيضاً، إلا أنه بدلاً من أن يذكر أمثلة حول هذه المسألة من عصر التشكل أو من العصر الكلاسيكي، يقفز فوق كل المراحل إلى أنور شاه الكشميري المتوفى عام ١٩٣٣، ويقدم تقسيمه للمتواتر المتمثل في أربعة أقسام:

- (أ) تواتر الإسناد، هو تواتر المحدثين.
 (ب) تواتر الطبقة كتواتر القرآن.
 (ج) تواتر عمل وتوارث.
 (د) تواتر القدر المشترك.

ويقدم هذا التقسيم على أنه تقسيم الحنفية (ص، ١٢٩، ١٣٠)، والأمر مثير للجدل لدرجة لا يحتاج فيها حتى إلى إشارة.

ويعدد الكاتب هنا أمثلة كثيرة عن أحكام التكفير التي أصدرها الكشميري بالاعتقاد على التصنيف، إلا أنه ما ينبغي أن يفوتنا أن الكاتب قد مر على هذه الأمثلة دون التساؤل «التحقق» مما إن كانت نماذج أو أمثلة متواترة بالفعل أم لا. فلم يكن من المقبول والمتوافق تقديم مسائل جدلية وخلافية للغاية؛ مثل استعمال السواك والمعجزات وكذلك مسألة نزول عيسى التي ادعى المؤلف ذاته بوجود التواتر بشأنها، على أنها متواترة (ص، ١٢٩ - ١٣٠)، أو على الأقل عدم الإشارة إلى أن الادعاء باعتبار هذه المسائل من السنة المتواترة أمر خلافي وجدلي.

وبعد ذلك يرد ذكر أمور عن الخبر المشهور، وكلام حول إمكانية نسخ القرآن وتخصيصه بالخبر المشهور، وحديث عن القول بفسوق جاحد الخبر المشهور وليس بكفره، ثم يتم التوصل إلى نتيجة مفادها أن مرجعية المشهور والمتواتر وحجيتها تبلغ درجة يمكن مقارنتها بحجية القرآن (ص، ١٣٠).

وأما أخبار الأحاد فيرى البزدوي أنها روايات لا ترقى إلى مستوى المتواتر والمشهور، ويذهب إلى القول إن هذه الأخبار وإن استوجبت العمل بها فإنها لا تستوجب العلم اليقيني. وبعبارة أخرى فإن هذه الأخبار قد تعتمد كأدلة وحجج في المسائل الفقهية، إلا أنها لا تصلح دليلاً في المسائل الاعتقادية. ويختلف الحنفية عن المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية من ناحية حجية خبر الأحاد التي جعلوها في درجة متدنية (ص، ١٣١).

وهنا يعود الكاتب مجدداً إلى العلاقة بين القياس وخبر الأحاد، ويكرر كلامه حول تمييز الحنفية بين الصحابة الفقهاء وغير الفقهاء (ص، ١٣١)، في مسألة المفاضلة بين حجية القياس ورواية الصحابي.

وحسب رأيه فإن أصولي الحنفية الكلاسيكيين لم يحدثوا من خلال هذه المبادئ الأصولية التي طوروها أي تغيير في النظام الذي وضعه مؤسسو المذهب الأوائل (ص، ١٣٢).

النتيجة:

يبدو جلياً الدور المهم والتميز الذي قامت به النظرية المعرفية في التقاليد الأصولية لدى الحنفية. وإن احتياط الحنفية وإخلاصهم في مسألة القطعية، أي حرصهم الشديد في إقامة مبادئهم ومعاييرهم على المعلومات الصحيحة والسليمة والموثوقة يشير إلى فضل علم الكلام العقلاني على هذا التقليد.

وبحسب الحنفية فإن مصادر العلم التي تصل بتسلسلها بشكل يقيني إلى النبي ﷺ هي: القرآن والسنة والإجماع. وأما أخبار الأحاد وأقوال الصحابة والقياس والعرف فهي مصادر تفيد العلم الظني.

ويمكن القول إن السنة المشهورة أصبحت الخطاب الفقهي الأساس لدى الحنفية، حيث إن تحول هذه السنة إلى مصدر ثان يفيد القطع واليقين إلى جانب القرآن مرتبط باكتسابها صفة اليقين، وهي كذلك المصدر المشهور لكل المعارف العلمية الشرعية الأخرى.

وإن تقسيم السنة إلى «سنة يقينية» و«سنة ظنية» شكّل أساساً معرفياً لدى الحنفية اللاحقين من أجل الدفاع عن النظام الذي وضعه مؤسسو المذهب (ص، ١٣٢).

يشير الكاتب في الهامش رقم ٢٨ من الصفحة ١٣٦ للبحث إلى أن هناك تصورات خاطئة حول دور الرواية في المذهب الحنفي لدى الكثير من المسلمين في العصر الحديث والمعاصر، ويذكر محمد إقبال كمثال على ذلك.

ونرى هنا إضافة إلى تقييمات الكاتب هذه أنه من المفيد أن نذكر أن عدم توضيح الكاتب في بحثه هذا لدور عيسى بن أبان الذي قام به في المذهب الحنفي بشكل كاف وشاف يُعد نقصاً وقصوراً حقيقياً.

وباختصار فإن تقسيم علي أطاف ميعان يتناول معاني كلمة السنة حسب نصوص الفقه وأصول الفقه

الأساسي لدى المذهب الحنفي في العصور الوسطى. فقد تناول الحنفية مسألة السنة معرفياً باعتبارها دليلاً وملزماً من الناحية الفقهية، وبهذه الغاية لجؤوا إلى مفهوم السنة التي تفيد اليقين في تفسير الشريعة.

٦. مصطلح السنة في المذهب الشافعي خلال العصر الأول (غافن بيكن Gavin Picken):

يتناول قسم غاف بيكن مفهوم السنة في المذهب الشافعي خلال عهده المبكر، فهو يتحدث عن الشافعي باعتباره جزءاً من النظرية التي أسماها بـ«مصفوفة الوحي (Revelatory matrix)» التي تدور حول العلاقة التأويلية التفسيرية بين القرآن والسنة والحديث. ويتناول بيكن أيضاً مسألة كيفية تصور تأثير الشافعي في البنية المعروفة اليوم باسم «المذهب الشافعي». وفي هذا السياق فإنه يتوقف أيضاً عند الدور المهم والريادي الذي قام به البويتي - أهم تلاميذ الشافعي - في تشكيل المذهب. فأهم إسهام للبويتي حسب الغرض من هذا الكتاب يكمن في توحيد التأويلية (علم التأويل الفقهي) لدى الشافعي القائم على الحديث كما لدى المحدثين الآخرين مثل أحمد بن حنبل.

يبدأ الكاتب مقالته بتكرار ادعائه المتمثل بأن الشافعي هو الأب المؤسس لأصول الفقه. وهو موضوع جدلي وخلافي. وفوق ذلك فإنه يرفع السقف أكثر من خلال حديثه عن دوره «المحطم للصنم» الذي بقي مستمراً إلى يومنا الحالي (ص، ١٣٩). إلا أنه يبدو كأنه يردد ما حفظه عن ظهر قلب دون أي تساؤل بشأن الآراء والأفكار المختلفة في هذا الموضوع. وكذلك فإن يكرر بيانه المتمثل بأن الشافعي في مسألة السنة قد فتح الطريق أمام تغيير نموذجي/ باراديغمي باختصاره السنة بالحديث دون شعوره بالحاجة إلى تأصيل هذا البيان (ص، ١٤٠).

حياة الشافعي وأعماله:

إنه تحت هذا العنوان لا يضيف شيئاً جديداً على ما هو معلوم سابقاً، كما أنه يدهشنا من خلال حديثه عن تلمذة الشافعي على الإمام مالك بقوله: إنه تعلم من مالك تقنيات الفقه وآلياته التي هي امتداد للتقنيات الفقهية القائمة على النص لدى المحدثين والسائدة في الحجاز (ص، ١٤٠). إلا أنه ومرة أخرى دون الشعور بالحاجة إلى أي تأصيل يتجه نحو تقديم ادعائه هذا دون القيام بأي تقييم في موضوع منهج مالك الذي يتركز على الأعمال والممارسات الموجودة في المدينة. وليس هذا فحسب، وإنما يكتفي الكاتب أيضاً، ودون الشعور بالحاجة إلى تأصيل علمي، بتكرار الادعاء المتكرر في كتب الطبقات الذي يدور حول موهبة الشافعي وبراعته الاستثنائية في اللغة العربية وآدابها (ص، ١٤١).

نظرية البيان لدى الشافعي:

يذهب الكاتب إلى أن كل المذاهب الفقهية متفقة على المصادر الأربعة (القرآن والسنة والإجماع والقياس) مستمراً بذلك بتكرار محفوظاته (ص، ١٤٢). ونرى من الأجدى لو أن الكاتب يسأل نفسه عن مدى صحة

هذا التعميم وصوابه، خاصة أن نظرية المصادر الأربعة ليست معتمدة تماماً حتى عند الشافعي ذاته؛ حيث يمكن القول: إن موقفه بشأن القياس والاجتهاد لم يكن إلا عبارة عن إقرارهما «اضطراباً» وذلك على عكس الحنفية (ص، ١٥٨، هامش، ١٧) وإن هناك مدارس فقهية، بما فيها المذهب الحنفي، تتبنى مصادر أخرى غير هذه المصادر الأربعة.

يذهب الكاتب إلى أن إسهام الشافعي لم يكن محدوداً بنظرية المصادر الأربعة، وإنما كان يشمل تطوير «علم تأويل فقهي» يهدف إلى تصحيح العلاقة بين المصادر، وإزالة التناقضات فيما بينها (ص، ١٤٢)، إلا أنه لم ير حاجة إلى بيان ما هو «الإسهام» الذي تشكله مسألة المصادر الأربعة. حيث إن هذه المصادر الأربعة هي من الأمور المعروفة قبل الشافعي أيضاً. وإن استخدمنا هنا صيغة حذرة، وتركنا مسألة الإسهام جانباً، فيمكن الحديث فقط عن جهود الشافعي حول تحديد الأدلة الشرعية بأربعة أدلة.

ومع أن الكاتب، كإضافة جديدة في هذا السياق، يذهب إلى أن الشافعي قد استحدث أو أنتج «مصنوفة الوحي (revelatory matrix)»، إلا أن هذا الكلام في الواقع ليس بشيء مختلف أو متميز عن جهد الشافعي في إدخال السنة والأحاديث ضمن نطاق الوحي استناداً إلى مفهوم الوحي المتلو وغير المتلو.

إلى جانب التساؤل الذي يتبادر إلى الذهن حول غرض الكاتب وكيفية إطلاقه صفة «التناظر المعماري» على أشكال الوحي التي أوردتها على أنها (١) القرآن، (٢) القرآن + السنة، (٣) السنة حسب مرصوفة الشافعي، فإن ماهية السنة حرفت هنا أيضاً. حيث إن الشافعي عندما يقول: «السنة» فإن ما يقصده ليس إلا «روايات الحديث الآحاد» المنقولة بالأسانيد.

ومن اللافت أيضاً نقل الادعاء المتمثل بالقول: إنه من غير الممكن تعارض نوعي الوحي (القرآن والسنة) عند الشافعي، وإن حدث وبدا مثل هذا التناقض فإنه تناقض في الظاهر وليس في الحقيقة، وذلك دون تمحيص وتحقيق. والحال أنه كان على الكاتب أن يسأل الشافعي أولاً عن الأمر الآتي: عندما يتحدث الشافعي عن السنة ويدعي أنها نتاج الوحي فهل يرجع إلى عهد النبي ﷺ ويتخذ ذلك العهد أساساً لبيانه وتقييمه، أم يقيم أحداً من الزمان والمكان الذي يوجد فيه؟ فإن كان الأمر الأول هو المتبع فكيف سوف يفسر التنبهات الواردة في القرآن حول أخطاء النبي، التي كان بعضها بمستوى تحذيرات صارمة؟ وإن كانت السنة نتاج الوحي كما يدعي الشافعي، أفلا يعني أمر الله لنبيه على أساس «وحي السنة» بالتصرف بشأن مسألة ما، ثم توجيه اللوم إليه على هذا التصرف عبر «وحي القرآن»، ألا يعني طعناً بألوهية الله وعدالته، وبموثوقية الوحي؟ فإذا كنا سنتناول المسألة من النقطة التي يقف عندها الشافعي فيجب علينا أن نعرف أولاً ما هي الأمور التي تُعد سنة حتى نستطيع اتخاذ قرار بشأن ما إن كان يحدث تعارض بين القرآن والسنة أم لا. ففي تناول الشافعي، مثله كمثل كل من يعيش في العصور اللاحقة لعصر النبي، فرصتان يتمكن من خلالها الحديث باسم السنة، إما السنن القائمة المتواترة (خبر العامة)، أو روايات الحديث الآحاد (خبر الخاصة).

حسناً؛ عندما يقول الشافعي بعدم التعارض بين القرآن والسنة، فأبي منها يتخذها أساساً له؟ فإن كان يتخذ الاثنين أساساً، فكيف سيقوم الشافعي الروايات المصنفة ضمن صنف «خبر الأحاد»؟ وماذا سيفعل الشافعي إذا خالفت رواية الحديث الأحاد القرآن مخالفة صريحة؟ فهل سيمرر المسألة بالقول إن هذه المعارضة المخالفة ظاهرة وليست حقيقية، أم سوف يستنتج أن هذه الرواية لا يمكن أن تكون من قول النبي؟ ويبدو بشكل صريح في كتاب «الرسالة» أن الشافعي لم يقبل ولم يقتنع بالخيار الثاني. لذلك فإنه عمل على تطوير جملة من الآليات التي من شأنها سد الطريق أمام استبعاد روايات الحديث بحجة معارضتها للقرآن. وباختصار فإن الطريق الذي اتبعه الشافعي لحل مثل هذه المسائل هو العمل على إزالة هذه التناقضات ضمن نطاق منظومة العموم والخصوص، والجملة والنص، والنسخ الحسن؛ فهل تكفل هذا الحل بالنجاح، أو ما مدى نجاعته ونجاحه؟ عند النظر إلى تقليد أصول الفقه لا يمكن قطعاً الحديث عن النجاح بالشكل والمستوى الذي تخيله ورمى إليه الشافعي. وسبب ذلك هو الجانب الموضوعي لهذه المنظومة الخماسية التي تشكل عمودها الفقري نظرية «البيان» للشافعي. حيث ليس من الواضح والصريح دائماً ما إن كان الأمر الذي ترمي إليه أو تعبر عنه الآية أو رواية الحديث عمومياً أو خصوصياً. ولذلك فإن مدونات أصول الفقه تفيض بالنقاشات المتعلقة بالمسألة. وحتى إن الأمر وصل إلى مرحلة استوجبت تأليف كتب مستقلة حول صيغ العموم (وغير مثال على ذلك كتاب «تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم» لعلاء الدين كيكلدي). وكذلك الحال فيما يتعلق بمسألة ألفاظ الجملة (المغلق) - النص (الصريح/ المفتوح).

وأما الحال فيما يتعلق بالنسخ فجدي وخلافي أكثر. لأن المعلومات (روايات أسباب النزول) المتعلقة بالمسألة غير كافية من جهة، ومن جهة أخرى تعاني من مشكلات كثيرة من ناحية الثبوت والموثوقية. ولذلك فقد استمر العلماء المسلمون في مناقشة هذه المسائل لقرون طويلة، وقدموا مواقف وآراء ومقاربات مختلفة، وتوصلوا إلى نتائج مختلفة. وإن الأرقام المختلفة التي تم التوصل إليها بشأن عدد الآيات المنسوخة فقط تكفي وحدها للدلالة على أننا أمام حالة معقدة وشائكة للغاية يصعب الخروج منها. هذا ويجب عدم نسيان وجود أمور لا تقبل بطبيعتها النسخ أيضاً.

وهناك نقطة أخرى تتمتع بأهمية كبيرة للغاية، ألا وهي وجود أحاديث مروية معني. بالكامل - حسب المعلومات المتوفرة لدينا- والتي تمت مائلتها بالسنة الموصوفة بالوحي الثاني. يبدو في ضوء كل هذه الملاحظات أنه من غير الممكن القول إن نظرية البيان للشافعي مقاربة وخالية من العيوب. وهذا الأمر يكشف جلياً مدى حاجة الكاتب إلى مراجعة تقييماته التي أحل بها بشأن نظرية «البيان» للشافعي، وإعادة النظر فيها. ومن جانب نرى من الفائدة إضافة ما ذكره «لورين» حول الفرق بين مفهوم البيان لدى الشافعي وبين المعنى الذي اكتسبه في أصول الفقه لاحقاً (ص، ١٦١، هامش، ٧٢).

وأما بخصوص حديث الكاتب عن نظرية النسخ باعتبارها الجانب الأكثر غرابة للمنظومة الخماسية ونظرية مرصوفة الوحي لدى الشافعي، فقد تم تقديم ادعاء مفاده أن النسخ لا يحدث بين مصادر الوحي، وإنما يحدث ضمن المصدر الواحد (ص، ١٤٤)، ولكن دون إخضاع هذا الادعاء للتمحيص والتحقيق.

إن افتراض عدم نسخ القرآن للسنة ينسجم ويتوافق مع افتراض عدم تعارض نوعي الوحي مع بعضهما، إلا أن اللوم والانتقادات الموجهة في القرآن إلى النبي ﷺ (سورة التحريم، ٢ على سبيل المثال) تُخرج هذا التوافق من دائرة المطلق. إن لعدم اعتراف الشافعي بحق المبادرة للنبي ﷺ داخل السنة، ولسعيه إلى ملء هذا المفهوم بالوحي كاملاً نصيباً في هذا الذي ذكرنا أيضاً. والحال أن هناك الكثير من الآيات والأحاديث التي تدل على أن النبي لم يخط أية خطوة سواء سميت قياساً أو اجتهاداً (انظر مثلاً: كتاب «أقيسة النبي» لعبد الرحمن بن نجم بن عبد الوهاب الجزري، المشهور بابن الحنبلي، وكذلك الكتب التي تتحدث عن «اجتهاد الرسول» و«اجتهاد النبي») بأي وحي غير وحي القرآن، ومن ثم فإن تناول هذا الموضوع مع تجاهل هذه الحقائق يمثل تصرفاً مناقضاً للعقلية العلمية.

مفهوم السنة - الحديث عند الشافعي:

النبي امتداد لإرادة الله في عالم الظواهر (ص، ١٤٧).

حسناً؛ فما هو محتوى السنة؟ وكيف يتم تحديده وفقاً للشافعي؟ وكونه قد قرر منذ البداية أن روايات الحديث هي مصدر السنة (ص، ١٤٩، ١٥١، ١٥٢) فكان يجب عليه الدخول في مواجهة مع الأفكار التي يراها منافسة للحديث، ولهذا السبب فقد توقف أولاً عند فكرة عمل أهل المدينة التي تبناها شيخه الإمام مالك، وعدّ أن هذه الأعمال ليست تطوراً عضوياً لأعمال النبي ﷺ وإنما عبارة عن أعمال جرى الاتفاق بين علماء المدينة عليها (ص، ١٤٦). إلا أن الأهم الأساس لدى الشافعي، حسب ما حاولنا بيانه أيضاً في مخاطر «دور الشافعي في تشكل صيغة السنة»، هو مواجهة فكرة عمل أهل المدينة أو معارضتها لكونها تشكل خطراً على روايات الحديث التي قرر مماثلتها مع السنة. إلا أن الشافعي عندما يفعل ذلك فإنه لا يستهدف شيخه مالكاً بصورة مباشرة، وإنما يوجه سهام نقده إلى المالكية (ص، ١٥٩، هامش، ٣٠).

وأما المقاربة الأخرى التي تعرض مذهبه المتمثل باعتبار الأحاديث المصدر الوحيد فهي مفهوم الاستحسان الذي يستخدمه الحنفية بكثرة، ولذلك فإنه يعارضه بتلذذ على حد وصفه. (ص، ١٤٧).

وعقب ذلك يكرر الكاتب كلامه حول استحداث الشافعي مرصوفة الوحي في مواجهة الآليات الفقهية الأخرى مثل أعمال أهل المدينة والاستحسان، ويذهب إلى أن الشافعي توقف على السنة بصورة خاصة وعمل على تأصيلها باعتبار أنه لم يكن هناك خلاف بشأن وحي القرآن. إلا أن المعلومات التي يقدمها الكاتب في هذا

المجال عبارة عن ملخص تصويري لمحتوى «الرسالة»، فتقريباً لا يوجد في حديثه أي منهج نقدي وتحليلي. وباعتبار أن الأدلة التي استند إليها في «الرسالة» بغية تأصيل السنة (ص، ١٤٧-١٤٨) قد تم تناولها كلها تقريباً بالنقد في مختارات «دور الشافعي في تشكل صيغة السنة»، فإننا نكتفي هنا بهذه المعلومات فقط تجنباً للتكرار.

غير أن تنبيه لوري Lowry في محله بخصوص ادعاء الشافعي أن «الحكمة» الواردة في القرآن هي بمعنى السنة، حيث إن هذا التفسير لم يرد في مصنفات التفسير قبل الشافعي (ص، ١٦٠، هامش، ٤٤). وما يؤكد هذا الأمر هو عدم تطرق مقاتل بن سليمان الذي توفي عام وفاة أبي حنيفة (ت: ١٥٠) في كتابه «الوجوه والنظائر»، الذي يُعد معجماً قرآنياً، إلى السنة ولو بكلمة واحدة في معرض بيانه المعاني الخمسة لكلمة الحكمة الواردة في القرآن. ويمكن أن ينطبق الأمر ذاته على الأدلة التي عمل الشافعي على تطويرها من أجل تأصيل خبر الأحاد (ص، ١٤٩-١٥٠).

وأخيراً ينتقل الشافعي الذي يفترض أن كل العضلات والإشكالات القائمة في هذه المسائل قد حلت، ينتقل إلى مسألة روايات الحديث المتعارضة، حيث يتناول إلى جانب آليات المنظومة الخماشية (العموم والخصوص والجملة والنص والنسخ)، التي تدور حولها مرصوفة الوحي، يتناول الأمور التي يجب الانتباه إليها ومراعاتها من أجل الترجيح بين الروايات المتعارضة (ص، ١٥١).

الردود على مذهب الشافعي:

يبدو أن ربط تناول الكاتب المسألة فقط من خلال مختصرات تلميذي الشافعي المزني والبويتي (ص، ١٥١-١٥٣) بالعنوان غير ممكن. غير أن الكاتب يشير إلى نقاط مهمة فيما يتعلق بهذين المختصرين، وخاصة ما يقوله بشأن مختصر البويتي، حيث يبدو أنه جدير بالذكر والتوقف.

يرى الكاتب أن الأحاديث بالنسبة للبويتي بمثابة بطاقة مفتوحة، وذلك انطلاقاً من قول الشافعي: «إذا صح الحديث فهو مذهبي» لكون العامل الأول في تكوين الرأي الفقهي لدى الشافعي هو الحديث، وبناء على ذلك فإن البويتي عندما يختصر كتب الشافعي، فإنه لا يكتفي بالاختصار فقط، وإنما عند الحاجة يضيف أحاديث جديدة، ويستبعد أخرى ويخالف أو ينتقد آراء شيخه بشأنها (ص، ١٥٢).

وإن الكاتب انطلاقاً من مثال البويتي يلفت أنظارنا إلى نقطة مهمة أخرى: كيف كان الفقهاء في العصور الأولى يحددون علاقاتهم مع شيوخهم؟ فهم لم يكونوا يقبلون كل رأي يصدر عن شيوخهم قبولاً أعمى كما يُظن، وإنما كانوا يسعون للمحافظة على استمرار ارتباطهم بمنهجهم. ولذلك فإن البويتي اعترض على الكثير من آراء شيخه، وتوصل إلى آراء مخالفة لها مع بقاءه على ارتباط بمنهجه. ولهذا السبب فإن كتاب البويتي خرج عن كونه مجرد مختصر، واكتسب ماهية أخرى مختلفة تضمنت إضافات إلى الشافعي، واعتراضات على بعض آرائه. وهذا الأمر يشير بدوره إلى أن مذهب الشافعي ليس عبارة عن آراء شخص واحد وأفكاره فحسب.

ومن جهة أخرى فإن لجوء البويتي، بموجب منهج شيخه القائم على الحديث، إلى استعمال الأحاديث أكثر منه كان يحمل بصورة ما معنى الاعتراض على ابتعاد المحدثين في ذلك العهد عن الفقه حيث كانوا يعدّونه استعمالاً مفراطاً للعقل والرأي. وبذلك فإن البويتي يكون قد مد جسراً بين الوحي والعقل الذي لا يمكن إنكار دوره وفعاليته في الفقه، وربما حقق بذلك أحد الأهداف التي كانت في ذهن شيخه أيضاً (ص، ١٥٣).

النتيجة:

وفقاً لكلام الكاتب فلا بد من أن يكون الشافعي خلال الرحلات التي قام بها إلى الحجاز واليمن والعراق ومصر قد رأى تناقضات وتضاربات مختلفة تسود في الأوساط الفقهية. وربما جعل روايات الحديث التي ماثلها بالسنة التي حصرها في النبي ﷺ محوراً وأساساً لآرائه وذلك بمواجهة أعمال المدينة واستعمالات الرأي المفرطة التي عدّها سبباً لهذه الحالة، وكذلك ربما اختار القياس ليفتح المجال لتفعيل العقل الفقهي المنظم (ص، ١٥٤).

هناك مفكرون من أمثال شاخت / Schacht / وكولسون / Coulson / يثمنون دور الشافعي من ناحية تأثيره العام إلى جانب تأثيره في مجال أصول الفقه بشكل خاص، ويرون من المناسب وصفه بمؤسس علم أصول الفقه؛ بينما نجد أن هناك آخرين أمثال وائل حلاق ولوري إما يعارضون هذا الرأي، وإما يسلكون طريقاً وسطاً معتدلاً (ص، ١٥٤).

يمكن القول: إن الكاتب يصيب عين الصواب عندما يذهب إلى عدم صحة وصف كتاب الرسالة ضمن كتب أصول الفقه؛ لأن ٨٠٪ من الكتاب كما يقول لورين مخصص للعلاقة بين المصادر والسنة، أو أن نصفه مخصص لموضوع السنة، وثلثه للعلاقة بين المصادر (ص، ١٦٢، هامش، ٨٧) وهذا موجه للوسط الفقهي السائد خلال القرن الثاني، وإنه أراد إخراج الفقه من نطاق تأثير الإنسان [العقل] وإسناده إلى أداة آلية مصدرها الوحي (ص، ١٥٥). حيث إن مقالة جورج مقدسي التي تذهب إلى احتواء "الرسالة" على أثر لميول معارضة المعتزلة، ومن ثم معارضة العقل تصوب هذا الذي ذكرناه آنفاً (ص، ١٥٧، هامش، ٨). وبذلك يمكن القول إن الشافعي قد نجح في دفع الفقهاء إلى إقامة فقههم على المصادر المعتمدة على الوحي، وإلى إعادة النظر في مكانة السنة والحديث (ص، ١٥٥). غير أن الكاتب لا يرغب بالتخلي عن طرحه المتمثل في أن الشافعي مؤسس علم أصول الفقه، حيث يعود مجدداً إلى هذا الموضوع ويجاول إيراد ما نقل حول دعوة الشافعي بالأب المؤسس لأصول الفقه (ص، ٥٥). وفي نهاية البحث تزداد وتيرة العاطفة لدى الكاتب حيث لا يتوانى عن وصف الشافعي بالمجدد (الإنسان الذي أحيا الدين من جديد) في سياق جهوده في ميدان السنة والحديث، وبالعالم الذي أنشأ وغذى أصول الفقه وأعاد الحياة إلى التشريع الإسلامي (ص، ١٥٥). وبغض النظر عن أن هذه الادعاءات جدلية وخلافية للغاية، فإنه من الأنسب القول إن هذه العبارات أو التقارير هي عبارات عاطفية أو بلاغية أكثر من كونها إثباتات علمية.

وأخيراً لا بد من القول إن حصر الكاتب موضوع المقال في الشافعي وباتنين من تلاميذه رغم حديثه في العنوان عن المذهب الشافعي يستوجب إعادة النظر في العنوان وتصحيحه من جديد.

٧. من النظام التقليدي إلى النظام المؤسسي: السنة عند الحنبلي في العهد الأول (حارث بن راملي):

يتناول حارث راملي وباستفاضة مفهوم السنة في تقاليد الفقه الحنبلي، ومكانتها التأويلية أمام القرآن، والمنزلة المعرفية والعلمية للحديث المتواتر والآحاد والموضوع. فهو يبين كيف أن تقليد الفقه الحنبلي ظهر نتيجة لجهود المحدثين الفقهاء في ميدان الفقه. فقد بذل هؤلاء المحدثون الفقهاء جهوداً من أجل إحلال تقليد قائم بكامله على النص محل التقاليد الفقهية القائمة على الرأي. ولتحقيق هذه الغاية لم يكتفوا بالأحاديث الصحيحة فحسب، وإنما أدخلوا في مفهوم النص أعمال الصحابة والتابعين وفتاواهم أيضاً. وأما سبب هذا الإدخال فهو اعتراضهم على الشافعي وعلى مفهوم الحديث الصحيح. حيث إن مفهوم الحديث الصحيح قد يفتح الباب واسعاً أمام القياس الذي ينظر إليه الحنابلة بعين الريبة على الأقل على الصعيد النظري. ولهذا فإن مفهوم السنة عند أصحاب هذا الرأي كان يعني «السنة الحية» المتجسدة في من يُعدون أعلم الناس بها، ومثلوا روحها خير تمثيل في أعمالهم وإيمانهم.

إن الرملي يلفت الأنظار إلى أن الحنابلة يذهبون إلى أن من يقرر أن هذا الأمر سنة يجب أن يكون مستنداً على النص قدر الإمكان، ولهذا الأمر نتيجة مهمة هي: أن هذا الكلام يعني أن يكون لدى الشخص علم بالسنة مفهوماً، إلى جانب علمه برواة السنة، فلا يكفي علمه بالرواة فقط.

يبدأ الكاتب حديثه بفتح نقاش حول ما إن كان لأحمد بن حنبل (٢٤١/٨٥٥) نية أو تفكير في تأسيس مذهب أو لا؟ وذلك حسب المصادر ذات العلاقة، ثم يتنوع موضوعات النقاش فيلفت الأنظار إلى أن توصيف حركته في لغة الغرب بـ«التقليدية traditionalist» لا يخلو من إشكالات، ويبين أنه ليس من الواضح عن أي تقليد يجري الحديث هنا؟ ويشير أيضاً إلى أنه ليس من الواضح مدى مطابقة هذا المفهوم للسنة التي تُعد مصطلحاً عربياً إسلامياً (ص، ١٦٣ - ١٦٤). وعلاوة على ذلك فإنه يلفت الانتباه إلى أنه إذا ما تم الرجوع إلى المصادر فلا يمكن العثور - على ضوء المصادر - على أي منهج فقهي ونظام تفسيري تأويلي يُنسب إلى أحمد بن حنبل (ص، ١٦٤).

فحسب سوزان سيكتورسكي / Susan Spector / فإن أحمد بن حنبل كان يجيب في المسائل غير الخلافية بالاستناد إلى الأحاديث، وإذا تعذر ذلك كان يتجنب الإجابة. ولكنه في كل الأحوال لم يكن يرضى أن تُتخذ آراؤه مرجعية يُحتكم إليها.

وينضم كريستوفر ميلشيرت / Christopher Melchert / إلى هذا الرأي، ويشير إلى «الطبيعة

الارتجالية» لإجابات أحمد بن حنبل وأن هذه الإجابات تحمل آثار نمط ثقافي قديم وقائم على المشافهة، وإلى أنه لم يستند إلى الأحاديث فحسب وإنما أظهر ثقة بأعمال العارفين وأهل الحكمة والصلاح (السلف الصالح) وآرائهم. إلا أنه يضيف أن الأدلة النصية لهذه الإجابات تتضمن تأكيدات أو إشارات جديدة حول ضرورة كتابتها بدقة وحذر (ص، ١٦٤).

ويتوصل ديفيد فيشانوف / David Vishanoff / إلى نتائج مشابهة أيضاً وذلك استناداً إلى ما نقل في مدونات أصول الفقه، ويذهب في مسألة علاقته بالشافعي إلى عكس ما يتم التأكيد عليه دائماً، حيث يقول إنه عارض رؤية الشافعي الفقهية المستندة إلى منهج منظم قائم على مرصوفة الوحي (ص، ١٦٤)، وإنه لم يترك خلفه منهجاً تفسيرياً منظماً، وإن ذلك ترك مساحة واسعة لتبنيح لأتباعه تطوير مناهجهم الخاصة (ص، ١٦٥).

وإن الأبحاث والدراسات الأخيرة تؤيد ما ذهب إليه فيشانوف بقوله: إن أحمد بن حنبل لم ينضم إلى البرنامج الإصلاحية المنظم للشافعي. حيث تم في هذه الدراسات التحقيق في مقارنة شاخت بشكل خاص، التي تعدّ أهل الحديث كتلة واحدة، ونتيجة لذلك تضع أحمد بن حنبل والشافعي في الكفة ذاتها دون اعتبار للاختلافات المهمة بينهما، وتبين في هذه الدراسات أنه يوجد داخل طيف من فقهاء أهل الحديث من ترك الباب مفتوحاً، وإن بنسب مختلفة، أمام اتباع العقل / التفكير الفقهي المنهجي (ص، ١٦٥).

وحسب ميلشيرت الذي يذهب إلى أن الشرح الذي حدث بين أهل الحديث وأهل الرأي في نهايات القرن الثاني / الثامن كان بسبب مسألة «خلق القرآن»، فإنه في القرن الثالث / التاسع كان يوجد بين أهل الحديث - مثل عبد الله بن المبارك - الذين أسهموا في الاعتراف بمزيد من أهمية الأحاديث في الفقه الإسلامي من لا يزال منفتحاً على اتباع التفكير / العقل المنهجي. غير أنه يضيف أنه إلى جانب أولئك كان يوجد محدثون مثل ابن أبي شيبة الذي يمكن وصفه بالمحدث المكثّر، والبخاري الذي يصنف ضمن «حركة / تيار الصحيح». وحسب ما كتبه أحمد الشمس فإن قول تلميذ الشافعي البويطي في هذا النقطة: إن الشافعي يُعد أقرب إلى أهل الحديث بترجيحه آراء الصحابة على القياس رغم الدلالة الواضحة والصريحة في الرسالة، مثير للاستغراب (ص، ١٦٥). وحسب ما ورد في رسالة الدكتوراه التي أعدها فولكان ستودولسكي / Volkan Stodolsky / فإن الشافعي لم يكن من رجح القياس على آراء الصحابة، وإنما تلميذه داود الظاهري (ص، ١٦٥).

حسناً؛ فأين موقع أحمد بن حنبل في هذه اللوحة:

ترى سوزان سبيكتورسكي أننا لو تمعنا في كتب «المسائل» التي ألفها كل من الكوسج (١٨٦٥ / ٢٥١)، وصالح بن أحمد بن حنبل (٨٨٠ / ٢٦٦)، وأبو داود السجستاني (٨٨٤ / ٢٧٠)، وابن هانئ (٢٧٥)، وعبد الله بن أحمد بن حنبل (٩٠٣ / ٢٩٠)، والبغوي (٩٢٩ / ٣١٧) فإننا نجد في المسائل الفقهية نواذج وأنماطاً مختلفة عن بعضها لأحمد بن حنبل (ص، ١٦٦). فمثلاً ينقل عبد الله أن أحمد بن حنبل رد كتب الفقهاء الفقهية كافة بشكل

قطعي. بينما يروي أبو داود وابن هانئ أن كتب مالك والشافعي استثنيت من هذا الرد باعتبار جوانبها الحديثية (ص، ١٦٦). فإذا ما اعتمدنا على «مسائل» عبد الله يتبين لنا أن أحمد ابن حنبل أكد على الثقافة الشفهية، ولم يتبن أي مقارنة قائمة على الكتب، ولم يجز اللجوء إلى كتب الفقه والحديث دون استشارة شيخ متمكن. ويمكن القول إن هذا المقاربة منسجمة ومتوافقة مع نمط «المسند» أيضاً.

فمثلاً نجد أن «سنن» أبي داود هي عبارة عن مجموعة من أحاديث مصممة ليكون بإمكان غير المتخصصين الرجوع إليها واستعمالها دون الحاجة للعودة إلى شيخ متخصص، بينما نرى أن «المسند» بأسانيد الكثرة وأنواع أحاديثه المتنوعة كأنه «قاعدة بيانات» مخصصة للخبراء والاختصاصيين، وهذا الأمر ينسجم ويتماشى مع المقاربة أو الرأي المنسوب إلى أحمد بن حنبل المتمثل بضرورة الرجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص في الفقه والحديث (ص، ١٦٧).

يرى سعود صالح السرحان في رسالة الدكتوراه التي أعدها أن مؤلفات «المسائل» التي يُرجع إليها في تحديد مكانة أحمد بن حنبل في الفقه لا تمثل آراء أحمد بن حنبل المباشرة. وتبعاً لذلك فإن الاختلافات بين الروايات في هذه المؤلفات ليست نابعة من أحمد بن حنبل وإنما من أتباعه (ص، ١٦٧). وقد قام أبو بكر الحلال (٩٢٣/٣١١) بجمع كل هذه الروايات المختلفة - في كتاب ضخيم يبدو مفقوداً حالياً - وهكذا فقد شكل عبد بن حميد (١٠١٣/٤٠٣) إطاراً تأويلياً جديداً لإزالة الاختلافات بينها، وكوّن مصنفاً يمكن العمل عليه. وفيما بعد جرى تنظيم مبادئ المذهب بشكل منهجي على يد تلميذ ابن حميد أبي يعلى (٣٨٠-٤٥٨/٩٩٠-١٠٦٦)، وأبي الخطاب الكلوزاني (١١١٦/٥١٠)، وابن عقيل (١١١٩/٥١٣) (ص، ١٦٧).

إذا ما تم تناول تعريف السنة في المذهب الحنبلي، وعلاقة القرآن بالسنة، ومسألة الحديث على ضوء هذه التطورات والمصادر فسوف تظهر لنا النتائج الآتية:

١) تتفق المصادر كافة ما عدا «مسائل» أبي داود على أن السنة محصورة بالنبي ﷺ، وأن أعمال الصحابة لا تدخل ضمن نطاق السنة (ص، ١٦٨).

٢) يبدو أن هناك تأثيراً نظرية البيان لدى الشافعي في مسألة كون السنة مفسرة وشارحة للقرآن، ويمكن القول إن الحنابلة والشافعية يشكلون هنا جبهة ضد المقاربة الضيقة التي تكتفي بمعاني القرآن البيئية وبالإجماع (ص، ١٦٩).

٣) مع أنه يتم استبعاد أعمال الصحابة والتابعين وآرائهم عن مضمون السنة، إلا أنه يمكن العثور في المصادر الحنبلية على نقولات تشير إلى أن أحمد بن حنبل قد يرجح أحياناً رأي أحد التابعين، مثل: سعيد بن المسيب، على رأي أحد الصحابة مثل ابن عباس (ص، ١٧١).

العلاقة بين القرآن والسنة:

إن الآراء المختلفة الواردة بشأن جواز العمل بالقرآن مباشرة عند عدم توفر سنة تبين وتوضح الحكم المقصود الوارد في القرآن أو عدم جوازه تُضاف في الوقت ذاته إلى أحمد بن حنبل (ص، ١٧٢). فمع إقراره بدور السنة المحوري في شرح القرآن وتفسيره، إلا أن أحمد بن حنبل لا يتبنى صيغة «السنة محددة أو مقيدة للقرآن»، وإنما يكتفي بالقول «السنة تشرح معاني القرآن» أو «السنة تفسر القرآن» فقط.

يذهب أحمد بن حنبل على عكس الشافعي إلى أنه يمكن للقرآن أن ينسخ السنة، كما أنه ينحو إلى التمييز بين الفرض والواجب كما يفعل الحنفية (ص، ١٧٤)، ولعل هذا الأمر يدل على أن هذا التمييز منشؤه العراق (ص، ١٧٥). غير أنه يجب أن نذكر هنا أنه توجد روايات لم يميز فيها أحمد بين الأحكام الثابتة بالقرآن وبين الأحكام الثابتة بالسنة، وذلك على عكس الحنفية (ص، ١٧٤).

الحديث:

أما بشأن الحديث المتواتر فيتفق المذهب الحنبلي مع أئمة المعتزلة، مثل أبي القاسم البلخي وغيره في مسألة دلالة على العلم اليقيني. إلا أن هناك آراء مختلفة حول ما إن كان هذا العلم اليقيني ضرورياً أم مكتسباً (ص، ١٧٥-١٧٦). ومن جهة أخرى يرد في المصادر الحنبلية معلومات تشير إلى وجود رأي حول إمكانية دلالة أخبار الآحاد أيضاً على العلم اليقيني مثل المتواتر (ص، ١٧٦). ويذكر أن هذا الرأي يذهب إليه داود الظاهري، والحرث المحاسبي أيضاً (ص، ١٧٦). غير أن القول المنسوب إلى أحمد بن حنبل؛ إنه عندما يصل إليه حديث صحيح سوف يعمل به ولكنه لن يشهد أنه كلام النبي، وذلك حسب ما ينقله أبو يعلى عن كتاب «معاني الحديث» للأثرم يستدعي إلى الذهن المقاربة التي تقول: إن خبر الآحاد يفيد الظن لا اليقين (ص، ١٧٧). ومن جهة أخرى يتم التطرق أيضاً إلى الحديث عن تأثير تشدد الشافعي في مسألة الإسناد المتصل على أحمد بن حنبل الذي يرجح قول الصحابي المتصل على الحديث المرفوع المنقطع (ص، ١٧٧).

وينقل عن أحمد بن حنبل رأيان في مسألة العمل بالحديث الضعيف:

(أ) يُعمل بالحديث الضعيف إذا لم يكن هناك دليل أقوى.

(ب) لا يعمل بالحديث الضعيف بشكل من الأشكال (ص، ١٧٨).

ومن جانب آخر يرد في المصادر أن أحمد بن حنبل لم يكن يتشدد كثيراً عند رواية الحديث في مسائل الفضائل والترغيب والترهيب، بينما كان يتشدد في مسألة الحرام والحلال، وتبعاً لذلك فإنه يقول إنه قد يعتمد الحديث الضعيف كدليل في مجال الفضائل، إلا أنه لن يعتمد في مسائل الحلال والحرام (ص، ١٧٨-١٧٩).

وأما الأمر الذي يجب الانتباه إليه فهو كما أن المذهب يتضمن المقاربات «المحدودة التي تكتفي بالحد

الأدنى بنقل آراء أحمد بن حنبل كما هي دون تجاوزها والذهاب أبعد منها»، فإنه إلى جانب ذلك يتضمن مقاربات متسعة مثل: الحراكي، وابن حميد تقوم باستنباطات من آراء أحمد بن حنبل تحت اسم الحنبلية وتستخرج آراء جديدة (ص، ١٨٠). ولهذا السبب فإن في مقابل شخصية أحمد بن حنبل التي يجري تقديمها بصورة عامة كمحدث متصلب لا إسهام له، توجد شخصية أخرى لأحمد بن حنبل منفتحة وأكثر تنظيراً أمام استخدام آليات أصول الفقه، خاصة كما جاء في تناول الواسع له لابن حميد بشكل خاص (ص، ١٨١).

يقوم ابن حميد وخاصة في مسألة السنة بالتمييز بين مقاربة أحمد بن حنبل تجاه الروايات الواردة في مجموعات الأحاديث التي صنفها في المسند، وبين المواقف والمقاربات التي قدمها ابن حنبل عند تناول هذه الروايات بغاية فقهية؛ أي إنه يرمي إلى أن أحمد بن حنبل الذي في المسند ليس بأحمد بن حنبل ذاته الوارد في مؤلفات المسائل (ص، ١٨١).

وكذلك فإن ابن حميد انطلاقاً من آراء أحمد بن حنبل يؤكد على أن ابن حنبل لا يعارض القياس كما يُظن أو يدعى. وفي الواقع فإن كل هذه الجهود «التوسعية» التي يبذلها ابن حميد يمكن عدّها نتيجة لسعيه إلى التخفيف من الارتباط بروح مبدأ «المحدودية/ الحد الأدنى» لأحمد بن حنبل، ومن ثم فتح آفاق واسعة أمام المذهب بغية تأسيس مذهب فقهي منهجي قادر على التنافس مع المذاهب الأخرى ومجاراتها (ص، ١٨٢).

يبدو أنه لم يُنظر في الموروث الحنبلي بإيجابية كثيرة إلى سعي الشافعي بحصر السنة ضمن الأحاديث الصحيحة والمرفوعة، وذلك على عكس ما يظن. حيث نجد أن المروزي تلميذ أحمد بن حنبل عارض استنساخ كتاب «الرسالة» للشافعي، ولكن ثبت أيضاً أنه رجح كتب الشافعي باعتبار أنها أكثر اعتماداً على الحديث بالمقارنة مع كتب الفقهاء الآخرين (ص، ١٨٦/ هامش، ٩). وكذلك، حسب رأي الحنابلة، فإن مقاربة الشافعي هذه سوف تجعل اللجوء إلى القياس أمراً لا مفر منه في المسائل التي لا ترد بشأنها أحاديث صحيحة، ومن ثم فإنها سوف تفتح الباب أمام تطبيق القياس. ولهذا رأى الحنابلة أنه من الأنسب عند عدم وجود الحديث الصحيح اللجوء إلى أقوال الصحابة والتابعين عوضاً عن اللجوء إلى الأقيسة التي تعاني من خطر الثقة بالنسبة للأجيال اللاحقة (ص، ١٨٣). هذا وقد تمت الإشارة في وقت سابق إلى احتواء مدونات الحنابلة على روايات تدور حول رد القياس جملة وتفصيلاً من قبل الظاهرية من الحنابلة.

مع أنه يتم وصف الحنابلة من قبل المستشرقين مثل كولدزير وشاخت وكولسون على أنهم حرفيون متعصبون، فإن وائل حلاق يذهب إلى أن التمييز بين المتقدمين من الحنابلة الذين يُعدون أقرب إلى هذا التوصيف (مثل الحنابلة البغداديين من محدودي الأفق خلال القرن الثاني)، وبين المتأخرين من الحنابلة الذي يُعدون أكثر اعتدالاً وانفتاحاً، ذلك التمييز من شأنه مساعدتنا على فهم أكثر وضوحاً وسلامة للتقليد/ الموروث الحنبلي الذي يبدو متناقضاً ومتضارباً وإشكالياً عند النظر إليه وتناوله كوحدة واحدة (ص، ١٨٤). غير أن

الأمر المؤكد هو أن الروايات المختلفة، خاصة الواردة عن أحمد بن حنبل، تجعل التعميم أمراً مستحيلًا. وإضافة إلى ذلك لا ينبغي إهمال التوقف أكثر على علاقة التيارات المتعصبة والمتطرفة الموجودة داخل المذهب مع التيارات «الظاهرية» المحيطة به لا مع أحمد بن حنبل ذاته (ص، ١٨٤).

وأما المحافظة المتدينة لدى أحمد بن حنبل فيجب تناولها في إطار محبته للموروث والتقليد وسعيه لتحقيق وحدة الأمة الإسلامية، وليس في إطار الخوف من الذنب فحسب. ولهذا فإن من الأجدر عند تناول الحنبلية عدم تجاهل هذا البعد العاطفي الذي غفل عنه كولدزير (ص، ١٨٥).

٨. السنة في المذهب الظاهري (عمر عثمان):

يقدم عمر عثمان إسهاماً يتناول كل ما ورد في الكتاب من الخلافات والنقاشات المتعلقة بالسنة من وجهة نظر الظاهرية التي تُعد مذهباً مندرجاً، ومن منظور أصول الفقه لديهم. وفي النهاية يبين أن مفهوم السنة لدى ابن حزم يعكس ذروة حصيلة تساوي الحديث وتمائله في المعنى.

في الواقع رغم أن الأمر قد يكون مستغرباً لدى الكثيرين باعتباره مؤسس المذهب الظاهري فإن المصادر تزخر بالحديث عن المخزون العملي الواسع لدى داود الظاهري ومهاراته وبراعته في مسألة المناظرة، كما تصفه المصادر بشأن مكانته العلمية وتخصّصه بـ«الرجل الذي جمع في شخصه كل علوم بغداد في زمانه». ويجب ألا ننسى أننا أمام عالم ألف الكثير من الكتب المهمة بما فيها الكتاب الضخم «الذب عن السنن والأحكام والأخبار» المؤلف من قرابة ألف جزء والذي بلغه حتى تاج الدين السبكي بعد وفاته بخمسة قرون (ص، ١٩٥). وتذكر المصادر أن داود الظاهري بدأ تحصيله وتخصّصه باتباع نهج محمد بن الحسن الشيباني، ولما جاء الشافعي إلى بغداد تحول الظاهري إلى اتباعه، ورغم ما يبدو في كتب الظاهري من تأثيرات واضحة لمواقف وأفكار الشافعي، ولكن في الحقيقة وبمقتضى أسلوب وطبيعة دراسة وتدرّس العلوم الإسلامية في العصور الوسطى فإنه لم يتأثر بمحمد بن الحسن الشيباني والشافعي فحسب، وإنما التقى بالكثير من العلماء غيرهم وتلقى عنهم وتأثر بهم، وتبادل معهم الآراء والأفكار، وذلك مثل: أبي ثور الكلبي (٢٤٠/٨٥٤)، والكرابيسي (٢٤٥/٨٥٩) وغيرهم.

إلا أن الأمر المهم هو عدم تطابق ما يقال عنه إنه مناصر أو موال لأهل الحديث مع الوقائع. فحتى علاقته القائمة مع الشافعي غير كافية لتوصيفه بهذه الصورة. حيث إنه إلى جانب انتقاداته الموجهة إلى المحدثين الذين جعلوا رواية الحديث عملية معقدة، فإن المصادر تذكر أيضاً أنه صب جل اهتمامه على النقاشات الفقهية (المناظرات) أكثر من رواية الحديث (المذاكرة)، وأن علاقته لم تكن على ما يرام مع أهل الحديث بمن فيهم أحمد بن حنبل. حيث يرد في هذه المصادر أن أحمد بن حنبل اتهمه بالابتداع. ولا شك أن لكون العلماء الذين كان على علاقة معهم مثل أبي ثور والكرابيسي علماء استمروا على منهج الرأي ولم يقطعوا صلّتهم به كلياً رغم اهتمامهم عن قرب بمقاربة الشافعي القائمة على الحديث دوراً في هذا الاضطراب. وربما يعود سبب عداوته لأحمد بن

حنبل إلى وصف ابن حنبل إياه بالمتدع الذي اتبع طريق بشر المريسي (وفاة، ٢١٨/٨٣٣) والكرائيسي، وترك الحديث وانشغل بكتبهم. وأما معاداة أحمد بن حنبل لهؤلاء فهي بسبب دفاعهم وخاصة الكرايسبي عن الرأي القائل: «القرآن غير مخلوق، ولكن اللفظ بالقرآن مخلوق» (ص، ١٩٦). ومع ذلك يمكن القول إنه رغم هذا الرأي ورغم عدم اهتمامه الكبير بالحديث فإن الجانب الإيجابي لدواد الظاهري قد طغى عند أهل الحديث على جانبه السلبي (ص، ٢٠٧/هامش، ٦).

ولفهم المسألة واستيعابها أكثر لا بد أن نذكر هنا -إضافة إلى ما ذكره الكاتب- أن أحمد بن حنبل ومن هم على رأيه مثل أبي زرعة والرازي وأبي حاتم الرازي قد اتبعوا إجراءات حازمة، وفرضوا رقابة تفتيشية صارمة بحق الكرايسبي وصاحبه البخاري. وبناء على ذلك لا يمكن القول استناداً إلى المصادر: إن داود الظاهري عدّ نفسه من أهل الحديث، كما لا تتوفر معلومات كافية حول ثبوت نسبته إلى أهل الحديث. بل على العكس حيث يبدو أنه من الأصوب القول بكونه أقرب إلى أهل الرأي والفقهاء (ص، ١٩٦، ١٩٧). ولعل قبوله مع أبي ثور الرأي القائل «يمكن لخبر الأحاد أن يفيد اليقين» الذي رده الكثير من علماء الحنفية والشافعية والمالكية والمعتزلة قد فتح الطريق أمام اعتقاد انتسابه/انتهاؤه إلى مدرسة أهل الحديث (ص، ١٩٧). ونتيجة لقلّة اهتمام داود الظاهري بالحديث فليس من الغريب ألا نجد بين رواة الحديث إلا قلة قليلة من تلامذته.

ولا شك أن قرب داود من أهل الرأي والفقهاء لا يعني اتفاهه معهم في كل مسألة. بل على النقيض من ذلك، حيث من الثابت مخالفته أهل الرأي في مسائل القياس والاستحسان والاجتهاد. غير أن مخالفة هذه الآيات ناجمة عن دفاعه عن مبدأ «الإباحة الأصلية» الذي يُعد أحد مبادئ الأصول. وإن اعتماد كل من أبي ثور والكرائيسي اللذين يشكلان محيطه العلمي له دلالة بالغة الأهمية أيضاً.

وتذكر المصادر أيضاً أن الظاهرية بمن فيهم داود وابنه يذهبون إلى أنه ليس هناك إجماع غير إجماع الصحابة، وأن القرآن لا يحتوي على المجاز، وأن أنواع الروايات كافة بما فيها رواية الأحاد بإمكانها نسخ القرآن، وأن الروايات تتضمن الحلول للمسائل المحتملة كافة (ص، ١٩٧).

وحسب الكاتب فإنه يُستنتج من كل ما سبق من المعلومات ما يلي:

- ١) ليس في الموروث الظاهري إسهامات مهمة في ميدان الحديث.
 - ٢) لم يقدم العلماء المنتمون إلى هذا الموروث والذين مر ذكرهم مقارنة موحدة في الكثير من المسائل المتعلقة بالأصول، حيث دائماً ما تظهر بينهم اختلافات في المواقف والمقاربات بشأن الكثير من المسائل.
- وقد استمر اختلاف الآراء حتى مجيء ابن حزم (٤٥٦/١٠٦٤). حيث قام ابن حزم بتوحيد آراء المذهب، وقدم الأمور الآتية على أنها المقاربة الأساسية المتفق عليها في المذهب:

- ١) النصوص الدينية هي المصدر الوحيد في تأسيس الحكم الشرعي.
- ٢) عند عدم قيام الدليل تفسر النصوص بأوسع صورة.
- ٣) تدل الأوامر والنواهي على الوجوب عند عدم قيام دليل قطعي يفيد العكس.
- ٤) لا تُعد أفعال النبي وحدها مصدر إلزام وحكم إذا لم يرد في المسألة ذاتها تصريح قولي.
- ٥) أفعال النبي غير ملزمة للمسلمين لا ديناً ولا شرعاً، وإنما هي عبارة عن نصائح ووصايا (ص، ١٩٨).

السنة في المذهب الظاهري:

يقسم ابن حزم السنة إلى ثلاثة أقسام: القول والفعل والتقرير. فأما الأول فيدل على الفرض والوجوب؛ وأما الثاني فيدل على التوصية (الندب) دون إلزام، وأما الثالث فيدل على الإباحة فقط، دون وجوب أو ندب. إن أفعال النبي غير ملزمة باعتبار أن الله تعالى لم يذكر في القرآن وجوب تقليد أفعال النبي. وإن الآية التي تتحدث عن أن النبي قدوة وأسوة للمؤمنين (الأحزاب، ٢١) لا تشير إلى الوجوب، حيث لو أن الله أراد الوجوب لقال في الآية: «لقد كان عليكم...» بدلاً من قوله: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ...». ومن ثم فإن متبع أفعال النبي مثاب ومأجور، وأما الممتنع عن اتباعها فغير آثم (ص، ١٩٩).

ليس في النصوص أي دليل حول عدم لزوم اتباع أفعال النبي، كما أن هذا الأمر غير ممكن في التطبيق العلمي. حيث لو كان من الواجب على المسلمين اتباع وتقليد أفعال النبي، لوجب عليهم حينئذ الإقامة حيث أقام، ووجب عليهم أداء العبادات كما أداها هو، وصوم الأيام التي صامها وبذات العدد، وتقليد كل فعل وكل حركة قام بها كما هي. لأنه ليست هناك أي حجة مقبولة تدل على مشروعية تقليد بعض أفعاله وترك بعضها الآخر.

وحسب ابن حزم فإن خصوم الظاهرية الرئيسيين هم المالكية. فقد أشار إلى تناقضات المالكية في مسألة اتباع أفعال النبي، كما أنه عارضهم في دعواهم التي تذهب إلى وجوب وجود تطبيق فعلي مؤيد للحديث حتى يُعتمد الحديث دليلاً. وكذلك فإنه يسأل المالكية عما إن كان عمل أهل المدينة يمثل عمل الأمة كلها أم لا. ثم يتوصل في النهاية إلى القول بعدم وجود أي ميزة أو فضل للمدينة على المدن والأمصار الإسلامية الأخرى (ص، ٢٠٠-٢٠١). غير أن الدراسات والأبحاث الحديثة تشير إلى أن مالكا نفسه لم يكن يرى أن إجماع علماء المدينة أو أعمال أهل المدينة ملزم بصورة مطلقة (ص، ٢٠٨/ هامش، ٥٥).

يعارض ابن حزم المالكية ويخالفهم انطلاقاً من مثال الزكاة، حيث يذهب إلى إن التطبيق الموحد في مسألة الزكاة إنما استجد بعد النبي ﷺ بقرابة ٨٠ عاماً، ويشير إلى أن التطبيقات المختلفة التي اتبعها الخلفاء قبل هذه الصيغة الموحدة؛ ليلفت الأنظار من خلال ذلك إلى أن العمل (التطبيق) لا يكون دائماً نفسه أو ذا صيغة موحدة.

وإن بعض الدارسين والباحثين المعاصرين يصفون مفهوم عمل المدينة بـ«الصندوق الأسود» بسبب ماهيته وغموضه (ص، ٢٠٩/هامش، ٦٩). وهنا فإن ابن حزم [مثل الشافعي تماماً] يقدم مقابل التطبيقات المختلفة روايات الحديث التي يعدها نموذجية وذات صيغة موحدة في إشارة إلى الآية التي تتحدث عن وجوب رد المسألة/ الأمر إلى الله (القرآن)، وإلى الرسول (الحديث) (ص، ٢٠٢).

إلا أن هناك أمراً غفل عنه الكاتب وهو أنه يفعل ذلك مثل الشافعي تماماً متجاهلاً الاختلافات وحتى التضاربات والتناقضات التي بين روايات الحديث المتعلقة بالمسألة. لأنه من النادر والصعب للغاية العثور في المسائل الفقهية على رواية التقت المصادر كافة على نقلها بالصورة ذاتها، واتفقت بينها في مسألة اعتمادها دليلاً. أو ليس من الممكن العثور على مثل هذه الروايات في كل مسألة على أقل تقدير. ومن ثم فإن الانتقادات التي يوجهها ابن حزم ومن قبله الحنفية والشافعية إلى عمل أهل المدينة إذا ما انطبقت بالشكل ذاته وبدرجة كبيرة على روايات الحديث التي يدافعون عنها، فإن هذه الاعتراضات تقل قيمتها أيضاً.

لا يقبل ابن حزم الروايات التي تتحدث عن أن بعض الصحابة تركوا جملة من روايات الحديث جانباً وعملوا بخلافها، ويذهب إلى أن هذه الروايات -دون تأصيل حقيقي- موضوعة. وفي النهاية فإن ابن حزم يعدّ الأحاديث مصدر السنة الوحيد مساوياً بذلك -مثل الشافعي- بين السنة والحديث (ص، ٢٠٢).

ويجيب على التساؤل حول سبب اختلاف الصحابة بشأن السنة بالذهاب إلى عدم إمكانية امتلاك كل صحابي معلومة تحيط بكل شيء في كل مسألة من مسائل السنة، أو أن السبب يعود إلى مسألة الثقة بالمعلومة حيث ربما ما رآها أحدهم معلومة موثوقة، وعدّها الآخر محل شك (ص، ٢٠٢-٢٠٣).

ينظر بعين الشك إلى الروايات التي تتحدث عن منع بعض الصحابة بمن فيهم عمر (ابن الخطاب) رواية الحديث، ويربر موقفه بالقول إنه من غير الممكن إهمال الأحاديث التي تُعد المصدر الوحيد للسنة (ص، ٢٠٣)، إلا أنه لأمر ما لا يرى حاجة لتأصيل فرضيته التي تذهب إلى مطابقة رأي الصحابة لرأيه، ولا لإثبات ادعائه.

وأخيراً فإن ابن حزم يذهب في مسألة صحة الأحاديث وسلامتها وموثوقيتها إلى ضرورة قيام روايات الحديث قائمة على السماع، ووجوب بيان ذلك بعبارات واضحة، مثل «سمعت عن فلان، قال لي فلان»، ونتيجة لذلك فإنه يرد أشكال الرواية غير القائمة على السماع مباشرة، وذلك مثل الإجازة وغيرها.

الظاهريّة: نظرية نصية:

يمثل المذهب الظاهري ذروة الرأي القائل إن الأحاديث المصدر الوحيد للسنة. وإن ابن حزم يستخدم في هذا السياق ألفاظ السنن والأخبار والروايات ككلمات مرادفة في المعنى لكلمة الحديث.

يرد ابن حزم فكرة عمل أهل المدينة المناقضة لما تم ذكره آنفاً من جذورها، ويفرد في «الإحكام» قسماً واسعاً

لهذه الغاية. ويتعامل ابن حزم بتحفظ مع أقوال الصحابة الواردة بشأن ما إن كان أمر ما من السنة أم لا لأسباب عديدة؛ مثل عدم علمه ببعض الأحاديث، أو الفهم الخاطئ لمعاني بعض الأحاديث، ومن ثم فإنه يذهب إلى أن مثل هذه الأقوال قد لا تعدو في الواقع كونها مجرد أعمال الصحابة أنفسهم وممارساتهم (ص، ٢٠٤).

إن الموقف الذي اتخذته الظاهرية من السنة العملية ليس بالأمر المفاجئ. إذ إن هذا الاسم «الظاهر» الذي اتخذته الظاهرية للدلالة على أنفسهم يُعد مفهوماً تفسيرياً متعلقاً بالنصوص. وإن عبارة «الظاهر» التي استخدمت سابقاً من قبل الشافعي والطبري تحمل معنى عاماً بحيث يشمل المفردات الممكنة كافة. فمثلاً عندما يقول القرآن «أيها الإنسان» فإن المقصود بذلك ليس جماعة أو فئة معينة، وإنما كافة الناس. وللقول إن المقصود بهذه العبارة هو فئة معينة فيشترط وجود دليل على ذلك من القرآن أو الأحاديث. وكذلك فيما يتعلق بصيغة الأمر، حيث إن لم يكن هناك دليل قطعي يدل على العكس فإنها تدل على الفرض والوجوب، لا الندب أو الإباحة؛ وإن كانت لزومية وفورية فإنها تدل على وجوب التنفيذ بشكل مكرر (ص، ٢٠٤).

وحتى إن كلمة الظاهرية تبدو نتيجة وسبباً لاعتمادهم النصوص والدراسات المتعلقة بها أساساً في الفقه بدل الآليات الأخرى أو التطبيق (العمل).

الظاهرية ليست حرفية:

ظلت الظاهرية ولمدة طويلة يُنظر إليها بشكل خاطئ على أنها تفسير حرفي، ونظرية فقهية. فالحرفية في علم اللغة لا تزال إلى الآن مصطلحاً جديلاً، والظاهرية بالمعنى الذي يتم تصورهما في وقتنا الحالي ليست حرفية (ص، ٢٠٥). فالحرفية تذهب إلى أنه بالإمكان تفسير أي نص بمعزل عن السياق، أو في إطار اللاسياق، وبالمقابل فإن الظاهرية تضع النصوص في إطار السياق التاريخي والنصي. وفي الواقع فإن الأجدد القول إن الظاهرية «نظرية نصية» تقر بالرجحان المطلق للنصوص، وتستبعد الأدلة غير النصية مثل القياس والاستحسان والمصلحة والعمل (السنة العملية/ التطبيقية). وإن هذه الطريقة في تناول النصوص الدينية متمسكة بالقواعد لدرجة كبيرة، ومن ثم فإن الظاهرية تعد في الوقت ذاته مقاربة «شكلية».

الظاهرية والبحث عن قطعية الدلالة:

في الحقيقة يجب بيان الموقف الذي اتخذته الظاهرية بشأن المصادر النصية، أو فهمها، على سبيل المثال: صيغ الأمر والنهي من خلال البحث عن القطعية الدلالية عندهم. فمثلاً بغض النظر عن طريق الاختلافات في آراء المسلمين الذي فتحه سواء الإبهام والغموض في مسألة العمل أو صيغة الأمر، فإن المبهات التي يستشكل على الإنسان أمر دلالتها فيما إن كانت تدل على الفرض والوجوب، أم على الندب والإباحة تعني بشكل ما وجود إبهام وغموض في إرادة الله تعالى. الأمر الذي لا يمكن القبول به على الإطلاق (ص، ٢٠٥).

ولهذا فإن الظاهرية ليست بالمذهب الذي يكتفي في ميدان الفقه بـ«الظن الغالب» مثل المذهب الحنفي والجعفري، وإنما على العكس حيث يمكن تصنيفها ضمن المذاهب الباحثة عن القطعية اليقينية (ص، ٢٠٥). فلو كان من الواجب اتباع أفعال النبي وليس أقوله، لوجب على المسلمين حينئذ التأكد من الفعل الذي سوف يتبعونه ما إن كان آخر أفعاله أم لا. وأما في الأحاديث القولية فإن إخبار النبي قولياً بإلغاء العمل اللاحق لحكم عمل سابق كما في كثير من الأمثلة من شأنه إزالة الغموض أو الشبهة تلقائياً (ص، ٢٠٦).

٩. الوضع النسبي للسنة والحديث كمصادر تشريعية أمام القرآن في الفكر الإسلامي الحديثي (أديس دودريجا):

ينطلق مؤلف الكتاب في هذا القسم بالموضوع من عصر التنزل إلى عصر الحداثة، ويسعى للإجابة عن التساؤل: أي من المسائل الجدلية والخلافية الكلاسيكية لا تزال مستمرة في عصرنا، وأيها توقفت؟ ويحاول التوقف على المكانة النسبية للسنة والحديث أمام القرآن كمصدر تشريعي، وتناول دورهما المعياري في تفسير القرآن من خلال بعض العلماء المسلمين الحديثيين الذين طوروا أفكاراً وآراء تجديدية (مبتكرة) في هذه المسألة، مثل: جاويد غامدي وفضل الرحمن ومحمد شحرور وغلان برويز. وكذلك يحاول أديس تقديم مقارنته هو حول مفهوم السنة.

فحسب أديس فإن ماهية مفهوم السنة والنقاشات القائمة في سياق علاقتها مع الحديث الصحيح والقرآن من الناحية الاصطلاحية والمعرفية والتفسيرية لا تزال حاضرة في الأبحاث والدراسات الإسلامية المعاصرة. والأمر اللافت هو الاستمرارية والاتصال اللذان يبدوان بين هذه النقاشات وبين النقاشات التي كانت قائمة في الماضي.

جاويد غامدي (١٩٥١-) من نقاد الفكر الديني الباكستاني البارزين. ولد في ولاية بنجاب الباكستانية. أتيت له فرصة التربية والدراسة الإسلامية الحديثة (Islamia High School, Pakpattan in 1967)، والدراسة الإسلامية الكلاسيكية (درس اللغة العربية والفارسية والقرآن مع نور أحمد المولوي) على حد سواء. قدم في ١٩٦٧ إلى لاهور، وبقي فيها حتى اضطر تحت تهديدات حركة طالبان إلى مغادرة باكستان والاستقرار في ماليزيا. وفي عام ١٩٧٢ درس مرحلة الماجستير في الأدب الإنكليزي في الكلية الحكومية بلاهور، وفي هذه الأثناء تلقى التربية الإسلامية التقليدية على يد الكثير من الشيوخ. وفي عام ١٩٧٣ انتسب إلى «أمين إصلاحية» العالم الباكستاني الذي كان له الأثر الأبرز والعميق على غامدي. وبقي لمدة تسع سنوات بصحبة المودودي (وفاة ١٩٧٩) الإحيائي والمجدد المشهور مثل الإصلاحية. إلا أنه أخرج من الجماعة الإسلامية عام ١٩٧٧ بسبب الاختلاف بالرأي في مسألة ماهية الدين ودوره في المجتمع. وكان غامدي على النقيض من المودودي يرى أن المؤسسة الدينية ليست بالمؤسسة التي إنشاؤها بسلطة الدولة، وأن وظيفتها الأساسية هي تركية النفس وحث

الناس على عبادة الله. وتبعاً لذلك فقد أعاد غامدي تعريف المفاهيم الموجودة في التشريع الإسلامي الكلاسيكي، مثل: السنة والحديث والتواتر والإجماع والجهاد. وغامدي هو الرئيس المؤسس لمعهد المورد للعلوم الإسلامية (al-Mawrid Institute of Islamic Sciences)، ورئيس التحرير لمجلة «الإشراق» الشهرية التي تصدر باللغة الأوردية، ومجلة «Renaissance» الشهرية التي تصدر باللغة الإنكليزية. وكذلك فهو مؤسس «نظام مدرسة مصعب» التي لها الفضل في تعليم طلبة العلم الباكستانيين وتخريجهم، أولئك الطلبة النجباء الخيرين من أصحاب الغايات النبيلة والأخلاق الحميدة، والمستوى التربوي المتميز، والذين يتمتعون بالعقلية العلمية، ويمتلكون ذخيرة من المعلومات حول الأديان. وهو يقدم البرامج العلمية على شاشات الفضائيات ويتناول فيها الموضوعات المتعلقة بالمسائل الإسلامية وبقضايا العصر بهدف تعليم الناس وتوعيتهم بشأن الإسلام. وكما أنه شغل منصب عضو في مجلس الأيديولوجيا الإسلامية التابع للحكومة الباكستانية.

حتى إن كان غامدي قد تأثر بالسلفيين مثل الفرحي / Farahî /، والإصلاحي / Islahî / إلا أن غالبية إسهاماته في الفكر الإسلامي أصيلة ومبتكرة (ص، ٢١٢).

إن غامدي مثل أستاذه الإصلاحي يساوي السنة بمفهوم «ملة إبراهيم»، أي بموروث دين إبراهيم الذي أعاد محمد إحياءه وأصلحه، وأضاف إليه عناصر جديدة. وهذه الممارسات والأعمال الدينية لم تنتقل إلينا عن طريق القنوات المكتوبة والشفهية مثل الحديث، وإنما انتقلت إلينا على شكل معلومات مستندة على الأعمال والتطبيقات الشعبية الجماهيرية، ومن ثم فإن قيمة السنة المعرفية هي ذات القيمة التي في القرآن، وأعلى درجة من الأحاديث (ص، ٢١٣). وهذه السنن تثبت بـ«العمل المتواتر» الذي أجمع عليه الصحابة والتابعون.

يقسم غامدي السنة إلى عدة أقسام (سنن) حسب المجالات:

- ١) سنن في مجال العبادات. سنن في المجال الاجتماعي.
 - ٢) سنن في مجال الغذاء (الطعام والشراب). سنن في مجال الآداب والمعايشة (ص، ٢١٣).
- وإلى جانب هذا النوع من الجهود المبذولة في ميدان تحديد مضمون السنة فقد طور أيضاً معايير منهجية في ميدان تحديد ماهية وغاية السنة:

- ١) السنة معنية فقط في المسائل التي تحمل صفة دينية والمتعلقة بالحياة اليومية.
- ٢) مسائل الاعتقاد والأيديولوجيا والتاريخ وأسباب النزول خارجة عن دائرة السنة.
- ٣) الأحكام التي شرعها القرآن وطبقها النبي لا تدخل ضمن نطاق السنة.
- ٤) من الممكن استحداث سنن جديدة في ميدان النوافل (التراويح على سبيل المثال)، وليس في ميدان الواجبات.
- ٥) السنة ترد في المسائل المتعلقة بالجانب البشري للنبي فقط.
- ٦) هناك أمور لم يُرد النبي أن يجعلها سنناً (مثل ألفاظ الدعاء).

٧) السنة مثلها كمثل القرآن لم تثبت بخبر الأحاد، وهي أحد المصدرين المستقلين والوحيدين للدين الإسلامي.

وحسب رأيه فإن السنة لا تثبت بخبر الأحاد، وإنما تثبت بإجماع الصحابة وروايتها عنهم بالتواتر. وإن أغلب الأحاديث التي عرفت أنها أقوال النبي وأفعاله وتقريره هي أحاديث آحاد، ومن ثم لا تضيف شيئاً على مضمون الدين الذي تم بيانه في القرآن والسنة (ص، ٢١٤-٢١٥). ووفقاً لرأيه أيضاً فإنه يجب أن يكون متن الحديث غير مخالف للقرآن والسنة، وغير متعارض مع العقل والعلم (القطعي)، وأن يكون بأسلوب عربي بليغ، وأن يتم تناول الأحاديث على ضوء القرآن، وليس القرآن على ضوء الأحاديث. ولا يمكن أن تغير الأحاديث القرآن بأي شكل من الأشكال، ولا أن تتسبب بإحداث طريق فيه. فوظيفة السنة هي عبارة عن بيان الدين وتفسيره، وتصوير شخصية النبي محمد النموذجية والقدوة (ص، ٢١٥).

ولاتخاذ قرار بشأن صحة حديث ما يجب جمع طرق روايته كافة والتحقق فيها كلها (ص، ٢١٥). ولاستخدام حديث ما دليلاً شرعياً في مسألة ما يجب أن يكون له أساس في القرآن والسنة، وغير مخالف للعقل والفترة البشرية (ص، ٢١٥).

وباختصار؛ إن السنة مستقلة عن القرآن، ولا يمكن قبول الحديث إلا إذا تطابق مع المعايير التي تمت الإشارة إليها في الأعلى (ص، ٢١٦).

فضل الرحمن (ت: ١٩٨٨م):

ولد في هازار الباكستانية الحالية، وتلقى تعليمه الكلاسيكي على يد والده الذي كان معلماً في إحدى المدارس، ودرس اللغة العربية في جامعة البنجاب التي حصل فيها على درجة الماجستير. وحصل على درجة الدكتوراه في أوكسفورد، حيث قدم رسالة حول كتاب «النجاة» لابن سينا. وفي الفترة بين العام ١٩٥٠ و١٩٥٨ قام بتدريس اللغة الفارسية والفلسفة الإسلامية في جامعة دُرهام. وانتقل من هناك إلى جامعة / McGill / في كندا، وظل محاضراً فيها حتى عام ١٩٦١. ثم عاد إلى باكستان بدعوة من أيوب خان ليعمل في البحوث والسياسات الإسلامية. فتولى في الفترة الممتدة بين ١٩٦١ و١٩٦٨ إدارة «المعهد المركزي للأبحاث الإسلامية» الذي جرى تأسيسه لهذه الغاية. وكان عضواً أيضاً للهيئة الاستشارية للفكر الإسلامي. إلا أن المساعي والجهود الإصلاحية التي قام بها في هذا المجلس الذي يُعد أعلى هيئة في تحديد السياسات الباكستانية عرضته لهجمات المعارضين الذين أرادوا الإطاحة بهذه الجهود. ومن جهة أخرى فإن الآراء التي قدمها في مجال السنة والحديث خاصة إلى جانب أفكاره الأخرى أثارت غضب المحافظين عليه، فاضطر نتيجة لذلك وبالإضافة إلى مشكلاته الصحية للانتقال إلى جامعة شيكاغو عام ١٩٦٨، وعمل فيها أستاذاً محاضراً حتى عام ١٩٨٨.

إن أكثر كتبه منهجية وانتظاماً حول علاقة السنة بالقرآن هو كتابه الذي يحمل عنوان «مشكلة المنهجية

الإسلامية عبر التاريخ»^(١). قام فضل الرحمن مثله كمثل غامدي بتمييز مفهومي واضح بين السنة والحديث. فهو يعرف السنة على أنها قواعد أخلاقية معيارية عامة ونظام سلوك أخلاقي ديني، ومن شأن هذه المقاربة أن تفتح الطريق أمام تطبيق عملي معياري لا يمكن احتواؤه بالنص. وبالإضافة إلى ذلك فإنه يعرف السنة على أنها مفهوم مفتوح على التفسير وقابل للتكيف. وحسب رأيه فإن السنة مفهوم يتضمن بالإضافة إلى آراء واجتهادات النبي، آراء الصحابة واجتهاداتهم التي تشكل إجماعهم أيضاً. ووفقاً لرأيه أيضاً فإن السنة ليست كثيرة العدد، وليست بشيء متميز أيضاً، ونظراً لعناصرها المعنوية والنفسية والمادية فإنها لا تأتي ذاتها في عملين تطبيقيين أبداً. ويذهب فضل الرحمن إلى أن سنة النبي نادراً ما أقدمت على خطوات تحمل طابع التشريع العام، وأنها قامت بعمليات تشريعية عشوائية وعرضية متفرقة وآنية ظرفية أكثر من قيامها بعملية تشريع منهجي منظم، وأن أفعال النبي وممارساته التي تحمل طابعاً فقهياً غير ملزمة بالمعنى القطعي والحرفي. ومن جهة أخرى فإنه يقول بانقطاع الرابطة العضوية التي بين السنة والاجتهاد والإجماع، ويؤكد بشكل خاص على أن مفهوم السنة يُعبر عنه بمفهوم الحديث الصحيح. لا يحاول فضل الرحمن القيام بتصوير مضمون السنة بشكل واضح وذلك على عكس غامدي.

يؤكد فضل الرحمن وبشكل صريح على أهمية الأحاديث سواء من ناحية المسلمين أم من ناحية الأبحاث والدراسات التاريخية، ويقول إذا ما استبعدنا الأحاديث فلن يبقى شيء سوى فجوة واسعة تفصل بيننا وبين النبي. ويقول أيضاً إن العمل الذي يقوم به بعض من يريد استبعاد الحديث والسنة بدعوى التقدم والتطور هو أسوأ وأفظع من حرق نبيرون لروما. وحسب فضل الرحمن فإن الحديث وتعاليم النبي ليسا بالشيء ذاته، إنه لا يمثل إلا أحد الأشكال المُفسَّرة لروح هذه التعاليم؛ فهو الحالة المجمدة، والمثبتة لـ "السنة الحية" الديناميكية المتحركة التي جرت بلورتها نتيجة عمليات الاجتهاد والإجماع. وإلى جانب ذلك فإن فضل الرحمن عند تعارض القرآن مع أحد الأحاديث يذهب إلى أفضلية القرآن وتقدمه على الحديث بشكل قطعي، لأن القرآن مصدر هداية الله المباشر والمنزه عن كل عيب أو نقص (ص، ٢١٧).

وباختصار فإن فضل الرحمن بعيد عن مفهوم السنة القائمة على الحديث، ولهذا فإنه لا يرى الأحاديث حاضنة لمحتوى السنة. ومع ذلك فإن الأحاديث التي لم يعد لها مصدراً مستقلاً للسنة مهمة للغاية عنده، وذلك لأن الأحاديث في مسألة فهم وتفسير القرآن مصدر مهم يعكس آراء المسلمين الأوائل وقناعاتهم بحق القرآن والنبي (ص، ٢١٨).

محمد شحور (١٩٣٨):

إن محمد شحور واحد من أكثر المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين المبدعين والمثبرين واللافتين للأنظار. ويُعد كتابه «الكتاب والقرآن قراءة معاصرة» (١٩٩٠) أكثر كتبه مبيعاً. وقد تسبب هذا الكتاب بجعله

واحداً من أكثر الكتاب والمفكرين إثارة للجدل، وكتابه أكثر تناولاً بالبحث والدراسة والنقد بين الباحثين منذ تسعينات القرن الماضي وإلى الوقت الحالي. حيث يصنفه بعضهم ضمن الجهود التي تبذلها الصهيونية في تقديم تفسير جديد للقرآن على يد اسم وشخصية عربية، بينما يقارنه آخرون بهارتن لوثر / Martin Luther / أبي البروتستانتية.

ولد شحرور في دمشق عام ١٩٣٨. ونشأ في بيئة ليبرالية. حيث كان والده متديناً إلا أنه صاحب رؤية تجعل الأخلاق هي الأساس والمحور. أرسل عام ١٩٥٩ إلى روسيا السوفيتية لدراسة الهندسة. ولأنه وجد معتقداته في مواجهة مع الفلسفة الماركسية ونمط الفكر السوفيتي وجهاً لوجه فقد جهد بصورة مستمرة للدفاع عن عقيدته والذود عنها. تخرج عام ١٩٦٤ من معهد الهندسة في موسكو. تزوج من سيدة روسية ورزق منها بولد. يعرف اللغة الروسية بطلاقة. عاد إلى سوريا فور تخرجه. ثم سافر عام ١٩٦٨ إلى دبلن، وفي عام ١٩٦٩ حصل على درجة الماجستير في الهندسة، وأتم مرحلة الدكتوراه ونال لقب دكتور عام ١٩٧٢. وفي العام ذاته رجع إلى سوريا، وعين مدرساً في جامعة دمشق، حيث بقي محاضراً فيها حتى عام ١٩٩٨. ترك إخفاق مشروع الوحدة العربية ونكسة حزيران - هزيمة حرب - ١٩٦٧ أثراً بالغاً عليه. لم يفقد اهتمامه بالإسلام أبداً، وذهب كغيره من من المفكرين السوريين الكثر إلى أن الإسلام معرفة/ أستمولوجيا عالمية تناصر العقلانية وحرية الفرد، والعلم. وقد كان مصدر إلهامه الأكبر تأليف العلوم الطبيعية والهندسة الحديثة أكثر من الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية أو موروث التفسير الإسلامي. تتمثل غايته كلها بإثبات الانسجام في تجاربه الحديثة والعقلانية حول نظرة القرآن العالمية وواقعيته. وكان لكل من وايت هيد / Whitehead / ، وروسل / Russel / ، وكانت / Kant / ، وفيتش / Fichte / ، وهيجل / Hegel / دور بارز في تشكل هذه التجارب.

لم يواجه شحرور في بلده بتهم النفاق أو الارتداد، ولم يتعرض لأي عملية اعتقال. منع كتابه «الكتاب والقرآن» رسمياً في مصر، وأما في دول أخرى مثل السعودية والكويت فقد تم حظره لمدة مؤقتة. يُعد شحرور في الوقت الحاضر من علماء التفسير الإسلامي الإصلاحي/ التجديدي البارزين (ص، ٢١٨-٢١٩).

يذهب شحرور إلى أن مفهوم السنة القائم على الحديث قد استبعد دور القرآن فعلياً، وارتقى مع الأسف إلى مرتبة المصدر الأول معتبراً أن ذلك يمثل خطأ فادحاً (ص، ٢١٩). ويرى أن مفهوم السنة المتمحور على الحديث هذا قد سد الطريق أمام الفكر الإبداعي والتجديد والإصلاح والنهضة من جديد. وحسب رأيه فإن السنة عبارة عن تفسير «الكتاب» المقدم باجتهادات النبي وبشكل يتناسب مع وعي الإنسان وقدرته الاستيعابية، وهذا التفسير غير ملزم.

ومع رده لمفهوم السنة فإنه يرى أنها ذات خاصية سياقية مرتبطة بشروط وظروف معينة، ويجاول تأصيلها

بـخمس نقاط:

- (١) إن قرارات النبي مرتبطة بالظروف والسيرورة التاريخية، وهي نتاج هذه الظروف.
- (٢) إن تقييد المباح ليس له علاقة بالوحي.
- (٣) إن تقييد الحلال المطلق مرتبطة بجملة من التصحيحات المتعلقة بالتغيرات في حياته.
- (٤) إن اجتهاده ليس مثل الوحي في عصمته وعدم تعرضه للخطأ.
- (٥) إن اجتهاده ليس بمثابة الحكم الشرعي سواء كان صادراً بصفته نبياً أم بشراً.

وإن طاعة الرسول حسب رأيه نوعان: طاعة متصلة، وأخرى منفصلة، أما الأولى فتعني طاعة الله ورسوله إلى يوم القيامة؛ وأما الثانية فتعني الطاعة المطلقة لله، وأما طاعة النبي فمرتبطة بالزمان. فالأولى سارية في حياة النبي وبعد وفاته على حد سواء، إلا أنها تنقسم إلى مطلق ونسبي: فأما القسم الأول فينطبق على الأعمال والممارسات المتوافقة مع القرآن روحاً وشكلاً، مثل الصلاة والصيام والحج. وأما الثاني فمتعلق بالمسائل التي من شأنها أن تتغير حسب الظروف الاجتماعية والاقتصادية، مثل نسب الزكاة. ففي الاجتهادات المتعلقة بالقسم الثاني أحياناً بلغ في الحظر والتحریم إلى أقصى الدرجات، وأحياناً أبدى مواقفاً تحريمية عند أدنى الدرجات، وذلك حسب الظروف والأحوال. ومن الأمثلة على المحظورات والمحرمات الواردة في هذا المجال هي ما جاء بشأن الموسيقى والمعازف والرقص والفنون التصويرية الرسم والنحت وزيارة القبور. مع أن هناك تفسيرات حول حظر الرسم والنحت المقتصر على ما كان يهدف العبادة (ص، ٢٧٩ / هامش، ٢٠).

ويقسم شحورر الأحاديث إلى قسمين: عبارات الحكمة أو الحكم، والأقوال المتعلقة بالنبوة. فالصنف الأول الذي يتضمن جملة من المبادئ الأخلاقية العالمية يُعد من قبيل «الحكمة» التي هي نتاج الإنسان بشكل عام (ص، ٢٢١). وهذا الصنف قد يكون أحياناً من نتاج الوحي، كما أنه قد يكون أيضاً ناتجاً عن مصدر مستقل عن الوحي، ولذلك فإن هذه الأقوال لا يمكن أن تكون مصدراً ملزماً للجميع في التشريع الإسلامي، إلا أنه من الأجدر تقييمها على أنها تعاليم وتوجيهات أخلاقية.

ويقسم شحورر التصريحات والبيانات الصادرة عن النبي والمتعلقة بالنبوة إلى خمسة أصناف:

- (١) صنف يدور حول كيفية القيام بالعبادات الواردة في القرآن (العبادات). ولكون هذا الصنف ضمناً يقع في نطاق الطاعة المتصلة فيجب على المؤمنين اتباعه دون قيد أو شرط.
- (٢) صنف متعلق بالغيب. ولأنه من غير الوارد والممكن علم النبي بالغيب فلا يجب النظر إلى هذا الصنف من الروايات على أنه يعبر عن الحقيقة. (الغيبات).
- (٣) صنف متعلق بميدان الأحكام. وهذا الصنف عبارة عن الحلول التي وضعها النبي باعتباره مجتهداً للمسائل والمشكلات التي واجهها في ظل ظروف عصره، وهذه الحلول والإجراءات غير ملزمة للمسلمين في العصور اللاحقة (الأحكام). وهذا لا يعني أن اجتهاداته لا قيمة لها، كما أنه لا يعني الإساءة إليه.

٤) الروايات المتعلقة بالغيب المسماة بالأحاديث القدسية، والتي يُعتقد أنها نتاج الوحي، وقيم شحور هذه الروايات مثل الصنف الثاني [القدسيات].

٥) صنف التصرفات الشخصية الصادرة عنه بصفته بشر [الإنسانيات].

وهذه التصرفات غير ملزمة للمسلمين. ويمكن عدّ الروايات التي تتحدث عن تصرفات النبي وسلوكه في طعامه وشرابه وملبسه ومنامه وسفره وصيده التي صدرت عنه باعتباره بشراً وليس نبياً أمثلة على هذا الصنف (ص، ٢٢٢).

كما يتبين مما سبق فإن شحور لا يرى السنة والحديث كمصدر مستقل، وإنما يعدّ التصريحات والأقوال الصادرة عن النبي سواء كانت تفسيراً للقرآن أم اجتهاداً شخصياً على أنها تفسيرات وبيانات مرتبطة بظروف العصر الذي صدرت فيه وغير مطلقة وغير ملزمة (ص، ٢٢٣).

غلام برويز (ت: ١٩٨٥م):

عالم من لاهور، هو مؤسس منظمة طُلوع الإسلام التي بدأها باستلهام من أحد أشعار محمد إقبال. وهذه الحركة تبني رؤية إسلامية يمثل القرآن محورها، وترد كل فكر واعتقاد وفعل مخالف للقرآن. ولد غلام برويز لعائلة سنية (حنفية) عام ١٩٠٣ في مدينة باتالا الواقعة ضمن إقليم غورداسبور الهندية - وهي حالياً إحدى بلدات ولاية البنجاب - تلقى من جده حكيم باش الدراسات القرآنية وغيرها من العلوم الإسلامية التقليدية. كان للعلامة محمد إقبال دور بارز في تحديد مفهومه القرآني، حيث كان غلام على علاقة قريبة منه. ومن خلال محمد إقبال تعرف على أسلم جايراجوري (ت: ١٩٥٥م) / Eslem Jairacpuri / الذي يعدّ أحد كبار العلماء في شبه القارة الهندية، وتلقى على يده دروساً في الأدب العربي بمستوى متقدم. حيث بقي بصحبة هذا العالم حتى مغادرته باكستان عام ١٩٤٧، وبلغت مدة هذه الصحبة خمسة عشر عاماً. في عام ١٩٣٨ بدأ بإصدار مجلة «طلوع الإسلام» بناء على توجيه من محمد علي جناح (ص، ٢٢٢-٢٢٣). وحسب رأيه فإن أساس المجتمع هو الأيديولوجيا وليس الحدود الجغرافية، وإن تطبيق الشعب للإسلام شرط لإقامة دولة مستقلة تمام الاستقلال. وهذا الرأي الذي تبناه كان يتعارض مع كل من مصالح المحتل الإنكليزي، والهندوسية التي تمثل الغالبية، والقوميين من الهنود المسلمين المتطرفين (ص، ٢٢٣).

قام باعتباره مستشار محمد جناح خلال الحركة الباكستانية بمهمة استشارية بشأن القيم والمبادئ القرآنية في المجلس القانوني الذي تأسس وفقاً للدستور الباكستاني عام ١٩٥٦. وكان مدير مركز الدراسات القرآنية الذي تأسس في لاهور بإشرافه وقيادته، وكذلك أسس جمعية التعليم القرآني. وأسس شبكة باسم منظمة طُلوع إسلام بهدف نشر تعاليم وتوجيهات القرآن في المجتمع. ومن اللافت ظهور تيارات أو تنظيمات مشابهة مثل «القرآن فقط» أو «أهل القرآن» في دولة مصر أيضاً.

يتميز برويز بغزارة التأليف، ومن أشهر مؤلفاته التي كتبها حول الدعوة أو العقيدة القرآنية هو «معرفة القرآن» المكون من ثمانية أجزاء، و«لغة القرآن» المكون من أربعة أجزاء، و«مفهوم القرآن» المكون من ثلاثة أجزاء. وأما أفضل مؤلفاته الذي يعرض آراءه المتعلقة بموضوعنا فهو كتابه «مقام الحديث». وقد تمت ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة الإنكليزية من قبل أتباعه. فيوجه في هذا الكتاب انتقادات لاذعة وشديدة للنظرة الكلاسيكية إلى السنة في ميدان التشريع الإسلامي، وإلى استخدام الأحاديث في مجال تفسير القرآن. ولكونه بخلاف محمد شحرور قد ذهب إلى القول بأن القرآن كاف لشرح وتفسير ذاته في ميدان العقائد، والعبادات، والتشريع القانوني فقد أطلق عليه وصف «القرآني». وأسند رأيه هذا على مفهوم «الدين». فهذا المصطلح الذي يشمل في النظرية الكلاسيكية كلاً من القرآن والسنة/ الحديث، يتضمن حسب رأي برويز القرآن وحده فقط، وإنه المصدر الوحيد للناس المحفوظ من أي تغيير أو تحريف إلى يوم القيامة، والمتمتع بالموثوقية والصدقية. ويرى برويز أنه لا يمكن أن ينطبق الكلام ذاته على الأحاديث، ويرفض بشدة تصنيف المحدثين للحديث على أنه الوحي غير المتلو، وكذلك رأيهم القائل إن القرآن قد يحتاج إلى السنة وأما العكس فغير وارد، أو أن السنة/ الحديث قد تنسخ القرآن. ومنتقد المقاربة الكلاسيكية التي تذهب إلى أن النبي هو أفضل مفسر وشارح للقرآن، ويرى أن أداة الحديث الموجودة غير شاملة لدرجة تكون فيها فعالة وعملية في هذا الموضوع حتى ولو من بعيد (ص، ٢٢٤-٢٢٥).

وأما الحجة أو الذريعة الأخرى التي يعتمدها في إثبات صحة رأيه المتمثل بأن المعنى الحقيقي لطاعة النبي إنما هو اتباع نظام القرآن (الدين) فهي أن تعاريف المسلمين للسنة قد خلق حالة تناقضية وإشكالية أدت إلى حدوث الفرقة والتدابير بين المسلمين وتمزيق صفوفهم. فحسب رأيه فإن الحديث الملزم الوحيد هو القرآن، وتُعد التاصيلات والآراء والاطروحات الكلاسيكية حول إلزامية المصادر الأخرى كافة بعيدة عن الإقناع معرفياً ومنهجياً. ولهذا فإنه يرد الرأي القائل بعدم إمكانية فهم القرآن دون الأحاديث، ويتناول بدلاً من ذلك فكرة تفسير القرآن بالقرآن -مخالفاً بذلك شحرور- ويرر ذلك بذكر تناقض بعض الآيات القرآنية مع الأحاديث. ووفقاً لرأيه فإن الأحاديث تكتسب أهمية من ناحية «تاريخ الدين»، وليس لها فائدة تذكر لتنظيم الدين بشكل عقلائي. إذ إن الأحاديث تؤدي إلى التضييق على القرآن المفعم بالحياة والسعة.

والأمر اللافت هنا هو عدم قيام برويز بالتمييز بين السنة والحديث كما فعل المفكرون الآخرون الذين مر ذكرهم (ص، ٢٢٥). وباختصار فإن السنة- الحديث حسب رأي برويز ليست مصدراً فقهياً ملزماً في «الدين». وعلاوة على ذلك فإنه يذهب إلى أن الإقرار بالسنة- الحديث- يؤدي - حتى في ميدان الفقه - إلى تحريف وتشويه تعاليم القرآن وتوجيهاته (ص، ٢٢٦).

وفي تقييمه الأخير يقدم أديس دودريجا عدة توصيات تتمثل ب: إن محتوى القرآن والسنة وماهيتها هي ذاتها؛ أي يشملان ميادين العقائد والعبادات (العملية/العبادية)، والأحكام والأخلاق، ومن ثم يجب تناول السنة ضمن إطار المبادئ القائمة في مجال تفسير القرآن، وذلك لأنه لا يمكن تأسيس السنة بالرجوع أو توماتيكياً إلى الأحاديث فقط بصورة مستقلة عن القرآن، حيث إن علماء الإسلام في العصر الأول الكلاسيكي أدركوا الرابطة بين القرآن والسنة، ولهذا فإن توجههم في مقاربات أصول الفقه نحو إعطاء الأولوية والأفضلية التأويلية/التفسيرية للمقاربات المقاصدية أو الأخلاقية توجه وجيه وفي محله (ص، ٢٢٦).

ومن الجدير ذكره في هذا السياق أن للمؤلف مقاليتين مهمتين هما: «Toward a Methodology of Understanding the Nature and Scope of the Concept of Sunnah (نحو منهج فهم جديد في مجال ماهية السنة وغايتها)» (1-12: Arab Law Quarterly 21 (2007)؛ و«A Paradigm Shift in Assessing/Evaluating the Value and Significance of Hadith in Islamic Thought—From ulum-ul-hadith to usul-ul-fiqh (تحول نوعي في تقييم أهمية الحديث وقيمه في الفكر الإسلامي من علوم الحديث إلى أصول الفقه)»، (2009) Arab Law Quarterly, 23، ١٩٥-٢٠٦.

النتيجة:

وفقاً للمؤلف فإن الجانب المشترك للعلماء والمفكرين المسلمين الذين تم تناوُلهم فيما سبق إنما هو اتفاقهم على ضرورة مراجعة موقف العلماء الكلاسيكيين حول مكانة السنة والحديث ودورهما، وإعادة وضع مفهوم جديد لهما، وذلك رغم اختلاف أنماط التعليم التي تلقوها، والخلفية الاجتماعية والثقافية التي جاؤوا منها. ولهذا فإن مقارباتهم في هذه المسألة تمثل تميزاً مهماً من مقاربات العصور الكلاسيكية وعصور تشكل الفكر الإسلامي. إن كيفية فهم السنة تولد من ناحية التشريع الإسلامي والأخلاق والسياسة نتائج مهمة للغاية. فالمقاربات الحديثة (العصرية- التجديدية) بشأن السنة تؤدي إلى نتائج واسعة النطاق تمتد إلى الميادين الاجتماعية والثقافية والسياسية والقانونية والتشريعية والأخلاقية. ولهذا فإنه دائماً ما وصفت المرجعيات المرتبطة بهؤلاء المفكرين على أنها إصلاحية. وأما العلماء الكلاسيكيون فإنهم نظروا إلى هذه الدعوات والمطالب الإصلاحية (التغيرية والتجديدية) على أنها تهجمٌ واعتداء يستهدف الإسلام ذاته، ووقفوا في وجهها بحزم. وهذه الحالة أدت إلى تعرض هؤلاء المفكرين لتهديدات بالقتل والتصفية واضطرارهم إلى مغادرة بلدانهم، وذلك كما حدث مع فضل الرحمن وغامدي.

وأما مسألة ما إن كانت هذه المقاربات الجديدة قادرة على زعزعة مكانة المقاربات الكلاسيكية ومنافستها

ومجاراتها أم لا فمرتبطة بنيل التيار الذي ترتفع أصواته بشأن ضرورة إجراء إصلاح إسلامي في مسألة مكانة السنة كمصدر في الإسلام مزيداً من الاهتمام في المستقبل المنظور (ص، ٢٢٧).

ويجدر أن نذكر أيضاً أن الكاتب قد قدم في نهاية الكتاب قائمة غنية وقيمة من المراجع المتعلقة بموضوعه (ص، ٢٣٢-٢٤٩) وذلك كملحق أخير لبحثه وتقييمه هذا، وهي تستحق النظر فيها بعناية خاصة. ويجب أن نبين أيضاً أنه رغم فائدة تقديم سير الكتاب بعد قائمة المراجع وأهميته، فإن الفهرس الذي يأتي بعد هذه السير يعاني من ركاكة وضعف شديدين، وبالإضافة إلى ذلك فإن هناك كما أشرنا سابقاً الكثير من التناقضات والأخطاء التي قد تعود إلى ضعف الصياغة وعدم المراجعة، مما يستوجب إعادة النظر والتصحيح في الطبعة الجديدة للكتاب.

رغبة وأمنية:

منذ قرون طويلة والمهتمون بالإلهيات ليس في بلدنا فحسب وإنما في العالم الإسلامي كله تقريباً يحصرون أنفسهم بمقاربات تراث أهل الحديث (المحدثين)، لِيُسَجِّنُوا ضمن بوتقة صغيرة وضيقة طانين أنها تمثل ثقافة السنة والحديث وكامل الجماعة السنوية. فبكل تأكيد لا يمكن القول إن هذا التيار الحديثي الذي يمكن أن نشبهه حجماً بـ«النانو NANO» يمثل أهل السنة الذين يمكن أن نشبههم حجماً بـ«الميكرو MICRO». لأن تيار أهل السنة إرث «مايكروي» يتألف من المكونات الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والأشعرية والماتريدية والظاهرية وأهل الحديث/السلفية والصوفية، وكذلك من كثير من التقاليد والموروثات العلمية المستقلة مثل جهود الأوزاعي والطبري وغيرهم. تلك الجهود التي تقع خارج هذا الصنف المذكور إلا أنها ضمن دائرة أهل السنة. وأما أهل الحديث فهم صنف واحد من جملة عشرة أصناف، ومن ثم فلا يمكن لا للمحدثين، ولا للموروثات «النانوية» الأخرى تمثيل أهل السنة بمفردهم حتى إن ظهرت ادعاءات عكسية، فأهل السنة باعتبارهم إرث «مايكروي» ضخم يجمعون كل هذه المكونات «النانوية».

والأكثر استحالة من ذلك هو تمثيل تيار المحدثين للتراث الإسلامي بكامله، وذلك لأن التراث الإسلامي عبارة عن تراث «ماكروي MAKRO» يتألف من خمس مكونات «مايكروية» لا تزال حية على الأقل في وقتنا الحاضر، وهي السنوية والشيعية والإباضية والزيدية والمعتزلة.

فهذا الكتاب يبدو وكأنه يساعدنا على نزع منظار أهل الحديث إن جاز التعبير ذي الفتحة الواحدة عن أعيننا لنرى أولاً الموروثات «النانوية» الصغيرة الأخرى التي تُعد مكونات لأهل السنة، ثم نبصر الموروثات «الميكروية MICRO» الأكبر حجماً البعيدة عن أهل السنة، ومن ثم التعرف عليها، والدخول في حوار معها، لنتنقل بعدها إلى التعرف على «الإرث الإسلامي الماكروي MACRO» الكبير واكتشافه عن كثر. ولهذا فإنه

لمن الأهمية بمكان لنا القيام بترجمة هذه الأبحاث والمؤلفات التي تحمل طابعاً تحذيرياً وتنبهياً موجّهاً إلى «النقاط السوداء» المتشكلة بشأن السنة والحديث لتكون مصدر غنى ثقافي لبلدنا.

فمن جهة يجب علينا من خلال ترجمة مثل هذه الأعمال الإسراع في الانتقال بشأن السنة والحديث من مستوى «النانو» إلى مستوى «الميكرو»، ومن ثم إلى «الماكرو»، ولكن من جهة أخرى يجب التعجيل بإصدار أعمال ومدونات ذات مستوى أعلى حول موضوع هذا الكتاب في بلدنا أيضاً، بل ترجمتها فيما بعد إلى لغات عالمية لنحجز لنا مكاناً داخل مركب التطورات المعاصرة الحاصلة ضمن ميدان السنة والحديث.

نسأل الله ونرجوه أن يكون هذا الكتاب وسيلة لتحقيق رغبتني وأمنيته هذه لنرى معاً نتائجها الملموسة على أرض الواقع.

Sahabe, Kur'an ve Tefsir

Mustafa ÖZTÜRK*

Özet

Sahabe, Kur'an vahyinin nüzulüne hem şahadet hem refakat eden ilk Müslüman nesildir. Bu yüzden de tefsir konusunda hem imtiyaz hem faikiyet sahibidir. Çünkü tefsir, Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasatta ilk muhatap kitleye ne söylediğini ortaya çıkarmayı hedefleyen bir ilmî disiplindir. Te'vil ise bu ilk ve özgün anlamdan hareketle Kur'an'ın daha sonraki tüm zamanlar ve çağlarda insanlığa ne söylemek istediği hakkında fikir ve görüş üretme faaliyetidir. Tefsir sabit, te'vil değişkendir. Kur'an'ın ilk defa ne söylediğine sadakat kaygısı taşıyan her Müslüman, bugünkü sosyolojik zeminde dahi sahabenin genel anlayış ve idrak ufkundan bağımsız yorum yapmaya mezun değildir. Oysa bugün gerek Kur'an'ın evrensel mesajlar taşıyan bir ilâhî kelim olduğunu izhar etmek, gerek Kur'an'ı çağın idrakine söyletmek adına sahabenin Kur'an'dan ne anladığı meselesi bilinçli olarak göz ardı edilmektedir. Buna karşılık birçok çağdaş Müslüman yorumcu, Kur'an tefsirinden bağımsız konularda sahabeyi yere göğe sığdıramama retoriği yapmaktadır. Kur'an'ı anlama ve yorumlama söz konusu olduğunda ise sahabenin tasfiyesiyle oluşan otorite boşluğu modern yorumcunun kendi öznelliğiyle doldurulup Kur'an çoğu zaman keyfi şekilde konuşturulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Sahabe, Kur'an, sünnet, tefsir, te'vil

Sahabah, Qur'an and Tafsir

Abstract

Sahabah is the first generation who witnessed and supported revelation of the Quran. For that reason, they are both privileged and have excellence on tafsir. Because tafsir is a scientific discipline which aims to portray what Quran said to the society in which it revealed for the first time.

On the other hand, ta'vil is the practice of generating ideas and opinions for later generations and humanity on what Quran said by referencing its original meaning.

While tafsir is static, ta'vil is dynamic. Any Muslim, who is sensitive to follow original meaning of the Quran, is not certified to interpret the Qur'an outside of the sahabah' approach even in today's world. However, the issue of what Sahaba understood from the

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, mustafaozturk65@outlook.com.

Quran is disregarded for both not revealing that the Qur'an is the universal message of the God and to prevent its prevalence widely. On the contrary, many contemporary interpreters exaggerate sahabah on the topics outside the Qur'an. They become subjective when the issue is Qur'an interpretation and overstate themselves which makes their interpretation arbitrary.

Keywords: Sahabah, Qur'an, sunnah, tafsir, ta'vil

Giriş

Günümüzde Kur'an'ın tefsirinden söz açıldığında genel olarak tefsir teriminin "yorum"a (te'vil) karşılık geldiği düşünülür veya çoğunlukla bu iki terimin müradif olduğu kabul edilir. Hâlbuki tefsir, nüzul ortamında Kur'an'ın ilk muhatap kitleye ne söylediğini keşfetme çabası olup temelde rivayet ve tarih bilgisine dayalı bir faaliyettir. İmam el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) "hüve mâ kîle" lafzıyla muhtemelen kendisinden önceki bir kuşaktan aktardığı "tefsir-te'vil" ayrımı bu noktada oldukça önemlidir. Bu meşhur ayrıma göre tefsir Allah'ın Kur'an'da ne buyurduğu meselesiyle ilgili olduğundan, sahabe dışında hiç kimse tefsir hususunda konuşmaya mezun değildir. Esasen ilmî keyfiyeti kadar dinî mahiyete de sahip bir çaba olarak tefsir, Kur'an vahyinin Hz. Peygamber ve sahabe neslinin bizzat şahadet ettiği nüzul ortamındaki ilk ve doğrudan muhataplara ne söylediği sorusunun cevabını, yani ilk ve aslî manayı aramaya matuftur. Nüzul dönemindeki sonraki farklı zamanlar ve çağlarda otantik/özgün mana ve muhtevaya doğrudan ya da dolaylı referanslarla üretilen görüş ve yorumlar -ki bunlar klasik İslâmî kaynaklarda re'y, ictihad, istinbat, istihrac gibi müteaddit terimlerle de ifade edilir- ise İmam el-Mâtürîdî'nin naklettiği ayrıma göre "te'vil" kapsamında yer alır.¹

Kısacası tarih, rivayet ve aynı zamanda dil (linguistik ve semantik) temelli tefsir faaliyetiyle keşfedilen anlam Kur'an'ın kendi nüzul vasatında ilk ve doğrudan muhatap kitleye söyledikleri, te'vil yoluyla elde edilen çıkarımsal anlam ise farklı zamanlar ve çağlardaki dolaylı muhataplara söylemek istedikleri hususlarla ilgilidir. İşbu noktada denebilir ki tefsir geçmişte, yani yirmi üç yıllık nüzul sürecinde olmuş bitmiş şeylerle ilgili sabit mananın peşindedir. Te'vil ise hâl-i hazırda vuku bulan veya istikbalde vuku bulması muhtemel olan meselelerle ilgilidir. Hem ucu açık bir süreç olması hem de farklı ihtimallere açık bulunması hasebiyle te'vil faaliyetinde mutlak nesnellik iddiasında bulunmak pek mümkün olmadığı gibi, mutlak isabetlilikten dem vurmak da söz konusu değildir.

Bu yüzden, klasik dönemlerde Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]) ve Muvaffakuddîn İbn Kudâme (ö. 620/1223) gibi âlimler, "Te'vil varsa tekfir yoktur"²

¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul 2005, I. 3.

² Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, Beyrut 1989, X. 125, 128; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî, Riyad 1997, XII. 276-277.

diye özetlenebilecek bir yaklaşımla hem yorum faaliyetindeki öznelliği hem de dinî mesajın ancak yorum yoluyla anlaşılıp farklı tarihselliklere taşınacağı ve fakat işin doğası gereği yorumda farklı yönelim ve eğilimlerin ortaya çıkacağı gerçeğini teslim etmişlerdir. Buna göre tefsir faaliyetiyle izi sürülen ilk ve aslı mana, İslam'ın içinde bulunduğunuz çağda ne şekilde anlaşılması ve uygulanması gerektiği sorusunun cevabını oluşturmaz; fakat bu soruya dair muhtemel ve muhtelif cevapların ilk aşamasını oluşturur. Bu itibarla, Kur'an ilk Müslüman nesli temsil eden sahabenin genel anlayış ve idrak ufkuna kayıtsız kalınarak yorumlanamaz.

Sahabe, ilâhî vahyin rehberliğinde Hz. Peygamber tarafından tebliğ ve temsil edilen müesses İslam'ın tarih sahnesindeki kurucu ümmeti olarak diğer bütün Müslüman nesillerden farklı ve imtiyazlıdır. Çünkü sahabe, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) ifadesiyle, hayat suyunun [vahiy ve nübüvvetin] tatlı, saf ve buz gibi fışkırdığı gözenin başında bulunan nesildir.³ On beş asırlık tarihî tecrübeye sahabe diğer bütün Müslüman nesillerden farklı kılan temel hususiyetlerden biri, Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'an'ın nüzul ortamında hazır bulunmak ve vahyin nüzul sürecine bizzat şahit olmaktır ki bu özellik Kur'an'ı anlama ve onunla doğrudan ilişki kurma hususunda sahabe neslini biricikleştirir.

Hâl böyleyken, günümüzde sahabe çoğunlukla dinî retorik düzeyinde hayli romantik bir menkıbe konusu olarak zikre değer görülmekte, hatta ecdat edebiyatını hatırlatan biçimde sahabeden nostaljik tema gibi söz edilmekte ve fakat özellikle bir Müslümanın Kur'an'ı nasıl anlaması, onunla nasıl ilişki kurması gerektiği gibi ciddi meseleler söz konusu olduğunda, kurucu ümmet tecrübesi pek dikkate değer görülmemektedir. Hâlbuki sahabe nesli bizim için Kur'an'ın sıhatli anlaşılması ve hayata taşınması hususunda rol modeldir. Çünkü onlar ilâhî hitabın ve Hz. Peygamber'in terbiyesinde yetişmiş, üstelik tevhid ve İslam davası için canları da dâhil bütün her şeylerini feda etmiş ilk ve öncü nesildir ki bunun böyle olduğu, birçok ayetin sarih beyanı ile da sabittir. Mesela, bir ayette sahabe nesli, "insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı topluluk" diye tanıtılmış, başka bir ayette, Allah'ın onlardan, onların da Allah'tan razı olduğu vurgulanmıştır.⁴ Yine müteaddit ayetlerde sahabe Allah'ın övgüsüne ve mükâfat vaadine mazhar olmuştur.⁵

Bütün bunlara rağmen sahabenin masum ve günahsız olmadığı da kuşkusuzdur. Sahabe nesli de her insan topluluğu gibi hata ve nisanla mualel olması hasebiyle birçok ayette onların yapıları gerekirken yapmadıkları ya da yanlış yaptıkları veyahut isabetsiz tutum ve davranışları hakkında itaplarda bulunulmuştur.⁶ Fakat unutmamak gerekir ki Hz. Peygamber de birçok kez ilâhî itaba muhatap olmuştur. Kısacası, sahabe, Hz. Peygamber'e izafe edilen bir hadiste

³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, Riyad 1423, II. 8.

⁴ Âl-i İmrân 3/110; Tevbe 9/100.

⁵ Bakara 2/143, Enfal 8/74, Haşr 59/8-9.

⁶ Mesela bkz. Nisâ 4/75, 109; Mâide 5/101; Enfal 8/67; Nûr 24/11-18; Ahzâb 33/53.

de belirtildiği gibi, “en hayırlı nesil”dir.⁷ Bu bakımdan, günümüzde samimi ve dert sahibi her Müslümanın Kur'an'ı açıklama, anlama ve yorumlama çabasında sahabeyi dikkate alması ve sahabe nesline referansta bulunması bir tercih değil, mecburiyettir.

Sahabenin Kur'an'ı Anlama Tarzı

Kur'an'ı anlamak öncelikle her bir Müslüman için kendi varlığının gerçek sahibi (mâliki) ve efendisi (rabbi) olan Allah'ı tanımak, böylece bir fani varlık olarak bu âlemdeki yerini, varoluş sebebini ve gayesini anlayıp kavramaktır ki birçok ayet, hadis ve rivayetin tanıklığına göre genel olarak sahabe neslinin Kur'an'ı anlama ve Kur'an'la ilişki kurma tarzı da bu minvaldedir. Bu tür bir ilişkide, anlama çabasındaki Müslüman ile anlamaya konu olan Kur'an vahyi arasında özne-nesne ayrışmasını mucip bir ontolojiye mahal yoktur. Nitekim sahabe nezdinde Kur'an, ben/biz idrakinden ve gerçek hayat tecrübesinden bağımsız olarak orada duran otonom bir nesne ve yine “ben/biz”den bağımsız anlamlar taşıyan lafız, beyan, mana temelli bir metin olarak görülmemiş, bilakis iman ve teslimiyete dayalı bir idrakte pratik hayata yön veren bir ilâhî rehberlik olarak özümsemiştir.

Sahabenin Kur'an'la kurduğu bu varoluşsal ilişkiyi rasyonel akıl, zihin ve düşünceden ziyade, kalbi bir fiil olarak güven (iman) ve teslimiyete dayalı hissiyat belirlemiştir. Bu nitelikteki anlama modelinde sahabe Hz. Peygamber'in sünnetiyle ete kemiğe bürünen vahyin davetine dikkat kesilmiş, sanki bizzat Allah'la karşılıklı konuşurcasına ilâhî buyruğu işitmiş ve bunun gereğini yerine getirmiştir ki, “Rabbimiz! Biz, ‘Rabbimize inanıp güvenin’ diye çağrıda bulunan elçiyi duyduk ve iman ederek bu çağrıya uyduk. Rabbimiz! Günahlarımızı affeyle; hatalarımızı yok sayıp bağışla ve bizim canımızı hayırlı kullar zümresine dâhil kimseler olarak al!” mealindeki Âl-i İmrân 3/193. ayette de sahabenin iman ve teslimiyet üzerinden Allah'la kurdukları bu derin ilişkiye işaret edilmiştir.

Vahyin inzal sürecinin başından itibaren insanlığa seslenen Kur'an, sahabe tarafından, gerçek hayat tecrübesinden bağımsız şekilde kendi başına bir nesne ya da metinsel entite olarak değil, aksine bu âlemdeki varoluş hikâyesinin ve sınırlı süreli hayat sermayesinin büyük anlamını ve asıl amacını izhar/ifşa etmeye çalışan bir hitap olarak algılanmıştır. Bu yüzden, sahâbîler Kur'an hitabını dinlediklerinde onun anlamını daima bu dünyayı idrak çabası içinde kavramışlardır. Hâliyle, onlar Kur'an'ı anladıklarında, herhangi bir şeyi değil, bu dünyada neyin olup bitmekte olduğunu ve öte dünyada neler olabileceğini farklı bir gözle idrak etmeye başlamışlardır. Hz. Peygamber ve sahabe için Kur'an'ın anlamı, Kur'an ile bu dünya arasında açılmakta ve kurulmakta olan bir bağ ve bağlantıdır. Başka bir ifadeyle, Kur'an'ın anlamı, sahabe için ne sadece Kur'an'ın nazım ve manasına ne de sadece bu dünyaya bakılarak kavranabilecek bir şeydir... Kur'an, bir vaat (söz

⁷ Buhârî, “Fezâilü Ashâbî'n-Nebî” 1; Müslim, “Fezâilü's-Sahâbe” 211, 212.

veriş) olarak anlamını ifşa ederken, aynı zamanda bu vaat eşliğinde hitap ettiği insanların dönüşmesine, hâl-i hazırdaki hâl ve durumdan daha farklı şekilde gelişmesine, istikbali şimdiden düşünmesine imkân veren, dahası genelde insana, özelde Müslümana birçok fırsat sunup kendini dönüştürülebileceği geniş imkân alanları gösteren bir ilahi hitap olarak kendini serimlemiştir.⁸

Denilebilir ki sahabe nesli Kur'an'ı doğrudan doğruya kendilerine yönelik bir ilâhî davet (çağrı, sesleniş) olarak algılamış ve onu aynı zamanda "açık metin" olarak kavramıştır. Açık metin olarak Kur'an, anlatmak istediği şeyi bütünüyle aktarmak yerine ya bir yönüyle aktarır ya da başka bir yerde başlayan bir anlatıma atıfta bulunarak mesajını tamamlar. Kur'an'ın özellikle kıssalar ve mesellerle ilgili pasajları açık metin tarzındadır. Bu tür pasajlarda anlatılanlar ya daha önce başka bir surede veya aynı surenin önceki kısımlarında başlamış bir anlatının tamamlayıcı unsurlarıdır.⁹

Sahabe neslinin hem vahyin nüzulüne hem Rasûlullah'ın sünnetine şahadet ve refakatte bulunduğu, bu arada ilâhî hitap ile son derece sıcak ve canlı bir ilişkinin kurulduğu nüzul döneminin sona ermesini müteakiben Kur'an ve anlama konusunda çok ciddi bir kırılma yaşandı. Çünkü artık Hz. Peygamber ve ona refakat eden sahabe nesli tarih sahnesinde yoktu. Kur'an mevcuttu; fakat bir hitap olarak değil, iki kapak arasına alınarak mushaflaşmış bir yazılı metin olarak mevcuttu. Bu durum gerçekte bir canlı sesleniş olan Kur'an'ı zorunlu olarak kapalı metin hâline getirdi.

Kapalı metin, her şeyden önce yazılı olarak mesaj iletmek amacı taşır, yazı dilinin kendine özgü kurallarına uyar, onun imkânlarını kullanır ve bu dilin imkân alanıyla da sınırlıdır. Başta okuyucu kitlesi göz önünde bulundurularak masa başında kaleme alınan her türlü eser olmak üzere yasa metinleri, felsefe yazıları ve bilimsel eserler gibi birer kapalı metin tarzındadır. Kendi içinde tamamlanıp kapalı hâle gelmiş metinler esasen zihne, muhakeme ve muhayyileye hitap ederler. Ne anlattığı veya ne demek istediği hususunda kendisine ait bir parçanın ya da içinde anlamlı olacağı bir bütünün eksikliği hissedilmez. Yine bu tür metinlerde anlatım, metnin başladığı yerde başlar, metnin son bulduğu yerde biter.¹⁰

Tâbiîn diye anılan ikinci Müslüman nesil Kur'an'la işte bu tür bir metin olarak tanıştı ve bu durum ister istemez teknik düzeyde Kur'an metnini anlama ve açıklama ihtiyacı doğurdu. Buna bağlı olarak tefsir ve te'vil mahiyetindeki görüşler sahabe dönemiyle kıyaslanamayacak nispette arttı. Bu arada zaman değişti, dünya değişti; hâliyle dil, anlam ve anlamının mahiyeti de değişti. İşte bu değişim sürecinde Allah artık Hz. Peygamber'in diliyle değil, ister istemez yazılı metinle konuşuyor gibi telakki edildi. Bu konuşma hem şifâhî hitabı anlamayı

⁸ Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İstanbul 2014, s. 87-88.

⁹ Vehbi Başer, "Kur'an'da İnsanın Dünyası: Bir Giriş Denemesi", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1996, s. 142-143.

¹⁰ Başer, "Kur'an'da İnsanın Dünyası", s. 141-142.

kendiliğinden kılan zaman, mekân ve yaşanmışlık (metin dışı bağlam) gibi unsurlardan, hem de hitabın nüzul vasatında mübelliğden (Rasûlullah) sadır olan jest, mimik, tonlama gibi hususiyetlerden yoksundu.

Tarihî süreçte ilâhî hitabın yazılı kayda geçmesi ve böylece sözün teknolojileşmesi, sonraki Müslüman nesiller ile Kur'an arasında ister istemez ciddi bir mesafe ve aynı zamanda bir yabancılaşma algısı yarattı. Çünkü Kur'an artık bizden bağımsız bir şekilde orada duran bir yazılı metin olarak somutlaşmıştı. Nitekim sahabeden sonraki ikinci Müslüman nesil (tâbiîn) hem vahyin nüzul bağlamına tanık olmamanın hem de Kur'an'la iki kapak arasına dercedilmiş bir yazılı metin olarak karşılaşmanın kaçınılmaz kıldığı bir teknik anlama sorunuyla karşılaştı. Ancak bu ikinci Müslüman nesil Kur'an metninin farklı anlamlar ve yorumlara açık olmasını kendileri için bir avantaj, imkân ve fırsat değil, önemli bir dezavantaj ve sorun olarak algıladı.

Taberî'nin (ö. 310/923) başta Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) olmak üzere Sâlim b. Abdullah (ö. 106/725), Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725[?]) gibi meşhur tâbî fakihlerin Kur'an tefsiri konusunda çok çekinceli davrandıklarına dair bilgiler aktarması bu bağlamda oldukça manidardır.¹¹ Aslında bu bilgi İmam el-Mâtüridî'nin "tefsir vahyin nüzulüne tanıklık etmiş nesil olması hasebiyle sahabeye özgüdür. Ayrıca tefsir 'Allah bu ayette şunu kastetti' şeklinde kesin bilgi değeri taşır" şeklindeki açıklamasını¹² da destekler mahiyettedir. Bu mesele bir kenara, tâbiîn neslinin temel maksadı, Kur'an'ı anlam ve yorum açısından semerelendirmek ya da kendi fikirlerini ve öznel kabullerini Kur'an'a söyletmekten öte, Kur'an'ın gerçekten ne söylediğini belirlemektir. Tâbiînden gelen tefsir rivayetleri incelendiğinde, bu neslin asıl amacının Kur'an vahyinin nüzul bağlamıyla kendi aralarındaki tarihî mesafeyi kapatmak ve "otantik/özgün anlam"a ulaşmak olduğu fark edilir. Bu itibarla, bazı tâbî âlimlere atfedilen, "İlim rivayetten ibarettir" kabulünün Ehl-i hadis ekolüne ait bir slogan olarak değil, hermenötik bir prensip olarak algılanması daha isabetlidir. Nitekim tâbiîn uleması ilk fırsatta sahâbîlerin tanıklıklarına başvurmayı ve onlardan sağlıklı bilgi almayı prensip edinmiştir. Fakat gerek sahabeden pek çoğunun ahirete irtihal etmiş olması, gerek her sahâbînin tüm ayetler hakkında yeterli bilgisinin bulunmaması sebebiyle ister istemez tefsirde re'y ve ihtihada da müracaat etmiştir.

Bu noktada İmam el-Mâtüridî'nin naklettiği tefsir-te'vil ayrımı ilk planda sahabeye ilgili bir genelleme olarak değerlendirilebilir ve bu yüzden pek isabetli bulunmayabilir. Çünkü her sahâbînin Kur'an tefsirinde geniş birikim sahibi olmadığı kesindir. Necmeddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) tefsirde ihtilaf sebepleriyle ilgili şu tespitleri çok dikkat çekici ve önemlidir:

¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân)*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Kahire 2001, I. 78-79.

¹² Mâtüridî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I. 3.

Bildiğimiz üzere müfessirler (Kur'an'daki) bir kelime veya bir ayet hakkında onlarca farklı görüş belirtmek suretiyle ihtilafa düşmüşlerdir. Bu görüşlerin bazen birbiriyle çelişir ve birbirini çürütür nitelikte olduğu vakidir. Tefsirdeki görüş ayrılıklarının (başlıca) sebebi şudur: Kimi sahâbîler Rasûlullah'tan (s.a.v.) Kur'an tefsirine dair bilgiler almış ve bu bilgileri imkânlar nispetinde birbirleriyle paylaşmışlardır. İhtimal ki bazı sahâbîler kısa bir süre içerisinde vefat etmiş, hâliyle tefsir bilgisi kendisiyle birlikte toprağa gitmiştir. Ayrıca sahâbîler Rasûlullah'ın vefatından sonra çeşitli bölgelere dağılmış ve tefsirle ilgili bilgilerini kendi tâbîlerine aktarmışlardır. Ne var ki her sahâbî Kur'an'ın tefsirine bütünüyle vâkıf değil, kısmî tefsir bilgisine sahiptir. [Öte yandan,] Rasûlullah hayatta iken Kur'an'ın tümü hakkında tefsir birikimine sahip olan sahâbî sayısı pek azdır. Kur'an tefsiri hakkında kısmî bilgi ve donanım sahibi olan bir sahâbî bilgi birikimini kendi tâbîsine aktarmış; ancak bu tâbî muhtemelen tefsirle ilgili eksikliğini tamamlayacak bir başka sahâbîyle karşılaşmamış veya karşılaşsa bile o sahâbîde fazladan bir bilgiye ulaşmamış, haliyle tefsir bilgisi kendisine hocalık yapan o tek sahâbîden öğrendikleriyle sınırlı kalmıştır. Bu yüzden, ister istemez tefsir bilgisini ikmal için kâh kendi içtihadına, kâh dilbilimsel çıkarıma, kâh sünnete, kâh tefsire konu olan ayetle benzer içerikli başka bir ayete başvurmuştur. Bütün bunların dışında, tefsir alanında kaynak olarak kullanıma elverişli gördüğü tarih, geçmiş milletlere ait önemli olaylar ve İsrâiliyyât malzemesinden de faydalanmıştır. İşte bu suretle tefsirin alanı alabildiğine genişlemiş ve bu alana çok farklı şeyler girmiştir.¹³

Tûfî'nin sahabe ve tefsirde ihtilaf meselesiyle ilgili bu tespitleri hem önemli hem isabetlidir; ancak genel olarak sahabe neslinin tefsirdeki otoritesinin diğer Müslüman nesillerle kıyaslanamaz olduğu da tartışma götürmez bir gerçektir. Bu konuda sahabenin üstünlük ve otoritesi malumat ve entelektüel donanım sahibi olmakla ilgili değil, Ebû Ubeyde (ö. 209/824[?]) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi müfessirlerin çok veciz şekilde ifade ettikleri üzere vahyin nüzulüne şahit olmaları, Kur'an'ın mana ve mesajları hakkında (çoğu zaman) soru sorma ihtiyacı duymamaları, dolayısıyla Kur'an'ı kendi hayat tecrübeleri içinde doğal ve kendiliğinden denebilecek bir tarzda kavramış olmalarıyla ilgilidir.¹⁴

Mezkûr iki müfessir sahabenin Kur'an'ı doğrudan, tabir caizse fitrî olarak anlayıp kavramlarını dille ilişkilendirmiş, yani Kur'an'ın nazil olduğu Arap dilinin sahabeye neslinin birbirleriyle konuşup anlaştıkları lisan olduğuna dikkat çekmişlerdir. Kuşkusuz dil, salt iletişim vasıtası değil, meşhur varoluşçu filozof Martin Heidegger'in meşhur sözüyle "varlığın evi"dir. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ın nazil olduğu Arabî dil, sahabenin düşünce, duyuş, kavrayış tarzını kapsayan ve aynı zamanda bütün bunları tıpkı bir ayna gibi yansıtan bir fenomendir. Diğer taraftan, sahabenin Kur'an'ı anlama konusundaki faikiyeti

¹³ Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân et-Tûfî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, nşr. Abdulkâdir Hüseyin, Kahire, trs., s. 36.

¹⁴ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzül-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, Kahire, trs., I. 8; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, Beyrut 2005, I. 26.

sadece bir dil meselesi değil, daha önce de belirtildiği gibi, Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasata şahadet etmektedir. Birçok klasik kaynakta nakledilen şu rivayet, sahabenin tanıklığı derken ne kastettiğimizi açıklığa kavuşturan bir muhtevaya sahiptir:

Halife olduğu dönemde bir gün Hz. Ömer, "Peygamberi tek olduğu halde bu ümmet nasıl oluyor da görüş ayrılıklarına düşüyor?!" diye kendi kendine sorar; ardından Abdullah b. Abbâs'a, "Bu ümmetin peygamberi tek, kıblesi tek, [kitabı tek] olduğu halde nasıl oluyor da ihtilafa düşüyor?" diye haber yollar. İbn Abbâs bu soruyu şöyle cevaplar: "Ey mü'minlerin emiri! Kur'an bizim içinde bulunduğumuz bir vasatta nazil oluyor, biz de bu ayetleri okuyor ve kavriyorduk. Fakat bizden sonra yeni nesiller gelecek, hangi hadise ve/veya ne tür bir mesele hakkında nazil olduğunu bilmedikleri halde Kur'an'ı okuyacaklar. Bu yeni nesiller Kur'an'la ilgili olarak sırf kendilerine ait görüş ve yorumlar üretmek suretiyle ihtilafa düşecekler."¹⁵

Erken dönemlerde Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ve Saîd b. Mansûr (ö. 227/842) gibi âlimlerin telif ettikleri eserlerde de yer alan bu rivayet sübut açısından kat'i olmasa dahi delalet bakımından kesin bir tarihî gerçekliğe atıfta bulunmaktadır. Bu gerçek sahabe döneminde Kur'an'ın mana ve medlulünün ihtilaflardan büyük ölçüde arınmış biçimde kavranmış olmasıdır. Kuşkusuz sahabe arasında da Kur'an'ın muhtelif ayetleri ve lafızlarıyla ilgili ihtilaflar söz konusu olmuştur; fakat bu ihtilaflar özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra vuku bulmuştur. Diğer yandan, söz konusu ihtilaflar İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) dikkat çektiği üzere çok az denebilecek miktardadır. Hatta denebilir ki selef ulemasının toplumsal düzen ve hukuk (ahkâm) alanıyla ilgili ihtilafları tefsirdeki ihtilaflarından çok daha fazladır. Ayrıca tefsirle ilgili ihtilaflar tezattan (zıtlık) ziyade, tenevvu' (çeşitlilik) tarzındadır.¹⁶ Daha açıkçası, sahabenin Kur'an'la ilgili ihtilafları, tarihî tecrübe içerisinde bir itikâdî mezhebin "Kabir azabı yoktur" iddiasına mukabil, bir diğerinin "Hayır, kabir azabı vardır" iddiasında bulunması kabilinden olmamıştır.

Sahabe ihtilaflarının tezat (zıtlık) türünden olmaması, öncelikle ve özellikle Kur'an'ı satırlarda kayıtlı bir yazılı metin olarak değil, Hz. Peygamber'in kavli, fiilî ve takrirî sünneti ışığında anlama imkânıyla ilgilidir. Bu noktada denebilir ki nüzul döneminde Sünnet, Kur'an'ı da içeren çok geniş bir anlam alanına sahiptir. Nüzul döneminde Sünnet Kur'an mesajının pratik hayattaki karşılığını tayin işlevine sahiptir ki Basralı muhaddis tâbî Ebû Nasr Yahyâ b. Ebî Kesîr'in (ö. 129/747), "es-sünnetü kâdiyetün ale'l-kur'ân ve leyse'l-kur'ân bi-kâdin ale's-sünne"¹⁷ (Sünnet Kur'an'da ne kastedildiğini belirleyicidir ve fakat Kur'an bu anlamda sünneti

¹⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtübî, *el-İ'tisâm*, Riyad, trs., II. 183.

¹⁶ Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Beyrut 2000, XIII. 149.

¹⁷ Dârimî, "Mukaddime" 49.

belirleyici değildir)" şeklindeki meşhur sözü de en azından bir yönüyle bu hususa işaret ediyor olsa gerektir.

Hiz. Peygamber'in vefatını müteakiben Kur'an'ın iki kapak arasında mushaflaştırılması ve daha sonraki süreçte Sünnet'in de hadis rivayeti formunda kayıt altına alınması neticesinde kaçınılmaz olarak dinî deliller hiyerarşisi oluşmuş ve muhtemelen Allah ile Peygamber arasındaki ontolojik farkla da bağlantılı olarak Kur'an birinci, Sünnet ikinci temel dinî kaynak/delil olarak konumlandırılmıştır. Hâlbuki vahyin nazil olduğu dönemde Kur'an ile Sünnet birbiriyle iç içe olmuş ve bu durum sahabe tarafından et ile tırnak gibi algılanmıştır. Buna mukabil İslâmî ilimlerin müstakil disiplinler hâlinde teşekkül etmesiyle birlikte Müslümanlar Kur'an ile Sünnet'i birbirinden bağımsız iki ayrı kaynak ya da şer'î delil olarak algılamış, bunun da ötesinde Kur'an'ın her hâlükârda Sünnet'e takaddüm ettiği fikrine kail olmuşlardır. Oysa gerçekte Hiz. Peygamber ve kimi zaman da sahabe ibtidaen güncel hayatın içinde adımlar atmış, vahiy çok kere bu adımları müteakiben nazil olmuştur. Gerek esbâb-ı nüzul merviyatı, gerek Hiz. Ömer'in muvâfakâtı ve gerekse, "Bazı sahâbîlerin diliyle/ifadesiyle nazil olan ayetler" başlığı altında aktarılan rivayetler¹⁸ bu gerçeğin tanığıdır.

Musa Cârullah'ın (1875-1949) Kur'an-Sünnet ilişkisiyle ilgili görüşleri tam bu noktada zikre değer niteliktedir. Cârullah'a göre İslam'da bilgi ve amel kaynağı olarak Sünnet Kur'an'a takaddüm eder. Hâliyle, şer'î deliller hiyerarşisinde de Sünnet'in Kur'an'dan önce gelmesi gerekir. Zira İslam'da her hüküm ilkin Sünnet'le tespit edilmiş, Kur'an vahyi daha sonra Hiz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini teyit edip sabitleştirmiştir. Başka bir ifadeyle, dinin temel esasları ve kuralları önce Sünnet'le belirlenmiş, daha sonra Kur'an vahyi bu esaslar ve kuralları teyit/tespit etmek üzere nazil olmuştur. Örnek vermek gerekirse, namazın tüm rükünleri, şartları ve vakitleri önce Sünnet'le açıklanmış, müteakiben bunlar Kur'an ayetleri ile teyit ve tespit olunmuştur. Mesela, abdest namazın en önemli şartı iken bu konuyla ilgili ayet (Mâide 5/6) hicretin altıncı senesinde nazil olmuştur. Hiz. Peygamber, "Hac arefedir"¹⁹ sözüyle Arafat'ta vakfeyi haccın en önemli rüknü olarak tayin etmiş, fakat bu husus Kur'an'da sadece haccın farz olmayan bir rüknünden bahisle zikredilmiştir. Öte yandan, İslam'da oruç ilkin Sünnet'le ortaya konulmuş, konuyla ilgili ayetler ise Sünnet'e dayalı oruç ibadetini teyiden nazil olmuştur.²⁰

Cârullah'ın Kur'an-Sünnet ilişkisine dair bu yaklaşımı en azından bize göre çok önemli ve değerlidir; fakat burada genelleme yapıldığına dair bir eleştiri de pekâlâ söz konusu olabilir ve Hiz. Peygamber'in kimi zaman vahiy beklediği, vahiy gelmediği zaman kendini zor durumda hissettiği, ayrıca birçok kez vahiy ile ikaz

¹⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut 2002, I. 92-112.

¹⁹ Ebû Dâvûd, "Menâsik" 69.

²⁰ Musa Cârullah Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez, Ankara 2000, s. 7-9.

edildiği²¹ gibi gerekçelere istinaden böyle bir eleştirinin isabetli olduğu ileri sürülebilir. Ancak yine de siyer ve tefsir kaynaklarındaki rivayetler ışığında nüzul dönemindeki genel manzaranın "Sünnet Kur'an'a takaddüm eder" tespitini büyük ölçüde doğruladığını söylemek mümkündür.

Unutmamak gerekir ki İslâmiyet, Kur'an vahyini insanlara tebliğ ve tebyin eden Hz. Peygamber ile ilk hitap çevresindeki insanların ona güven duymalarıyla (iman) başlamıştır. Yirmi üç yıllık risalet döneminde Sünnet pratik hayatta daha önde ve belirleyici olmuştur. Fikhî açıdan ifade etmek gerekirse, Sünnet çoğu zaman toplumun maruf ve münker kültürünü de devreye sokarak tatbikatı belirlemiş, Kur'an vahiy ise bu tatbikatı ana hatlarıyla teyit etmiştir. Yoksa şeriat Kur'an vahiyyle başlamış değildir. Nüzul döneminde Arap toplumunun geçmişten gelen ve belli bir istikrar içinde devam eden bir hayat tarzına ve örf, âdet gibi sosyal kurallara sahip olduğu malumdur. Kur'an'ın beyanları işte bu tarihsel ve toplumsal zeminde varit olmuş ve bu zeminde yeni bir dünya görüşü oluşmuştur. Kur'an vahiy bir bakıma Hz. Peygamber'e ait tatbikatın merdud olmadığını bildirmiştir. Genelde namazlarla, özelde Cuma namazıyla ilgili ayetleri bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Biz bu ayetleri, Allah'a atfen, "Rasûlün size öğrettiği namaz, ibtidâen benim öğrettiğim namazdır" şeklinde anlama eğilimindeyiz. Fakat gerçekte vahiy, Hz. Peygamber'in tatbik mevkiine koyduğu namaz pratiğini teyit etmiştir.²²

August Bebel'in isabetli tespitiyle, yeni bir din kendine taraftar kitlesi oluşturup yayılmak istiyorsa, bunun ilk şartı söz konusu dindeki öğretilerin toplumsal kültür düzeyine uygunluk arz etmesidir. Dinî öğretilerin yaygınlaşmayı amaçladıkları sosyolojik zemindeki kültür düzeyinin gerisinde kalmaları ya da tersine bu düzeyin fevkinde yer almaları, o dinin gelişme ve yaygınlaşma şansını olumsuz yönde etkileyecektir. Birinci durumda, en iyimser ihtimalle dinî öğretiler ve ilkeler söz konusu toplumun kültür seviyesi düşük alt tabakalarını (sınıflarını), ikinci durumda da üst tabakalarını memnun edecek, fakat her iki durumda da kalıcı bir etki yapma şansını yitirip sonunda ya tamamen yok olup gidecek ya da belki yüzyıllar sonra, kendisine kültür düzeyi bakımından uygun ortamı sağlayacak şartların ortaya çıkması, başka bir deyişle toplumun belli kesimlerinin daha yüksek bir kültürel gelişmişlik durumuna ulaşması üzerine yeniden ortaya çıkıp kendine elverişli bir ortamda yayılma imkânına kavuşacaktır.²³

Bir dinin ve dinî öğretilerin süreklilik içinde varlığını muhafaza etmesinin ancak o dinin müntesiplerinin tavır ve tutumlarıyla kaim olduğu göz önünde bulundurulursa, kültür ve geleneğin bir din için ne manaya geldiği kuşkusuz daha

²¹ Mehmet Görmez, "Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef*, Ankara 2002, s. 98.

²² Ali Bardakoğlu, "Fıkıh Çözüm mü, Sorun mu Üretir?", *Eskiye Anadolü İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sayı: 29 (2014), s. 159.

²³ August Bebel, *Hz. Muhammed ve Arap İslam Kültürü*, çev. Sıddık Çelik-Hasan Erdem, İstanbul 2011, s. 9-10.

iyi anlaşılır. Hz. Peygamber'in en büyük başarısı, kadim maruf-münker kültürünü de dikkat alarak tesis ettiği yeni gelenektir. Bu yeni gelenekten maksat Sünnet'tir. Nüzul dönemindeki geleneğin günümüzdekinden en önemli farkı, hem Hz. Peygamber hem de ilk Müslüman neslin genel tutum ve davranışlarının vahiy yoluyla murakabe altında olmasıdır. Yeni gelenek olarak Sünnet'in önemi büyük ölçüde bu hususla alakalıdır.

Bizim bugün Sünnet dediğimiz şey, sahabe nesli için Hz. Peygamber'in bizatihi ve fiilî rehberliği idi. Sahabe nesli, "Kur'an bize yeter" yahut "Hz. Peygamber'in söyledikleri vahiy mahsulü mü yoksa ictihad mı? Peygamber Kur'an dışında hüküm koyabilir mi?" gibi meselelere çok yabancı idi. Münferit bazı olaylardan hareketle genellemeler yaparak o dönemde böyle meselelerin tartışıldığını iddia etmek pek müdellel bir mümkün değildir. Bu tür meselelerin İslam tarihinde ne zaman, nasıl ve hangi şartlar altında ortaya çıktığını göz önünde bulundurmak suretiyle ele alınıp değerlendirilmesi gerekir.²⁴

Konuyu toparlamak gerekirse, sahabe Kur'an'ı Hz. Peygamber ve Sünnet'ten bağımsız olarak algılamamış, aksine onu Hz. Peygamber'in rehberliğiyle anlayıp kavramıştır. Kaldı ki onlar Allah'la ilgili istekleri veya Allah'tan talepleri için Hz. Peygamber'e müracaat etmişlerdir. Nitekim Kur'an'da "yes'elûneke", "ve-yes'elûneke", "yesteftûneke" gibi lafızlarla başlayan birçok ayetin yanı sıra, "[Ey Peygamber!] Sana gelip, ["Rabbimize nasıl yakarıştta bulunalım?" diye] soran mü'min kullarım bilsinler ki ben onlara çok yakınım. Kulum bana yakardığı zaman ben onun yakarışına icabet ederim. Öyleyse onlar da benim çağırma kulak versinler; dualarına icabetim hususunda bana inanıp güvensinler ki böylece doğru yolda yürümüş olsunlar" mealindeki Bakara 2/186, "[Ey Peygamber!] Kocası hakkında sana şikâyet bildiren, gam ve kederini Allah'a arz eden [Havle binti Sa'lebe adlı] kadının sözlerini Allah elbet işitti, yakarışını kabul etti. Hâliyle Allah ikinizin arasında geçen konuşmaları işitiyordu. Şüphesiz Allah her şeyi işitir ve görür" mealindeki Mücâdile 58/1 ve diğer birçok ayet bu gerçeği belgeler niteliktedir. Özellikle, "Ey Müminler! [Kesin hükümler şeklinde] açıklandığı takdirde hoşunuza gitmeyip canınızı sıkacak hususlarda peygambere yerli-yersiz sorular sormayın" mealindeki ifadeyle başlayan Mâide 5/101. ayet sahabenin Kur'an'la ilişkisinin Sünnet'le iç içe geçmiş biçimde olduğunun en çarpıcı örneğidir. Bu son ayet sahabenin Kur'an'la epistemik değil, ontolojik bir ilişki kurduğunun da göstergesidir. Kendilerinden yanlış bir söz ve davranış sadır olması hâlinde Allah tarafından uyarılacak veya kınanacak oldukları bilincine sahip olan sahâbilerin Kur'an'la başka türlü bir ilişki kurması da pek mümkün olmasa gerektir.

Kur'an'ı Hz. Peygamber'in dilinden dökülen ve onun tarafından bilfiil tatbik edilen ilâhî bir ferman olarak algılamak ve aynı zamanda vahyin nüzulüne bizzat

²⁴ Nüzul döneminde Sünnet'in mahiyeti, işlevi ve önemi hakkında daha geniş değerlendirme için bkz. Selahattin Polat, "Din, Vahiy, Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara 2003, s. 16-17.

tanık olmak sahabenin Kur'an'la ilişkisine yoğun bir duygusal boyut da katmış ve bu boyut kendilerinin bizzat tanıklıkta buldukları vasatta nazil olan ayetleri kutsi bir emaneti muhafaza saikiyle teberrüken yazıp kayıt altına alma ihtiyacı doğurmuştur. Kur'an tarihiyle ilgili bazı kaynaklarda kırk küsur vahiy kâtibinden söz edilmesi,²⁵ Hz. Peygamber'in çok geniş bir vahiy kâtibi sekreteryası oluşturma çabasından öte, söz konusu duygusal saikle irtibatlı olsa gerektir. İbn Mes'ûd gibi bazı sahâbîlerin kendi özel mushaflarının yakılmasına yönelik tepkileri de aynı kapsamda değerlendirilebilir.

Diğer taraftan, bazı sureler veya birtakım ayetlerin nüzul sürecinde Hz. Peygamber'e unutturularak ref veya nesh edildiği yönündeki çeşitli rivayetler sahabenin o dönemdeki Kur'an algısı ile özellikle Hz. Osman'ın istinsah faaliyetinden sonraki tarihsel süreçteki Mushaf eksenli Kur'an algısının birbirinden çok farklı olduğunu gösterir. Urve b. Zübeyr'in Hz. Âişe'den naklettiği bir rivayete göre Ahzâb suresi Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde iki yüz ayet iken, Hz. Osman'ın Kur'an'ı istinsah faaliyeti sırasında ancak yetmiş üç ayete ulaşılabilmiştir. Zirr b. Hubeyş'in Übey b. Kâ'b'tan naklettiği rivayete göre ise Ahzâb suresi bir zamanlar Bakara suresine muadil denebilecek bir hacme sahip olup muhtevasında recm ayeti de mevcuttur. Ancak surenin recm ayetini içeren kısmı da dâhil önemli bir bölümü sonradan kaldırılmıştır (ref'). Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye nispet edilen diğer bazı rivayetlerde ise vaktiyle Tevbe suresine benzer bir sure nazil olmuş, fakat sonradan kaldırılmış veya *sebbeha lillâh* diye başlayan surelere benzer bir sure nazil olmuş ve fakat bu sure sonradan unutturulmuştur.²⁶

Müteahhir dönemlerde İslâm âlimleri bu tür rivayetlerin hiçbirine itimat edilmemesi, bilakis Kur'an'ın tek harfinin bile değişmeksizin günümüze kadar geldiğine tereddütsüz inanılması gerektiği yönünde bir mevsukiyet anlayışında ısrar etmiş olsalar da bu ısrar sahabe neslinin diğer bütün Müslüman nesillerden çok farklı bir Kur'an algısına sahip olduğu gerçeğini değiştirmez. Her şeyden önce, Hz. Peygamber ve sahabe için Kur'an kendilerinden sonraki Müslüman nesillere miras bırakılması gereken bir metin değil, kendi hayatlarına ve ahlâkî yaşantılarına ilişkin bir ilâhî rehberlik biçiminde algılanmış, bu yüzden de kendi hayat şartlarının değişip dönüşmesi sürecinde bazı ayetlerin metin veya hüküm itibariyle nesh edilmesi asla yadırganmamıştır. Dahası, Hz. Peygamber Kur'an'ı ilâhî hitabın yazıya geçirilip derlenmesi ve metinsel olarak sonraki nesillere intikal ettirilmesi gibi bir misyondan öte, mesajın iletilmesi ve hayatın bu ilâhî mesaj uyarınca tanzim edilmesi gerektiğini temel vazife olarak gördüğündendir ki Hz. Ömer'in Yemâme savaşında birçok kurrânın şehit düşmesi hadisesini müteakiben Hz. Ebû Bekr'e gelip Kur'an'ı yazılı metin olarak bir araya getirme teklifinde bulunmasını halife Ebû Bekr ilk anda yadırgamış ve böyle bir işe teşebbüs etmeye yanaşmamıştır.

²⁵ Bkz. Mustafa Öztürk-Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi*, Ankara 2017, s. 123-138.

²⁶ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II. 718-719.

Kur'an'ın metinleşme tarihiyle ilgili en meşhur rivayetteki bu bilgiler dahi en azından bazı sahâbîlerin daha sonraki Müslüman nesillerden çok farklı bir Kur'an algısına sahip olduğunu göstermeye kâfidir. Kısacası, sahabe Kur'an'ı canlı ve açık metin olarak algılamış ve bu algı Kur'an'daki bazı sureler ve ayetlerin nüzul dönemi içerisinde ref veya nesh edilmesi gibi bir durumun doğal karşılanmasını sağlamıştır. Çünkü sahâbîler ilâhî kelamı ve hitabı özellikle Hz. Peygamber'in rehberliğiyle birlikte kavramış, ayrıca birçok ayet bizzat kendileri veya yapıp ettikleri hakkında nazil olmasından dolayı Kur'an'ı anlamak onlar için bizzat kendilerini veya kendi fiillerini anlamak şeklinde olmuştur.

Sahabe nesli Kur'an'la ilişkisini Hz. Peygamber'in sünnetiyle birlikte ve dolayısıyla ayetleri her bir tikel problemin çözümünde başvurulacak hukuk kodları gibi algılamadığı için özellikle vahyin sona ermesinden sonraki dönemlerde sosyolojik akışla birlikte ortaya çıkan sorunları da "yaşayan sünnet" tecrübesine dayalı olarak çözüme yoluna gitmiştir. Yaşayan sünnetten kastımız, Hz. Peygamber'in ilâhî vahiyle iç içe biçimde fiilen yaşadığı ve bilhassa temsil (şahitlik, örneklik) yoluyla sahabesine yaşattığı Müslümanca hayat tecrübesidir. Sahabe Hz. Peygamber'den sonraki hayata yirmi üç yıllık bu tecrübe içerisinde kazandığı Müslümanca anlayış ve kavrayışla intibak etmiş, yeni zamanlar içinde zuhur eden problemlere de yine aynı anlayış ve kavrayışla ürettiği re'y ve ictihatlarla çözüm üretme yoluna gitmiştir.

Hız. Ebû Bekr'in kelâle hakkındaki meseleyi kendi re'yiyle hükme bağlaması, zekât vermeyeceklerini bildiren bazı bedevi kabilelere savaş açması, Hz. Ebû Bekr devrinde Kur'an metninin toplanması, Hz. Ömer'in Kur'an'daki birçok sarıh hükmün lafzi mucibiyle bağdaştırılması oldukça zor görünen müteaddit ictihad ve uygulamaları, atlardan zekât alması, teravîh namazını cemaatle namaz formuna sokması, temettu' haccını yasaklaması, hırsızlık yapan bir köle hakkında, "Onun elini kesmek gerekmez; zira en nihayet efendisinin malını çalmış" şeklinde bir ifade kullanması, Hz. Osman'ın cahil ve anlayışsız insanların çoğalması ve bu insanların farz namazları her hâlükârda iki rekât kılacakları endişesiyle yolculukta dört rekâtlı namazların iki rekât kılınması yönündeki uygulamayı hac sırasında askıya alıp namazı dört rekât olarak kılması, Cuma günü ikinci ezan okutması, Hz. Ali'nin içki içen kişiye seksen sopa cezası uygulaması, Muaviye'nin Müslümanı kâfire mirasçı kılması gibi uygulamalar²⁷ Hz. Peygamber'den tevarüs edilmiş yaşayan sünnet tecrübesine dayalı ictihatlar ve uygulamalar arasında zikredilebilir.

Bütün bu sahâbîler arasında Hz. Ömer kuşkusuz ayrı bir yere sahiptir. Zira Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekâtтан pay vermemesi, hırsızlık suçunun cezası, sevâd arazisiyle ilgili ganimetlerin taksimi gibi çeşitli konularla ilgili ictihad ve uygulamaları özellikle Kur'an ahkâmının tarih-üstütlüğüne yönelik hâkim anlayış açısından oldukça radikal ve izahı zor mahiyettedir. Bilindiği üzere Kur'an ve

²⁷ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, 2007, s. 361-431; Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975, s. 69-79.

tarihsellik bağlamında Fazlur Rahman şer'î ahkâmın günümüzde nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği konusunda kendi görüşlerine Hz. Ömer'in söz konusu ictihad ve uygulamalarını örnek gösterirken, tarihsellik karşıtları da, "Hz. Ömer Kur'an ahkâmına aykırı bir iş yapmadı ya da o hiçbir konuda tarihselci yaklaşıma dayanak ve delil oluşturacak bir ictihadda bulunmadı" gibi iddiasını savunmak adına sayısız görüş ve yorum üretmektedir. Ancak Hz. Ömer'in ictihad ve uygulamaları, gayet açık seçik olarak, Kur'an'daki bazı hükümlerin lafzî muciplerini o günkü sosyolojik realite çerçevesinde askıya almak anlamına gelmektedir.

Örnek vermek gerekirse, Tevbe 9/60. ayette zekâtın sarf mahalleri açıkça belirtilmekte ve bunlar arasında müellefe-i kulûb (el-müellefetü kulûbuhüm) diye bir sınıftan söz edilmektedir. Müellefe-i kulûb terimi/tabiri, maddî ihstanda bulunmak suretiyle gönüllerinin İslam'a ve Müslümanlara karşı yumuşatılması hedeflenen gayr-i müslimleri, kendilerinin veya bağlılarının İslâm'ı benimsemesi umulan yahut zarar vermelerinden endişe duyulan veyahut düşmana karşı himayeleri talep olunan nüfuz sahibi kimseleri ve dinde sebat etmeleri arzulanan yeni mühtedileri ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in muhtemel kötülüklerinden emin olmak veya kalplerini İslam'a ısındırmak maksadıyla birçok kişiye maddî yardımda bulunduğu ve bu siyasetin müspet sonuçlar verdiği bilinmektedir.

Bu cümleden olarak Hz. Peygamber Ümeyye oğullarından Ebû Süfyan b. Harb, Mahzûm oğullarından Hâris b. Hişam, Abdurrahmân b. Yerbû', Cumah oğullarından Safvân b. Ümeyye, Âmir b. Lüey oğullarından Süheyl b. Amr, Huveytib b. Abdiluzzâ, Esed oğullarından Hakîm b. Hizâm, Hâşim oğullarından Süfyân b. Hâris, Fezâre oğullarından Uyeyne b. Hısn, Temîm oğullarından Akra' b. Hâbis, Nadr oğullarından Mâlik b. Avf, Süleym oğullarından Abbâs b. Mirdâs, Sakîf oğullarından el-Alâ' b. Hârise gibi isimlerin her birine yüz deve vermiş²⁸ ve bütün bu kişiler kendilerine yüz deve verilenler manasında "Ashâbü'l-mi'in" diye isimlendirilmiştir. Ayrıca Kureys'ten Mahreme b. Nevfel ez-Zührî, Umeyr b. Vehb el-Cumahî, Hişâm b. Amr el-Âmirî gibi kişilere de az çok bir şeyler verilmiştir. Bir rivayete göre Abbâs b. Mirdas kendisine az miktarda pay verilmesine kızarak, "Bana birkaç küçük deve verildi; hepsi bundan ibaret!" diyerek hicivli şiirler söylemeye başlayınca, Hz. Peygamber "Gidin, şu adamı susturun" demiş, bunun üzerine kendisine sus payı olarak yüklü miktarda bağışta bulunulmuştur.²⁹

Müellefe-i kulûba zekâtın pay verme uygulaması Hz. Ebû Bekr'in hilâfetinin ilk dönemlerinde de sürdürülmüştür. Ancak Hz. Ömer, Ebû Bekr'in bu sınıftan iki kişiye yaptığı tahsisata İslâmiyet'in yayılıp güçlendiği ve Müslümanların kuvvetlendiği, artık kendilerine ihtiyaç kalmadığı gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Kaynaklardaki bilgilere göre Temîm kabilesinin reislerinden Akra' b. Hâbis ile Fezâre kabilesinin reislerinden Uyeyne b. Hısn Hz. Ebû Bekr'e gelerek

²⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 520.

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1988, VIII, 114.

devlete ait çorak bir arazi parçasının kendilerine verilmesini istemiş, Ebû Bekr de bu isteği kabul etmiş ve bir belge düzenleyip ellerine verdikten sonra meseleye şahitlik etmesi için kendilerini Hz. Ömer'e göndermiştir. Hz. Ömer bu iki kişinin söylediklerini dinledikten sonra ellerindeki belgeyi okuyup incelemiş ve fakat ardından yırtıp atıvermiş, hatta kendilerine, "Rasûlullah vaktiyle sizin kalbinizi kazanmaya çalışırdı; zira o zamanlar İslam zayıftı. Ama artık Allah İslam'ı güçlü kıldı. Gidin, çalışıp çabalayarak bir şeyler kazanın" diyerek müellefe-i kulûb faslının artık kapandığını ifade etmiştir.³⁰

Modern dönemde bazı araştırmacılar bu rivayette zekât payından değil, araziden söz edildiği, dolayısıyla Hz. Ömer'in Kur'an'daki bir hükmün lafzî mucibine aykırı bir iş yapmadığı gibi argümanlar üretirken, diğer bazı araştırmacılar arızî bir durum sebebiyle hükmün durdurulması veya askıya alınmasından söz etmişler, böylece tarihselci yaklaşımın tezini çürüttüklerini düşünmüşlerdir.³¹ Oysa Hz. Ebû Bekr'den sonraki üç halifenin müellefe-i kulûba fiilen maddî destek sağladığı bilinmemekte, hatta fıkıh kitaplarında Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb konusundaki siyasetinin sahabe nezdinde ittifak ve icma konusu olduğundan söz edilmektedir. Mesela, Kâsânî (ö. 587/1191) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi Hanefî fakihlerin aktardıkları bilgilere göre âlimlerin çoğu müellefe-i kulûba ait zekât hissesiyle ilgili hükmün neshedildiği ve geçerliliğini yitirdiği kanaatinde. İlgili ayetteki hüküm Hz. Peygamber'in hayatıyla sınırlı olarak tatbik edilmiş veya hükmün illeti/menatı kalktığı için hüküm de sona ermiştir.³²

Bu uygulama Kur'an'daki bir hükmün re'y ve ictihad yoluyla belli bir tarihsel durum içinde yürürlükten kaldırıldığı anlamına gelir. Yürürlükten kaldırma kuşkusuz tüm zamanlar için geçerli değildir. Ancak Kur'an ahkâmı da tüm zamanlar ve şartlarda uygulansın diye inmemiştir. Hz. Ömer döneminde yürürlükten kaldırılan bir hüküm başka bir dönemde pekâlâ tatbik zemini bulup uygulanabilir; fakat bizim burada tartıştığımız mesele belli bir dönemde uygulanmayan bir Kur'an hükmünün başka bir dönemde uygulanabilir olup olmadığı değil, söz konusu hükümlerin her durum ve şartta mutlak surette uygulansın diye vazedilmediğidir.

Tarihselci yaklaşımın savunduğu tez budur; bunun aksini savunan anlayış sahipleri ise "modernist" diye nitelendirdikleri tarihselci yaklaşıma itirazda bulunurken geleneğe ve ulemanın geleneksel kabullerine ihanet edercesine modernist bir tavır takınmak, gelenek ve gelenekçilik adına geleneği hiç kâle almayı yok saymak, dahası, "Sahabe ve/veya selef uleması ne söylemiş ya da ne

³⁰ Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 2003, VI. 1822.

³¹ Bu görüşler ve gerekçelerine dair geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 7 (2006), s. 18-29.

³² Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, Beyrut, 1974, II. 45; Kemâlüddîn Muhammed İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, Bulak 1319, II. 201.

yapmış olursa olsun, biz bugün kendi kendimizle çelişmek pahasına bildiğimizi okuruz" demek gibi ilkesiz, tutarsız ve savruk bir hâl içindedir.

İmam el-Mâtürîdî, Tevbe 9/60. ayet bağlamında Hz. Peygamber'in ilk zamanlarda müşrikler ve münafıklarla müdârâda bulunduğunu, fakat İslam ve Müslümanlar güçlendikten sonra bu siyaseti uygulamadığını belirttikten sonra Hz. Ömer'in müellefe-i kulûbdan zekât hissesini men etmesini "ictihad yoluyla nesh" diye isimlendirmiş, ayrıca hükme sebep oluşturan durumun ortadan kalkmasından dolayı ictihadla neshin cevazına delil oluşturduğuna dikkat çekmiştir (*ve-fi'l-âyeti delâletü cevâzi'n-neshi bi'l-ictihâdi li'rtifâi'l-ma'nellezî kâne*).³³ Sonuç olarak, İslam ve Müslümanların güçlenmesiyle birlikte müellef-i kulûba zekâtta pay verme hükmündeki illetin ortadan kalkması, dolayısıyla hükmün kendisinden beklenen maslahatı karşılamaması hasebiyle Hz. Ömer bu hükmün tatbikine son vermiştir.

Bu ictihad ister hükmü askıya almak, ister tümünden kaldırmak diye yorumlansın, sonuçta sahabenin toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili Kur'an ahkâmının her durum ve şartta uygulanmak maksadıyla nazil olmadığı bilincine sahip oldukları, bu yüzden de hükmü içeren ayetteki lafızların zahirî mana ve mucibi ile içinde bulunulan şartlar örtüşmediği, dolayısıyla ilgili hükmün sağlayacağı faydanın (maslahat) gerçekleşmediği tespit edildiğinde kendi hayat pratiklerinde hükmün tatbikine son verdikleri kesin görünmektedir.

Muâz b. Cebel'in Yemen'de kadılık yaparken herhangi bir meselede nasıl hüküm vereceğiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'e ilkin Allah'ın kitabına göre hükmedeceğini, aradığı delili Kur'an'da bulamazsa Sünnet'i dikkate alacağını, aradığını orada da bulamazsa kendi re'yine/ictihadına göre hüküm vereceğini söylediğine dair meşhur rivayet³⁴ bu siyakta zikre değer mahiyettedir. Sübutu konusunda bazı şüpheler bulunmakla birlikte bu meşhur rivayet en azından dinî deliller hiyerarşisiyle geleneksel anlayışa zemin teşkil etmektedir. Daha açıkçası, Hz. Peygamber'in, Kur'an ve Sünnet'te hükmünü bulamadığı meselelerde hangi mesnede/delile göre hüküm vereceği şeklindeki sorusuna, "Re'yimle ictihad ederim" diye karşılık veren Muâz b. Cebel'in bu cevabı hakkında takdîrî bir ifade kullanmasıyla ortaya çıkan "ictihâdü'r-re'y" tabiri, re'y ve özellikle ictihadın terim anlamına kavuşma sürecinde önemli bir aşamayı ifade etmektedir.³⁵

Bunun yanında Hz. Ömer'in tâbiîn devrinin önde gelen fakihlerinden Kûfe kadısı Şüreyh'e (ö. 80/699[?]) gönderdiği mektuptaki şu ifadeler de yine aynı noktaya işaret etmektedir: "Kur'an'da bir hüküm bulduğunda onunla hükmet ve başka bir şeye iltifat etme; fakat senin önüne Kur'an'da hüküm bulunmayan bir mesele gelirse, o zaman Rasûlullah'ın sünnetiyle hüküm ver. Şayet önüne Kur'an ve Sünnet'te hüküm bulunmayan bir mesele gelirse, o zaman Müslümanların icmâna göre hükmet. Yok eğer önüne Kur'an'da ve Sünnet'te hüküm bulunmayan

³³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI. 392.

³⁴ Ebû Dâvûd, "Akziye" 11; Tirmizî, "Ahkâm" 3.

³⁵ H. Yunus Apaydın, "Re'y", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV. 37.

ve senden önce hiç kimse tarafından hükme bağlanmayan bir mesele gelirse, o takdirde dilersen kendi re'yinle hükmet, dilersen hükmü tehir et!"³⁶

Bu son rivayetteki muhteva usûl-i fıkıh geleneğindeki dinî deliller ve hüküm kaynaklarıyla ilgili "Kur'an, Sünnet, İcma, Kıyas" hiyerarşisini hatırlatmasından dolayı geriye doğru bir tarih inşasının ürünü olarak görülebilir. Fakat klasik kaynaklarda birçok meşhur sahabenin re'y ve icthadı teşvik eden ifadeleri yer almaktadır. Gerçi aynı sahâbîlerden re'yden sakınılması gerektiğine dair nakiller de vardır.³⁷ Re'y konusunda aynı sahâbîlerden birbiriyle bağdaşmayan rivayetler nakledilmiş olması sahabenin bu konuda çok kesin ve keskin biçimde görüş değiştirdiğine işaret etmenin ötesinde, İslam ilim geleneğindeki meşhur Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y çatışmasını yansıtır niteliktedir. Ancak bu durum Muâz rivayeti için de geçerlidir.³⁸ Keza Kur'an tefsirinde re'yi zemmeden meşhur rivayetler de aynı kapsamda değerlendirilebilir.

Re'y meselesiyle ilgili rivayetlerin mahiyeti bir tarafa, birçok sahabenin Hz. Peygamber'in vefatından sonra toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili birçok uygulaması bu alanda re'y ve icthad yoluyla birçok hüküm kurdukları hususunda hiçbir tereddüde mahal bırakmamaktadır. Öte yandan, Muâz b. Cebel rivayeti, nüzul döneminde sahabenin Kur'an ayetlerini tikel ve spesifik meselelerde hukuk kodu gibi kullandıklarına işaret ediyor görünse de, bundan daha önemli ve dikkat çekici olarak Hz. Peygamber henüz hayatta olduğu, vahyin nüzülü son bulmadığı halde hükmü Kur'an'da ve Sünnet'te mevcut olmayan birtakım meselelerle karşılaşılabilmesine, böyle bir durumda doğrudan Hz. Peygamber'e müracaat etmek yerine kadı konumundaki bir sahâbînin kendi re'y ve icthadıyla meseleyi hükme bağlayabileceğine delalet etmektedir.

Muâz b. Cebel rivayeti sübut açısından asılsız olsa dahi klasik fıkıh usûlü kaynaklarında bu rivayetin isti'mâl edilme tarzı, geleneksel ulemanın daha nüzul döneminde nasların tüm hayat olayları hakkında konuşmadığı ve her problemi çözüme kavuşturmadığı, bu yüzden de kaçınılmaz olarak re'y ve icthada başvurulduğu gerçeğini teslim ettiklerini gösterir. Bu husus Şehristânî (ö. 548/1153) tarafından şöyle ifade edilmiştir: "Biz kesin kesiyoruz ki gerek ibadetler gerek pratik hayatla ilgili tasarruflarla ilgili hadiseler ve meseleler sınır ve sayı kabul etmeyecek kadar fazladır. Yine biz kesin kesiyoruz ki her mesele hakkında bir nas vârit olmamıştır. Kaldı ki böyle bir şeyin vukuu tasavvur olunamaz. Naslar

³⁶ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I. 115.

³⁷ Bkz. Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, nşr. Salah b. Muhammed b. Avîza, Beyrut 1997, II. 15-17; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I. 97-124.

³⁸ Muâz b. Cebel'in "ectehidü bi-re'yî" şeklinde çok olgun bir fikhî terminoloji ifadesi kullanması, rivayetin sübut açısından problemli olduğu kuşkusunu yoğunlaştırmakta, hâliyle rivayetin Ehl-i Hadis ile Ehl-i Re'y arasında yaşanan meşhur ihtilaflar zemininde kurgulanmış olduğu fikrini çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte, Muâz rivayetinin geleneğe makbul addedildiği malumdur. Bizim bu rivayete atıfta bulunmamız da geleneksel kabulle ilgili olup gelenekçi yaklaşımı gelenek üzerinden sorgulamaya matuftur.

sınırlı, hayat olayları sınırsız olduğuna, sınırlı sayıdaki naslar sınırsız hayat olaylarını kuşatmadığına göre ictihat ve kıyasa başvurmak kaçınılmazdır.”³⁹

Burada özellikle belirtmek gerekir ki re'yin sahabe döneminde bir vakıa olduğunu kabul hususunda hemen bütün ekoller arasında mutabakat vardır. Hatta İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) sahabe, tâbiîn ve daha sonraki neslin re'y ile amel üzerinde icma ettiklerini, onların fetva ve kazâi hükümlerinin onda dokuzunun ayet ve hadislerin açık anlamlarıyla ilgisinin bulunmayıp salt re'ye dayandığını vurgulamıştır (...enne tis'ate a'sşârihâ sâdıratün ani'r-re'yi'l-mahzi ve'l-istinbâti ve-lâ tealluka lehâ bi'n-nusûsi ve'z-zevâhir).⁴⁰ Gerçi Hz. Peygamber'in sağlığında sahabenin ictihat edip etmediği usulcüler arasında tartışmalı bir meseledir. Bazı çevreler Hz. Peygamber'in sağlığında kendisine danışma imkânı bulunduğu için ictihada başvurulmasının câiz olmadığı görüşündedir; fakat Muâz b. Cebel rivayeti ekseninde oluşan hâkim anlayış bu görüşü nakzeder mahiyettedir. Bu sebeptendir ki çoğunluk Hz. Peygamber'in sağlığında sahabenin ictihadını aklen mümkün görmüş, fakat bu ictihadın fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bâkılânî (ö. 403/1013) gibi bazı âlimler söz konusu ictihadı sahabenin Hz. Peygamber'in meclisinden uzakta bulunmasıyla kayıtlarken, Gazâlî (ö. 505/1111) her hâlükârda bunun caiz ve vaki olduğunu söylemiştir (*ve-inneme'l-kelâmu fi cevâzi'l-ictihâdi mutlakan fi zamânihi sallallâhu aleyhi ve-sellem*).⁴¹

Hz. Peygamber hayatta iken vahiy süreci işlediği ve Kur'an vahyini tebyin ettiği için sahabe bu dönemde herhangi bir otorite sorunuyla karşılaşmamıştır. Fakat Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra ortaya çıkan imamet/hilafet meselesi Benî Saîde gölgeliğinde vuku bulan meşhur tartışmalar neticesinde çözüme bağlanmışsa da yasamanın veya yasayı yorumlamanın kimin tarafından ve ne şekilde yapılacağı (hukukî otorite) sorunu, mahiyet itibariyle daha köklü ve sürekli bir tartışmanın eksenini oluşturmuştur. Sahabenin Kur'an'ın otoritesinden kuşkusu yoktu; fakat onu Hz. Peygamber'in açıkladığı gibi kendilerinin de açıklama yetkisine sahip olup olmadıklarından emin değillerdi.

Sonuçta, Kur'an'ın metinsel varlığının mevcut sorunları çözmeye yetmediği, Hz. Peygamber'in açıklamalarının desteğine ihtiyaç bulunduğu anlaşılacakla birlikte çok geçmeden bu desteğin de yetersiz kaldığı görüldü. Çünkü Kur'an ve Sünnet metinleri sınırlı sayıdaki beyanlardan ibaretti ve anlam potansiyeli güçlü olsa bile hem sınırlı hem de pasif konumda idi. Bu yüzden, Kur'an ve Sünnet'i aktif ve dinamik kılmaya üzere Hz. Peygamber'in Kur'an karşısındaki işlevine benzer bir işlevi birilerinin üstlenmesine ihtiyaç vardı. İşte bu ihtiyaç, Muâz hadisi diye

³⁹ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut, trs., I. 210.

⁴⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, II. 15.

⁴¹ Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn el-Cüveynî, *et-Telhîs (Telhîsü't-Takrîb)*, nşr. A. Cevlem en-Nîbâlî-Ş. Ahmed el-Ömerî, Beyrut 1996, III. 398; Ebü Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 2010, s. 532.

bilinen meşhur diyalogda ifadesini bulan “re’y ictihadı” kavramını gündeme getirdi.⁴²

Sonuç olarak, re’y ve ictihadın sahabe devrinde mevcut ve yaygın bir kullanım alanına sahip olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Sahabe re’yinin mahiyeti konusunun ister bağlayıcı hüküm vermek değil, uzlaşmacı ve ihtiyatlı olanı tercih etme, ister aklın yolunu takip etme, ister nassın kapalı delâletini ortaya çıkarma, ister kıyas ve ictihad olduğu ileri sürülsün, bütün bu farklı görüş ve değerlendirmeler sahabenin pratik hayatta ortaya çıkan her meseleyi doğrudan doğruya nassla çözme veya her meselede nassa müracaat etme gibi bir anlayışa sahip olmadıkları, bilakis çok kere kendi re’ylerini esas aldıkları gerçeğini değiştirmez.

Kur’an’la ilişkinin Sünnet ve bilhassa “yaşayan sünnet”e dayalı perspektifle değil de iki kapak arasında kayıtlı bir Mushaf metnindeki lafızlar yoluyla kurulması ve özne-nesne ontolojisine dayalı bu ilişki bağlamında anlaşılıp yorumlanmaya çalışılması, sorun çözücü olmaktan ziyade sorun üreticidir. Nitekim bunun böyle olduğu Hz. Ali’nin hilafet döneminde açıkça dile getirilmiştir. Şöyle ki Hz. Ali İbn Abbâs’ı Haricilerle müzakereye gönderirken, “Onlara (Hâricîler) git ve onlarla tartışırken Kur’an’la istidlalde bulunma. Çünkü Kur’an çeşitli anlamlara/yorumlara elverişli (*zû vucûh*) bir metindir. Sen onlarla Sünnet üzerinden tartış” demiştir.

Bu rivayetin başka bir varyantına göre İbn Abbâs, Hz. Ali’ye, “Ey müminlerin emiri! Ben Allah’ın kitabını onlardan çok daha iyi biliyorum, çünkü Kur’an bizim hanemize nâzil oldu.” demiş, Hz. Ali de ona, “Haklısın; fakat Kur’an çeşitli manalar taşır. Sen bir vecihten (anlam/yorum) söz ederken onlar diğer/farklı bir veçhi öne sürerler. Bu sebeple, sen onlarla Sünnet üzerinden tartış; çünkü onlar Sünnet karşısında manevra yapma imkânı bulamazlar” diye karşılık vermiştir.⁴³ Yine Hz. Ali tahkim olayından sonra Haricîlerin sözcüsü İbnü’l-Kevvâ’nın, “Kan ile ilgili bir meselede insanları hakem tayin etmek adalet midir?!” şeklindeki itirazına, “Biz bu meselede insanları değil, Kur’an’ı hakem tayin ettik” diye karşılık vermiş ve ardından “Ama gel gör ki Kur’an konuşmaz; onu insanlar konuşturur” şeklinde bir söz söylemiştir.⁴⁴

⁴² H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI. 433. Daha geniş bilgi için bkz. Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 43-53.

⁴³ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 446; Ebü’l-Hasen eş-Şerîf er-Radî, *Nehcü’l-Belâğa*, Beyrut 1996, s. 378.

⁴⁴ Ebû Zeyd Veliyyüddîn İbn Haldûn, *Kitâbü’l-İber*, Beyrut 1992, II. 607. Bu meşhur söz kendi bağlamından da açıkça anlaşıldığı üzere Kur’an’ın insanlar tarafından istismar edilmeye açık bir metin olduğuna ve fiilen de istismar olduğuna ilişkin menfi bir duruma gönderme yapmasına mukabil Şîi kaynaklar bundan tam tersi bir sonuç çıkarmışlardır. Mesela, Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) bu sözü *Nehcü’l-Belâğa*’da şöyle aktarmıştır: “Allah onu (Hz. Muhammed’i) peygamber gönderme sürecinin kesintiye uğradığı, insanların çok uzun bir gaflet uykusuna daldıkları, peygamberler tarafından tebliğ edilen ilâhî hükümlere kayıtsız kalındığı bir zamanda gönderdi. O peygamber insanlara daha önceki vahiyleri tasdik eden ve kendisine ittiba edilmesi gereken bir nur getirdi. Bu nur Kur’an’dır. Siz onu

Sahabenin Tefsirdeki Otoritesi ve Hüccet Değeri

Bilindiği üzere son dönemde tefsirin müstakil bir ilim olup olmadığı, kendine mahsus bir usulünün bulunup bulunmadığı gibi meseleler İlahiyat akademiasında sıkça tartışılmaktadır. Tefsirin aslında ne olduğu ya da ne olması gerektiği meselesi geçmiş dönemlerdeki ulema tarafından da ele alınmış ve bu konuda önemli tespitler yapılmıştır. Klasik kaynaklarımızda tefsirin genellikle te'ville birlikte ele alınıp mukayeseli şekilde tanımlanmış olması dikkate değer bir husustur. Bu husus temelde Kur'an'ın ilk hitap çevresinde ifade ettiği mana ile sonraki zamanlarda ona yüklenen ve/veya ondan istihraç/istinbat edilen manaların hem mahiyet hem de kasd-ı mütekellime delalet açısından eşdeğer olup olmadıkları meselesinin açıklığa kavuşturulması bakımından çok önemlidir. Gerçi modern zamanlardaki çalışmalarda da tefsir ile te'vil arasındaki farklardan söz edilmekte, fakat bu konu iki terimin anlam ve kullanımıyla ilgili bir ayrıntı kabilinden işlenmektedir. Hâlbuki bu iki terimin anlam ve kullanım alanı edille-i şer'iyye bahsinden dinî alanda re'y ve ictihadın yeri ve Kur'an yorumunda hüccet değeri meselesine kadar birçok önemli konuyla ilgilidir.

Daha açık söylemek gerekirse, bir sahâbînin herhangi bir ayetin ne zaman, nerede nazil olduğu ve ne hakkında konuştuğu hususundaki sarîh beyanı ile modern dönemdeki bir Kur'an araştırmacısının aynı ayetle ilgili yorumunun eşdeğer olup olmadığı meselesini ele alıp tartışmak, hem tefsir-te'vil ayrımının pratikteki değeri ve işlevi, hem de Kur'an'ı açıklama ve yorumlama konusunda bu iki terimle ifade edilen faaliyetlerin birbirinden farklı kategorilerde değerlendirilmesi ve hücciyet (delil ve bağlayıcılık değeri) açısından eşdeğer görülmemesi gerektiği noktasında geçmiş ulemanın titizlik göstermesinin temel sebebi hakkında önemli sonuçlar elde etmeye imkân verir.

Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) talebesi Kâdî Şemseddîn el-Huveyyî (ö. 637/1240) bu konuyla ilgili olarak şöyle demiştir: "Tefsir ilmi hem zor hem kolaydır. Bu konudaki zorluk birkaç boyutludur. En belirgin olanı şudur: Kur'an öyle bir mütekellimin kelamıdır ki insanlar bu kelamdaki asıl mana ve maksada ancak sema/işitme yoluyla vâkıf olabilir. Meseller ve şiirlerin aksine Kur'an'da kastedilen manaya ulaşmak beşer açısından imkân dâhilinde değildir. Çünkü insan mütekellimin muradını ya bizzat mütekellimden işitme ya da ondan işitene işitme yoluyla öğrenip kavrayabilir. Kur'an söz konusu olduğunda, onun farklı mana ihtimallerine kapalı tefsiri ancak Rasûlullah'tan işitme yoluyla bilinebilir. Fakat bu tarz bir tefsir bilgisi yok denecek kadar azdır. Zira Rasûlullah çok az sayıda ayeti tefsir etmiştir."⁴⁵

konuşurmaya gayret edin, ama o konuşmaz. Lâkin ben size ondan bilgi vereyim. Bakın, geçmiş ve geleceğin bilgisi onda mevcuttur". Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-Belâğa*, s. 185-186.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrut 1972, trs., I. 16.

Tefsirin inzal/tenzil dönemindeki olgusal bağlam içerisinde kavranmış olan mananın sema (işitme) yoluyla aktarımından ibaret bir faaliyet olarak değerlendirilmesi İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) "ehsanü turuki't-tefsîr" (en güzel tefsir yöntemleri) başlığı altında söyledikleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir. İbn Teymiyye'ye göre tefsirde en sahih ve sağlıklı yöntem Kur'an'ın Kur'anla tefsir edilmesidir. Çünkü Kur'an'ın bir ayetinde mücmel olarak zikredilen bir husus başka bir yerinde izah edilmiştir. Tefsirde ikinci kaynak olarak nebevi sünnete müracaat edilmelidir. Çünkü Rasûlullah Kur'an'ın şerh ve izah edicisidir... Tefsir bilgisi Kur'an'da ve Sünnet'te bulunmadığı takdirde sahabe kavillerine müracaat edilir. Çünkü sahâbîler Kur'an'ın nüzulüne şahit oldukları ve ayetlerle ilgili hadiselerle bizzat tanık buldukları için tefsir sahasında tartışılmaz otoriteye sahiptir. Kaldı ki onlar mükemmel bir anlayış ve kavrayış, sahih/sağlıklı bir ilim ve salih amel sahibi olmakla mümeyyiz bir nesildir. Özellikle dört halife ile İbn Mes'ûd, İbn Abbâs gibi büyük ve âlim sahâbîler bu vasıfları haizdir. Tefsir bilgisi sahabe kavillerinde de bulunmadığı takdirde, sahâbî müfessirlerin rahle-i tedrisinde yetişmiş olan Mücahid b. Cebr gibi tâbîlerin kavillerine başvurulur. Gerçi tâbîin âlimleri ayetler hakkında farklı görüşler dile getirmişlerdir; fakat bu görüşler lafzen farklı olsa da özünde aynı şeyi lâzımı ve/veya naziriyle ifade tarzındadır.

Bu noktada, "Tâbîin kavilleri fûrûda bile hüccet değilken, nasıl olur da tefsirde hüccet kabul edilebilir?!" gibi bir itiraz öne sürülebilir. Bu itiraz, "Bir tâbî âlimin kavli, kendisine muhalif görüş beyan eden başka bir tâbî âlim için hüccet teşkil etmez" anlamında doğrudur; fakat tâbî âlimler bir meselede ittifak ettiklerinde onların bu ittifakının hüccet değeri taşıdığından şüphe etmek yersizdir. Tâbî âlimler arasında ihtilaf söz konusu olduğunda, bir tâbî kavlinin başka bir tâbîye veya daha sonraki nesillere karşı hücciyeti söz konusu değildir. Böyle bir durumda ya Kur'an diline, ya Sünnet'e, ya Arap dilinin genel kullanımına ya da sahabe kavillerine başvurulur. Salt re'yle Kur'an tefsirine gelince, bu tarz tefsir haramdır.⁴⁶

İbn Teymiyye'nin bu görüşleri birkaç açıdan önemlidir. Her şeyden önce tefsir, Kur'an'ı anlamak ve açıklamak isteyen herhangi bir Müslümanın şahsî/indî fikir ve kanaatlerini hüccet olarak ortaya koyabileceği bir alan değildir. Bilakis tefsir ya bizzat Kur'an'da ya Sünnet'te ya sahabe kavillerinde ya da tâbîin kavillerinde mevcut olan açıklamayı esas almayı ve ona uymayı gerektiren bir faaliyettir. Bu demektir ki tefsir, hâl-i hazırda mevcut olmayan bir mananın keşfi değil, nüzul döneminden bu yana verili olan mananın tespitidir. O halde müfessirin temel misyonu nakilciliktir. Bunun içindir ki "müfessir nakilci, müevvil istinbatçıdır" denilmiştir.⁴⁷

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, XIII. 162-165.

⁴⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 166.

Tefsirin mahiyet ve işlev açısından daha ziyade sahabe ve tâbiünden gelen rivayete dayalı açıklamalarla ilgili olması, ilk iki Müslüman nesle ait Kur'an yorumlarının hiçbir kişisel görüş ve kanaat içermeyen, salt Hz. Peygamber'e ait açıklamaların nakline karşılık gelen bir merviyât şeklinde algılanmasını gerektirmez. Daha açıkçası, sahabe ve bilhassa tâbiünden gelen tefsirle ilgili açıklamaların önemli bir kısmı rey, içtihat, istinbat türündendir; fakat onların dirayet kategorisine giren açıklamaları zaman içerisinde Ehl-i Hadis ve Selefi ekoldeki "selef" kavramlaştırmasının da önemli ölçüde etkisiyle "rivayet" diye ifade edilir hâle gelmiş ve re'y karşılığı manasında terimleşmiştir.

Bu mesele bir kenara, teknik anlamda merfû, mevkuf ve maktû olarak gelen tefsir rivayetleri her ne kadar sahabe ve tâbiîn ulehasının re'y temelli izahlarını muhtevi olsa da, bu izahların Kur'an'daki aslî ve tarihî manayı tespitinde vazgeçilmez bir kaynak olduğu, dolayısıyla söz konusu izahlardaki re'y unsurunun özellikle kelâmî ve fikhî mezheplerin teşekkülünden sonraki re'y kavramlaştırmasından farklı bir kategori oluşturduğu kuşkusuzdur.

Sahabenin Kur'an'ı açıklama ve yorumlamasıyla ilgili rivayetler genelde mevkuf kategorisinde değerlendirilir. Bununla birlikte sahabeden nakledilen tefsir rivayeti nüzul sebepleriyle ilgili olduğu takdirde merfu, yani Hz. Peygamber'e ait gibi kabul edilir. Bu nitelikte olduğuna hükmedilen sahabe rivayetlerinin reddedilmesi caiz görülmemiştir. Mevkuf kategorisindeki rivayetler ise iki farklı yaklaşımla değerlendirilmiştir: Birincisi, sahabeden mevkuf olarak nakledilen bir rivayeti kabul zorunlu değildir. Çünkü sahâbîlerin ayeti/ayetleri kendi re'yelerine göre yorumlamış olmaları muhtemeldir; re'y/içtihat/istinbat isabetli olabileceği gibi isabetsiz de olabilir. İkinci yaklaşıma göre ise mevkuf rivayetlerde sahabenin tefsirle ilgili bilgiyi Rasûlullah'tan işitmiş olma ihtimali söz konusudur. Bir sahâbî ayeti kendi re'y ve kanaatine göre açıklamış olsa dahi bu açıklamanın doğru ve isabetli olma ihtimali oldukça fazladır. Çünkü sahabe nesli nüzul döneminde yaşamış, nüzul ortamına tanık olmuştur.⁴⁸ Hâliyle, sahabe Kur'an'ı en iyi bilen ve bu yüzden de imtiyazlı olarak anılmayı hak eden ilk Müslüman topluluktur.

İbn Teymiyye ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi selefi âlimlerin benimsedikleri bu son görüş bize göre daha isabetlidir. Çünkü sahabe neslinin gerek Hz. Peygamber'in terbiyesinde yetişmesi, gerek Kur'an'ın nüzulüne şahitlik etmesi hasebiyle diğer bütün Müslüman nesillere göre Kur'an'ı daha iyi anlayıp kavradıkları şüphesizdir. Bununla birlikte sahabeye nispet edilen tefsir rivayetlerinin tümü sübut açısından mevsuk değildir; fakat bizim burada anlatmaya çalıştığımız husus, söz konusu rivayetlerin mevsukiyeti değil, sahabenin tefsirdeki otoritesidir. Hâliyle, mevsukiyet meselesi konumuz açısından bahsi değildir. Bununla birlikte sahabeye isnat edilen tefsir rivayetlerinde te'vil, re'y ve ictihadın yeri meselesi, üzerinde durulmaya değer bir meseledir. Nitekim fıkıh usulünde te'vilin re'y ve ictihadla ilişkisi bahis konusu edilmiştir.

⁴⁸ Bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut, trs., I. 64-65.

Hanefî usulcüler te'vil ile ictihad arasında ince bir ayırmadan söz etmişlerdir. Mesela, Serahsî (ö. 483/1090 [?]) sahabenin te'villerinin sonraki Müslüman nesiller açısından hüccet değeri taşımadığını, fakat ictihadlarının bundan farklı olduğunu vurgulamış ve bu farklılığı te'vil ile ictihad faaliyetleri arasındaki farka bağlamıştır. Buna göre te'vil dildeki anlam vecihleri ve sözün mana/medlulleri üzerinde düşünmekle olur. İctihad ise şer'î hükümlerin temelini oluşturan naslar üzerinde düşünmekle gerçekleşir. Te'vil hususunda sahabe ile Arap dilinin anlam dünyasını iyi bilen ulema arasında fark yoktur. Fakat ictihad te'vilden farklıdır. İctihadi etkileyen hâricî durumlar söz konusu olabilir. Sahabe neslinin vahyin nüzul ortamına tanıklık etmiş olması ictihad açısından kendilerine üstünlük sağlar. Bu bakımdan, sahabe neslinin ayet veya hadisle ilgili muhtemel anlamlardan birini tayin etmesi bu nasların başkaları tarafından zahiri üzere anlaşılmasına engel oluşturmaz. Çünkü sahabe bunu bir te'ville yapmıştır ki onların te'vili başkaları için hüccet anlamı taşımaz.⁴⁹

Bize göre Serahsî'nin te'vil ile ictihad arasındaki bu ayrımı pek ikna edici değildir. Çünkü te'vil denen şey de sonuçta bir lafzın anlamına ve hangi hükmü taşıdığına dair bir önerme kurmaktır ki böyle bir faaliyette te'vil ile ictihad arasında kategorik ayrıma gitmek pek kolay olmasa gerektir. Kaldı ki Serahsî te'vil konusunda sahabe ile Arap diline vâkıf olan kimseler arasında üstünlük farkı bulunmadığını, dolayısıyla sahabenin te'vilinin başkalarına ait te'villerden imtiyazlı sayılmayacağını söylemekte, ictihad konusunda ise vahyin nüzul ortamına şahit olma ayrıcalığından hareketle sahabe ictihadının diğer âlimler ve müctehidler ictihadlarından daha üstün olduğunu söylemektedir. Burada dikkati çeken husus, üstünlüğün vahyin nüzul döneminde hazır bulunma ve o vasata tanık olmaya bağlanmasıdır. Şayet üstünlük ölçütü buysa, sahabenin te'vili de tıpkı ictihad konusunda olduğu gibi diğer ulemanın te'villerinden üstün sayılmalıdır. Çünkü dil statik değil dinamik bir şeydir. Dolayısıyla Kur'an metnindeki lafızlar on beş asırdır sabit olmakla birlikte bu lafızların ifade ettiği anlamlar tabir caizse bin kere değişmiştir.

Serahsî'nin te'vil meselesini zaman ya da tarih faktöründen bağımsız bir faaliyet olarak tanımlaması, klasik fıkıh usulünün lafız-beyan temelli olmasındandır. Bu mesele bir tarafa, te'vil ile ictihad arasında mutlaka bir ayırım yapılacak ve bu ayırım çerçevesinde sahabenin te'vil ve ictihadının diğer bütün ulemaya ait te'viller ve ictihatlardan üstün olup olmadığı tartışılacaksa, o zaman sahabenin ictihadından ziyade, te'vilinin üstün olduğunu söylemek daha isabetli olur. Çünkü te'vil doğrudan doğruya belli bir zamanda nazil olan ve nazil olduğu dönemdeki muhatap kitle tarafından anlaşılabilir lafızlarla ilgili yeni anlam belirlemeleri yapmakla ilgilidir. İctihad ise Kur'an'ın nazil olduğu dönemden sonraki zamanlarda ortaya çıkan bir mesele ve problemle ilgili olarak çözüm

⁴⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru Kahramân, İstanbul 1984, II. 109.

üretim faaliyetidir ki bu faaliyette kimi zaman nassa odaklanmak söz konusu olmayabilir.

Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) te'vilin mahiyeti ve sıhhat şartları hakkındaki bir dizi izahattan sonra, "makbul" ve "ma'mûl bih" diye nitelediği te'vilin gerekli şartlar dâhilinde sahabe devrinden itibaren sürdürülen bir faaliyet olduğunu ve yadırganmadığını vurgulamıştır.⁵⁰ Âmidî'nin özellikle sahabe devrinden söz etmesi, te'vil faaliyetinin daha nüzul döneminde başladığı anlamına gelir ki bu tespit hem te'vilin re'y ve icthadla ilişkisini hem de İmam el-Mâtüridî'nin naklettiği tefsir ve te'vil ayrımında Kur'an'daki bir lafzın ne manaya geldiği hususunda Allah'ı şahit tutmakla eşdeğer olarak görüp sahabe nesline özgü kıldığı tefsirin (açıklama) aslında te'vil gibi ihtimallere açık olup olmadığı meselesini gündeme getirir. Bu ikinci mesele sahabeye ait re'y, icthad ve te'vilin nas olup olmadığı konusunu da tartışmayı gerektir.

Öncelikle şunu belirtelim ki İmam el-Mâtüridî'nin tefsir ile te'vil arasındaki kategorik ayrımı bir genelleme değildir. Daha açıkçası, bu ayrım sahâbîlerin vahyin nüzulüne şahit olmaları sebebiyle Kur'an ayetlerinde kastedilen manalara sonraki Müslüman nesillerden çok daha iyi vukûf imkânına sahip olduklarını belirtmeye yöneliktir. Fakat her bir sahâbî, Necmeddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) de açıkça ifade ettiği⁵¹ üzere tüm ayetlerin nüzulüne bizzat tanıklıkta bulunmamış, dolayısıyla Kur'an'ın tamamıyla ilgili tefsir bilgisine vâkıf olamamıştır. Bu durum kimi sahâbîlerin hem eksik bilgilerini başka sahâbîlerden tamamlamalarını hem de yeri geldiğinde re'y, te'vil ve icthad faaliyetinde bulunmalarını kaçınılmaz kılmıştır.

Re'y ve icthad isabetli de olabilir, hatalı da olabilir. Bu durum sahabe için de geçerlidir. Dolayısıyla hiçbir sahâbî kendi re'y ve icthadını hüccet addedip insanları bu icthada tabi olmaya davet etmemiştir. Kaldı ki bir sahâbî diğer bir sahâbînin icthadına itiraz da etmiştir. Şu halde, sahâbî kavlinin Kur'an'daki bir ayetin tefsirine dair kesin bilgi değeri taşıyan bir nakle dayanması söz konusu olduğunda, kuşkusuz bu kavil/görüş salt re'ye öncelenir. Böyle bir sahâbî kavlinin re'ye öncelenmesi haber-i vahidin kıyasa öncelenmesi gibidir. Yok eğer bir sahâbînin kavli re'y temelli ise bu re'y diğer bütün Müslüman ulemanın re'yinden daha kuvvetlidir. Çünkü sahâbîler hem vahyin nüzul ortamına hem de Hz. Peygamber'in şer'î ahkâmı beyan metoduna şahit olmuşlardır. Bu bakımdan sahâbî re'yi ile başka bir Müslüman âlimin re'yi birbiriyle çatıştığında sahâbî re'yi tercih edilir.⁵²

Diğer taraftan, sahabenin tefsirle ilgili rivayetlerinin fazla bir yekûn tutmadığı bilinmektedir. Bu durum öncelikle ve özellikle sahabenin Kur'an'la ilişkisinin diğer bütün Müslüman nesillerden farklı olduğunu gösterir. Daha önce

⁵⁰ Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1999, III. 38.

⁵¹ Tûfî, *el-İksîr*, s. 35-37.

⁵² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II. 107-108.

de belirtildiği gibi sahabe Kur'an'ı Hz. Peygamber'in sünnetinden bağımsız bir metin olarak algılamaktan ziyade, Sünnet'in rehberliğinde anlaşılıp uygulanan bir ilâhî ferman olarak kavramış, hâliyle Kur'an'ın kendilerinden ne istediğini Hz. Peygamber'in kavli, fiilî ve takrirî rehberliğiyle anlamışlardır. Ayrıca Kur'an kimi zaman sahabenin kendi yapıp etmelerine dair hitapta bulunduğundan, anlama konusunda zihinsel bir faaliyette bulunma ihtiyacı duymamış, bilakis Kur'an'ı doğrudan ve doğal biçimde kavramışlardır. Bütün bu sebeplere binaen sahabe tefsirle ilgili olarak pek konuşmamış; çünkü Kur'an bir bütün olarak Hz. Peygamber tarafından açıklanıp bilfiil hayata aktarılmıştır.

İbn Teymiyye Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tümüyle tefsir ettiğini söylerken büyük bir ihtimalle bu hususu anlatmaya çalışmıştır. Çünkü onun nazarında tefsir daha önce anlaşılmuş olan anlamı -ki buna ilk ve aslı anlam demek gerekir- ortaya çıkarmaktan veya bu anlam hakkında bilgi sahibi olmaktan ibarettir. Bu ilk anlamı ortaya çıkarmak ise temelde nakil ve dile dayanan, beyan ve tavzih gibi kelimelere karşılık gelen basit düzeyde açıklama faaliyetinden ibarettir. Kaldı ki Hz. Peygamber usûl, furû, zâhir, bâtın, ilim ve amel itibarıyla dinin tümünü açıklamıştır. Dahası, Allah Kur'an'da, Hz. Peygamber hadislerde her şeyi açıklamış, izaha muhtaç hiçbir şey bırakmamıştır.⁵³ Nahl 16/44. ayetteki *li-tübeyyine li'n-nâsi mâ nüzze ile ileyhim* ifadesi Hz. Peygamber'in ashaba Kur'an'ın hem lafızlarını hem manalarını açıkladığını gösterir.⁵⁴ Kur'an'ın manası nüzul ortamında açıklanmıştır. Müslümanlara düşen, Kur'an'ı yeniden açıklayıp yorumlamak değil, nebevî açıklamaya tâbi olmaktır.

İbn Teymiyye'nin savunduğu görüşün aksine Hz. Peygamber'den nakledilen tefsir rivayetlerinin çok az sayıda olduğunu savunanlar ise tefsir kelimesine terimsel anlam yüklemiş, ayrıca Hz. Peygamber ve sahabeden menkul her rivayetin tefsir kapsamında mütalaa edilemeyeceğine dikkat çekmişlerdir. Modern dönemde tefsirin temelde hadis ve rivayet ilminin bir alt branşı olarak mı yoksa en başından itibaren müstakil bir ilim dalı mı olduğu meselesiyle ilgili tartışmalarla da bağlantılı olarak bazı hadis mecmualarında "Kitâbü't-Tefsîr" şeklinde özel bir bölümün bulunmasına dikkat çekilmesi, İbn Teymiyye'nin "Hz. Peygamber Kur'an'ın tümünü tefsir etti" argümanını tartışmalı hâle getiren bir argüman olarak değerlendirilebilir. Kaldı ki İbn Teymiyye "ehsanü turuki't-tefsîr" başlığı altında, "Şayet tefsir bilgisini Kur'an'da ve Sünnet'te bulamazsan" şeklinde bir ifade kullanarak,⁵⁵ aslında Hz. Peygamber'in bütün Kur'an'ı [teknik anlamda] tefsir etmediği gerçeğini de ikrar etmiş, böylece kendi tezini bir bakıma tutarsız hâle getirmiştir. Fakat sonuçta Hz. Peygamber'in teknik düzeyde tefsir anlamı taşımasa da Kur'an'ın tamamını fiilî metin olarak açıklayıp uyguladığı şüphesizdir.

⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, VII. 71-72.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, XIII. 148.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, XIII. 164.

Bunun Kur'an'daki en açık delili, "Ey Peygamber! Rabbin tarafından sana indirilen vahiyleri tebliğ et; şayet bunu yapmazsan, elçilik/risalet görevini hakkıyla yerine getirmemiş olursun"⁵⁶ mealindeki beyandır. Şu halde, sorun Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tebliğ, tebyin ve temsil edip etmediği sorunu değil, onun sahabeyle birlikte Kur'an'ı bilfiil hayata taşıması ve uygulamasının nasıllığını araştırıp bulmaktır. Bu konuda Kur'an'daki beyanların yanı sıra siyer ve tefsir kaynaklarında yer alan tarihî bilgi malzemesinin tanıklığına başvurmak kaçınılmazdır.

Değerlendirme ve Sonuç

Modern dönemdeki yaygın ve hâkim anlayışa göre Kur'an'ın ilk/aslî manasına odaklanmak, başka bir ifadeyle, Kur'an'daki lafızlara mana takdirinde prensip olarak sahabe ve tâbîinden menkul tefsir rivayetlerini esas almak Kur'an'ı kendi nüzul ortamına hapsedme riski taşıyan bir yaklaşım gibi görülmekte ve bu bağlamda ilâhî kelamın evrenselliğine gölge düşürme tehlikesinden söz edilmektedir.

Bu hâkim anlayışın önerdiği yorum tarzında Kur'an'ı her çağla çağdaş kılmak ve onun evrensel mesajını ortaya koymak adına Hz. Peygamber, sahabe ve tâbîine atıfla nakledilen ve esbâb-ı nüzul, garîb, müphem ve mücmel Kur'an lafızlarıyla ilgili tefsir bilgileri içeren merfû, mevkuf, maktû rivayetler çok kere dikkate alınmaksızın ilâhî vahiy sanki bugün nazil olmuşçasına modern dönemin Müslüman zihinlerde oluşturduğu sayısız mana ve mefhum Kur'an metnine giydirilmektedir.

İlmî usul açısından problemli gördüğümüz bu modern yorum anlayışı aslında "ictimâî tefsir" (sosyolojik) diye bilinen yönelime dayanmakta, temel referanslarını özellikle Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'nın (ö. 1935) ortak ürünü olan Menâr tefsirinden almaktadır. Yine bu modern anlayış, "İslam terakkiye manidir" iddiasının aksini kanıtlamak adına Kur'an ayetlerinin pozitif bilimler ve teknolojik keşiflerle irtibatlandırma çabasında da kendini göstermekte ve bütün bu modern içerikler Kur'an'ı çağın idrakine söylemek adına bütün bir tefsir tarihini, özellikle de vahyin ilk ve doğrudan muhataplarını bir çırpıda göz ardı etmeyi gerektirmekte, hâliyle Kur'an'ı evrenselleştirelim derken Hz. Peygamber ve sahabenin tarihe gömüldüğü maalesef fark edilmemektedir.

Bu ironik durum Kur'an'ın evrenselliğini izhar/ispat için, onu ilk defa tebliğ, tebyin ve tefsir eden Hz. Peygamber ile sahabe neslini tarihselleştirmek, dolayısıyla kendisinin içinde bulunduğu modern tarihsel tecrübeyi esas alıp mana ve mesaj itibarıyla kendi modern tarihselliğine uygun bir Kur'an metni üretmek diye de teşhis edilebilir. Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması hususunda çok kere Hz. Peygamber ve sahabe otoritesinden bilinçli olarak sarf-ı nazar eden modern

⁵⁶ Mâide 5/67.

Müslüman yorumcular, Kur'an tefsirinden bağımsız konularda aynı peygamber ve sahabeyi yere göğe sığdıramama retoriği yapmaktadır. Kur'an'ı anlama ve yorumlama söz konusu olduğunda ise sahabenin tasfiyesiyle oluşan otorite boşluğunu kendi öznellikleriyle doldurup Kur'an'ı diledikleri şekilde konuşturmaktadır.

Ne var ki Kur'an'ın evrensel mesajını bugüne taşımak gayesiyle üretilip ayetlerin lafzına giydirilen modern içerikler eskisinden daha samimi ve derinlikli bir Müslüman pratiği ortaya çıkarmadığı gibi, ilâhî kelamın kutsiyetine ve aslî işlevine fazladan bir değer de katmamakta, bilakis Kur'an tefsirinin sıradanlaştırılıp sulandırılması ve buna bağlı olarak avâmın dahi kendisini müfessir olarak algılaması gibi çok kötü bir sonuca yol açmaktadır. Bu sebeple, "Mademki Kur'an'ı anlamak ve yorumlamaktan maksat, onun mesajını gerçek hayat düzleminde içselleştirip özümsemektir; o halde Kur'an bugün de sahabenin anladığı gibi anlaşıldığında bu temel maksada mani olan nedir?" şeklindeki manidar soruyu her duyarlı Müslüman kendi kendine sormalı ve bu soruyu içtenlikle cevaplamayı ahlâkî ve vicdani borç saymalıdır.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1999.
- Apaydın, H. Yunus, "İctihad", *DİA*, İstanbul 2000.
- _____, "Re'y", *DİA*, İstanbul 2008.
- Bardakoğlu, Ali, "Fıkıh Çözüm mü, Sorun mu Üretir?", *Eskiye Anadolü İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sayı: 29 (2014).
- Başer, Vehbi, "Kur'an'da İnsanın Dünyası: Bir Giriş Denemesi", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1996.
- Bebel, August, *Hz. Muhammed ve Arap İslam Kültürü*, çev. Sıddık Çelik-Hasan Erdem, İstanbul 2011.
- Bigiyef, Musa Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez, Ankara 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1981.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Salâh b. Muhammed b. Avîza, Beyrut 1997.
- _____, *et-Telhîs (Telhîsü't-Takrîb)*, nşr. A. Cevlem en-Nibâlî-Ş. Ahmed el-Ömerî, Beyrut 1996.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdirrahmân, *Sünenü'd-Dârimî*, nşr. Fevvâz Ahmed Zemerli-Hâlid es-Sebi' A'lemî, Beyrut 1987.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul, 1981.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut 2005.
- Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, , *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, Kahire, trs.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2007.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 2010.
- Görmez, Mehmet, "Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef*, Ankara 2002.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 2003.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân, *Kitâbü'l-İber*, Beyrut 1992.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmü'l-Muvoakkîn*, Riyad 1423.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad 1997.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 2000.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed, *Fethü'l-Kadîr*, Bulak 1319.
- Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, Beyrut 1974.
- Köse, Saffet, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 7 (2006).
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul 2005.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. M. Fuad Abdülbâkî, İstanbul 1981.
- Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye, *Kur'an Tarihi*, Ankara 2017.

-
- Polat, Selahattin, “Din, Vahiy, Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti”, *İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara 2003.
 - Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu’l-Mebsût*, Beyrut 1989.
 - _____, *Usûlü’s-Serahsî*, nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî, Dâru Kahramân, İstanbul 1984.
 - Suyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut 2002.
 - Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ, *el-İ’tisâm*, Riyad, trs.
 - Şehristânî, Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve’n-Nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut, trs.
 - Şerîf er-Radî, Ebü’l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn, *Nehcü’l-Belâğâ*, Beyrut 1996.
 - Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *et-Tefsîru’t-Taberî (Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân)*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Kahire 2001.
 - Tatar, Burhanettin, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İstanbul 2014.
 - Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
 - Tûfî, Ebü’r-Rebî’ Necmüddîn Süleymân, *el-İksîr fî İlmi’t-Tefsîr*, nşr. Abdülkâdir Hüseyin, Kahire, trs.
 - Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim, Beyrut 1972.
 - Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, Beyrut, trs.

Sahabah, Qur'an and Tafsir*

Mustafa ÖZTÜRK**

Abstract

Sahabah is the first generation who witnessed and supported revelation of the Quran. For that reason, they are both privileged and have excellence on tafsir. Because tafsir is a scientific discipline which aims to portray what Quran said to the society in which it revealed for the first time.

On the other hand, ta'vil is the practice of generating ideas and opinions for later generations and humanity on what Quran said by referencing its original meaning.

While tafsir is static, ta'vil is dynamic. Any Muslim, who is sensitive to follow original meaning of the Quran, is not certified to interpret the Qur'an outside of the sahabah' approach even in today's world. However, the issue of what Sahaba understood from the Quran is disregarded for both not revealing that the Qur'an is the universal message of the God and to prevent its prevalence widely. On the contrary, many contemporary interpreters exaggerate sahabah on the topics outside the Qur'an. They become subjective when the issue is Qur'an interpretation and overstate themselves which makes their interpretation arbitrary.

Keywords: Sahabah, Qur'an, sunnah, tafsir, ta'vil

Sahabe, Kur'an ve Tefsir

Özet

Sahabe, Kur'an vahyinin nüzulüne hem şahadet hem refakat eden ilk müslüman nesildir. Bu yüzden de tefsir konusunda hem imtiyaz hem faikiyet sahibidir. Çünkü tefsir, Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasatta ilk muhatap kitleye ne söylediğini ortaya çıkarmayı hedefleyen bir ilmî disiplindir. Te'vil ise bu ilk ve özgün anlamdan hareketle Kur'an'ın daha sonraki tüm zamanlar ve çağlarda insanlığa ne söylemek istediği hakkında fikir ve görüş üretme faaliyetidir. Tefsir sabit, te'vil değişkendir. Kur'an'ın ilk defa ne söylediğine sadakat kaygısı taşıyan her müslüman, bugünkü sosyolojik zeminde dahi sahabenin genel anlayış ve idrak ufkundan bağımsız yorum yapmaya mezuun değildir. Oysa bugün gerek Kur'an'ın evrensel mesajlar taşıyan bir ilâhî kelim olduğunu izhar etmek, gerek Kur'an'ı çağın idrakine söyletmek adına sahabenin Kur'an'dan ne anladığı meselesi bilinçli olarak göz ardı edilmektedir. Buna karşılık birçok çağdaş müslüman yorumcu, Kur'an tefsirinden bağımsız konularda sahabeyi yere göğe sığdıramama retorığı yapmaktadır.

*This paper is the English translation of the study titled "Sahabe, Kur'an ve Tefsir" published in the 7-8th issue of *İlahiyat Akademi*. (Mustafa Öztürk, "Sahabe, Kur'an ve Tefsir", *İlahiyat Akademi*, sayı: 7-8, Aralık 2018, s. 133-162.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

**Prof. Dr., Academic Member of the Department of Tafsir, Basic Islamic Studies, Faculty of Divinity, Marmara University, mustafaozturk65@outlook.com

Kur'an'ı anlama ve yorumlama söz konusu olduğunda ise sahabenin tasfiyesiyle oluşan otorite boşluğu modern yorumcunun kendi özneliliğiyle doldurulup Kur'an çoğu zaman keyfi şekilde konuşturulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Sahabe, Kur'an, sünnet, tefsir, te'vil.

Introduction

The modern commentary on the tafsir of Qur'an reflects the term, tafsir, which relates to interpretation (ta'vil), or both terms are accepted to be synonymous. In addition, tafsir suggests the efforts of exploring what the Qur'an expresses to the first addressees in the nuzul environment, and it is based on narratives and historical knowledge. The differentiation from "tafsir-ta'vil", expressed with the wording, *huwa ma kilah*, by Imam al-Maturidi (d. 333/944), that was quoted from previous generations, is significant for this topic. According to this well-known differentiation, anybody other than the Sahabah can express their ideas about the tafsir because tafsir is related to what Allah ordered in the Qur'an. Tafsir, which essentially indicates the scientific circumstances and religious nature, is directly related to the search for the answer to the question of what the Prophet and the sahabah told the first and direct addressees in the nuzul environment, testified by themselves, namely in the search for the first and primary meaning. If the ideas and comments are formed through direct or indirect references to authentic/genuine meaning and content, which are also reflected through various Islamic terms such as ra'y, jurisprudence, investigation or assumption, they are included in the context of "ta'vil", as understood from the differentiation narrated by Imam al-Maturidi.¹

The meaning that has been discovered through history, narratives and language-based (linguistics and semantics) tafsir activities is related to what the Qur'an told the first and direct addressees in the nuzul environment, whereas the deductive meaning that has been obtained through ta'vil, is related to what the Qur'an aims to tell the indirect addressees across different times. It is fair to state that tafsir searches for the certain meaning of the actions that took place in the nuzul process which lasted 23 years. However, ta'vil is related to the issues that have already occurred or is expected to occur in the future. The claim of absolute objectivity in ta'vil activities is not possible because these activities reflect an open-ended process and remain open to different possibilities. In addition, absolute accuracy is not possible, either.

Thus, scholars of the classical era, such as Shamsalaimmah as-Sarahsi (d. 483/1090 [?]) and Muwaffakaddin ibn Kudamah (d. 620/1223) mentioned the fact that subjectivity in interpretation activities and religious messages, which can be

¹ Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad al-Maturidi, *Ta'vilat al-Quran*, published by Ahmed Vanlioğlu, Istanbul 2005, I. 3.

summarized with the statement, "Takfir is not present when ta'vil is not either",² can be understood and transferred through interpretation to different periods, but different orientations and inclinations generally emerge because of this discipline's nature. Accordingly, the first and original meaning that is searched for through interpretation activities does not answer the question of how Islam should be understood and practiced in the present time, but it constitutes the first stage for various possible answers of this question. Therefore, Qur'an cannot be interpreted by neglecting the general understanding and approaches of the sahabah which represented the first Muslim generation.

The sahabah are different and privileged compared to all other Muslim generations because they were the founding ummah of the established Islam, which was conveyed and represented by the Prophet through the guidance of the revelations. According to Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350), the sahabah is the generation that stands next to the source from which the holy water [revelations and prophecy] gushes out in a sweet, pure and ice-cold form.³ One of the main characteristics that distinguishes the sahabah from other Muslim generations in the last fifteen centuries is that they were ready in the nuzul environment of the Qur'an revealed to the Prophet and thus witnessed the whole process, which makes the sahabah generation unique in understanding the Qur'an and relating to the holy book.

Consequently, sahabah is referred to as a romantic anecdote on the level of religious rhetoric or even referred to in a manner that appears to be nostalgic evoking the literature of the ancestors. However, the experiences of the sahabah are not sufficiently considered on serious issues, such as how a Muslim should understand the Qur'an and relate to it. In addition, the sahabah are role models for us in understanding and practicing the Qur'an correctly. They were the first and pioneering generation, who were raised under the guidance of the divine book and the Prophet, and they sacrificed everything, including their lives, for tawhid and Islam, which is clearly expressed in the true explanation of many verses. For example, the sahabah generation were introduced as the "most benevolent society revealed for humanity" in a verse. Another revelation implied that Allah was pleased with them and they were pleased with Allah.⁴ The sahabah were also honored through Allah's praises and promises of rewards in several verses.⁵

Despite all these findings, it is obvious that the sahabah are not innocent or sinless. Many verses express that they did not do what they were supposed to do or they did incorrectly what they should have done perfectly, as they were inclined to

² See: Abu Bakr Muhammad ibn Ahmad as-Sarahsi, *Kitab al-Mabsut*, Beirut 1989, X. 125, 128; Abu Muhammad Muwaffakuddin ibn Kudamah, *al-Mughni*, published by Abdullah ibn Abdilmuhsin at-Turki-Abdulfattah Muhammad al-Hulv, Riyadh 1997, XII. 276-277.

³ Abu Abdillah Shamsuddin Muhammad Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Ilam al-Muwakkkin*, Riyadh 1423, II. 8.

⁴ Al Imran 3/110; At-Tawba 9/100.

⁵ Al-Baqara 2/143, Al-Anfal 8/74, Al-Hashr 59/8-9.

make mistakes and forget as many people do. In addition, their inappropriate attitudes and behaviors were also referenced.⁶ However, another significant point is that the Prophet Muhammad was often addressed with divine warnings. To sum up, the sahabah are the most benevolent generation, as stated in a hadith attributed to the Prophet.⁷ Therefore, it is an obligation, not an option, for every Muslim who is sincere and has issues in their lives, to consider and refer to the sahabah in explaining, understanding and interpreting the Qur'an.

Sahabah's Way of Understanding the Qur'an

Understanding the Qur'an means for the humans to recognize Allah, the real owner and master of each presence, and therefore comprehend their place in this mortal world and the reason for their existence. According to many verses, hadiths and narratives, the sahabah generation's general approach to understanding and relating to the Qur'an is based on this context. In such a relationship, there is no room for an ontology that sees the subject-object separation between Muslims who attempt to understand the Qur'an and the revelation of the Qur'an, which is the subject of understanding. In addition, the sahabah did not consider the Qur'an in terms of a wording, statement or meaning-based text, which carries meanings independently from autonomous objects and concepts (excluded from the "me/us" approach), that is, independent from the recognition of this approach and real-life experiences. On the contrary, the Qur'an was adapted as divine guidance that offered direction on practical life with an iman and obedience-based understanding.

This existential relationship between the sahabah and the Qur'an was formed by iman and obedience-based feelings as heartfelt actions, rather than by rational minds and ideas. The sahabah paid attention to the call of the revelations that were deeply connected to the Prophetic Sunnah, heard the divine orders as if they were directly talking to Allah, and fulfilled what was ordered. The deep relation formed upon the iman and obedience between the sahabah and Allah was implied in Al-Imran 3/193: "Our Lord! Indeed we have heard a caller calling to faith, [saying], 'Believe in your Lord,' and we have believed. Our Lord! So forgive us our sins and remove from us our misdeeds and cause us to die with righteousness."

The Qur'an, which has been addressing to humans since the revelation process started, was perceived by the sahabah, independently from real-life experiences, as a text that attempted to reveal the great meaning and main purpose in the existential story in this mortal world and the limited life time rather than as an object or textual entity. Thus, sahabah members perceived the meaning and orders of the Qur'an in an attempt to comprehend this mortal world. Consequently,

⁶ For example, see: An-Nisa 4/75, 109; Al-Ma'ida 5/101; Al-Anfal 8/67; An-Nur 24/11-18; Al-Ahzab 33/53.

⁷ Bukhari, "Fazail al-Ashabi an-Nabi" 1; Muslim, "Fazail as-Sahabah" 211, 212.

after understanding the Qur'an, they began to perceive what was happening in the mortal world and what could happen in the Akhirah differently. The meaning of the Qur'an serves as a gateway between the mortal world and the divine book for the Prophet Muhammad and the sahabah and forms a connection between this world and the Qur'an. In other words, the meaning of the Qur'an does not only refer to the verses, or cannot be understood only by look at this world. The Qur'an revealed its meaning as a promise, and exposed itself as a divine book that enabled the addressee to undergo transformations, transform themselves from their current state, and think about the future. It also serves as a divine book that provides broad opportunities for humans in general, and Muslims in particular, to adapt to what has been ordered.⁸

It is fair to say that the sahabah generation understood the Qur'an as a direct religious invitation (call, address) to themselves, and perceived it as an "open-text". As an open text, the Qur'an partially delivers its messages, rather than completely, or completes its messages by referring to a narrative that begins elsewhere. The Qur'an's passages, regarding anecdotes and issues, are written in an open text style. The messages in these passages are the complementary elements of a narrative that started in a previous surah or in the previous parts of the same surah.⁹

After the end of the nuzul period when the sahabah generation witnessed and consorted both the nuzul of the revelations and the Prophet's sunnah, and established a sincere and lively relationship with the divine messages, a serious distortion in understanding the Qur'an emerged. The reason is that the Prophet and the sahabah that consorted with him no longer physically existed. The Qur'an was present, but it was just perceived as a divine text between two covers rather than a book with messages and orders. This perception has expectedly turned the Qur'an, which was genuinely a living text, into a closed text.

A closed text aims to deliver a message in written form, adheres to the specific rules of this form, uses its means, and is limited to the discipline of this form. Legal texts, philosophic articles and scientific works, particularly the works which were formed with consideration of the audience, are all closed texts. The works that were completed in their own forms and transformed into closed texts appeal to the mind, reasoning and imagination. The shortcomings of a section about what these works meant, or of a passage that would be meaningful in the whole text, is not felt. The narration in these texts starts where the text starts and ends where the text ends, too.¹⁰

The second Muslim generation, called the Tabi'un, were introduced to the Qur'an and recognized it as a closed text, which inevitably revealed the necessity to

⁸ Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, Istanbul 2014, p. 87-88.

⁹ Vehbi Başer, "Kur'an'da İnsanın Dünyası: Bir Giriş Denemesi", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1996, p. 142-143.

¹⁰ Vehbi Başer, "Kur'an'da İnsanın Dünyası", p. 141-142.

understand and explain the Qur'an on a technical level. Accordingly, the number of ideas based on tafsir and ta'wil increased at a rate that cannot be compared to that of the sahabah generation. However; the world, language, meanings, and the nature of understanding inevitably changed with time. Allah was considered to convey the divine messages through written texts rather than in the form of the Prophet's expressions. These texts did not include elements such as time, place and life experiences (extratextual context) that facilitated the verbal understanding process, and they did not cover the characteristics such as gestures, mimics and tone that were displayed by the conveyer (The Prophet) during his speeches.

The process of recording the divine call as a written text and the technologies affecting verbal communication inevitably resulted in a significant distance between the following Muslim generations and the Qur'an, and a perception of alienation. The Qur'an became an embodied text, namely a text that existed independently from us. Additionally, the second Muslim generation (Tabi'un) after the sahabah were unable to witness the nuzul context of the revelations and faced an issue of technical understanding caused by recognizing the Qur'an as a written text between two covers. However, the Tabi'un considered the fact that the Qur'an text was open to different meanings and interpretations as a significant disadvantage and issue rather than an advantage, opportunity and chance.

Al-Tabari (d. 310/923) stated that well-known canonists, particularly Said ibn al-Musayyab (d. 94/713), and Salim ibn Abdillah (d. 106/725) and Qasim ibn Muhammad (d. 107/725[?]), were quite hesitant toward the tafsir of the Qur'an, which is remarkable.¹¹ This finding pertains to the sahabah because Imam al-Maturidi witnessed the nuzul of the tafsir revelation. In addition, the tafsir supports his following statement, "Allah meant this/that in this verse, thus this information is true."¹² The main purpose of the tabi'un generation was to understand the Qur'an in relation to its meanings and interpretations, or to determine what the Qur'an essentially expressed rather than impose their ideas and subjective concepts on to the Qur'an. The tafsir narratives of tabi'un indicate that the main purpose of this generation was to close the gap between the Qur'anic revelation in the nuzul environment and themselves, and to understand the "authentic/genuine" meaning. Therefore, it is more appropriate to perceive the following statement, which is attributed to Islamic natural science authorities, as a hermeneutic principle instead of a slogan of the Ahl al-Hadith movement: "Islamic science consists of narratives". In addition, tabi'un ulama considered the actions of consulting the sahabah's experiences and gaining true information from them at the earliest opportunity, as a principle. However, ra'y and jurisprudence were also consulted because many members of the sahabah passed away and the sahabah members did not have sufficient knowledge about all the verses.

¹¹ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir ibn Yazid at-Tabari, *Tafsir at-Tabari (Jami al-Bayan an Ta'wil Ay al-Quran)*, published by Abdullah ibn Abdilmuhsin at-Turki, Cairo 2001, I. 78-79.

¹² Maturidi, *Ta'wilat al-Quran*, I. 3.

The tafsir-ta'vil differentiation conveyed by Imam al-Maturidi can be evaluated as a generalization toward the sahabah, and may not be regarded appropriate. It is obvious that each member of the sahabah does not have sufficient knowledge about Qur'an tafsirs. Nejmeddin at-Tufi's (d. 716/1316) following findings on the conflicts within tafsir are remarkable and significant:

As we all know, glossators conflict with one another as they state different ideas on a word or verse. These opinions occasionally contradict or refute one another. The main reason for different opinions in tafsir is as follows: Certain members of the sahabah obtained information from the Prophet (p.b.u.h.) about the tafsir of the Qur'an and shared this information with each other as much as they could. Some members of the sahabah passed away after a short time and therefore, took the tafsir information with them. In addition, the sahabah moved to different regions following the death of the Prophet, and they conveyed their experiences and knowledge on tafsir to their tabi'un. However, not all members of the sahabah were thoroughly competent in tafsir of the Qur'an because they had partial tafsir knowledge. In addition, the number of the sahabah who have tafsir-based experiences of the entirety of the Qur'an is quite limited. A member of the sahabah with limited knowledge and experience of the Qur'an tafsir conveyed his knowledge and experiences to his tabi'un, but the tabi'un were unable to meet another member of the sahabah who could compensate for the experience and knowledge-based deficiencies, and to access sufficient knowledge, even if they met one. Thus, their tafsir knowledge was limited to what they learnt from the member of sahabah. Therefore, they consulted their jurisprudential sources, linguistic assumptions, sunnah and other verses that had similar content to the tafsir-based verse. Additionally, they used the historical sources that they considered to be useful for tafsir, and they benefited from the significant events of previous nations and Israiliyyah content. The tafsir discipline expanded as much as possible, and different concepts were included in this discipline.¹³

Tufi's findings on the conflict between the sahabah and tafsir are both appropriate and significant. However, it is certain that the sahabah generation's authority on tafsir discipline is not comparable to other generations. The sahabah's superiority and authority was not related to being superior and more knowledgeable. Instead, their characteristics of superiority and authority were based on the following historical findings: they witnessed the nuzul of the revelation as laconically stated by glossators such as Abu Ubaydah (d. 209/824[?]) and Abu Hayyan al-Andalusi (d. 745/1344); they (often) did not need to ask questions on the Qur'an's meanings and messages, and thus they understood the Qur'an naturally through their own life experiences.¹⁴

¹³ Abu'r-Rabi' Najmaddin Suleiman at-Tufi, *al-Iksir fi Ilm at-Tafsir*, published by Abdulkadir Husein, Cairo, n.d., p. 36.

¹⁴ Abu Ubaydah Ma'mar ibn al-Musannah, *Majaz al-Quran*, published by Fuat Sezgin, Cairo, n.d., I. 8; Abu Hayyan Muhammad ibn Yusuf al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhit*, Beirut 2005, I. 26.

The above-mentioned glossators implied that members of the sahabah directly, or even naturally, understood the Qur'an and related their concepts to it. In other words, the Arabic language, in which the Qur'an was revealed, was used by the members of the sahabah in communications amongst themselves. The language is certainly not the sole communication method, it is also "the house of the presence", as stated by Martin Heidegger, a well-known existentialist philosopher. Consequently, the Arabic language is a phenomenon that bears the traces of the sahabah members' opinions, perceptions and ways of understanding, and also reflects these elements. On the other hand, the sahabah's excellence in understanding the Qur'an is based not only on language, but also on their direct experiences with the historical and social environment when the Qur'an was revealed. The following narrative, mentioned in many classical works, indicates what we meant when we suggested the testimony of the sahabah:

During his caliphate, Umar (r.a.) asked himself, "How could this ummah have different ideas when they have one Prophet?!" Then he sent the following message to Abdullah ibn Abbas: "This ummah has one Prophet, one kiblah, and one book, but how could they have different ideas?" Ibn Abbas responded: "O! Commander of the believers! The Qur'an was revealed in an environment to which we were familiar, thus we could easily read and understand the verses. However, new generations will follow us and read the Qur'an even though they will not know upon which incident the verses were revealed. These new generations will contradict one another just to provide their own ideas and comments on the Qur'an."¹⁵

This narrative, which was also included in the works compiled by scholars such as Abu Ubaid Qasim ibn Sallam (d. 224/838) and Said ibn Mansur (d. 227/842), does not reflect certainty, but it specifically refers to a certain historical fact. This fact is that the Qur'an's meanings and evidence were understood by the members of the sahabah almost without conflict between Muslims. The sahabah certainly conflicted on various verses and wording in the Qur'an, but these conflicts took place particularly after the death of the Prophet Muhammad. On the other hand, the number of conflicts was quite limited, as implied by Ibn Taymiyyah (d. 728/1328). It is fair to say that the number of salaf ulama's conflicts over social orders and laws is higher than their conflicts over tafsir. In addition, the conflicts over tafsir reflect variety instead of contradiction.¹⁶ In other words, the sahabah's conflicts over the Qur'an were not as contradictory as the following statements from two different sects: "There is no such thing as Barzakh" from one sect; and, "No, Barzakh will take place" from another sect.

The fact that the sahabah's conflicts were not based on contradiction is primarily related to another fact that the sahabah perceived the Qur'an as the

¹⁵ Abu Ishak Ibrahim ibn Masa ash-Shatibi, *al-Itisam*, Riyadh, n.d., II. 183.

¹⁶ Abu al-Abbas Takayyuddin Ibn Taymiyyah, *Mejmu al-Fetawa*, Beirut 2000, XIII. 149.

words, actions and the sunnah of the Prophet. They did not consider the Qur'an just as a written source. It is fair to say that the sunnah has a broader meaning that also covers the Qur'an in the nuzul period. The sunnah had the function of reflecting the Qur'an's message in the practices during the nuzul period, which was also indicated through the following words by Abu Nasr Yahya ibn Abi Kasir (d. 129/747), "as-sunnah kadiyahatun ala al-Quran and laysa al-Quran bi-qadin ala as-sunnah"¹⁷ (The sunnah is determinant for what was meant in the Qur'an but the Qur'an does not determine what the sunnah aimed for)".

Following the death of the Prophet, the Qur'an was transferred between two covers and the sunnah was recorded as the hadith narratives, the hierarchy of religious evidence inevitably emerged, and the Qur'an and sunnah were ranked as the first and second religious sources/evidence, respectively, in relation to the ontological difference between Allah and the Prophet. However, when the verses were revealed, the Qur'an and sunnah was closely related, which were considered to be integral by the sahabah. Accordingly, after the Islamic disciplines were considered to be separate scientific fields, Muslims perceived the Qur'an and sunnah as two independent sources or canonical evidence, and believed the idea that the Qur'an was older than the sunnah in many ways. However, the Prophet, and occasionally the sahabah, performed their practices in relation to their daily lives, and verses were revealed following these steps. The narratives of asbab al-nuzul, Umar's (r.a.) consent, and the narratives conveyed under the title, "Verses revealed through the statements of certain sahabah members",¹⁸ are evidence of this fact.

Musa Jarullah's (1875-1949) opinions on the Qur'an-sunnah relationship is remarkable. According to Jarullah, the sunnah is antecedent to the Qur'an is a source for knowledge and of practice. Thus, the sunnah should be above the Qur'an in the canonical evidence hierarchy. In addition, each Islamic provision was determined by the sunnah, and the Qur'an revelation confirmed the Prophet's words, actions, and statements. In other words, the main religious principles and rules were determined by the sunnah first, and the Qur'an was later revealed to confirm these principles and rules. For example, all elements, conditions and times of salah were revealed by the sunnah first, and confirmed through Qur'anic verses later. Another example is that wudu is the most significant condition of salah, but the verse (Al-Ma'idah 5/6) related to this ritual was revealed in the sixth year of hijrat. The Prophet determined the pause at Arafat as the most significant element of the pilgrimage through the following statement: "The pilgrimage means the Arafat"¹⁹. However, this statement was mentioned with a message in the Qur'an on a non-obligatory element of the pilgrimage. On the other hand, fasting was

¹⁷ Darimi, "Mukaddimah" 49.

¹⁸ Abu al-Fazl Jalaluddin Abdurrahman as-Suyuti, *al-Itkan fi Ullum al-Quran*, published by Mustafa Dib al-Bugha, Beirut 2002, I. 92-112.

¹⁹ Abu Davud, "Manasik", 69.

mentioned through the sunnah first in Islam, and the relevant verses were revealed to confirm the fasting ibadah.²⁰

Jarullah's approach to the Qur'an and sunnah relationship is significant and valuable to us, but a criticism of the generalization may be made in relation to this issue and this criticism may be found appropriate considering the fact that the Prophet occasionally expected revelations and found himself in difficulty when revelations did not occur, and he was warned through revelations many times²¹. However, the narratives in siar and tafsir sources indicate that the general view during the nuzul period almost confirmed the following claim: "The sunnah is antecedent to the Qur'an".

The significant point here is that iman (belief) started to emerge with the Prophet, who declared the revelation of the Qur'an. to the people, and the trust of those around him. The sunnah was more prominent and decisive in the period of the prophecy, lasting twenty-three years. From a fiqh-based point of view, the sunnah activated the maruf and munkar culture of the society and determined the practices, and the revelation of the Qur'an generally confirmed these practices. The sharia did not start with the revelation of the Qur'an. It is obvious that Arabic society had a social life including their life styles and traditions, which were formed in the past and continued to exist steadily during the nuzul period. Statements of the Qur'an were formed in this historical and social environment, which also formed a new world view. The revelation of the Qur'an indicated that the Prophet's practices had not been rejected. It is possible to evaluate the verses on salah, particularly the Friday salah, in this context. We are inclined to understand these verses as follows: "The salah the Prophet taught to you is what I initially had taught to you". However, the revelation essentially confirmed the prayers which were put into practice by the Prophet.²²

According to August Babel's statement, if a new religion aims to attract people and become popular, the first condition is that the teachings in this religion should suit the social culture. The failure of the religious teachings to keep up with the cultural level on sociological grounds, or become more superior to this cultural level, will negatively affect the expansion rate of that religion. If the former takes place, the religious teachings and principles will satisfy the social sections (classes) with a low cultural level, but, if the latter is present, the upper classes will be satisfied. However, the chances of a permanent impact would be lost in both cases, and the teachings would either disappear or appear again and be able to expand beyond the conditions, ensuring an appropriate environment for the teachings is

²⁰ Musa Jarullah Bigiyaf, *Kitab as-Sunna*, trans. Mehmet Görmez, Ankara 2000, p. 7-9.

²¹ Mehmet Görmez, "Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef*, Ankara 2002, p. 98.

²² Ali Bardakoğlu, "Fıkıh Çözüm mü, Sorun mu Üretir?", *Eskiyeeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, no: 29 (2014), p. 159.

formed or certain sections of the society achieve a higher level of cultural development.²³

If the fact that a religion and the teachings of this religion can only exist with consideration of the attitudes and behaviors of the followers of that religion, the significance of culture and traditions for a religion can certainly be better understood. The greatest achievement of the Prophet Muhammad is the new tradition he formed in considering the ancient maruf-munkar culture. This new tradition reflects the sunnah. The greatest difference between the traditions of the nuzul period and current time is that the general behaviors and attitudes of the Prophet and the first Muslim generation were inspected through the revelations. In other words, the significance of the sunnah as a tradition is largely related to these issues.

What we call the sunnah today, was the personal guidance of the Prophet for the sahabah generation. The sahabah generation was unfamiliar with the following statement and questions: "The Qur'an is sufficient for us; Did the statements of the Prophet arise from the revelations or jurisprudence?; Can the Prophet form a provision as the Qur'an did?" Considering certain separate incidents, it is not possible to provide a generalization and state that these issues were discussed in that period. These issues should be considered and assessed in relation to when and how they emerged in Islamic history.²⁴

To sum up, the sahabah did not perceive the Qur'an independently from the Prophet and the sunnah. Instead, they understood it under the guidance of the Prophet. They also consulted the Prophet for their wishes from Allah. In addition to many verses that start with the wording: "yas'alunakah", "wa-yas'alunakah" and "yastaftunakah"; al-Baqarah 2/186, "And when My servants ask you, [O Muhammad], concerning me - indeed I am near. I respond to the invocation of the supplicant when he calls upon me. So let them respond to me [by obedience] and believe in me that they may be [rightly] guided."; al-Mujadila 58/1, "Certainly has Allah heard the speech of the one who argues with you, [O Muhammad], concerning her husband and directs her complaint to Allah. And Allah hears your dialogue; indeed, Allah is hearing and seeing.", and many other verses confirm this fact. Particularly, al-Maidah 5/101, "O you who have believed, do not ask about things which, if they are shown to you, will distress you. But if you ask about them while the Qur'an is being revealed, they will be shown to you. Allah has pardoned that which is past; and Allah is forgiving and forbearing" is the most remarkable example indicating that the sahabah's relationship with the Qur'an was closely associated with the sunnah. This last verse indicates that the sahabah formed an

²³ August Bebel, *Hz. Muhammed ve Arap İslam Kültürü*, translated by Sıddık Çelik-Hasan Erdem, İstanbul 2011, p. 9-10.

²⁴ For a broader evaluation on the nature, function and significance of the sunnah during the nuzul period, see Selahattin Polat, "Din, Vahiy, Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara 2003, p. 16-17.

ontological relationship, rather than an epistemological relationship, with the Qur'an. It is not possible for the sahabah, who knew that they would be warned by Allah if a wrong word or action was displayed by them, to form another type of relationship with the Qur'an.

Understanding the Qur'an as a divine order that was explained by the Prophet and continually practiced by him, and witnessing the nuzul of the revelation added an emotional dimension to the sahabah's relationship with the Qur'an. This dimension brought forward the necessity to record the verses, which were revealed before their testimony, as a sacred element. Approximately 40 narratives were mentioned in the sources of the history of the Qur'an²⁵, which indicate the emotional dimension of the issue in addition to the Prophet's efforts to form a broad verse book archive. The reactions of certain members of the sahabah, such as Ibn Mas'ud, toward burning their own collections of verses can be assessed in the same context.

On the other hand, various narratives indicating that certain surah or verses were abolished or abrogated by causing the Prophet to forget about them, suggest that the Qur'an-based perception of the sahabah and Uthman's (r.a.) (divine) book-based perceptions in the period after the copying process were quite different. According to a narrative conveyed by Urwa ibn Zubair from Aisha (r.a.), surah al-Ahzab consisted of 200 verses during the Prophet's era but only 73 verses were found during the copying process performed by Uthman (r.a.). The narrative conveyed by Zirr ibn Hubaish from Ubay ibn Qa'b suggests that the surah al-Ahzab was once almost equal to surah al-Baqarah in size, and it consists of a verse on stoning. However, a significant part of the surah, including the verse on stoning, was abolished later. Other narratives that were associated with Abu Musa al-Ashari indicate that a surah that was similar to Al-Tawbah was once revealed but abrogated, that the ora surah that was similar to those starting with *sabbahah lillah*, but this surah was later forgotten.²⁶

Although the Islamic scholars insisted on an authenticity-based belief that these narratives should not be deemed reliable and people should accept that the Qur'an reached those days without a single letter change, this insistence does not change the fact that the sahabah generation had a perception of the Qur'an that was different compared to other Muslim generations. According to the Prophet and the sahabah, the Qur'an was not a text that should be handed to the later Muslim generations. Instead, it was a divine guidance that was related to their own lives and moral experiences. Thus, people of the era did not regard the abrogation of certain verses or provisions as strange during the period when their lives underwent transformations. In addition, the Prophet considered delivering the divine messages of the Qur'an, and the organization of life according to this

²⁵ See: Mustafa Öztürk-Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi*, Ankara 2017, p. 123-138.

²⁶ See: Suyuti, *al-Itkan*, II. 718-719.

message, as a duty rather than as a mission of writing down these messages and handing the text to the next generations. Accordingly, following the martyrdom of many Islamic scholars in the Battle of Yamamah, the caliphate Abu Bakr found Umar's (r.a.) offer to write down the Qur'an strange at first, and did not attempt to do so.

These details in the most well-known narrative in the Qur'an's history of becoming a text is sufficient to demonstrate that certain members of the sahabah had a perception of the Qur'an that was different to that of later Muslim generations. To sum up, the sahabah considered the Qur'an as an open text, which ensured that the abrogation or abolishment of certain surah and verses during the nuzul period was regarded as normal. The members of the sahabah understood the divine words and statements under the guidance of the Prophet Muhammad, and understanding the Qur'an was like understanding themselves or their actions, because many verses were revealed on them or their actions.

Because the sahabah generation considered the Qur'an and sunnah relationship, but did not regard the verses as the legal codes to be used for solving every particular issue, they were inclined to solve the issues that emerged using sociological trends in consideration of their "existing sunnah experiences". What we meant by existing sunnah experiences is the Islamic life experiences the Prophet gained in a close relation to the divine revelation, and ensured that his sahabah had similar experiences by enabling them to witness the events. The sahabah acclimated to the post-Prophetic period with their Islamic approaches and ideas acquired over 23 years of experience, and they attempted to solve later issues using the ra'y and jurisprudence they formed with the same approaches and ideas.

Abu Bakr's judgement of the issue of those who lost their fathers, with his ra'y and declaration of war on certain Bedouin tribes who stated that they would not give zakat, collection of the Qur'an text in his era, Umar's various jurisprudence-based actions that are difficult to regard as in accordance with many expressly-stated messages in the Qur'an, Umar's habit of obtaining zakat from the horses, rule of performing the tarawih prayer with the community, the ban on the tamattuh pilgrimage, and his statement regarding a slave who committed a robbery stating that, "There is no need to cut his hand off because he stole the goods of his master in the end", Uthman's action of performing a four rakat prayer during travel by suspending a two rakat prayer rule instead of four during the pilgrimage due to the concerns that illiterate and inconsiderate people would emerge and these people would perform the two rakat prayer anyway, and reciting adhan twice on Fridays, Ali's (r.a.) implementation of the penalty of 80 strikes of a stick for those who drank alcohol, and Muawiyah's action of assigning a Muslim to be an inheritor to a non-believer²⁷.

²⁷ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, 2007, p. 361-431; Hayreddin Karaman *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975, p. 69-79.

Umar (r.a.) definitely had a remarkable place among these members of the sahabah. Accordingly, Umar's actions of sparing no share of zakat for muallafa al-qulub and jurisprudence-based practices on various actions in relation to the penalty of robbery and the issue of dividing the spoils of the sawad field, are remarkably radical and hard to explain in consideration with the dominant idea of the historical superiority of the Qur'an's provisions. As is known to all, Fazlurrahman points out the jurisprudence-based practices of Umar (r.a.) while stating his own ideas on how canon provisions should be understood and interpreted. On the other hand, those who object to historicity form many ideas by stating the following claim: "Umar (r.a.) did not do anything that contradicted the Qur'an's provisions nor did he perform any jurisprudence-based practices that would provide the basis or evidence for the historicity-based approach." However, Umar's (r.a.) jurisprudence-based practices suggests the obvious suspension of the literal reasons in certain Qur'an provisions in accordance with the sociological reality of the era.

For example, zakat principles are clearly expressed in al-Tawbah 9/60 and a class named muallafa al-qulub (al-muhallafatu qulubukhum) is mentioned in these principles. The term, muallafa al-qulub, refers to non-Muslims who are targeted to make them more tolerant toward Islam and Muslims by making economical contributions; those people and the acquaintances of those people who hope to adopt Islam, or thought that they would do harm to Islam; the authorities whose protection is demanded against enemies; and those who just adopted Islam and hope to stay committed to Islam. It is a well-known fact that the Prophet made financial contributions to many people to confirm their potential negative actions or make them more interested in Islam, which resulted in positive outcomes.

Accordingly, he granted 100 camels to Abu Sufyan ibn Harb who was Umayya's son, Haris ibn Hisham and Abdurrahman ibn Yarbu who were Makhzum's sons, Sayvan ibn Umayyah who was Jumah's son, Suhail ibn Amr and Huwayteeb ibn Abdiluzza who were Amir ibn Luey's sons, Hakim ibn Hizam who was Esed's son, Sufyan ibn Haris who was Hashim's son, Uyaynah ibn Hisn who was Fazarah's son, Akra ibn Habis who was Temim's son, Malik ibn Avf who was Nadr's son, Abbas ibn Mirdas who was Suleim's son, and al-Ala ibn Harisah who was Sakif's son,²⁸ and these people were all called Ashab al-Mi'in, which meant those who were granted camels. In addition, Makhramah ibn Nawfal az-Zuhri from Quraysh, Umair ibn Wahb al-Jumakhi, and Hisham ibn Amr al-Amiri were also granted goods of certain amounts. According to a particular narrative, Abbas ibn Mirdas becomes angry when he was granted a low amount of goods complaining, "I was only granted a couple of small camels, that's it!", upon which the Prophet told some of his followers, "Go, make him shut up", and ibn Mirdas was granted a

²⁸ Al-Tabari, *Jami al-Bayan*, XI, 520.

large amount of goods.²⁹

The practice of dividing the share of zakat amongst the muallafa al-qulub was maintained during the caliphate of Abu Bakr. However, Umar's (r.a.) objected to this action by Abu Bakr, stating that Islam had expanded and became more powerful, thus it was not needed any longer. According to the details in sources, Akra ibn Habis, one of the leaders of the Tamim tribe, and Uyaynah ibn Hisn, one of the leaders of the Fazarah tribe, visited Abu Bakr and demanded a barren piece of governmental land. Abu Bakr accepted their demands, issued the documentation and sent them to Umar (r.a.) for his testimony. 'Umar listened to both sides and examined the document they brought, but then he ripped the document apart and suggested that the muallafa al-qutub issue was closed with the following statement, "The Prophet attempted to earn your hearts because Islam was weak during those days. However, Allah made Islam more powerful. Go and earn it by working".³⁰

Certain modern researchers stated that this narrative mentioned the land issue instead of the share of zakat, and therefore Umar (r.a.) did not do anything that would contradict the provisions of the Qur'an, but some researchers mentioned that the suspension of the provision was due to an accidental issue and believed that they refuted the thesis of the historicist approach.³¹ Whether three caliphs after Abu Bakr provided financial contributions to the muallafa al-qulub is not known. The jurisprudence books mention that Umar's policy on the muallafa al-qulub was an element of agreement and practice for the sahabah. For example, according to the findings of Hanafi canonists, such as Kasani (d. 587/1191) and Ibn al-Humam (d. 861/1457), many scholars believe that zakat provision regarding the muallafa al-qulub was abrogated and thus became null. The provision in the relevant verse was practiced with limitations of what the Prophet did, or the provision's validity ended because the authority of the provision was terminated.³²

This practice means that a provision in the Qur'an was abrogated through ra'y and jurisprudence in a certain historical context. The abrogation is not valid for all periods. However, the Qur'an ahkam was not revealed to be practiced in all periods and under every condition. A provision that was abrogated during 'Umar's era can be practiced in another period, but the issue here is not based on the practicability of a Qur'anic provision that was not practiced in a certain era; instead, it was based on the fact that these provisions were not preached to be practiced under every condition.

²⁹ Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad al-Kurtubi, *al-Jami'li Ahkam al-Quran*, Beirut 1988, VIII. 114.

³⁰ Abu Muhammed Ibn Abi Hatim, *Tefsir al-Quran al-Azim*, Beirut 2003, VI. 1822.

³¹ For more information and evaluations about these ideas and their reasons, see, Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, no: 7 (2006), p. 18-29.

³² Abu Bakr ibn Mas'ud al-Kasani, *Badai as-Sanai*, Beirut, 1974, II. 45; Kamaluddin Muhammad Ibn al-Humam, *Fath al-Qadir*, Bulak 1319, II. 201.

This is the thesis supported by the historicist approach. Those who have claimed otherwise are inclined to be unprincipled, contradictory and thoughtless such as in the following incidents: displaying a modernist attitude while objecting to and betraying tradition and the ulama's traditional approvals, neglecting the traditions under the concept of traditionalism, and stating that, "We will do as we know despite the contradictions, no matter what the sahabah and/or salaf ulama said or did".

Imam al-Maturidi implied that the Prophet contacted the polytheists and hypocrites under the surah al-Tawbah 9/60, but he abandoned this policy after Islam and Muslims became more powerful. He also called Umar's (r.a.) ban on the muallafa al-qulub an "abrogation through jurisprudence", and stated that evidence for the authority of abrogation through jurisprudence were present because the issues forming the provisions were terminated (*wa-fi'l-ayat al-dalalatu jawazi'n-nashi bi al-ijtihadi li'rtifai al-ma'nallazi kana*).³³ Consequently, as Islam and Muslims became more powerful, Umar (r.a.) terminated the implementation of this provision because the necessity in providing a share of zakat to the muallafa al-qulub ended, and the provision did not fulfill the expected affairs.

Regardless of whether this jurisprudence is interpreted as suspending or totally terminating the provision, it is fair to say that the sahabah knew that the Qur'an's verses on social order and law were not revealed to be practiced under every condition and obvious meanings and reasons for the wording in the verse that contained the provision did not coincide with the conditions of the era, and they terminated the practice of the provision if this provision did not provide the expected benefits.

It is remarkable that the well-known narrative that Muaz ibn Jabal, who was serving as qadi in Yemen, told the Prophet was that he would consult Allah's book, the sunnah, and his own ra'y/jurisprudence, respectively, if he could not find evidence in the Qur'an before making a decision on any issue³⁴. Despite concerns regarding certainty, this well-known narrative still provides a basis for the hierarchy of religious evidence and traditional concepts. To clarify, the term, "ijtihad ar-ra'y", which emerged while appreciating Muaz ibn Jabal's response, "I will consult to my ra'y" to the question regarding what evidence would he use for the issues that could not be solved through the Qur'an or sunnah provisions, indicates an important step while ra'y and jurisprudence achieved their conceptual meanings.³⁵

In addition, the following statements in the letter sent by Umar (r.a.) to Surayh (d. 80/699[?]), the qadi of Kufa and one of the most remarkable canonists of the era, imply the same point: "If a provision is present in the Qur'an, use it to make

³³ Maturidi, *Ta'wilat al-Quran*, VI. 392.

³⁴ Abu Davud, "Akziye" 11; Tirmidhi, "Ahkâm" 3.

³⁵ H. Yunus Apaydin, "Re'y", *DIA*, Istanbul 2008, XXXV. 37.

your decisions. However, if you face an issue which was not clarified in the Qur'an, use the Prophet's sunnah to make your decisions. If you face an issue that was not included in the Qur'an or the sunnah, make your decisions based on Muslims' practices. However, if you face an issue that was not included in the Qur'an and the sunnah and judged by no one before, make your decisions with your ra'y, or postpone the issue if you wish!"³⁶

The content of the last narrative can be regarded as the product of retrospective history formation because it reminded the hierarchy of "Quran, Sunnah, Practices and Comparison", which was related to the sources of religious evidence and provision in the *usul al-fiqh* tradition. However, the classical sources include the statements of the sahabah that promote ra'y and jurisprudence. However, there are narratives from the same sahabah members that suggest that ra'y should be avoided.³⁷ Contradicting narratives on ra'y were conveyed from the same members of the sahabah, which suggest that the sahabah had remarkably different ideas on this issue and reflect the popular conflict between Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y. However, this is also valid for the Muaz narrative.³⁸ The well-known narratives that decry ra'y on the Qur'an tafsir can be evaluated within the same context.

In addition to the nature of related narratives on the issue of ra'y, many sahabah members' practices on social order and legal disciplines following the Prophet's death should leave no doubt that they formed many provisions through ra'y and jurisprudence. Although the Muaz ibn Jabal narrative appears to imply that the sahabah used the verses of the Qur'an as legal codes in specific issues during the nuzul period, what is more significant and remarkable is that issues that could not be solved within the provisions in the Qur'an and the sunnah, might have emerged even when the Prophet was alive, and a member of the sahabah who was also a qadi might have considered his own ra'y and jurisprudence rather than consulting the Prophet to make decisions about those issues.

The well-known narrative of Muaz ibn Jabal is not certain, but it still indicates that according to the use of these narratives in classical *fiqh usul* sources, the traditional ulama believed the Qur'an and the sunnah did not mention all life events and solve all issues even during the nuzul period, thus personal ra'y and jurisprudence were inevitably used to make decisions. This issue was expressed by Shahrastani (d. 548/1153) as follows: "We definitely believe that the number of

³⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ilam al-Muwakkkin*, I. 115.

³⁷ See: Abu al-Meali Ruknuddin al-Juwayni, *al-Burkhan fi Usul al-Fiqh* published by Salah ibn Muhammad ibn Aviza, Beirut 1997, II. 15-17; Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Al ama'l-Muwakkkin*, I. 97-124.

³⁸ Mu'az ibn Jabal used extensive *fiqh* terminology, "ijtihad al bi-ra'yi", which reinforces the concern that the narrative was problematic in terms of certainty, and recalls the idea that the narrative was formed on the basis of well-known conflicts between Ahl al-Hadith and Ahl al-Ray. In addition, the Muaz narrative was accepted in the tradition. The fact that we are referring to this narrative is related to traditional approaches and directed towards questioning the traditionalist approach on the tradition itself.

hadiths and issues regarding the ibadah and daily life matters is limitless. We also know that the Qur'an and the sunnah do not include an explanation for all issues. This is impossible to even imagine. As the issues explained in the Qur'an and Nas are limited and matters relating to life are limitless, and these explanations do not cover every life issue, the use of ra'y and jurisprudence is inevitable."³⁹

The main point here is that almost all movements agree on the thesis that ra'y was a fact during the period of the sahabah. In addition, Imam al-Haramayn al-Juwayni (d. 478/1085) pointed out that tabi'un and the next generation practiced ra'y and Islamic orders, and nine-tenths of their fatwa and judicial provisions were solely related to ra'y with no association to the open meanings of verses and hadiths (...anna tis'ata asharikha sadiratun ani ar-ra'yi al-mahzi wa al-istinbati wa-la taalluka leha bi an-nususi wa'z-zawahir).⁴⁰ Whether the sahabah formed jurisprudence when the Prophet was alive is still controversial among the usul authorities. Some people believe it would not have been appropriate to have used jurisprudence when the Prophet was alive, but the dominant idea formed around the narrative by Muaz ibn Jabal appears to overrule this belief. Accordingly, many people found the jurisprudence of the sahabah to be rational when the Prophet was alive, but there were different opinions on whether this jurisprudence was practiced. Certain scholars, such as Bakillani (d. 403/1013) recorded the jurisprudence when the sahabah were away from the Prophet's council, but Ghazali (d. 505/1111) stated that this was already lawful and in practice under every circumstance (*wa-innama al-kalamu fi jawaz al-ijtihadi mutlakan fi zamanihi sallallahu alayhi wa-sallam*).⁴¹

As the revelation process continued when the Prophet was alive and the revelation of the Qur'an was declared, the sahabah had no issues of authority in this era. Although the issue of imamah-caliphate that emerged following the death of the Prophet was solved as a result of the discussions performed under the guidance of Bani Saidah, the issue of who would perform the legislative processes and legislative interpretation (legal authority) and how the process would progress, formed the basis for a more extensive and ongoing discussion. The sahabah had no doubt about the Qur'an's authority, but they were not sure about whether they had the authority to explain the Qur'an as the Prophet did.

Consequently, people understood that the Qur'an's textual presence was not sufficient for solving present issues and the Prophet's statements were needed, but, after a short time, this assistance was found to be insufficient. The Qur'an and the sunnah consisted of a limited number of statements and were passive even if the meaning potential was decent. Thus, a person who would make the Qur'an and the

³⁹ Abu al-Fath Muhammad ibn Abdilkerim ash-Shahristani, *al-Milal wa'n-Nihal*, published by Ahmad Fahmi Muhammad, Beirut, n.d., I. 210.

⁴⁰ Juwayni, *al-Burkhan*, II. 15.

⁴¹ Abu al-Meali Ruknuddin al-Juwayni, *at-Talhis (Talhis at-Takhrir)*, published by A. Cawlam an-Nibali-Sh. Ahmad al-Omari, Beirut 1996, III. 398; Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa min Ilmi al-Usul*, published by Abdullah Mahmud Muhammad Omar, Beirut 2010, p. 532.

sunnah active and dynamic, and act with a function that was similar to that of the Prophet before the Qur'an was needed. This requirement pointed to the concept of "ra'y jurisprudence" in the well-known dialogue called the Muaz hadith.⁴²

It is a well-known fact that ra'y and jurisprudence had a broad area of use in the era of the sahabah. Whether preferring the compromising and prudent, rather than the binding provisions, or following the rationalist concepts, revealing the hidden meanings of the Qur'an and the sunnah, or presenting the comparison and jurisprudential elements, these assumptions do not change the fact that members of the sahabah did not have the approach of solving all issues directly through the Qur'an and the sunnah; instead, they used their own ra'y.

Considering the Qur'an as a compilation of divine wording between two covers rather than approaching the Qur'an from the perspective of "the sunnah in practice", and understanding and interpreting the Qur'an through this relationship based on subject-object ontology, raises problems instead of solving issues. This fact was clearly expressed during the caliphate of Ali (r.a.). He told Ali ibn Abbas, who was sent to negotiate with the Khawarij, the following: "Go talk to them but do not make deductions from the Qur'an. As you know, the Qur'an is open to different meanings/interpretations (*zu wujuh*). Discuss with them, considering the sunnah".

According to another variant of the same narrative, Ibn Abbas said the following to Ali (r.a.): "O! Commander of the believers! I know Allah's book better than them, because the Qur'an was revealed to our house". Ali (r.a.) replied: "You are right but the Qur'an has various meanings. When you talk about an issue, they may understand something else. Thus, discuss with them, considering the sunnah, because they cannot manipulate the meaning of the sunnah".⁴³ Similarly, Ali (r.a.) responded to Ibn al-Kawwah's, the spokesman of Khawarij, objection raising the question, "Is it rightful to assign somebody as a referee for blood-related issues?!" as follows: "We assigned the Qur'an as the referee, but the Qur'an cannot speak itself. Humans reflect what the Qur'an orders."⁴⁴

⁴² H. Yunus Apaydin, "İctihad", *DIA*, İstanbul 2000, XXI. 433. For more information, see: Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, p. 43-53.

⁴³ Suyuti, *al-Itkan*, I. 446; Abu al-Hasan ash-Sharif ar-Radi, *Nahj al-Balagha*, Beirut 1996, p. 378.

⁴⁴ Abu Zaid Waliyyuddin Ibn Haldun, *Kitab al-Ibar*, Beirut 1992, II. 607. As clearly understood from this well-known statement, the Qur'an was a text that could be manipulated by people and there was a negative indication that this was already being done, but Shiah sources understood the issue totally differently. For Example, Sharif ar-Radi (d. 406/1015) reflected the following in *Nahj al-Balagha*: "Allah sent Muhammad (p.b.u.h.) during a period when prophecies was not continuing, people were being negligent, and divine provisions revealed by the prophets were being ignored. He brought a divine light with him that confirmed the previous verses and indicated that he should be trusted. This light is the Qur'an. Even if you attempt to make the Qur'an speak, it will not. However, I can provide messages to you from the Qur'an. Information regarding the past and future is in the Qur'an. Sharif ar-Radi, *Nahju al-Balagha*, p. 185-186.

The Sahabah's Authority on Tafsir and Hujjat Remarks

As is known to all, the recent issue whether tafsir is a particular discipline and has its own *usul* is controversial in theological academia. The issue of what tafsir is or should be was reviewed by the ulama of the past, and they made significant remarks on this issue. The classical sources generally reviewed tafsir with *ta'vil* and defined it through comparisons, which is remarkable. This is significant for clarifying the issue of whether the meaning of the Qur'an during the revelation period, and the meaning assigned to or obtained from it later, was equal based on the nature and intention of the conveyer. Modern studies mention the differences between tafsir and *ta'vil*, but the issue is reviewed based on details between the meaning and use of both concepts. However, the meaning and uses of both concepts are related to many significant issues including, *adillah al-shariyyah*, the place of *ra'y* and jurisprudence in religion, and *hujjat* remarks in Qur'anic interpretation.

To clarify, reviewing whether a true statement from a member of the *sahabah* based on the details of a verse (when and where it was revealed and which messages it contained), and the relevant comments from a modern Qur'an researcher were equal enables us to obtain important outcomes regarding the reasons why the ulama were meticulous toward the actions of evaluating the efforts of both concepts of explanation and interpretation of the Qur'an in different categories, and considering them unequal in relation to *hujjiyat* (evidence and binding degree).

Qadi Shamsaddin al-Huwayyi (d. 637/1240), Fahraddin ar-Razi's student (d.606/1210), made the following statement: "Tafsir discipline is both difficult and easy. The difficulty here has a couple of dimensions. The most obvious one is as follows: The Qur'an has such remarks that individuals can only understand the messages in those remarks through directly hearing them. Contrary to maxims and poems, reaching the meaning of the messages in the Qur'an is not possible for humans. People can understand the intention of an author only through directly hearing or learning what was heard from that author. The Qur'anic tafsir can be known only through directly hearing it from the Prophet to avoid different understandings. However, tafsir knowledge in this style is almost absent because the Prophet interpreted only a few verses."⁴⁵

Evaluating tafsir as an activity that consists of the messages understood in the conceptual context of the abridgement period and conveyed though directly hearing it, coincides with what Ibn Taymiyyah (d. 728/1328) stated under the title, "*ahsan ah-turuk at-tafsir*" (the most beautiful tafsir methods). According to Ibn Taymiyyah, the most appropriate way for tafsir is interpreting the Qur'an with the Qur'an because an issue that is mentioned in a concise way in one verse, is

⁴⁵ Abu Abdillah Bedruddin az-Zarkashi, *al-Burhan fi Ullum al-Quran*, published by Muhammad Abu al-Fazl Ibrahim, Beirut 1972, n.d., I. 16.

explained in another verse in the Qur'an. The Nabawi sunnah should be considered as a second source for tafsir. The Prophet is the expounder of the Qur'an... The sahabah's statements are to be considered if tafsir details cannot be found in the Qur'an or the sunnah. Members of the sahabah have an indisputable authority in tafsir as they witnessed the revelation of the Qur'an and directly heard the hadiths relating to the verses. The sahabah generation had a remarkable capability for understanding and performed true Islamic practices. The four caliphs and great scholars such as Ibn Masud and Ibn Abbas had these characteristics: If the details of tafsir cannot be found in the statements of the sahabah, the statements of tabi'un such as Mujahid ibn Jabr, who was educated by the sahabah glossators, are considered. The tabi'un scholars presented different ideas on verses, but these ideas essentially had the same meaning although they were conveyed using different wording.

The following objections can be brought to the forefront in this context: "How can tabi'un statements be regarded as hujjat when their words are not hujjat on legal issues?" This objection is correct considering the following provision: "The statements of a tabi'un scholar does not mean to be hujjat for another tabi'un scholar who objects to his/her ideas." However, it is not rational to question whether an issue-based agreement between tabi'un scholars meant to be hujjat. In addition, when tabi'un scholars do not agree on an issue, the statements of a tabi'un scholar do not mean to be hujjat for another tabi'un scholar or the following generations. The Qur'an, sunnah, general use of Arabic, or statements from the sahabah are used in this case. Regarding the Qur'anic tafsir based only on ra'y, this tafsir approach is unlawful.⁴⁶

Ibn Taymiyyah's ideas are significant in relation to certain aspects. Tafsir is not a field in which Muslims who aim to understand and explain the Qur'an can present their ideas and concepts as hujjat. On the contrary, tafsir is an action that requires considering or following a statement that is present in the Qur'an, the sunnah, statements from the sahabah or tabi'un remarks. This requirement indicates that tafsir is not the discovery of meaning. Instead, it is the specification of meaning that has been present since the time of the revelations. Accordingly, the main mission of an glossator is based on conveyance. The following statement was made for that purpose: "A glossator conveys, but a ta'vil authority is a discoverer."⁴⁷

The fact that the nature and function of tafsir is related to the statements from the sahabah, and tabi'un does not require people to perceive the Qur'anic interpretations from the first two Muslim generations as marwiyyah that does not include any personal ideas and concepts but corresponds to conveying unique statements from the Prophet. To clarify, a majority of the statements regarding the

⁴⁶ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII. 162-165.

⁴⁷ Zarkashi, *al-Burkhan*, II. 166.

tafsir from the sahabah and tabi'un in particular, are based on ra'y, jurisprudence and discoveries, but the sagacity-related statements were referred to as "narratives" over time with the significant effect of the concept of "salaf" in the Ahl al-Hadith and Salafi schools and meant the opposite of ra'y.

Although the tafsir narratives that are technically marfu, mawkuf and maktu contain ra'y based statements from the sahabah and tabi'un ulama, it is certain that these statements are integral sources for determining the original and historical meaning in the Qur'an, and these statements formed a category that is different to ra'y concepts following the kalami and fiqh sects.

The narratives related to the sahabah's explanation and interpretation of the Qur'an are generally evaluated under the category of mawkuf. In addition, if the tafsir narrative conveyed from the sahabah is related to nuzul-based reasons, it is accepted as marfu. In other words, it is accepted to belong to the Prophet. Rejecting the sahabah narratives in this form was not permissible. The narratives within the category of mawkuf were evaluated using a different approach. First of all, it is not obligatory to accept a narrative that was conveyed as mawkuf from the sahabah. The sahabah might have interpreted the verses based on their ra'ys; their ra'y/jurisprudence/discoveries may or may not be correct. According to the second approach, it is possible in mawkuf narratives that the sahabah heard the tafsir-based information from the Prophet. Even if a member of the sahabah explained a verse based on his/her ra'y and opinions, the possibility that these statements is true is quite high. The sahabah generation lived during the nuzul period and witnessed the events.⁴⁸ Thus, the sahabah was the first Muslim society who knew the Qur'an the best and deserved to be regarded as the privileged generation.

The last concept adopted by salafi scholars, such as Ibn Taymiyyah and Ibn Kasir (d. 774/1373) is more appropriate for us. It is certain that the sahabah generation understood the Qur'an better than other Muslim generations because they were raised under the guidance of the Prophet and witnessed the nuzul period. However, all tafsir narratives that were associated with the sahabah are not genuine, but the point here is the authority of the sahabah in tafsir, rather than the authenticity of the narratives. Therefore, the authenticity issue is significant for the subject of this paper. In addition, the significance of ta'vil, ra'y and jurisprudence for the tafsir narratives associated with the sahabah is remarkable. The relationship between ta'vil, ra'y and jurisprudence was mentioned in fiqh usul.

Hanafi usul authorities mentioned a nuance between ta'vil and jurisprudence. For example, Sarahsi (d. 483/1090[?]) implied that the sahabah's ta'vils are not hujjat for the future generations, but the case is not the same for jurisprudence. He also related this difference to the variation between the ta'vil and jurisprudence activities. Accordingly, ta'vil is performed by considering the meanings and evidence in a language. Jurisprudence, on the other hand, takes place

⁴⁸ See: Muhammad Husain az-Zahabi, *at-Tafsir wa'l-Mufasssirun*, Beirut, n.d., I. 64-65.

by thinking about the Qur'an and the sunnah as forming the basis of canonical provisions. There is no difference between the sahabah and the ulama, who knew the details of Arabic well, in regard to ta'vil. However, jurisprudence is different from ta'vil. There may be external issues that affect jurisprudence. The fact that the sahabah generation witnessed the nuzul environment makes them superior in jurisprudence. Consequently, the fact that the sahabah generation clearly determined a possible meaning of verses or the hadiths, does not prevent anybody from understanding the Qur'an and the sunnah. The sahabah performed ta'vil, but their action do not mean hujjat for other people.⁴⁹

We believe that Sarahsi's distinction between the ta'vil and jurisprudence is not convincing. Ta'vil presents such a proposition, regarding the meaning and provision of wording, that it is not easy to categorize the ta'vil and jurisprudence. Besides, Sarahsi states that there is not a superior party among the sahabah and individuals who are fluent in Arabic and therefore, the sahabah's ta'vil cannot be deemed privileged compared to the ta'vil of other people. He also mentions that the sahabah's jurisprudence is superior to those of other scholars and jurisprudence authorities considering the fact that the sahabah witnessed the nuzul period. The remarkable point here is associating the notion of superiority to witnessing the nuzul period. If this is the criteria for superiority, sahabah's ta'vil should be deemed superior to other ulama's ta'vils as seen in the issue of jurisprudence because language is not a static concept. Thus, the wording in the Qur'an has been the same for fifteen centuries but the meaning of this wording has changed many times.

The fact that Sarahsi defined the ta'vil issue as an activity that is independent from time or historical factors is related to another fact that classical fiqh usul is based on wording or statements. Additionally, if a distinction is to be made between ta'vil and jurisprudence and discussions on whether the ta'vil and jurisprudence of the sahabah are superior to the ta'vil and jurisprudence of other ulama, it would be more appropriate to state that the sahabah's ta'vil, rather than their jurisprudence, is superior. Ta'vil is related to determining new meanings for the wording that was directly revealed at a certain time and understood by the addressee in that period. Jurisprudence, on the other hand, is the practice of providing solutions to issues and problems that emerged following the period when the Qur'an was revealed. The Qur'an and the sunnah may not be focused on jurisprudence.

Sayfaddin al-Amida (d. 631/1233) pointed out that ta'vil is an activity that has been performed and accepted since the period of the sahabah, and implied the conditions that were described as, "makbul and ma'mul bih" following a couple of

⁴⁹ Abu Bakr Muhammad ibn Ahmed ibn Abi Sahl as-Sarahsi, *Usul as-Sarahsi*, published by Abu al-Vafa al-Afgani, Daru Kahraman, Istanbul 1984, II. 109.

explanations about the nature and validity of ta'vil.⁵⁰ The fact that Amidi mentioned the period of the sahabah means that the practice of ta'vil started during the nuzul period, which points to the relationship between ta'vil, ra'y and jurisprudence and whether tafsir, which was considered unique to the sahabah generation (explanation) and deemed equal to regarding Allah as a witness to the meaning of the wording in the Qur'an, as mentioned in the tafsir and ta'vil differentiation conveyed by al-Maturidi, was open to the possibilities such as ta'vil. The second issue requires a discussion about whether the sahabah's ra'y, jurisprudence and ta'vil were based on the Qur'an and the sunnah.

We should state that Imam Maturidi's distinction between the tafsir and ta'vil is not a generalization. To clarify, this distinction aims to suggest that members of the sahabah understood the meanings in the Qur'anic verses better than the following generations because they witnessed the nuzul period. As clearly stated by Najmaddin at-Tufi (d. 716/1316),⁵¹ not all members of the sahabah witnessed the process, thus not all members of the sahabah were able to acquire the tafsir information regarding the whole book. This insufficiency made it inevitable for certain members of the sahabah to gain the missing information from other members and practice ra'y, ta'vil and jurisprudence activities when necessary.

Ra'y and jurisprudence can be both correct or incorrect. This is also valid for the members of the sahabah. Thus, no members of the sahabah regarded their ra'y and jurisprudence as hujjat and invited the people to follow their jurisprudence. In addition, a member of the sahabah once objected to the jurisprudence of another member of the sahabah. Accordingly, if the statements of the sahabah are based on communication that reflects certain information, these statements are prioritized over ra'y. The prioritization of such statements of the sahabah appear similar to the prioritization of khabar al-wahid to comparison. If the statements of a member of the sahabah are based on ra'y, this ra'y is more valid than that of other Muslim ulama. As is known to all, members of the sahabah witnessed the nuzul period and the Prophet's methods for stating the canon provisions. Therefore, sahabah's ra'y is preferred over the ra'y of another Muslim scholar.⁵²

On the other hand, it is well-known that the sahabah narratives on tafsir are quite limited. This suggests that sahabah members' relationship with the Qur'an is different than other Muslim generations'. As previously stated, the sahabah understood the Qur'an as a divine order that was perceived and performed under guidance of the sunnah, rather than regarding it as independent from the sunnah, and they learned what the Qur'an ordered them to do thorough the statements, actions and reports of the Prophet. In addition, the members of the sahabah did not need to perform intellectual activities, because the Qur'an occasionally addressed

⁵⁰ Abu al-Hasan Saifuddin Ali ibn Muhammad al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Dar al-Fikr, Beirut 1999, III. 38.

⁵¹ Tûfi, *al-Iksir*, p. 35-37.

⁵² Serahsi, *Usul as-Sarahsi*, II. 107-108.

their actions. They understood the divine book directly and naturally. In regard to all these reasons, the members of the sahabah did not talk too much about tafsir because the Qur'an was holistically explained by the Prophet and continually practiced.

Ibn Taymiyyah stated that the Prophet completely interpreted the Qur'an and most likely attempted to express this issue. According to him, tafsir means revealing the meaning, that which should be referred to as the first and original meaning, which was previously understood, and gaining information about this meaning. Revealing this first meaning is based on communication and language, and it consists of simple explanation activities that correspond to concepts such as statements and tawzih. The Prophet holistically explained the religion in terms of usul, lineage, clear issues, science and other practices. In addition, Allah explained everything in the Qur'an, and the Prophet clarified all issues through the hadiths, which left nothing for us to explain.⁵³ The divine words, *li-tübeyyine li'n-nâsi mâ nüzzile ileyhim*, in surah An-Nahl 16/44 express that the Prophet explained the wording and meanings in the Qur'an to the ahab.⁵⁴ The Qur'an's meaning was explained within the nuzul environment. Thus, Muslims should be committed to the Prophet's statements rather than reexplaining and interpreting the Qur'an.

On the contrary to what Ibn Taymiyyah claimed, those who stated that tafsir narratives that were conveyed from the Prophet are too few, imposed a historical meaning on the concept of tafsir, and implied that not all narratives that were conveyed from the Prophet and the sahabah can be considered within the context of tafsir. In regard to the discussions on whether tafsir is a sub-heading of the hadiths and narrative disciplines or a separate discipline, a particular section called, "Kitab at-Tafsir" in certain hadith works is notable, which can be considered as an argument that made Ibn Taymiyyah's claim, "The Prophet holistically interpreted the Qur'an", a controversial statement. In addition, Ibn Taymiyyah's statement, "If you cannot find the tafsir information in the Qur'an and the sunnah", under the title, "ahsanu turuk at-tafsir",⁵⁵ indicated that the Prophet did not interpret the whole book (technically). It also contradicted his own hypothesis. However, it is certain that the Prophet actually explained and implemented the Qur'an, although this does not mean it was a technical tafsir activity.

The most obvious evidence in the Qur'an for this claim is as follows: "O Messenger, announce that which has been revealed to you from your Lord, and if you do not, then you have not conveyed His message. And Allah will protect you from the people. Indeed, Allah does not guide the disbelieving people."⁵⁶ Accordingly, the issue is not based on whether the Prophet conveyed, stated and represented the Qur'an. Instead, it was based on his continual practices of the

⁵³ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, VII. 71-72.

⁵⁴ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII. 148

⁵⁵ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII. 164.

⁵⁶ Al-Maidah 5/67.

Qur'an with the sahabah, and the efforts to examine his efforts in relation to the Qur'an and the sunnah. In addition to the statements in the Qur'an on this issue, it is inevitable that the prophetic biography and historical information would be used in tafsir sources.

Assessment and Conclusion

According to the general perception in the modern era, focusing on the first/original meaning of the Qur'an, in other words, considering the tafsir narratives conveyed from the sahabah and tabi'un as a principle for determining the meanings in the Qur'an, is regarded as an approach that may limit the Qur'an in its own nuzul environment, and the possibility to diminish the universality of divine kalam can also be mentioned here.

To make the Qur'an contemporary across all periods and to ensure its messages are present, the marfu, mawkuuf and maktu narratives that contained tafsir information related to asbab al-nuzul, indefinite and concise Qur'anic wording conveyed from the Prophet, the sahabah and tabi'un were neglected several times, and the divine revelation are associated with a limitless number of meanings and texts as if the Qur'an was revealed in the present day.

This modern interpretation concept, which we regard as problematic for scientific usul, is actually based on the orientation known as the sociological tafsir, and the main references were essentially obtained from Manar tafsir, the common product of Muhammad Abduh (d. 1905) and Rashid Riza (d. 1935). This modern conception presents itself in an effort to associate Qur'anic verses with positive scientific and technological discoveries for proving the contrary of the claim, "Islam is against development", and these modern claims require tafsir history and the first and direct addressee of the revelation to be neglected. Therefore, the history of the Prophet and the sahabah is neglected for the purpose of universalizing the Qur'an.

This ironic process can also be defined as historicizing the Prophet, who conveyed, stated and interpreted the Qur'an's universality and the sahabah generation, and producing a Qur'an text that suits modern history with the meanings and messages that consider modern historical experiences. Modern Muslim interpreters who intentionally neglected the authority of the Prophet and the sahabah in understanding and interpreting the Qur'an make statements that rhapsodize the Prophet and the sahabah in the issues that are different from the Qur'an tafsir. If the Qur'an is to be understood and interpreted, these modern scholars fill the authority gap that is formed by dismissing the sahabah through their own subjective decisions, and they interpret the Qur'an however they wish.

The modern concepts that were formed to convey the universal message of the Qur'an for the present time and associated with the wording of the verses do

not present more authentic and deeper Islamic practices, and they do not add anything to the characteristics and main function of the divine kalam. Instead, they are the reasons for banalizing and losing the seriousness of the Qur'an, and even causing the public to regard themselves as glossators. Thus, all sensitive Muslims should ask the following question to themselves, and regard faithfully answering this question as a moral and conscientious duty: "If the purpose in understanding and interpreting the Qur'an is to obtain and adapt to its messages in real life practices, then what is the obstacle prior to this purpose when the Qur'an is understood as the sahabah explained it?"

REFERENCES

- Abu Dawud, Suleiman ibn Ash'as as-Sicistani, *as-Sunan*, Istanbul, 1981.
- Abu Hayyan al-Andalusi, Muhammad ibn Yusuf, *al-Bahr al-Muhit*, Beirut 2005.
- Abu Ubaydah Ma'mar ibn al-Musannah, *Majaz al-Quran*, published by Fuat Sezgin, Cairo, n.d.
- al-Amidi, Abu al-Hasan Saifuddin Ali ibn Muhammad, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Dar al-Fikr, Beirut 1999.
- Apaydın, H. Yunus, "İctihad", *DİA*, Istanbul 2000.
- _____, "Re'y", *DİA*, Istanbul 2008.
- Bardakoğlu, Ali, "Fıkıh Çözüm mü, Sorun mu Üretir?", *Eskiyeeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, no: 29 (2014).
- Başer, Vehbi, "Kur'an'da İnsanın Dünyası: Bir Giriş Denemesi", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1996.
- Bebel, August, Hz. Muhammed ve Arap İslam Kültürü, translated by Sıddık Çelik-Hasan Erdem, Istanbul 2011.
- Bigiyaf, Musa Jarullah, *Kitab as-Sunna*, translated by Mehmet Görmez, Ankara 2000.
- Bukhari, Abu Abdullah Muhammad ibn Ismail, *al-Jami as-Sahih*, Istanbul 1981.
- Darimi, Abu Muhammad Abdullah ibn Abdurrahman, *Sunenu'd-Darimi*, published by Fevâz Ahmed Zemerli-Hâlid es-Sebi' A'lemî, Beirut 1987.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2007.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *al-Mustasfa min Ilmi al-Usul*, published by Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beirut 2010.

- Görmez, Mehmet, "Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef*, Ankara 2002.
- Ibn Abi Hatim, Abu Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsir al-Quran al-Azim*, Beirut 2003.
- Ibn Haldun, Abu Zaid Waliyyuddin, *Kitab al-Ibar*, Beirut 1992.
- Ibn al-Humam, Kamaluddin Muhammad, *Fath al-Qadir*, Bulak 1319.
- Ibn Kudamah, Abu Muhammad Muwaffakuddin, *al-Mughni*, published by Abdullah ibn Abdilmuhsin at-Turki-Abdulfattah Muhammad al-Hulv, Riyadh 1997.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, Abu Abdillah Shamsuddin Muhammad, *Ilam al-Muwakkin*, Riyadh 1423.
- Ibn Taymiyyah, Abu al-Abbas Takayyuddin Ahmad, *Mejmu al-Fetawa*, published by Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beirut 2000.
- al-Juwayni, Abu al-Meali Ruknuddin, *al-Burkhan fi Usul al-Fiqh*, published by Salâh b. Muhammed b. Avîza, Beirut 1997.
- _____, *at-Talhis (Talhis at-Takhrib)*, published by A. Cawlam an-Nibali-Sh. Ahmad al-Omari, Beirut 1996
- Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975.
- al-Kasani, Abu Bakr ibn Mas'ud, *Badai as-Sanai fi Tertibi'sh-Sherâi'*, Beirut 1974.
- Köse, Saffet, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, no: 7 (2006).
- al-Kurtubi, Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad, *al-Jami'li Ahkam al-Quran*, Beirut 1988.
- al-Maturidi, Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad, *Ta'vilat al-Quran*, published by Ahmed Vanlioğlu, Istanbul 2005.
- Muslim, Abu al-Husayn Muslim ibn al-Hajjaj, *al-Jami as-Sahih*, published by M. Fuad Abdulkakî, Istanbul 1981.
- Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye, *Kur'an Tarihi*, Ankara 2017.
- Polat, Selahattin, "Din, Vahiy, Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara 2003.
- as-Sarahsi, Abu Bakr Muhammad ibn Ahmad, *Kitab al-Mabsut*, Beirut 1989.
- _____, *Usul as-Sarahsi*, published by Abu al-Vafa al-Afgani, Daru Kahraman.

- as-Suyuti, Abu al-Fazl Jalaluddin Abdurrahman, *al-Itkan fi Ulum al-Quran*, published by Mustafa Dib al-Bugha, Beirut 2002,
- ash-Shahristani, Abu al-Fath Muhammad ibn Abdilkerim, *al-Milal wa'n-Nihal*, published by Ahmad Fahmi Muhammad, Beirut, n.d.
- ash-Sharif ar-Radi, Abu al-Hasan Muhammad b. al-Huseyn, *Nahj al-Balagha*, Beirut 1996.
- ash-Shatibi, Abu Ishak Ibrahim ibn Masa, *al-Itisam*, Riyadh, n.d.
- at-Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir, *Tafsir at-Tabari (Jami al-Bayan an Ta'vil Ay al-Quran)*, published by Abdullah ibn Abdilmuhsin at-Turki, Cairo 2001.
- Tatar, Burhanettin, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, Istanbul 2014.
- Tirmidhi, Abu Isa Muhammad ibn Isa, *Sunen*, Istanbul 1981.
- at-Tufi, Abu'r-Rabi' Najmaddin Suleiman, *al-Iksir fi Ilm at-Tafsir*, published by Abdulkadir Husein, Cairo, n.d.
- az-Zahabi, Muhammad Husain, *at-Tafsir wa'l-Mufasssirun*, Beirut, n.d.
- az-Zarkashi, Abu Abdillah Bedruddin, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, *al-Burhan fi Ulum al-Quran*, published by Muhammad Abu al-Fazl Ibrahim, Beirut 1972.

الصحابة والقرآن والتفسير*

أ.د. مصطفى أوزتورك

جامعة مرمره - كلية الإلهيات؛ قسم العلوم الإسلامية (التفسير): mustafaozturk65@outlook.com

الخلاصة:

الصحابة هم الرعييل الأول من المسلميين الذين شاهدوا نزول الوحي والقرآن على رسول الله ﷺ وعاصروه. لذا فإنهم يمتازون بالتفوق والأفضلية في مسألة التفسير؛ لأن التفسير منهج علمي يهدف إلى تبين ما الذي قاله القرآن الكريم لأول المخاطبين به في البيئته الاجتماعية والمرحلة التاريخية التي نزل خلالها. وأما التأويل فهو نشاط يهدف إلى إنتاج وصياغة أفكار وآراء حول الخطاب الذي أراد القرآن إيصاله إلى الإنسانية في مختلف الأزمنة والعصور اللاحقة لنزوله، وذلك انطلاقاً من هذا المعنى الأول والخاص. والتفسير ثابت، أما التأويل فمتغير. وإن المسلم الغيور والمخلص بشأن مراد القرآن الكريم وخطابه الأول الذي هدف إيصاله للناس لا يقدم على التفسير اليوم بالاعتماد على أرضية سوسولوجية وبمعزل عن آفاق الفهم والإدراك العامة التي كانت موجودة عند الصحابة. غير أنه يوجد اليوم تجاهل متعمد ومدروس لمسألة فهم الصحابة، وذلك إما بذريعة إثبات أن القرآن كلام إلهي يحمل رسائل عالمية، أو بدعوى تحميل القرآن بخطاب يتلاءم مع وعي وإدراك العصر. وبالمقابل يوجد الكثير من المفسرين المسلمين المعاصرين ممن يصل في الرفع من شأن الصحابة والمبالغة في مدحهم إلى درجة غير معقولة، وذلك في المسائل الخارجة عن تفسير القرآن؛ وأما عندما يتعلق الأمر بتفسير القرآن وفهمه فيتم استبعاد الصحابة وتنحيتهن عن المسألة تماماً، ومن ثم يقوم المفسر الحدائثي بملء الفراغ الناتج عن هذا الاستبعاد بوجهة نظره الشخصية، واستنطاق القرآن في كثير من الأحيان بشكل كفي.

الكلمات المفتاحية: الصحابة، القرآن، السنة، التفسير، التأويل

Sahabe, Kur'an ve Tefsir

Özet

Sahabe, Kur'an vahyinin nüzulüne hem şahadet hem refakat eden ilk Müslüman nesildir. Bu yüzden de tefsir konusunda hem imtiyaz hem faikiyet sahibidir. Çünkü tefsir, Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasatta ilk muhatap kitleye ne söylediğini ortaya çıkarmayı hedefleyen bir ilmî disiplindir. Te'vil ise bu ilk ve özgün anlamdan hareketle Kur'an'ın daha sonraki tüm zamanlar ve çağlarda insanlığa ne söylemek istediği hakkında fikir ve görüş üretme faaliyetidir. Tefsir sabit, te'vil değişkendir. Kur'an'ın ilk defa ne söylediğine sadakat kaygısı taşıyan her Müslüman, bugünkü sosyolojik zeminde dahi sahabenin genel anlayış ve idrak ufkundan bağımsız yorum yapmaya mezuun değildir. Oysa bugün gerek Kur'an'ın evrensel mesajlar taşıyan bir ilâhî kelim olduğunu izhar etmek, gerek Kur'an'ı çağın idrakine söyletmek adına sahabenin Kur'an'dan ne anladığı meselesi bilinçli olarak göz ardı edilmektedir. Buna karşılık birçok çağdaş Müslüman yorumcu, Kur'an tefsirinden bağımsız konularda sahabeyi yere göğe sığdıramama retorığı yapmaktadır. Kur'an'ı anlama ve yorumlama söz konusu olduğunda ise sahabenin tasfiyesiyle oluşan otorite boşluğu modern yorumcunun kendi özneliğiyle doldurulup Kur'an çoğu zaman keyfi şekilde konuşturulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sahabe, Kur'an, sünnet, tefsir, te'vil

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Sahabe, Kur'an ve Tefsir" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (مصطفى أوزتورك، الصحابة والقرآن والتفسير، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٨-٧، ص ١٣٣-١٦٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Sahabah, Qur'an and Tafsir

Abstract

Sahabah is the first generation who witnessed and supported revelation of the Quran. For that reason, they are both privileged and have excellence on tafsir. Because tafsir is a scientific discipline which aims to portray what Quran said to the society in which it revealed for the first time.

On the other hand, ta'vil is the practice of generating ideas and opinions for later generations and humanity on what Quran said by referencing its original meaning.

While tafsir is static, ta'vil is dynamic. Any Muslim, who is sensitive to follow original meaning of the Quran, is not certified to interpret the Qur'an outside of the sahabah' approach even in today's world. However, the issue of what Sahaba understood from the Quran is disregarded for both not revealing that the Qur'an is the universal message of the God and to prevent its prevalence widely. On the contrary, many contemporary interpreters exaggerate sahabah on the topics outside the Qur'an. They become subjective when the issue is Qur'an interpretation and overstate themselves which makes their interpretation arbitrary.

Keywords: Sahabah, Qur'an, sunnah, tafsir, ta'vil

مدخل:

عندما يتم الحديث عن تفسير القرآن في وقتنا الحالي يتبادر إلى الذهن بشكل عام أن مصطلح التفسير يقابل التأويل، أو ينظر إليهما في غالب الأحيان على أنهما مصطلحان مترادفان. هذا في حين إن التفسير هو سعي أو محاولة للوصول إلى معرفة ما الذي أراد القرآن قوله لأول جماعة توجه إليهم بالخطاب وقت نزوله، وهو نشاط يعتمد في الأساس على علم الرواية والتاريخ. ويُعد التفريق الذي قام به الإمام الماتريدي (ت: ٣٣٣/ ٩٤٤) بين التفسير والتأويل بقوله «هو ما قيل» والذي يُجتمَل أنه نقله عن الجليل الذي قبله مهم في هذه النقطة. وحسب هذا التفريق المشهور فإنه ليس أحد محول بالحديث بشأن التفسير غير الصحابة، وذلك لأن التفسير يتعلق بمسألة ما قاله الله تعالى في القرآن. وأساساً فإن التفسير باعتباره جهداً يتمتع بهاهية دينية بقدر ماهيته العلمية فهو يمثل جواباً على سؤال ما الذي قاله القرآن للمخاطبين به الأوائل والمباشرين الذين عاصروا نزوله وشهدوه بأنفسهم، وهم النبي ﷺ، وجيل الصحابة؛ أي أنه جهد منصب على البحث عن المعنى الأول والأصلي. وأما الآراء والأفكار والشروحات التي أنتجت أو ظهرت في العصور والمراحل المختلفة اللاحقة لعصر النزول استرشاداً بالمعنى والمحتوى الأصلي بصورة مباشرة أو غير مباشرة - والتي يعبر عنها في المصادر الإسلامية التقليدية بتعابير ومصطلحات متعددة، مثل: الرأي، والاجتهاد، والاستنباط، والاستخراج - فهي تدخل ضمن التأويل حسب التقسيم الذي نقله الإمام الماتريدي^(١).

وبصورة مختصرة فإن المعنى المستخرج عن طريق التفسير المعتمد على التاريخ والرواية واللغة ودلالاتها

(١) أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، تأويل القرآن، تحقيق: أحمد وائل أوغلو، اسطنبول، ٢٠٠٥، ١، ٣.

وأساليبها يتعلق بما قاله القرآن الكريم لأول مرة وبشكل مباشر للجماعة التي كانت موجودة زمن نزوله، وأما المعنى الاستدلالي والاستنباطي الذي يُستخرج عن طريق التأويل فمتعلق بما أراد القرآن قوله لمخاطبيه غير المباشرين على مر العصور والأزمنة اللاحقة لعصر نزوله. وهنا يمكن القول إن التفسير يبحث عن المعنى الثابت بشأن الأمور التي حدثت وانتهت في الماضي، أي الأمور التي حدثت خلال فترة النزول التي تمتد لثلاثة وعشرين عاماً. وأما التأويل فيتعلق بالمسائل القائمة في الوقت الحاضر، أو المسائل المحتمل ظهورها في المستقبل. من غير الممكن كثيراً الادعاء بالموضوعية المطلقة في عملية التأويل، وذلك نتيجة لكونها عملية مفتوحة الجوانب، وقابلة لاحتمالات متعددة، ولا يمكن للسبب ذاته الحديث عن الصواب المطلق أيضاً.

ولهذا السبب فإن هناك الكثير من العلماء في العصر الكلاسيكي أمثال شمس الأئمة السرخسي (٤٨٣/١٠٩٠)، وموفق الدين بن قدامة (٦٢٠/١٢٢٣) أقروا - من خلال مقارنة يمكن اختصارها بـ «لا تكفير طالما هناك تأويل»^(٢) - بالطابع الشخصي في عملية التأويل، وأن رسالة الدين لا يمكن فهمها ونقلها إلى عصور وأزمنة مختلفة إلا عن طريق التأويل، ولكنهم في الوقت ذاته سلموا بحقيقة ظهور تيارات واتجاهات مختلفة في التأويل بمقتضى طبيعة النشاط. ووفقاً لذلك فإن المعنى الأول والأصلي الذي يتم تتبعه عن طريق عملية التفسير لا يشكل إجابة على التساؤل الذي يدور حول كيفية فهم الإسلام وتطبيقه في العصر الحالي؛ إلا أنه يشكل الخطوة أو المرحلة الأولى للأجوبة المختلفة والمحتملة على هذا السؤال. ونظراً لذلك فإنه لا يمكن تفسير القرآن وتأويله بشكل مستقل عن الفهم والإدراك العام لدى الصحابة الذين يمثلون الجيل الإسلامي الأول.

إن للصحابة امتيازاً وأفضلية على سائر أجيال المسلمين باعتبارهم الأمة المؤسسة على مسرح تاريخ الإسلام الذي مثله وبلغه النبي ﷺ بهدى وإرشاد من الوحي الإلهي. حيث إن الصحابة كما يقول ابن قيم الجوزية (٧٥١/١٣٥٠) وردوا رأس الماء من عين الحياة عذباً صافياً زلالاً^(٣). وإن أحد الأمور الأساسية التي تميز الصحابة عن سائر المسلمين على مدى التجربة التاريخية الممتدة لخمسة عشر قرناً من الزمن هو وجودهم في بيئة نزول القرآن والوحي على رسول الله ﷺ، وشهودهم عملية نزول الوحي، وهذه الميزة تمنح الصحابة سبقاً وأفضلية في فهم القرآن وإقامة علاقة مباشرة معه.

ورغم كل ذلك فإنه يلاحظ في عصرنا هذا أن هناك توجهاً على صعيد الخطاب الديني للإسهاب في الثناء على الصحابة وكيل المديح لهم، والحديث عن مناقبهم، وذكر خصائصهم، حتى الحديث عنهم بأسلوب أدبي بليغ يحمل حنيناً إلى عهدهم، ولكن عندما يتعلق الأمر بمسائل جدية وهامة مثل كيفية فهم المسلم للقرآن الكريم، وكيفية إقامة العلاقة معه نجد أنه لا يلقى بالاً لتجربة الأمة المؤسسة، ويتم تجاهلها. والحال أن جيل الصحابة يُعد بالنسبة لنا نموذجاً يحتذى في ميدان فهم القرآن وتطبيقه بشكل صحيح. لأنهم الرعيل الأول والسباق الذي نشأ

(٢) انظر: أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، كتاب المبسوط، بيروت ١٩٨٩، ١٠، ١٢٥، ١٢٨؛ أبو محمد موفق الدين بن قدامة، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي - عبد الفتاح محمد الحلوة، الرياض، ١٩٩٧، ١٢، ٢٧٦-٢٧٧.

(٣) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، الرياض، ١٤٢٣، ٨، ٢.

وتربى في ظل الوحي الإلهي والتربية النبوية، وضحوا بأنفسهم وأموالهم في سبيل دعوة الإسلام، وهذه الأمور ثابتة بصريح الكثير من الآيات القرآنية. فمثلاً يوصف جيل الصحابة في إحدى الآيات القرآنية بـ ﴿حَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، بينما يتم وصفهم في آية أخرى بـ ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩، التوبة: ١٠٠، المجادلة: ٢٢، البينة: ٨]. وكذلك فقد كان الصحابة مظهرًا لثناء الله تعالى ووعد له بالثواب والأجر العظيم في العديد من الآيات الأخرى^(٤).

ولكن لا ريب أن الصحابة الكرام غير معصومين عن الخطأ والذنوب؛ لأن الصحابة كغيرهم من البشر معرضين للخطأ والنسيان، وارتكاب المعاصي فقد نزلت العديد من الآيات القرآنية عتاباً لهم على أمور كان المطلوب منهم فعلها ولم يفعلوها، أو على تصرفات وأعمال خاطئة أو غير مناسبة أقدموا عليها^(٥). إلا أنه يجب أن نتذكر أن النبي ﷺ بذاته قد تعرض للعتاب الإلهي عدة مرات. وباختصار، فإن الصحابة «خير القرون»^(٦) كما جاء في رواية منسوبة إلى النبي ﷺ. وبناء على ذلك فإن استرشاد المسلم الغيور والحريص على دينه بجيل الصحابة، وأخذ آرائهم بعين الاعتبار في فهم القرآن، وتفسيره وتأويله اليوم هو ضرورة، وليس خياراً.

أسلوب فهم القرآن عند الصحابة:

إن فهم القرآن يُعد بالنسبة لكل مسلم معرفة لله تعالى ربه ومالك وجوده الحقيقي قبل كل شيء، ومن ثم فإنه يدرك ككائنٍ فاني مكانه وموقعه في هذه العالم، وسبب وجوده، وغايته. وهذا هو بشكل عام أسلوب ونمط الصحابة في فهم القرآن وتأسيس العلاقة معه كما ورد في الكثير من الآيات، والأحاديث والروايات. وليس في مثل هذه العلاقة مكاناً لأنطولوجياً توجب التمييز القائم على شكل الذاتي والموضوعي بين المسلم الساعي إلى الفهم وبين وحي القرآن الذي هو موضوع الفهم والتفسير. حيث إن القرآن عند الصحابة لم ينظر إليه على أنه شيء مستقل بعيد عن شعور الأنا/نحن، وعن تجارب الحياة الواقعية، ولا على أنه نص قائم على غايات، وبيانات، وألفاظ تحمل معانٍ مستقلة عن الأنا/نحن، وإنما تلقوه على أنه هدى إلهي يرشد الإنسان في حياته العملية والواقعية بوعي وإدراك قائم على الإيمان والتسليم.

إن ما حدد هذه العلاقة الوجودية التي بناها الصحابة مع القرآن الكريم إنما هو الشعور والإحساس القائم على التسليم والثقة (الإيمان) كفعل قلبي، أكثر من الفكر، والذهنية القائمة على المنطق. وبهذا النموذج الفريد من الفهم والوعي أصغى الصحابة إلى دعوة ونداء الوحي المتداخل مع سنة النبي والملتصق بها كالتصاق اللحم بالعظم، وسمعوا الكلام الإلهي وكأنهم يتحدثون مع الله تعالى وجاهياً، وعملوا بمقتضياته ونفذوها على أرض الواقع بحذافيرها. وترد الإشارة إلى هذه العلاقة العميقة والمتينة التي أقامها الصحابة مع الله تعالى عبر

(٤) البقرة، ١٤٣؛ الأنفال، ٧٤؛ الحشر، ٨-٩.

(٥) راجع على سبيل المثال: النساء، ٧٥؛ المائدة، ١٠١؛ الأنفال، ٦٧؛ النور، ١١-١٨؛ الأحزاب، ٥٣.

(٦) البخاري، فضائل أصحاب النبي، ١؛ مسلم، فضائل الصحابة، ٢١١-٢١٢.

الإيمان والتسليم التام في الآية ١٩٣ من سورة آل عمران، حيث يقول الله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّا أَسَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مِنَ الْأَجْرَارِ ﴿١٩٣﴾

لقد نظر الصحابة إلى القرآن الذي توجه بالنداء إلى الإنسانية كلها منذ اللحظة الأولى لنزوله على أنه خطاب يهدف إلى الكشف عن الغاية الأصلية والمعنى العظيم لقصة الوجود والحياة المحدودة بمدة معينة في هذا العالم، وليس باعتباره كياناً نصيباً، أو شيئاً مستقلاً ومنفصلاً عن واقع وتجارب الحياة الحقيقية. ولهذا فإن الصحابة عند استماعهم إلى خطاب القرآن فهموا معناه ضمن إطار سعيهم لإدراك هذه الدنيا. وبذلك فإنهم عندما فهموا القرآن بدؤوا يدركون وينظرون بعين مختلفة إلى الأحداث التي جرت وتجري في هذه الدنيا، والأحداث التي ستجري في العالم الآخر. فمعنى القرآن بالنسبة للنبي ﷺ والصحابة هو رابط وصلته تقام وتؤسس بين القرآن والعالم. وبعبارة أخرى فإن القرآن في نظر الصحابة ليس بالشيء الذي يفهم بالنظر إلى نظم القرآن ومعانيه فقط، ولا بالنظر إلى هذا العالم فقط... فالقرآن عندما يفصح عن معناه كوعد، فإنه في الوقت ذاته يقدم نفسه بالتوازي مع هذا الوعد كخطاب إلهي يتيح للإنسان الذي يحاطبه إمكانية التغير والتطور نحو حال مختلف وأفضل مما هو عليه، والتفكير بالمستقبل انطلاقاً من حاضره، بل ويعرض نفسه كخطاب إلهي يقدم للناس عامة والمسلمين خاصة الكثير من الفرص، ويتيح لهم مجالات وإمكانات واسعة ورحبة لتغيير أنفسهم وتطويرها^(٧).

يمكن القول: إن الصحابة تصوروا القرآن على أنه دعوة إلهية موجهة إليهم مباشرة، وفي الوقت ذاته نظروا إليه على أنه نص مفتوح. وإن القرآن كنص مفتوح بلجاً إلى إيراد ما يريد إيصاله وبيانه بشكل مجزأ بدلاً من إيراده بشكل كامل، أو يقوم بالإحالة إلى ما بدأ به في مكان آخر لإتمام الرسالة التي يود إيصالها. فالقرآن وخاصة المقاطعات المتعلقة بالقصص والأمثال من نمط النص المفتوح. حيث إن هذه الأفكار أو البيانات الواردة في هذا النوع من المقاطع والفقرات تأتي مكملات لما ورد في سورة أخرى قبلها، أو لما بُدئ به في الآيات السابقة من السورة ذاتها^(٨).

عقب انتهاء عصر النزول الذي شهد فيه جيل الصحابة كلاً من نزول الوحي وسنة رسول الله وعاصره وهما، وأقاموا خلاله علاقة وطيدة تتسم بغاية الدفء والحيوية مع الخطاب الإلهي حدث انكسار وشرح خطير للغاية بخصوص القرآن وفهمه. لأنه لم يكن يوجد على مسرح التاريخ جيل الصحابة الذين عاصروا النبي ﷺ ورافقوه وصحبوه. نعم كان القرآن موجوداً، ولكن كان موجوداً كنص مكتوب بين دفتي المصحف، وليس كخطاب. وهذه الحالة جعلت القرآن الذي يُعد في الحقيقة نداء حياً، جعلته نصاً مغلقاً بالاضطرار.

إن النص المغلق يهدف قبل كل شيء إلى تقديم رسالة مكتوبة، ويلتزم بالقواعد الخاصة بلغة الكتابة، ويستخدم إمكاناتها، ويبقى محدوداً ومحصوراً بحدود ومجال إمكانات هذه اللغة. وإن كل أصناف المؤلفات التي

(٧) برهان الدين تيار، التأويل في الدين، والعلم، والفن، اسطنبول، ٢٠١٤، ص، ٨٧-٨٨.

(٨) وهبي بشر، "عالم الإنسان في القرآن: مدخل تجريبي"، ندوة القرآن من أسبوع القرآن الثاني، أنقرة، ١٩٩٦، ص، ١٤٢-١٤٣.

تتم كتابتها مع أخذ جمهور القراء بعين الاعتبار مثل النصوص القانونية، والكتابات الفلسفية، والمؤلفات العلمية هي من نمط النص المغلق. وإن النصوص التي اکتملت في داخلها وأصبحت مغلقة تخاطب في الأساس الذهن، وملكة المحاكمة، والمخيلة. ولا يشعر المرء بوجود نقص في مقطع من مقاطع هذه النصوص، أو بالكلية التي يكون للمقطع بداخلها معنى وذلك بخصوص الأمر الذي تحدثت عنه هذه النصوص، أو أرادت قوله. وكذلك فإن الفكرة أو موضوع الحديث في هذه النصوص يبدأ حيث يبدأ النص، وينتهي حيث ينتهي النص^(٩). لقد تعرف جيل المسلمين الثاني المسمّى بالتابعين، تعرف على القرآن على أنه نص من هذا النوع من النصوص، وهذه الحالة ولدت حاجة حتمية إلى فهم نص القرآن وبيانه بصورة فنية. وتبعاً لذلك فقد ازدادت الآراء والأفكار التي تصنف ضمن مفهوم التفسير والتأويل بدرجة كبيرة لا يمكن مقارنتها مع ما كان معهوداً في عصر الصحابة. وفي هذه الفترة تغير الزمن، وتغير العالم؛ ومن ثم تغيرت اللغة، وتغير المعنى والفهم أيضاً. وفي مرحلة التغيير هذه تلقى الناس كلام الله تعالى وكأنه يتحدث بلغة نص مكتوب، وليس بلغة النبي ﷺ، والأمر حتمي لا مفر منه. وهذا الحديث كان مجرداً من العوامل التي تجعل الخطاب الشفهي مفهوماً من تلقاء ذاته، مثل الزمان، المكان، والمعايشة، وكذلك كان فاقداً للخصوصيات التي تصدر من المبلغ (رسول الله) أثناء أو في بيئة نزول الخطاب، مثل تعابير الوجه، والإيحاءات، والإشارات، ونبرة الصوت وغيرها من الأمور والمزايا الشخصية.

لقد أدى تسطير الخطاب الإلهي في نص مكتوب ومن ثم إضفاء طابع تقني على الكلام عبر التاريخ إلى خلق مسافة معتبرة بين أجيال المسلمين الذين جاؤوا فيما بعد وبين القرآن، وتسبب في الوقت ذاته بظهور حالة أو إحساس اغترابي. لأن القرآن قد أصبح متجسداً كنص مكتوب يقف بعيداً ومستقلاً عنا. فقد وجد جيل المسلمين الثاني "التابعين" الذين جاء بعد الصحابة، وجد نفسه أمام مشكلة فهم تقني فرضها عليهم أمران، وهما: عدم شهود هذا الجيل عملية نزول الوحي وسياقه، والتقاؤهم بالقرآن وقد تحول إلى نص مكتوب مدرج بين دفتي كتاب. إلا أن هذا الجيل الثاني من المسلمين لم ينظر إلى وضع النص القرآني المفتوح على معان وأفهام وتأويلات مختلفة على أنه يمثل فرصة وميزة لصالحهم، وإنما نظروا إليه على أنه مشكلة وسلبية خطيرة.

وما يؤيد هذا الأمر هو المعلومات التي يذكرها الطبري (٩٢٣ / ٣١٠) حول شدة تحفظ مشاهير فقهاء التابعين في مسألة تفسير القرآن، من أمثال: سعيد بن المسيب (٧١٣ / ٩٤)، وسالم بن عبد الله (٧٢٥ / ١٠٦)، والقاسم بن محمد (٧٢٥ / ١٠٧)، فهذه المعلومات لها دلالة مهمة في هذا السياق^(١٠). وفي الواقع فإن ما يؤكد ويؤيد هذه المعلومة أيضاً هو قول الإمام الماتريدي في التفسير: «التفسير للصحابة، باعتبار أن الصحابة شهدوا

(٩) بشر، "عالم الإنسان في القرآن"، ص، ١٤١-١٤٢.

(١٠) أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة، ٢٠٠١، ٧٨-٧٩.

المشاهد، وعلموا الأمر الذي نزل فيه القرآن. وكذلك التفسير يعني " حقيقة المراد، أي أن الله أراد كذا في هذه الآية" فهو يدل على علم قطعي^(١١). هذا وإن غاية جيل التابعين الأساسي أو مقصده هو بيان حقيقة ما قاله القرآن، وليس استشار القرآن من ناحية الفهم والتأويل والتفسير أو تحميلة أفكارهم وآراءهم وتوجهاتهم الشخصية. فعند دراسة روايات التفسير التي وصلتنا عن التابعين والتمعن فيها يُلاحظ أن غاية هذا الجيل الأساسية هي ردم فجوة المسافة التاريخية التي تفصل بينهم وبين سياق نزول القرآن، والوصول إلى المعنى الأصلي. ونظراً لذلك فإنه من الأصوب النظر إلى الطرح المتمثل بـ«العلم هو الرواية» المنسوب إلى بعض علماء التابعين على أنه مبدأ تأويلي هرمونطريقي، وليس بشعار لمدرسة أهل الحديث. حيث إن علماء التابعين جعلوا اللجوء إلى شهادات الصحابة، وتلقي المعلومة الصحيحة منهم مبدأ لهم، ولكنهم مع ذلك اضطروا للجوء إلى الرأي والاجتهاد في التفسير بسبب وفاة الكثير من الصحابة من جهة، وبسبب عدم توفر معلومات كافية حول كافة الآيات لدى كل صحابي من جهة أخرى.

وهنا يمكن تقسيم التقسيم الذي أورده الإمام الماتريدي بشأن فهم القرآن إلى «التفسير والتأويل» على أنه تعميم بخصوص الصحابة، ومن ثم قد لا يكون مصيباً كثيراً؛ لأنه من المؤكد أن ليس كل صحابي يمتلك رصيلاً واسعاً من المعلومات في مجال تفسير القرآن. ويُعد كلام نجم الدين الطوفي (٧١٦ / ١٣١٦) بشأن أسباب الاختلاف في التفسير ملفتاً ومهماً في هذا السياق، حيث يقول:

من المعروف اختلاف أقوال المفسرين في الحرف الواحد أو الآية الواحدة على عشرة أقوال وأكثر وأقل، بعضها يرد بعضاً، أو يضاده، أو يناقضه، وأقل ما فيه أن تختلف تلك الأقوال أو بعضها بالعموم والخصوص. وسبب ذلك: أن ما أخذ بعض الصحابة عن النبي ﷺ من التفسير تناقلوه فيما بينهم على حسب الإمكان، ولعل بعضهم مات ولم ينقل ما عنده منه، لمبادرة الموت له. ثم تفرق الصحابة رضي الله عنهم بعد موت النبي ﷺ في البلاد، ونقلوا ما علموه من التفسير إلى تابعيهم، وليس كل صحابي علم تفسير جميع القرآن، بل بعضه. إذ الجامعون للقرآن على عهده ﷺ كانوا نفرًا معدودين، وشرذمة قليلين. فألقى الصحابي ذلك البعض إلى تابعه، ولعل ذلك التابعي لم يجتمع بصحابي آخر يكمل له التفسير، أو اجتمع بمن لا زيادة عنده على ما عنده عن الصحابي الذي أخذ عنه، فاقصر عليه، وشرع يكمل تفسير القرآن باجتهاده استنباطاً من اللغة تارة، ومن السنة تارة ثانية، ومن نظير الآية المطلوب تفسيرها من القرآن تارة ثالثة، ومن مدارك أخرى رآها صالحة لأخذ التفسير منها، كالتاريخ وأيام الأمم الحالية، والقضايا الإسرائيلية ونحوها تارة أخرى. فانتسج الخرق، وكثر الدخول في التفسير حتى آل الأمر إلى الأقوال الكثيرة^(١٢).

تُعد هذه التقارير التي أوردها الطوفي بشأن الصحابة ومسألة الاختلافات في التفسير مهمة، ومحقة

(١١) الماتريدي، تأويلات القرآن، ١، ٣.

(١٢) أبو الربيع نجم الدين سليمان الطوفي، الإكسر في علم التفسير، تحقيق: عبد القادر حسين، القاهرة، بلا تاريخ، ص، ٣٦.

وصائبة على حد سواء؛ إلا أنها لا تمس بحقيقة أن مرجعية الصحابة وحجيتهم في مسألة التفسير بشكل عام لا تقارن بأهميتها وضرورتها بأي جيل من أجيال المسلمين الأخرى. وإن أفضلية الصحابة ومرجعيتهم وحجيتهم في هذه المسألة لا تعود إلى تمتعهم بعلم وثقافة أكبر، وإنما يعود السبب كما أوجزه الكثير من المفسرين مثل أبي عبيدة (٢٠٩ / ٨٢٤)، وأبي حيان الأندلسي (٧٤٥ / ١٣٤٤) إلى كونهم شهدوا نزول الوحي على رسول الله ﷺ، ولم يجدوا حاجة للسؤال عن معاني القرآن، وغرائب تركيبه، وإبراز نكته البيانية لأنهم كانوا عرب الألسن، وذلك مركز في طباعهم، ويدركون تلك المعاني كلها ومن ثم استغنوا بعلمهم بالقرآن عن المسألة عن معانيه ومراميه^(١٣).

لقد ربط المفسران المذكوران فهم الصحابة الفطري إن جاز التعبير للقرآن، وإدراك معانيه، ومراميه باللغة، أي أنها يشيران إلى أن اللغة العربية التي نزل بها القرآن هي اللغة التي كان الصحابة يتكلمون بها ويتواصلون فيها بينهم بواسطتها. لا شك أن اللغة ليست مجرد وسيلة للتواصل، وإنما اللغة كما قال الفيلسوف الشهير مارتن هايدغر هي «بيت الوجود». وإذا نظرنا من هذه الزاوية فنجد أن اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم تحتوي نمط تفكير الصحابة، وأحاسيسهم ومشاعرهم، ومداركهم، وفي الوقت ذاته هي ظاهرة عاكسة لهذه الأمور كلها مثل المرأة. ومن جهة أخرى فإن امتياز الصحابة وتفوقهم في فهم القرآن ليس مسألة لغة فحسب، وإنما يعود كما بينا من قبل إلى تواجدهم في المرحلة التاريخية والبيئية الاجتماعية التي شهدت نزول القرآن. وتوضح لنا هذه الرواية الواردة في كثير من المصادر الكلاسيكية ما المقصود من شهود الصحابة الذي نتحدث عنه:

خلا عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذات يوم زمن خلافته، فجعل يحدث نفسه: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحداً؟ فأرسل إلى ابن عباس رضي الله عنهما فقال: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحداً، وقبلتها واحدة [وكتابتها واحداً]؟ فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين! إنما أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيها أنزل. وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيما نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإن كان لهم فيه رأي اختلفوا^(١٤).

مع أن الرواية الواردة في الكثير من المصنفات التي كتبها علماء العصور الأولى مثل أبي عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤ / ٨٣٨)، وسعيد بن منصور (٢٢٧ / ٨٤٢) ليست قطعية الثبوت، إلا أنها تشير من حيث الدلالة إلى واقعة تاريخية قطعية. وهذه الواقعة مستقلة إلى حد كبير عن اختلاف معاني القرآن ومدلولاته في عصر الصحابة. فلا شك أنه حدث اختلاف بين الصحابة بشأن آيات القرآن وألفاظه المختلفة؛ إلا أن هذه الاختلافات حدثت بعد وفاة النبي ﷺ بشكل خاص. ومن جانب آخر فإن الاختلافات المذكورة قليلة جداً كما لفت إليها ابن تيمية (٧٢٨ / ١٣٢٨). وحتى يمكن القول إن اختلافات علماء السلف في المجال الاجتماعي والقانوني (الأحكام) كانت أكثر بكثير من اختلافاتهم في ميدان التفسير. وبالإضافة إلى ذلك فإن الاختلافات

(١٣) أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق، فؤاد سزكين، القاهرة، بدون تاريخ، ١، ٨؛ أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط، بيروت، ٢٠٠٥، ١، ٢٦.

(١٤) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، الرياض، ت. د، ٢، ١٨٣.

في مجال التفسير هي من نمط التنوع أكثر من كونها من نمط التضاد^(١٥). وبشكل أوضح فإن اختلافات الصحابة بشأن القرآن لم تصبح خلال الواقع التاريخي على شكل مذاهب اعتقادية تختلف في مسائل العقيدة، كأن يدعي البعض وجود عذاب القبر، وينفي البعض الآخر وجوده.

إن خروج اختلافات الصحابة عن طبيعة التضاد والتناقض أو الابتعاد عنها يعود بداية وبشكل خاص إلى إمكانية فهم القرآن في ضوء سنة النبي ﷺ القولية والفعلية والتقريرية، وليس باعتباره نصاً مكتوباً ومدوناً في السطور. ويمكن القول هنا إن السنة في عهد النزول تتمتع بمعنى واسع جداً بحيث تتضمن القرآن أيضاً. فالسنة في عهد النزول كانت تقوم بوظيفة تمثيل رسائل القرآن وتعيين محتواها وحدودها في الحياة العملية، وإن المقولة المشهورة عن المحدث البصري التابعي أبو نصر يحيى بن أبي كثير (١٢٩ / ٧٤٧): «السنة قاضية على القرآن، وليس القرآن بقاض على السنة»^(١٦) تشير بأحد جوانبها إلى هذا الأمر الذي نتحدث عنه.

نتيجة لجمع القرآن بين دفني المصحف عقب وفاة النبي ﷺ، وتدوين السنة في مرحلة لاحقة على صورة رواية الحديث تشكلت تراتبية حتمية في الأدلة الدينية، ولعل وضع القرآن في المرتبة الأولى، والسنة في المرتبة الثانية بين المصادر الدينية الأساسية يعود إلى الفرق الوجودي بين الله تعالى والنبي ﷺ. والحال أن القرآن والسنة كانا زمن نزول الوحي متداخلين مع بعضهما، وكان الصحابة ينظرون إليهما ويتصورون وضعهما المتداخل والمتلاصق كوضع الظفر واللحم. ومقابل ذلك أصبح المسلمون مع اتخاذ العلوم الإسلامية شكل الأنظمة المستقلة ينظرون إلى القرآن والسنة على أنها مصدران أو دليان شرعيان مستقلان عن بعضهما، والأبعد من ذلك فقد ظهر من قال بفكرة تقدم القرآن على السنة في مطلق الأحوال أيضاً. مع أن الواقع أو الحقيقة تؤكد على أن النبي ﷺ وأحياناً الصحابة أيضاً كانوا يقدمون على أمور وتصرفات في الحياة اليومية ابتداءً، ثم ينزل الوحي عقبها. وتعد روايات أسباب النزول، وموافقات عمر رضي الله عنه، أو الروايات المذكورة تحت عنوان «فيما أنزل من القرآن على لسان بعض الصحابة»^(١٧) خير شاهد على هذه الحقيقة.

ومن الجدير أن نذكر هنا أفكار وآراء موسى جار الله (١٨٧٥ - ١٩٤٩) حول العلاقة بين القرآن والسنة. فحسب رأي جار الله فإن السنة كمصدر للعلم والعمل في الإسلام تتقدم على القرآن. وبناء على ذلك يجب أن ترد السنة في تراتبية الأدلة الشرعية قبل القرآن أيضاً. لأنه أول ما تم بيان الحكم في الإسلام إنما تم عن طريق السنة، ثم جاء وحي القرآن ليؤيد أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته ويشبثها. وبعبارة أخرى فقد تم بيان وتحديد أسس وقواعد وأركان الدين الأساسية عن طريق السنة أولاً، ثم نزل وحي القرآن ليؤكد على هذه الأسس والقواعد ويشبثها. ومثال ذلك الصلاة، حيث تم بيان أركان الصلاة وشروطها وأوقاتها من خلال السنة أولاً،

(١٥) أبو العباس تقي الدين بن تيمية، مجموع الفتاوى، بيروت، ٢٠٠٠، ١٣، ١٤٩.

(١٦) الدارمي، "المقدمة"، ٤٩.

(١٧) أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت، ٢٠٠٢، ٩٢-

ثم تم تأكيد كل ذلك وتثبيتها بالآيات القرآنية التي نزلت عقبها. فمثلاً يُعد الوضوء أحد أهم شروط الصلاة، ولم تنزل الآية المتعلقة به (المائدة، ٦) إلا في السادسة للهجرة. وقد جعل النبي ﷺ وقفة عرفة أهم أركان الحج من خلال قوله «الحج عرفة»^(١٨)، بينما يرد هذا الأمر في القرآن من خلال الحديث عن ركن غير فرض للحج فقط. ومن جهة أخرى، فإن الصيام أول ما كان الصيام في الإسلام إنما كان عن طريق السنة، وأما الآيات المتعلقة بالصيام فنزلت تأييداً وتأكيداً لعبادة الصوم المستندة إلى السنة^(١٩).

إن مقارنة جار الله هذه حول العلاقة بين القرآن والسنة تُعد مهمة وقيمة للغاية بالنسبة إلينا على أقل تقدير؛ ولكن التعميم الوارد هنا قد يكون محل نقد ونظر. وهذا النقد قد يكون محققاً استناداً إلى حقائق ووقائع حدثت في عهد النبي ﷺ، وهي أن النبي كان أحياناً ينتظر نزول الوحي، ويجد نفسه في وضع حرج عند انقطاع الوحي عنه، وكذلك كان يتعرض للتنبيه والعتاب عن طريق الوحي^(٢٠). ولكنه مع ذلك يمكن القول على ضوء مصادر السير والتفسير أن المشهد العام السائد في عهد النزول يؤيد بدرجة كبيرة مقولة: «السنة تتقدم على القرآن» وتصوبه.

علينا أن لا ننسى أن الإسلام إنما بدأ مع النبي ﷺ الذي بلغ القرآن للناس وبينه لهم، ومع أول الناس المحيطين به الذين تلقوا خطابه وآمنوا به. وكانت السنة في عهد الرسالة التي امتدت لثلاثة وعشرين عاماً العامل المتقدم والمحدد في الحياة العملية. وإذا أردنا الحديث من الناحية الفقهية فإن السنة كانت في غالب الأحيان تحدد المسائل العملية للمجتمع من خلال اللجوء إلى ثقافة المعروف والمنكر، وأما وحي القرآن فقد كان يؤكد على هذه المسائل العملية بخطوط عريضة رئيسية. فالشريعة لم تبدأ بوحي القرآن، إذ من المعلوم أن المجتمع العربي في زمن النزول كان يمتلك نمط حياة، وقواعد اجتماعية مثل الأعراف والعادات التي توارثها منذ زمن بعيد ولاقت استقراراً واستمرارية بشكل ما. ففي هذه الأرضية التاريخية والاجتماعية نزلت بيانات القرآن، وعلى هذه الأرضية تشكلت رؤية جديدة للعالم. وإن وحي القرآن بين من إحدى النواحي أن أعمال النبي ﷺ وممارساته التطبيقية غير مردودة. ويمكن تقييم الآيات المتعلقة بالصلاة عامة، وبصلاة الجمعة خاصة ضمن هذا السياق. حيث إننا نميل إلى فهم هذه الآيات نسبةً إلى الله تعالى على الشكل الآتي: "إن الصلاة التي فرضها عليكم رسول الله هي الصلاة التي فرضتها عليكم ابتداءً". ولكن في الواقع فإن الوحي قد أكد وأيد ناحية الصلاة العملية التي نفذها وطبقها النبي ﷺ^(٢١).

يذهب أوغسطس بيبيل August Bebel وهو محق في ذلك إلى أنه إذا أراد دين جديد كسب أنصار، وتحقيق

(١٨) أبو داود، المناسك، ٦٩.

(١٩) موسى جار الله ببيغيف، كتاب السنة، ترجمة: محمد غورمز، أنقرة، ٢٠٠٠، ص، ٧-٩.

(٢٠) محمد غورمز، «مفهوم السنة عند موسى جار الله»، موسى جار الله ببيغيف في ذكرى وفاته الخمسين، أنقرة، ٢٠٠٢، ص، ٩٨.

(٢١) علي باردك أوغلو، «الفقه ينتج حلاً أم مشكلة؟»، مجلة أبحاث أسكي بني لأكاديمية إلهيات الأناضول، العدد: ٢٩ (٢٠١٤)،

انتشار له في المجتمع فلا بد أن تتسجم تعاليم ذلك الدين مع مستوى ثقافة المجتمع. حيث إن تخلف التعاليم الدينية عن المستوى الثقافي السائد وسط البيئة الاجتماعية التي تهدف للانتشار فيها أو تفوقها على مستواها من شأنه أن يؤثر سلباً على تطور ذلك الدين وانتشاره. ففي الحالة الأولى سوف ترضي تعاليم هذا الدين ومبادئه على أحسن الاحتمالات الطبقات الدنيا من أصحاب المستوى الثقافي المنخفض، وأما في الحالة الثانية فسوف ترضي الطبقات العليا من المجتمع المستهدف. ولكن في كلتا الحالتين سرعان ما ستفقد حظوظها في إحداث تأثير مستدام، ومن ثم فإن هذا الدين وتعاليمه إما سينتهي ويختفي تماماً، أو سوف ينبعث هذا الدين بعد فترة وربما بعد عدة قرون من جديد، ويستعيد إمكانية الانتشار في وسط مثمر بناء على تجدد الظروف، وبعبارة أخرى: وصول شرائح معينة من المجتمع إلى مستوى ثقافي وتطوري أعلى من شأنها أن توفر بيئة مناسبة لها من حيث المستوى الثقافي^(٢٢).

إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن حفاظ أي دين من الأديان وتعاليمه على وجوده بشكل مستمر ويرتبط بتصرفات وسلوكيات ومواقف أتباعه، لا شك حينها سندرك بشكل أفضل ما مدى أهمية الثقافة والتراث ومكانتهما بالنسبة للدين. فأكبر نجاح حققه النبي ﷺ هو التراث الجديد الذي أسسه مع الأخذ بعين الاعتبار ثقافة المعروف والمنكر القديمة. والمقصود من هذا التراث الجديد هو السنة. وأهم فرق بين التراث الذي كان موجوداً زمن النزول وبين ذلك الموجود في وقتنا الحاضر هو أن سلوكيات وتصرفات وأفعال كل من النبي ﷺ والمسلمين الأوائل كانت خاضعة للمراقبة عبر الوحي. فأهمية السنة كتراث جديد تعود بدرجة كبيرة إلى هذا الأمر.

إن ما نسميه بالسنة اليوم إنما كان بالنسبة لجيل الصحابة إرشاد النبي وقيادته الفعلية. فجيل الصحابة لم يكن يعرف قضايا وتساؤلات مثل: "القرآن يكفيننا"، أو هل ما قاله النبي ﷺ نتاج الوحي، أم اجتهاد شخصي منه؟، وهل يمكن للنبي أن يسن أحكاماً خارج القرآن؟ وإن الادعاء بوجود مثل هذه القضايا والتساؤلات في ذلك العهد انطلاقاً من بعض الأحداث المنفردة وتعميمها غير قابل للإثبات كثيراً. فيجب تناول هذا النوع من القضايا ودراستها مع الأخذ بعين الاعتبار وقت ظهورها في التاريخ الإسلامي، وكيفية ظهورها، والظروف التي ظهرت خلالها^(٢٣).

وإذا أردنا إجمال الموضوع نقول: لم ينظر الصحابة إلى القرآن الكريم ولم يتصوروه بمعزل عن سنة النبي ﷺ، أو على أنه مستقل عنها، وإنما وعوه وفهموه من خلال هدي النبي ﷺ. وفضلاً عن ذلك فإنهم كانوا يرجعون إلى النبي ﷺ بخصوص مطالبهم المتعلقة بالله تعالى أو التي يبغونها من الله تعالى. وهناك الكثير من

(٢٢) أوغسط بييل، محمد والثقافة العربية الإسلامية، ترجمة: صديق جليك وحسن أردم، اسطنبول، ٢٠١١، ص، ٩-١٠.

(٢٣) للاطلاع على تقييم أوسع حول ماهية السنة في عهد النزول، ووظيفتها وأهميتها راجع: صلاح الدين بولات، "ماهية الحديث والسنة على ضوء الدين، والوحي، والنبوة"، مكانة السنة وقيمتها في فهم الإسلام، ندوة الميلاد النبوي، أنقرة، ٢٠٠٣، ص، ١٦-١٧.

الآيات والعبارات القرآنية التي تُعد شواهداً وأدلة على هذه الحقيقة، ومن أمثلة ذلك، عبارات: {يسألك}، و {يسألونك}، وكذلك الآيات: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ [أيها النبي] عِبَادِي عَنِّي [كيف يدعوني] قُلْ إِنِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِلَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿٧٦﴾﴾ [البقرة]، و: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا [خولة بنت ثعلبة] وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿١٠١﴾﴾ [المجادلة]، ويُعد مطلع الآية ١٠١ من سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْتَأْذِنُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ بُدِّعَ لَكُمْ نَسْوَأَكُمُ﴾ أبرز الأمثلة وأكثرها لفتاً للأنظار حول تداخل علاقة الصحابة بالقرآن مع السنة وترباطها مع بعضها البعض. وتدل هذه الآية الأخيرة على أن الصحابة أقاموا مع القرآن علاقة وجودية، وليست معرفية. ولا تترك مجالاً لإقامة علاقة أخرى مع القرآن أمام الصحابة الذي يعون ويعرفون تماماً أنهم سوف يتعرضون للتحذير أو اللوم والعتاب الإلهي إذا ما صدر عنه أدنى تصرف أو عبارة خاطئة.

لقد وعى الصحابة القرآن وعرفوا أنه القرار الإلهي الذي صدر على لسان رسول الله، وطبق من قبله على أرض الواقع، وشهدوا في الوقت ذاته نزول الوحي بأعينهم وآذانهم، ومن ثم فقد أضافوا على علاقتهم بالقرآن بعداً عاطفياً كبيراً، وولّد هذا البعد عندهم حاجة إلى كتابة القرآن تبركاً به من جانب، وبدافع الحفاظ على الآيات التي نزلت في بيئته كانوا شاهدين عليها باعتبارها أمانة مقدسة بين أيديهم من جانب آخر. فالحديث في المصادر المتعلقة بتاريخ القرآن عن عدد كتبه الوحي الذي يزيد عن أربعين كتاباً^(٢٤) يثبت أن الأمر متعلق بالدافع العاطفي المذكور، أكثر من سعي النبي ﷺ أو محاولته تشكيل مؤسسة واسعة وكبيرة بهذا القدر تهتم بكتابة الوحي. ويمكن تقييم ردود الفعل التي صدرت تجاه حرق بعض الصحابة مصاحفهم الخاصة مثل ابن مسعود وغيره ضمن هذا السياق أيضاً.

ومن جهة أخرى فإن الروايات المختلفة التي تتحدث عن رفع بعض السور أو نسخها أو الآيات أثناء مرحلة النزول تثبت أن تصور الصحابة للقرآن في ذلك العهد تختلف كثيراً عن تصور القرآن المتمحور على المصحف الذي ساد في المرحلة التاريخية اللاحقة، وخاصة بعد عملية التدوين التي قام بها الخليفة عثمان بن عفان. فحسب الرواية التي ينقلها عروة بن الزبير عن أم المؤمنين السيدة عائشة فإن سورة الأحزاب كانت على زمن النبي ﷺ تتكون من مائتي آية، بينما وصل عدد الآيات هذا إلى ثلاث وسبعين آية خلال عملية جمع واستنساخ القرآن في عهد عثمان. ووفقاً لما يرويه زر بن حبیش عن أبي بن كعب فإن سورة الأحزاب كانت كبيرة بحيث يمكن مقارنتها بسورة البقرة تقريباً، وكان يوجد فيها آية الرجم أيضاً. ولكن تم فيما بعد إلغاء «رفع» قسم كبير من هذه السورة بما في ذلك مضمون آية الرجم. وأما الروايات المنسوبة إلى أبي موسى الأشعري فإنها تشير لنزول سورة مشابهة لسورة التوبة زمن الوحي، ولكنها رفعت فيما بعد، أو نزول سورة مشابهة للسور التي تبدأ بـ«سبح لله»، ولكن تم نسيان هذه السورة فيما بعد^(٢٥).

(٢٤) انظر: مصطفى أوزترك، وهادية أونصال، تاريخ القرآن، أنقرة، ٢٠١٧، ص، ١٢٣-١٣٨.

(٢٥) انظر: السيوطي، الإقتان، ٢، ٧١٨-٧١٩.

حتى وإن أصر العلماء المسلمون في العصور المتأخرة على فكرة أو مفهوم الموثوقية بحق القرآن من ناحية عدم اعتمادهم أو اعتبارهم لأي من الروايات المذكورة آنفاً وأمثالها، والقول بضرورة الثقة والتصديق التام بأن القرآن وصل إلينا دون تغير ولو بحرف واحد، فإن هذه الإصرار لا يغير شيئاً من حقيقة أن تصور القرآن لدي جيل الصحابة مختلف كثيراً عن التصور الموجود عند سائر أجيال المسلمين الأخرى. فقبل كل شيء لم يُتصور القرآن ولم يُنظر إليه بالنسبة للنبي ﷺ والصحابة على أنه نص يجب تركه كميّرات لأجيال المسلمين اللاحقة، وإنما تم تصوره على أنه إرشاد وهدى إلهي متعلق بحياتهم وجوانبها الأخلاقية، ولهذا لم يستغربوا أبداً من نسخ بعض الآيات لفظاً أو حكماً عند حدوث تغير وتحول في ظروف حياتهم. وعلاوة على ذلك فإن مهمة النبي ﷺ لم تكن كتابة القرآن وتدوين الخطاب الإلهي، ونقله وإيصاله كنص إلى الأجيال اللاحقة، وإنما كانت وظيفته الأساسية هي تقديم الرسالة، وبيان ضرورة تنظيم الحياة بموجب هذه الرسالة الإلهية، ولهذا عندما جاء عمر بن الخطاب إلى أبي بكر بعد استشهاد الكثير من حفاظ القرآن في معركة اليمامة وعرض عليه جمع القرآن في نص مكتوب واحد استغرب أبو بكر المسألة، ولم يقدم على مثل هذا العمل في أول الأمر.

حتى هذه المعلومات الواردة في أشهر رواية متعلقة بتاريخ تدوين القرآن وتحويله إلى نص كافية للدلالة على أنه كان عند بعض الصحابة على الأقل تصور للقرآن مختلف كثيراً عما لدى أجيال المسلمين اللاحقة. وباختصار لقد تصور الصحابة القرآن ونظروا إليه على أنه نص حي ومفتوح، ومكنهم هذا التصور من التعامل مع حالات النسخ أو الرفع التي كانت تحدث لبعض السور والآيات القرآنية أثناء فترة النزول باعتبارها حالات عادية وطبيعية. لأن الصحابة فهموا الكلام والخطاب الإلهي على ضوء هدي النبي ﷺ وإرشاده، وبالإضافة إلى ذلك فإن الكثير من آيات القرآن نزلت بحقهم أو بحق أفعال أقدموا عليها، ولهذا فإن فهم القرآن بالنسبة إليهم أصبح بمثابة فهمهم لأنفسهم أو لأفعالهم وتصرفاتهم.

ولأن الصحابة لم يتصوروا علاقتهم بالقرآن مع سنة النبي ﷺ، ومن ثم لم يتصوروا أو لم ينظروا إلى الآيات القرآنية على أنها شيفرات قانونية يمكن اللجوء إليها والاعتماد عليها لحل كل مشكلة فردية فإنهم اتبعوا طريقة معتمدة على تجربة «السنة الحية» في حل المشكلات التي ظهرت مع حدوث التحولات والتطورات الاجتماعية التي ظهرت لاحقاً، وخاصة في الفترات التي اعقبت انتهاء الوحي. والذي نقصده بالسنة الحية هو تجربة الحياة الإسلامية التي عاشها وطبقها النبي فعلياً وبشكل متداخل مع الوحي الإلهي، وخاصة تلك التي حمل الصحابة على تطبيقها بالنيابة (المشاهدة، والاقْتداء). وقد ظل الصحابة بعد وفاة النبي ملتزمين ومتماشين مع هذا الفهم والوعي والبصيرة الإسلامية التي كسبها خلال هذه التجربة الحياتية الممتدة لثلاثة وعشرين عاماً، واتبعوا مع المشكلات الجديدة التي ظهرت مع مرور الزمن منهج حل قائم على الرأي والاجتهاد والذي أنتجوه بالوعي والفهم والبصيرة ذاتها.

ومن الأمثلة على الاجتهادات والتطبيقات المعتمدة على تجربة السنة الحية المتوارثة عن النبي ﷺ: حكم

أبي بكر رضي الله عنه في مسألة الكلاله برأيه، ومحاربتة مانعي الزكاة من الأعراب، وجمع القرآن في عهد أبي بكر، وما قام به عمر بن الخطاب رضي الله عنه من اجتهادات وممارسات تبدو غير منسجمة مع الكثير من ألفاظ الأحكام الصريحة الواردة في القرآن الكريم، ومن ذلك فرض الزكاة على الجياد، وجعل صلاة التراويح جماعة، وحظر حج التمتع، وعدم إقامة حد السرقة على العبد السارق من مال سيده بقوله: «أرسله فلا قطع عليه، خادمكم أخذ متاعكم»، وكذلك ما قام به عثمان بن عفان رضي الله عنه من اجتهادات، مثل وقف العمل بتقصير الصلاة لعله السفر أثناء الحج خشية أن يعتاد الجهال والعوام الذين كثر عددهم على أداء صلوات الفرض ركعتين بدل أربعة في كل الأحوال، والأمر بالأذان الثاني وقت صلاة الجمعة، وكذلك اجتهاد الإمام علي رضي الله عنه بجلد شارب الخمر ثمانين جلدة، واجتهاد معاوية رضي الله بجواز أن يرث المسلم الكافر^(٢٦). لا شك أن لعمر رضي الله عنه مكانة مختلفة ومتميزة بين كل هؤلاء الصحابة؛ لأن الاجتهادات والممارسات التي قام بها عمر رضي الله عنه بشأن حرمان المؤلفلة قلوبهم من حصتهم من أموال الزكاة، وحد السرقة، وتقسيم الأراضي المفتوحة تُعد براهية راديكالية وصعبة الفهم والتفسير للغاية وذلك من ناحية فكرة سريان أحكام القرآن على كل زمان ومكان وهيمنتها التاريخية. وكما هو معلوم فإن فضل الرحمن يقدم اجتهادات وممارسات عمر المذكورة كأمثلة يعتمد عليها في آرائه حول كيفية فهم وتفسير الأحكام الشرعية اليوم في سياق القرآن والتاريخية، بينما يطرح معارضو التاريخية الكثير من الآراء والتفسيرات دفاعاً عن ادعاءاتهم، مثل قولهم: «إن عمر لم يخالف شيئاً من أحكام القرآن، أو أنه لم يأت في أي مسألة باجتهاد من شأنه أن يشكل دليلاً ومستنداً للمقاربة التاريخية». إلا أن اجتهادات وأعمال وتصرفات عمر تعني بشكل واضح وصریح تعليق المقتضيات اللفظية لبعض الأحكام الواردة في القرآن، وذلك في إطار الواقع الاجتماعي لذلك العصر.

ومثال ذلك: تحدد الآية ٣٠ من سورة التوبة المصارف التي يجب إعطاؤها أموال الزكاة بشكل واضح وصریح، ويرد بين هذه المصارف فئة المؤلفلة قلوبهم. والمؤلفة قلوبهم هم إما أناس من غير المسلمين يراد استمالتهم للإسلام وكسب تعاطفهم مع المسلمين بالعطاء من مال الزكاة، وإما قوم من زعماء الكفار والمشركين يعطون من مال الزكاة أملاً بدخولهم للإسلام، أو لدفع ضرر محتمل قد يصدر عنهم، أو ليطلب منهم حماية بلاد المسلمين من الأعداء والدفاع عنهم. وإما هم قوم من حديثي الهداية والإسلام فيعطون من مال الزكاة لتبشيتهم على الإيذان. ومن المعلوم أن النبي ﷺ قد أعطى الكثير من الأشخاص أعطيات مادية ومالية بقصد دفع شرهم أو تأليف قلوبهم واستمالتهم للإسلام، وحققت هذه السياسة نتائج إيجابية.

ومن جملة هؤلاء المؤلفلة قلوبهم أبو سفيان بن حرب من بني أمية، والحارث بن هشام من بني مخزوم، وصفوان بن أمية من بني جمح، وسهيل بن عمرو، وحويطب بن عبد العزى من بني عامر بن لؤي، وحكيم بن

(٢٦) بنيامين أرويل، مفهوم السنة عند الصحابة، أنقرة، ٢٠٠٧، ص، ٣٦١ - ٤٣١؛ خير الدين كارمان، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، أنقرة، ١٩٧٥، ص، ٦٩ - ٧٩.

حزام من بني أسد، وسفيان بن حارث من بني هاشم، وعيينة بن حصن من بني فزارة، وأقرع بن حابس من بني تميم، ومالك بن عوف من بني نادر، وعباس بن مرداس من بني سليم، والأعلى بن حارثة من بني ثقيف. حيث أعطى النبي ﷺ لكل رجل منهم مائة بعير^(٢٧)، وسمي هؤلاء بـ«أصحاب المئين». وكذلك تلقى آخرون من قريش أعطيات متفاوتة مثل محرمة بن نوفل الزهري، وعمير بن وهب الجمحي، وهشام بن عمر العامري. وجاء في رواية أن عباس بن مرداس لما أعطي أباعر قليلة سخط وقال:

فَأَصْبَحَ نَهْبِي وَنَهْبُ الْعَبِيدِ... يَبْنَ عَيْنَةَ وَالْأَقْرَعَ
وَقَدْ كُنْتُ فِي الْحَرْبِ ذَا تَدْرَأَ... فَلَمْ أُعْطَ شَيْئًا وَلَمْ أُمْنَعِ.

فقال النبي ﷺ: «اذهبوا فاقطعوا عني لسانه» بمعنى أسكتوه بشيء من العطايا، فأعطوه حتى رضي

وسكت^(٢٨).

وكان عطاء المؤلفات قلوبهم من أموال الزكاة مستمراً في بدايات خلافة أبي بكر أيضاً. ولكن عمر بن الخطاب عارض تخصيص أبي بكر عطاء لشخصين من هذه الفئة بحجة أن الإسلام قد انتشر، وقويت شوكة المسلمين، ولم يعد هناك حاجة لهؤلاء. فحسب ما ورد في المصادر أن كلاً من الأقرع بن حابس من زعماء قبيلة تميم، وعيينة بن حصن من زعماء فزارة جاء إلى أبي بكر وطلبا منه أن يقطعها قطعة من أراض الموات التي تعود ملكيتها للدولة، فأجاب أبو بكر طلبهما، فأقطعها إياها وكتب لهما بذلك كتاباً، وأشهد لهما وأشهد عمر، ولم يكن عمر حاضراً المجلس. فانطلقا إلى عمر ليشهداه على ما فيه، فلما قرأ على عمر ما في الكتاب، تناوله من أيديهما فتفل فيه فمحاها، وقال لهما: «إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أعز الإسلام. فاذهبا فاجتهدا جهدكما لا أرعى الله عليكما إن أُرعتما»^(٢٩) فأسدل بذلك الستار على فصل المؤلفات قلوبهم.

يذهب بعض الباحثين في العصر الحديث إلى أن المقصود في هذه الرواية الأرض وليس أعطية المؤلفات قلوبهم المخصصة من مال الزكاة، ومن ثم فإن عمر بن الخطاب لم يخالف مقتضى حكم وارد في القرآن، بينما يتحدث باحثون آخرون عن توقيف أو تعليق الحكم بسبب حالة عرضية، معتقدين أنهم فندوا بذلك مذهب المقاربة التاريخية^(٣٠). هذا مع أنه ليس هناك ما يدل على أن المؤلفات قلوبهم تلقوا أعطيات أو مساعدات مادية فعلية من أموال الزكاة خلال عهد الخلفاء الراشدين الثلاثة الذين جاؤوا بعد أبي بكر، حتى إن كتب الفقه تذكر أنه انعقد الإجماع بين الصحابة حول سياسة عمر بن الخطاب بشأن المؤلفات قلوبهم. فمثلاً حسب ما يذكره الفقهاء الحنفية من أمثال الكاساني (٥٨٧ / ١١٩١)، وابن الهمام (٨٦١ / ١٤٥٧) فإن جمهور الفقهاء يذهبون إلى أن

(٢٧) الطبري، جامع البيان، ١٠، ٥٢٠.

(٢٨) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، ١٩٨٨، ٨، ١١٤.

(٢٩) أبو محمد بن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، بيروت، ٢٠٠٣، ٦، ١٨٢٢.

(٣٠) للاطلاع على المزيد من المعلومات والتقييمات حول هذه الآراء والأفكار راجع: صافت كوسا، «بعض أعمال عمر بن الخطاب - نظرة على خلافات تغير الأحكام»، مجلة دراسات التشريع الإسلامي، العدد: ٧ (٢٠٠٦)، ص ١٨ - ٢٩.

الحكم المتعلق بنصيب المؤلفة قلوبهم من أموال الزكاة، قد نسخ وانتهى أثره. حيث إن الحكم المذكور قد انتهى إما لأنه كان محدوداً بحياة النبي ﷺ، وإما لانتفاء مناط الحكم^(٣١).

إن هذا العمل يعني إبطال حكم وارد في القرآن عن طريق الرأي والاجتهاد ضمن حالة تاريخية معينة. ولا شك أن وقف العمل بهذا الحكم لا يسري على الأزمنة، إلا أن أحكام القرآن لم تنزل بدورها لتطبق في كل الأزمنة وسائر الظروف والأحوال. فالحكم الذي توقف العمل به في زمن عمر بن الخطاب قد يجد الأرضية المناسبة في زمن آخر ويعود إلى التطبيق مجدداً، ولكن موضوع بحثنا هنا ليس مسألة إمكانية العمل بحكم قرآني متوقف في زمن معين خلال زمن آخر أم لا، وإنما موضوعنا هو أن الأحكام المذكورة لم تنزل لتطبق في كل الظروف والأحوال بصورة مطلقة.

فهذه هي الفكرة أو الطرح الذي تبناه المقاربة التاريخية. وأما أصحاب الفكر المخالف والمعارض لهذا الاتجاه فعندما يعترضون على المقاربة التاريخية التي يصفونها بـ«الحدائية» فإنهم يتبنون بذلك موقفاً حديثاً يمثل خيانة للتراث والتوجهات التقليدية التي توافق عليها العلماء، وإنهم باسم التراث واتباع الاتجاه التقليدي يلغون التراث ولا يلقون له بالاً، وفوق ذلك فإنهم في حالة تحجبط وتناقض وبعد عن المبدأ مثل قولهم: «إننا اليوم نقرأ ما نعرفه على حساب التناقض مع أنفسنا بغض النظر عما قاله الصحابة وعلماء السلف أو فعلوه».

يقول الإمام الماتريدي في سياق الآية ٦٠ من سورة التوبة أن النبي ﷺ في بدايات الإسلام كان يداري المشركين والمنافقين فيعودهم ويعطيهم الأعطيات لما كان فيه الإسلام والمسلمون من ضعف وقلة، ولكن لما تغير الحال وأعز الله الإسلام وقويت شوكة المسلمين توقف عن اتباع هذه السياسة، ثم بعد ذلك يعرج الإمام على فعل عمر بن الخطاب فيصف منعه نصيب المؤلفة قلوبهم من مال الزكاة بـ«النسخ بالاجتهاد»، ويلفت الانتباه إلى أن هذه الآية تدل على جواز النسخ بالاجتهاد لانتفاء الحالة التي كانت سبباً للحكم، فيقول: «وفي الآية دلالة جواز النسخ بالاجتهاد؛ لارتفاع المعنى الذي به كان»^(٣٢). والنتيجة، لقد أقدم عمر بن الخطاب على وضع حد لهذا الحكم وأنهى العمل به نظراً لانتفاء العلة التي كانت وراء حكم إعطاء المؤلفة قلوبهم نصيباً من مال الزكاة مع تغير حال الإسلام والمسلمين وتمتعهم بالقوة والمنعة، ومن ثم انتهاء المصلحة المرجوة من الحكم. سواء فُسر هذا الاجتهاد باعتباره تعليقاً للحكم، أو إلغاءً له كلياً فإنه يبدو في المحصلة وبشكل قاطع أنه كان لدى الصحابة إدراك وتصور أن أحكام القرآن فيما يتعلق بالميدان التشريعي والتنظيم الاجتماعي لم تنزل بقصد تطبيقها في مطلق الأحوال والظروف، ولهذا لما تبين لهم أن المعنى والمقتضى الظاهر لألفاظ الآية التي تحتوي على الحكم لم يعد يتوافق ويتلاءم مع الظروف القائمة، ومن ثم لم يعد الحكم المذكور يحقق الفائدة والمصلحة المرجوة، فإنهم وضعوا حداً لتطبيق الحكم في حياتهم العملية، وأنهوا العمل به.

(٣١) أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع، بيروت، ١٩٧٤، ٢، ٤٥؛ كمال الدين محمد ابن المهام، فتح القدير، بولاق، ١٣١٩، ٢٠١، ٢.

(٣٢) الماتريدي، تأويلات القرآن، ٦، ٣٩٢.

ومن الجدير بالذكر في هذا السياق أن الرواية المشهورة التي تتحدث عن بعثة معاذ بن جبل كقاض إلى اليمن وجوابه على سؤال النبي عن كيفية الحكم في المسائل. حيث تذكر هذه الرواية أن إجابته كانت أنه سوف يحكم فيها بها في كتاب الله، وإن لم يجد فيحكم بسنة رسول الله، وإن لم يجد فسوف يجتهد ويحكم برأيه^(٣٣). فهذه الرواية وبغض النظر عن بعض الشبهات التي تدور حول ثبوتها تشكل على الأقل الأرضية للمفهوم التقليدي بشأن ترتيب الأدلة الدينية. وبعبارة أوضح، لقد أجاب معاذ بن جبل على سؤال رسول الله حول المصدر الذي سوف يعتمد عليه أو يرجع إليه إن لم يجد حكم المسألة في القرآن والسنة بقوله: «أجتهد رأياً»، وإن تعبير «اجتهاد الرأي» الذي ظهر بناء على تقدير جواب معاذ بن جبل هذا يمثل أهم مرحلة في عملية الوصول إلى معنى مصطلح الرأي وبشكل خاص الاجتهاد^(٣٤).

وإلى جانب ذلك فإن العبارات التي استخدمها عمر بن الخطاب في كتابه الذي أرسله إلى قاضي الكوفة شريح (ت: ٨٠ / ٦٩٩) الذي يُعد من كبار فقهاء التابعين تشير بدورها إلى هذه النقطة: «إِذَا وَجَدْتَ شَيْئًا فِي كِتَابِ اللَّهِ فَاقْضِ بِهِ، وَلَا تَلْتَفِتْ إِلَى غَيْرِهِ. وَإِنْ أَتَاكَ شَيْءٌ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَاقْضِ بِمَا سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَإِنْ أَتَاكَ مَا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، وَلَمْ يَسُنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَاقْضِ بِمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ النَّاسُ. وَإِنْ أَتَاكَ مَا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا سُنَّةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَمْ يَتَكَلَّمْ فِيهِ أَحَدٌ قَبْلَكَ، فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَجْتَهِدَ رَأْيَكَ فَتَقْدَمْ، وَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَتَأَخَّرَ فَتَأَخَّرْ»^(٣٥).

قد يُنظر إلى محتوى هذه الرواية الأخيرة على أنه نتاج لعملية بناء وإنشاء تاريخ يعود إلى الوراثة، وذلك لكونه يذكرنا بالتراتبية المتعلقة بالأدلة الدينية ومصادر التشريع الموجودة في تراث أصول الفقه، وهي: «القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس». ولكن المصادر الكلاسيكية تحتوي على أقوال كثير من مشاهير الصحابة تحت أو تشجع على الاجتهاد والرأي. مع أنه توجد روايات ونقول تفيد أن هؤلاء الصحابة أنفسهم ذهبوا إلى ضرورة الحذر من الرأي وتجنبه^(٣٦). وإن ورود روايات متضاربة وغير منسجمة مع بعضها حول موقف الصحابي الواحد في مسألة الرأي يعكس الصراع المشهور في التراث العلمي الإسلامي بين أهل الحديث وأهل الرأي، وذلك أكثر من كونه إشارة إلى تغيير الصحابي لرأيه بشكل قاطع وحاد جداً في هذه المسألة. إلا أن هذه الحالة تنطبق على رواية معاذ أيضاً^(٣٧). وكذلك يمكن تقسيم الروايات التي تدم إعمال الرأي في تفسير القرآن ضمن الإطار ذاته أيضاً.

(٣٣) أبو داود، «الأقضية»، ١١؛ الترمذي، الأحكام، ٣.

(٣٤) يونس أب آيدن، «الرأي»، اسطنبول، ٢٠٠٨، ٣٥، ٣٧.

(٣٥) ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، ١، ١١٥.

(٣٦) انظر: أبو المعالي ركن الدين الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، ١٩٩٧، ٢، ١٥-

١٧؛ ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، ١، ٩٧-١٢٤.

(٣٧) إن استعمال معاذ بن جبل مصطلحاً فقهاً ناضجاً جداً متمثلاً بقوله: أجتهد رأياً "يشير الشكوك حول الرواية من ناحية الثبوت، ويستدعي إلى الأذهان الفكرة القائلة إن هذه الرواية اختلقت على خلفية الخلافات الدائرة بين أهل الحديث وأهل الرأي. وإلى جانب ذلك، فمن المعلوم أنه تم قبول رواية معاذ في التراث. وإن إشارتنا إلى هذه الرواية فتعود إلى القبول التقليدي بها، وإلى مراجعة المقاربة التقليدية وإخضاعها للتحقيق عن طريق التراث.

وإذا تركنا ماهية أو طبيعة الروايات المتعلقة بمسألة الرأي جانباً، فإن الأعمال والتطبيقات العديدة التي قام بها كثير من الصحابة في ميدان التشريع والتنظيم الاجتماعي بعد وفاة النبي ﷺ لا تدع مجالاً للشك في مسألة إعمالهم الرأي والاجتهاد في استصدار كثير من الأحكام والفتاوى بشأن الميدان المذكور. ومن جهة أخرى، فإن رواية معاذ وإن كانت تبدو وكأنها تشير إلى أن الصحابة قد استخدموا آيات القرآن في زمن النزول كشيئات تشريعية في مسائل خاصة ومحددة، إلا أن الأمر الأهم من ذلك والأكثر لفتاً للأنظار أنها تدل على إمكانية ظهور جملة من المسائل التي لا حكم لها في القرآن والسنة رغم أن النبي ﷺ ما يزال على قيد الحياة، والوحي لم ينقطع بعده، وإمكانية إصدار الصحابي الذي يشغل منصب القضاء الحكم في تلك المسائل بالرأي والاجتهاد مباشرة بدلاً من الرجوع إلى النبي ﷺ.

حتى ولو كانت رواية معاذ بن جبل غير ثابتة ولا أصل لها، إلا أن نمط استعمال هذه الرواية في مصادر أصول الفقه الكلاسيكية يدل أو يثبت أن العلماء التقليديين قد سلموا بحقيقة أن النصوص حتى في زمن النزول لم تتطرق إلى الحديث عن كافة أحداث وأحوال الحياة، ولم تضع الحلول لكافة المشكلات والقضايا، ولهذا كان اللجوء إلى الرأي والاجتهاد أمراً حتمياً لا مفر منه. وقد تطرق الشهرستاني (١١٥٣ / ٥٤٨) إلى هذا الأمر بقوله: «نعلم قطعاً وبقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، عُلم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار»^(٣٨).

لا بد أن نبين هنا وبشكل خاص أن هناك اتفاقاً أو تطابقاً تقريبياً بين كافة المدارس حول الإقرار بوجود الرأي في عهد الصحابة. وحتى إن إمام الحرمين الجويني (٤٧٨ / ١٠٨٥) يذكر أن هناك إجماعاً بين الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم على العمل بالرأي، وأن تسعة أعشار الفتاوى والأحكام القضائية لا صلة لها بالمعاني الصريحة والظاهرة للآيات والأحاديث، وإنما تستند إلى الرأي المحض، حيث يقول: (...ومن أنصف من نفسه لم يشكل عليه إذا نظر في الفتاوى والأقضية أن تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر)^(٣٩). وفي الواقع فإن مسألة ما إن ما كان الصحابة قد اجتهدوا في حياة النبي أم لا مسألة خلافية بين الأصوليين. فالبعض يرى عدم جواز اللجوء إلى الاجتهاد في حياة النبي ﷺ لأن إمكانية الرجوع إليه واستشارته متاحة، إلا أن الفهم أو التوجه السائد المتمركز على رواية معاذ بن جبل يناقض هذا الرأي. ولهذا ذهب الجمهور إلى أن اجتهاد الصحابة في حياة النبي ﷺ ممكن عقلاً، ولكن وردت آراء مختلفة بشأن ما إن كان هذا الأمر أي الاجتهاد قد وقع بالفعل أم لا. فبعض العلماء مثل الباقلاني (٤٠٣ / ١٠١٣) يذكر أن هذا الاجتهاد وقع عندما كان الصحابة بعيدين عن مجلس رسول الله ﷺ، بينما يذهب آخرون مثل الإمام الغزالي

(٣٨) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي محمد، بيروت، بدون تاريخ، ١، ٢١٠.

(٣٩) الجويني، البرهان، ٢، ١٥.

(١١١١ / ٥٠٥) إلى أن هذا الاجتهاد جائز في مطلق الأحوال وقد وقع بالفعل، حيث يقول الغزالي: (وإنما الكلام في جواز الاجتهاد مطلقاً في زمانه ﷺ)^(٤٠).

لم يواجه الصحابة في حياة النبي ﷺ مشكلة المرجعية لأن عملية الوحي كانت مستمرة، وكان النبي ﷺ يقوم بمهمة بيان القرآن. إلا أن مسألة الخلافة التي ظهرت عقب وفاة النبي مباشرة وإن كان تم حلها نتيجة للنقاشات والأحداث التي وقعت في سقيفة بني ساعدة خلقت مشكلة المرجعية التشريعية المتمثلة بالخلاف على الجهة المخولة بالتشريع، أو تفسير التشريع، وكيفية ذلك، وشكلت نظراً لماهيتها وطبيعتها محور خلاف أكثر تجذراً واستمراراً. لم يكن لدى الصحابة شبهة حول مرجعية القرآن، ولكن لم يكونوا واثقين مما إن كان لهم صلاحية بيان القرآن وتفسيره مثلما فعل النبي ﷺ أم لا.

والنتيجة: اتضح أن الوجود النصي للقرآن لم يكف لإيجاد الحلول للمشكلات والقضايا القائمة، وأن هناك حاجة إلى الاستعانة ببيانات النبي ﷺ وتفسيراته، ولكن لم يمض وقت طويل حتى تبين أن هذا العون بدوره لم يعد كافياً أيضاً. لأن بيانات نصوص القرآن والسنة كانت محدودة ومحصورة بعدد معين، ومع أن احتمالات الفهم والمعاني قوية وكثيرة إلا أنها كانت هي الأخرى محدودة وسلبية على حد سواء. ولهذا كان هناك حاجة لأن ينهض أناس بوظيفة شبيهة بوظيفة رسول الله ﷺ حتى يتم الحفاظ على ديناميكية وفعالية القرآن والسنة. وهذه هي الحاجة التي ولدت مصطلح «الاجتهاد بالرأي» الذي تم التعبير عنه في الحوار المشهور المسمى بحديث معاذ^(٤١).

والحاصل أن مسألة وجود الرأي والاجتهاد وانتشارهما واستعمالهما في عهد الصحابة حقيقة واقعة لا خلاف فيها. وبغض النظر عن مذاهب الصحابة في موضوع ماهية الرأي وتوصيفه، أي سواء أكانوا قد وصفوه وقيموه بأنه إعطاء حكم غير ملزم، أو أنه ترجيح الأحوط، أو اتباع العقل، أو إظهار دلالة النص المهمة، أو الاجتهاد والقياس، فإن كل هذه التقييمات والآراء لا تغير من حقيقة أن الصحابة لم يتبنوا مفهوماً متمثلاً بمحاولة حل كل قضية ومسألة تستجد في الحياة العلمية عن طريق النص مباشرة أو الرجوع إلى النص في كل مسألة من المسائل الجديدة التي يواجهونها، وإنما اعتمدوا على رأيهم في مرات وأحوال كثيرة.

وإن من شأن تأسيس العلاقة مع القرآن من خلال الألفاظ الموجودة في نص المصحف المدون بين دفتي كتاب، وليس من خلال منظور مستند إلى السنة وخاصة «السنة الحية» ومحاولة فهمه وتفسيره في سياق هذه العلاقة المستندة إلى أنطولوجيا الذات والموضوعي، من شأنه أن يخلق إشكالية ومعضلة أكثر من أن يوجد حلاً

(٤٠) أبو المعالي ركن الدين الجويني، التلخيص (تلخيص التقريب)، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، بيروت، ١٩٩٦، ٣، ٣٩٨؛ أبو حامد محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت، ٢٠١٠، ص، ٥٣٢.

(٤١) يونس آبايدن، "الاجتهاد"، دائرة المعارف الإسلامية التركية/ الموسوعة الإسلامية، اسطنبول، ٢٠٠٠، ٢١، ٤٣٣. للاطلاع على المزيد راجع: كارمان، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص، ٤٣-٥٣.

للمشكلة. وقد تم بيان أن الأمر على هذا النحو بشكل واضح وصريح في خلافة الإمام علي. حيث لما بعث الإمام علي ابن العباس إلى الخوارج لمحاوَرَتهم ومناظرتهم، ومفاوضتهم قال له: «أذهب إليهم فخاصمهم ولا تحاججهم بالقرآن فإنه ذو وجوه ولكن حاججهم بالسنة».

وجاء وجه آخر أن ابن عباس قال لعلي: «يا أمير المؤمنين! فأنا أعلم بكتاب الله منهم، في بيوتنا نزل. قال له علي: صدقت، ولكن القرآن حال وجوه تقول ويقولون، ولكن خاصمهم بالسنن فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً»^(٤٢). وكذلك يرد في بعض المصادر أنه جرت مناظرة بعد حادثة التحكيم بين الإمام علي والخوارج، ومما قاله له قول ابن الكوي مثل الخوارج: «فخبرنا أترأه عدلاً تحكيم الرجال في الدماء؟ فقال علي: إننا لسنا حكمنا الرجال إنما حكمنا القرآن، وهذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال»^(٤٣).

قيمة حجية الصحابة في التفسير ومرجعيتهم:

خلال الآونة الأخيرة كثر الحديث والنقاش في أكاديميات الإلهيات حول مسائل وقضايا تتعلق بالتفسير، مثل مسألة ما إن كان التفسير يشكل علماً مستقلاً أم لا، وهل له أصول خاصة به أم لا، وغير ذلك. وفي الواقع فقد تم تناول مسألة ماهية التفسير أو ما الذي يجب أن يكونه التفسير في العصور الماضية وتم التوصل إلى نتائج مهمة في هذا المجال. فتناول التفسير ودراسته إلى جانب التأويل بشكل عام في المصادر الكلاسيكية وتعريفه عن طريق المقارنة يُعد أمراً مهماً وجديراً بالاعتبار. فهذا الأمر في غاية الأهمية من ناحية توضيح قضية ما إن كان المعنى الذي عبر عنه القرآن أو دل عليه في الوسط الأول الذي تلقى خطابه والمعاني التي حملها في العصور اللاحقة أو تم استنباطها واستخراجها منه متساوية من حيث الماهية والدلالة على قصد المتكلم أم لا. مع أنه يجري الحديث في الدراسات الحديثة عن فوارق واختلافات بين التفسير والتأويل، إلا أنه تتم معالجة هذا الموضوع على أنه من قبيل تفرع أو تفصيل متعلق بمعنى هذين المصطلحين واستخدامهما. والحال أن ميدان واستعمال هذين المصطلحين يتعلق بالكثير من المواضيع المهمة، ابتداءً من مجال الأدلة الشرعية، إلى مكانة الرأي والاجتهاد في الميدان الديني وقيمة حجيتهم في تفسير القرآن.

ويمكن القول بشكل أوضح إن من شأن تناول ومناقشة مسألة ما إن كان القول أو البيان الصريح لأحد الصحابة بشأن زمن نزول آية ما من آيات القرآن، ومكان نزولها، وسبب نزولها مساوياً للتفسير أو التأويل الذي يتوصل إليه بشأن الآية ذاتها باحث في القرآن خلال العصر الحديث أم لا، من شأنه أن يتيح لنا التوصل إلى

(٤٢) السيوطي، الإقتان، ١، ٤٤٦؛ أبو الحسن الشريف الرضي، نهج البلاغة، بيروت، ١٩٩٦، ص، ٣٧٨.

(٤٣) أبو زيد ولي الدين ابن خلدون، كتاب العبر، بيروت، ١٩٩٢، ٢٠٧. مقابل التلميح أو الإشارة إلى حالة سلبية تتعلق بكون القرآن نص قابل للاستغلال من قبل الناس، وحدث هذه الاستغلال بالفعل كما يتبين من سياق هذه المقولة المشهورة أيضاً، فقد استنتجت المصادر الشيعية نتيجة معاكسة لذلك تماماً. فمثلاً يذكر الشريف الرضي هذه المقولة في كتاب نهج البلاغة بالشكل الآتي: «أرسله - أي النبي ﷺ - على حين فترة من الرسل، وطول هجعة من الأمم، وانتفاض من المبرم. فجاءهم بتصديق الذي بين يديه، والنور المقتدى به. ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق ولكن أخبركم عنه. ألا إن فيه علم ما يأتي، والحديث عن الماضي». الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص، ١٨٥ - ١٨٦.

نتائج مهمة سواء حول قيمة ووظيفة التفريق بين التأويل والتفسير في الواقع العملي، أو حول السبب الأساسي لحرص العلماء في الماضي على ضرورة تصنيف الفعاليات والأنشطة التي يتم التعبير عنها بهذين المصطلحين في مجال شرح وتفسير القرآن ضمن تصنيفات مختلفة ومتميزة، وعدم المساواة بينها من ناحية الحجية.

لقد تطرق القاضي شمس الدين الحُوتِيُّ (٦٣٧ / ١٢٤٠) وهو تلميذ فخر الدين الرازي إلى هذا الموضوع بقوله: «علم التفسير عسير يسير. أما عسره فظاهر من وجوه، أظهرها أنه كلام متكلم لم يصل الناس إلى مراده بالسماع منه، ولا إمكان للوصول إليه. بخلاف الأمثال والأشعار فإن الإنسان يمكن علمه بمراد المتكلم بأن يسمع منه أو يسمع ممن سمع منه. أما القرآن فتفسيره على وجه القطع لا يُعلم إلا بأن يسمع من الرسول عليه السلام، وذلك متعذر إلا في آيات قلائل»^(٤٤).

إن تقييم التفسير على أنه عبارة عن نقل عن طريق السماع للمعنى المفهوم ضمن سياق ظواهري زمن التنزيل يتطابق إلى حد كبير مع ما قاله ابن تيمية (٧٢٨ / ١٣٢٨) تحت عنوان «أحسن طرق التفسير». فوفقاً لرأي ابن تيمية فإن أصح طرق التفسير وأسلمها هو تفسير القرآن بالقرآن. إذ إن الأمر الذي ورد مجملاً في آية من آيات القرآن تم بيانها وتوضيحها في موضع آخر. وأما المصدر الثاني الذي يجب الرجوع إليه في التفسير فهو السنة النبوية. لأن رسول الله ﷺ شارح وموضح للقرآن... وإذا لم يجد التفسير في القرآن ولا في السنة فيتم الرجوع إلى أقوال الصحابة. حيث إن للصحابة مرجعية لا تقبل الخلاف والنقاش في ميدان التفسير لأنهم شهدوا نزول القرآن، وعانوا بأنفسهم الحوادث التي نزلت بشأنها الآيات. وفوق ذلك فإنهم جيل يتميز بأن لهم من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح ما ليس لغيرهم، لا سيما علماءهم وكبرائهم كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين، مثل عبد الله بن مسعود وابن عباس. وإذا لم يوجد التفسير في القرآن ولا في السنة ولا عن الصحابة فيرجع في ذلك إلى أقوال التابعين الذين تلقوا تدريسهم وعلومهم على يد الصحابة كمجاهد بن جبر. وقد تذكر أقوالهم في الآية الواحدة فيقع في عباراتهم تباين في الألفاظ يحسبها من لا علم عنده اختلافاً، ولكن ليست كذلك، فإن منهم من يعبر عن الشيء بلازمه أو نظيره.

وقد يقال: إن أقوال التابعين في الفروع ليست حجة فكيف تكون حجة في التفسير؟ فيرد عليه بالقول: «إنها لا تكون حجة على غيرهم ممن خالفهم من التابعين» وهذا صحيح، أما إذا أجمع علماء التابعين على الشيء فلا يرتاب في كونه حجة. وإن اختلفوا فلا يكون قول بعضهم حجة على بعض ولا على من بعدهم، ويرجع في ذلك إلى لغة القرآن أو السنة أو عموم لغة العرب أو أقوال الصحابة في ذلك. فأما تفسير القرآن بمجرد الرأي فحرام^(٤٥).

إن أفكار وآراء ابن تيمية هذه تتمتع بأهمية كبيرة من عدة نواحٍ. فالتفسير ليس بالميدان المفتوح الذي

(٤٤) أبو عبد الله بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، بدون تاريخ، ١٦٠١.

(٤٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣، ١٦٢-١٦٥.

يمكن لأي مسلم يريد فهم القرآن وشرحه وبيانه أن يضع فيه آراءه وأفكاره وقناعاته الشخصية حجة على غيره. وإنما التفسير يوجب على من يود الخوض فيه أن يتخذ ما ورد في القرآن بذاته، أو في السنة، أو أقوال الصحابة، والتابعين أساساً له، واتباعه. وهذا يعني أن التفسير ليس بابتداع معنى غير موجود، وإنما هو كشف عن معنى قائم من عهد النزول. ومن ثم فإن مهمة المفسر الرئيسة هي النقل. ولهذا قيل: «المفسر ناقل، والمؤول مستنبط»^(٤٦).

إن كون التفسير متعلق من ناحية الماهية والوظيفة بالبيانات والتوضيحات المستندة إلى الرواية عن الصحابة والتابعين بالدرجة الأكبر لا يستوجب التصور أن تفسيرات القرآن لدى الجيل الأول والثاني من المسلمين هي عبارة عن مجرد مرويات ونقول لبيانات النبي وتوضيحاته دون أن تتضمن آراء وقناعات شخصية. وبشكل أوضح، فإن قسماً كبيراً من البيانات والتوضيحات المتعلقة بالتفسير الواردة عن الصحابة والتابعين وخاصة الواردة عن التابعين هو من صنف الرأي والاجتهاد والاستنباط، ولكن هذه البيانات التي تدخل أساساً ضمن نطاق الدراية أصبحت تُعرف مع مرور الزمن بـ«الرواية»، واكتسبت معنى اصطلاحياً مناهضاً ومعارضاً للرأي. وكان لمفهوم «السلف» الذي تشكل في مدرسة الحديث والمدارس السلفية دور مهم وكبير في ذلك. وإذا تركنا هذه المسألة جانباً، فلا شك أن روايات التفسير التي ترد على الصعيد التقني بصفة المرفوع والموقوف والمقطوع حتى وإن كانت تحتوي على تفسيرات وتوضيحات علماء الصحابة والتابعين القائمة على الرأي فإنها تُعد مصدراً مهماً لا يمكن الاستغناء عنه في الكشف عن المعنى الأصلي والتاريخي الموجود في القرآن، ومن ثم فإن عنصر الرأي الموجود في هذه التفسيرات والبيانات قد شكل صنفاً مختلفاً ومتميزاً عن مصطلح الرأي الذي ظهر بعد تشكل المذاهب الكلامية والفقهية.

يتم تقييم روايات الصحابة المتعلقة بشرح القرآن وتفسيره ضمن صنف الموقوف بصورة عامة. وإلى جانب ذلك فإذا كانت رواية التفسير المنقولة عن الصحابة متعلقة بأسباب النزول فإنها تُعتبر مرفوعة، أي ينظر إليها وكأنها من قول النبي ﷺ. ورؤي أنه ليس من الجائز رد روايات الصحابة المصنفة بهذا التصنيف. وأما الروايات الموقوفة ففيها مذهبان مختلفان، فأما الأول فيذهب إلى أن الرواية الموقوفة على الصحابة غير ملزمة. لأنه يحتمل أن يكون الصحابة قد فسروا الآية بالرأي؛ والرأي قابل للخطأ والصواب. وأما المذهب الثاني فيذهب إلى القول باحتمال سماع الصحابي للمعلومات الواردة في الروايات الموقوفة من رسول الله ﷺ. وحتى وإن كان الصحابي قد فسر الآية برأيه فإن هناك احتمالية كبيرة لأن يكون هذا التفسير صحيحاً وصائباً. لأن الصحابة عاشوا في زمن النزول، وشهدوه^(٤٧). فالصحابة أعلم الناس بالقرآن، ولهذا فإنهم المجتمع الإسلامي الأول الذي استحق الأفضلية والامتياز.

(٤٦) الزركشي، البرهان، ٢، ١٦٦.

(٤٧) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، بيروت، بدون تاريخ، ١، ٦٤-٦٥.

برأينا أن هذا الرأي الأخير الذي ذهب إليه علماء السلفية أمثال ابن تيمية وابن كثير (١٣٧٣ / ٧٧٤) أقرب إلى الصواب. لأن لا شك أن الصحابة قد فهموا القرآن واستوعبوه أفضل من سائر المسلمين باعتبارهم نشؤوا في ظل التربية النبوية، وشهدوا بأنفسهم نزول القرآن. وإلى جانب ذلك فليست كافة روايات التفسير المنسوبة إلى الصحابة موثوقة من ناحية الثبوت، ولكن الذي نريد تناوله وبيانه هنا ليس موثوقية هذه الروايات، وإنما مرجعية الصحابة في التفسير. وبطبيعة الحال فإن مسألة الموثوقية بحث آخر من حيث موضوعنا الذي نحن بصدده. وإلى جانب ذلك تُعد مكانة التأويل والرأي والاجتهاد في روايات التفسير المسندة إلى الصحابة مسألة جديرة بالتوقف والبحث. فقد كانت علاقة التأويل بالرأي والاجتهاد محل بحث في أصول الفقه.

لقد تطرق الأصوليون الحنفية إلى فرق دقيق بين التأويل والاجتهاد، فعلى سبيل المثال يذكر السرخسي (٤٨٣ / ١٠٩٠) أن تأويلات الصحابة ليست حجة على من بعدهم من المسلمين، ولكن الأمر يختلف بالنسبة لاجتهاداتهم، وربط هذا الاختلاف بالفرق بين التأويل والاجتهاد. فالتأويل يكون بالتأمل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ومدلولاته. وأما الاجتهاد فإنما يكون بالتأمل في النصوص التي هي أصل في أحكام الشرع. ولا مزية للصحابة في باب التأويل على غيرهم ممن يعرف من معاني اللسان العربي مثل ذلك. ولكن الاجتهاد يختلف عن التأويل، فهناك أحوال خارجية من شأنها أن تؤثر على الاجتهاد. ولأجله تظهر لهم المزية بمشاهدة أحوال الخطاب ونزول الوحي على غيرهم ممن لم يشاهد. وبناء على ذلك فإن اختيار الصحابة أحد المعاني المحتملة المتعلقة بآية أو حديث لا يمنع غيرهم من فهم هذه النصوص على الظاهر؛ لأن الصحابي إنما يقوم بذلك بالتأويل، وتأويل الصحابة ليس حجة على غيرهم^(٤٨).

برأينا أن التفريق الذي قام به السرخسي بين التأويل والاجتهاد ليس مقنعاً كثيراً؛ لأن التأويل من حيث النتيجة هو تقديم فرضية حول المعنى الذي يدل عليه لفظ ما أو الحكم الذي يُستدل منه عليه، ومن ثم لا يجب في مثل هذا الأمر استسهال التوجه نحو تفريق تصنيفي بين التأويل والاجتهاد. وعلاوة على ذلك فإن السرخسي يذهب إلى أنه لا مزية ولا أفضلية للصحابة في مسألة التأويل على من يعرف اللغة العربية ومعانيها وقواعدها، ومن ثم فإنه لا مزية لتأويلات الصحابة على تأويلات غيرهم؛ وأما في موضوع الاجتهاد فإنه يذهب إلى أن لاجتهاد الصحابة أفضلية على اجتهاد غيرهم من العلماء المجتهدين، وذلك بناء على تميزهم بمشاهدة نزول الوحي وأحواله. والأمر الملفت هنا هو ربط المزية والأفضلية بالوجود في عهد النزول ومشاهدته. فإذا كان هذا هو معيار الأفضلية فيجب أن نقر بأفضلية الصحابة على غيرهم من العلماء في موضوع التأويل أيضاً كما هو الحال في الاجتهاد تماماً. لأن اللغة شيء متغير وليس بثابت. فمع أن ألفاظ نصوص القرآن ثابتة منذ خمسة عشر قرناً، فإن المعاني التي تدل عليها هذه الألفاظ قد تغيرت مرات عديدة.

(٤٨) أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفعاني، دار كهركان، اسطنبول، ١٩٨٤،

إن تعريف السرخسي مسألة التأويل كنشاط مستقل ومنعزل عن عامل الزمان أو التاريخ يعود إلى كون أصول الفقه التقليدي قائمة على اللفظ-البيان. وعدا عن ذلك؛ فإن كان لا بد من التمييز بين التأويل والاجتهاد، ومناقشة مسألة ما إن كانت تأويلات الصحابة واجتهاداتهم متميزة عن تأويلات واجتهادات سائر العلماء الآخرين في إطار هذا التمييز فحينها من الأصوب القول إن تأويل الصحابة له مزية وأفضلية أكثر من اجتهادهم. لأن التأويل يدور مباشرة حول تحديد أو تعيين معنى جديد بشأن الألفاظ التي نزلت في زمن معين، وتم فهمها من قبل الجماعة المخاطبة بها زمن النزول. وأما الاجتهاد فهو نشاط يهدف إلى إيجاد حل لمسألة أو معضلة ظهرت في عصور لاحقة للعصر الذي فيه القرآن، وأحيانا قد لا يتم في هذا النشاط الاعتماد على النص. لقد أدلى سيف الدين الأمدي (٦٣١ / ١٢٣٣) جملة من التوضيحات بشأن ماهية التأويل وشروط صحته، ثم بين في نهاية ذلك أن التأويل الذي أسماه بـ«المقبول» و«المعمول به» نشاط مستمر وغير مستهجن وغير منكر منذ عهد الصحابة، وذلك ضمن شروط معينة^(٤٩). إن تطرق الأمدي إلى عهد الصحابة يعني أن التأويل إنما بدأ في عهد النزول، وهذا الأمر يثير من جهة مسألة علاقة التأويل بالرأي والاجتهاد، ومن جهة أخرى مسألة ما إن كان التفسير الذي ذكره الماتريدي عند التمييز بين التفسير والتأويل والذي رآه بشأن معنى اللفظ الوارد في القرآن مساويا لاستشهاد الله تعالى وجعله خاصا بالصحابة، ما إن كان هذا التفسير مفتوحا على الاحتمالات مثل التأويل أم لا. وهذه المسألة الثانية تستوجب مناقشة موضوع ما إن كان لرأي الصحابة واجتهادهم، وتأويلهم نص أم لا.

لا بد أن نبين أولاً أن التفريق التصنيفي بين التفسير والتأويل الذي قام به الإمام الماتريدي ليس تعميمياً. وبشكل أوضح؛ إن هذا التمييز يهدف للإشارة أو البيان أن بإمكان الصحابة الوقوف على معاني آيات القرآن الكريم بشكل أفضل من علماء المسلمين الآخرين، وذلك باعتبارهم عاصروا النبي ﷺ وشاهدوا نزول الوحي. ولكن كما بين نجم الدين الطوفي (٧١٦ / ١٣١٦) بشكل صريح^(٥٠) ليس كل صحابي شهد نزول كافة الآيات بذاته، ومن ثم لم يعلم تفسير جميع القرآن. وهذه الحالة جعلت لجوء الصحابة إلى الاستعانة بمعلومات بعضهم لاستكمال النقص الذي لدى أحدهم أحياناً، وإلى استعمال الرأي والتأويل والاجتهاد عند الحاجة أحياناً أخرى أمراً لا مفر منه.

إن من شأن الرأي والاجتهاد أنها يمتلآن الخطأ والصواب. وينطبق هذا الأمر على الصحابة أيضاً. ولهذا لم يعتبر أي صحابي رأيه واجتهاده حجة على غيره، ولم يدع الآخرين إلى اتباع هذا الاجتهاد. وفوق ذلك فقد حدث أن اعترض أحد الصحابة على اجتهاد صحابي آخر وانتقده، وخالفوا اجتهاد بعضهم بعضاً. وبناء على ذلك فعندما يعتمد قول الصحابي حول تفسير آية من آيات القرآن على نقل قطعي، فلا شك أنه يتم تقديم

(٤٩) أبو الحسن سيف الدين علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٩، ٣، ٣٨.

(٥٠) الطوفي، الإكسر، ص، ٣٥-٣٧.

هذا القول على محض الرأي. فتقديم قول الصحابي على الرأي هنا بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس. ولئن كان قول الصحابي صادراً عن محض الرأي فهذا الرأي أقوى من رأي غيرهم من علماء المسلمين. لأنهم شاهدوا طريق رسول الله ﷺ في بيان أحكام الحوادث وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص. وبذلك فإذا وقع التعارض بين رأي الواحد من الصحابة ورأي الواحد من علماء المسلمين الآخرين يجب تقديم رأي الصحابي^(٥١).

ومن جهة أخرى، فمن المعروف أن روايات الصحابة بشأن التفسير لا تشكل مجموعة كبيرة. وهذا الأمر يثبت أن علاقة الصحابة بالقرآن تختلف عن علاقة سائر المسلمين بالقرآن. فكما بينا من قبل فإن الصحابة قد نظروا إلى القرآن على أنه قرار إلهي تم فهمه وتطبيقه على هدى السنة، وليس كمجرد نص مستقل ومنعزل عن السنة النبوية، ومن ثم فإنهم أدركوا رسائل القرآن وما يطلبه منهم استرشاداً بأقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقاريره. وبالإضافة إلى ذلك فلأن القرآن قد تعرض أحياناً لأفعال وتصرفات أقدم عليها الصحابة فإنهم لم يجدوا حاجة في مجال فهم معانيه إلى إجراء عملية ذهنية، وإنما فهموا القرآن بشكل مباشر وطبيعي. وبناء على كل ما تقدم فإن الصحابة لم يتكلموا كثيراً بشأن التفسير، لأنه قد تم تفسير القرآن وتطبيقه ككل في ميادين الحياة كافة من قبل النبي ﷺ.

ولعل ابن تيمية عندما قال إن النبي ﷺ قد فسر القرآن كله إنما حاول بيان هذا الأمر. لأن التفسير عنده عبارة عن إظهار المعنى - لا بد أنه المعنى الأول والأصلي - الذي تم فهمه من قبل، أو العلم بهذا المعنى. وإن إظهار هذا المعنى الأول عبارة عن نشاط تفسيري بسيط يعتمد في الأساس على النقل واللغة، ويقابل كلمات مثل البيان، والتوضيح. وكذلك فقد فسر النبي ﷺ الدين وبينه كله من حيث الأصول والفروع، والظاهر والباطن، والعلم والعمل. وبالإضافة إلى ذلك فإن الله ورسوله لم يدعا شيئاً من القرآن والحديث إلا بينا معناه للمخاطبين ولم يجوهم إلى شيء آخر^(٥٢). فالآية ٤٤ من سورة النحل: ﴿لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ تدل على أن النبي ﷺ بين لأصحابه معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه^(٥٣). لقد تم بيان معاني القرآن في عصر النزول، وما يجب على المسلمين القيام به ليس تفسير القرآن وبيان معانيه من جديد، وإنما اتباع البيان النبوي.

وأما من ذهب إلى خلاف الرأي الذي تبناه ابن تيمية فقالوا إن روايات التفسير المروية عن النبي ﷺ قليلة للغاية، وحلوا كلمة التفسير معنى اصطلاحياً، وأشاروا إلى أنه لا يمكن قراءة كل رواية منقولة عن النبي وعن الصحابي في إطار التفسير. ويمكن تقسيم الإشارة إلى وجود قسم خاص بعنوان «كتاب التفسير» في بعض مصنفات الحديث والتي تتم في سياق النقاشات التي تجري في العصر الحديث بشأن مسألة ما إن كان التفسير

(٥١) السرخسي، أصول السرخسي، ٢، ١٠٧-١٠٨.

(٥٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧، ٧١-٧٢.

(٥٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨، ١٤٨.

فراعاً تابعاً لعلم الرواية والحديث أم علماً مستقلاً بذاته، يمكن تقييم هذه الإشارة كدليل من شأنه أن يدحض ما ذهب إليه ابن تيمية بقوله «إن النبي فسر وبين القرآن كله». وبالإضافة إلى ذلك فإن ابن تيمية باستخدامه عبارة «إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة» تحت بند «أحسن طرق الحديث»^(٥٤) قد أقر في الواقع بحقيقة أن النبي ﷺ لم يفسر القرآن كله [بالمعنى التقني]، وبذلك فقد جعل طرحه متناقضاً وغير متماسك نوعاً ما. ولكن في النهاية لا أن النبي ﷺ قد بين كامل القرآن وفسره وطبقه كنص فعلي على الصعيد العملي حتى وإن كان هذا البيان والتطبيق لا يعني التفسير بالمعنى التقني.

وخير دليل على ذلك وأوضحه هو قول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ بِمَا نَزَّلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧]. وبناء على ذلك فإن القضية ليست قضية معرفة ما إن كان النبي ﷺ قد بلغ القرآن، وبينه وطبقه أم لا، وإنما القضية هي معرفة كيفية تطبيق النبي للقرآن مع الصحابة وتجسيده على أرض الواقع. ولا مفر هنا من اللجوء إلى المعلومات التاريخية الواردة في مصادر السير والتفسير إلى جانب بيانات القرآن نفسه.

التقييم والنتيجة:

حسب الرأي أو المفهوم السائد والمتشر في العصر الحديث فإن التركيز على المعنى الأصلي للقرآن، وبعبارة أخرى إن اتخاذ روايات التفسير الواردة عن الصحابة والتابعين كمبدأ في تقدير معاني ألفاظ القرآن يحمل خطر حصر القرآن وسجنه في عهد النزول، ومن ثم هناك خطورة الحد من عالمية الكلام الإلهي. ويتم في نمط التفسير الذي يقترحه هذا المفهوم السائد، يتم تحميل القرآن عدداً لا حصر له من المعاني والأفهام التي ترد في أذهان المسلمين خلال العصر الحديث حول القرآن كما لو أن الوحي قد نزل اليوم ودون الأخذ بعين الاعتبار الروايات المرفوعة والموقوفة والمقطوعة التي تنسب إلى النبي ﷺ والصحابة والتابعين، والمشملة على معلومات التفسير بشأن أسباب النزول وألفاظ القرآن الغربية والمبهمة والمجملة، وذلك بحجة عصرنة القرآن، وإظهار رسالته العالمية.

في الواقع إن هذا المفهوم الحديث للتفسير والذي نراه مشكلاً ومعلولاً من زاوية علم الأصول يستند إلى الاتجاه المعروف بـ«التفسير الاجتماعي»، ويتخذ من تفسير المنار الذي يُعد نتاجاً مشتركاً لمحمد عبده (١٩٠٥)، ورشيد رضا (١٩٣٥) مرجعاً له، وأساساً لمعاييره. وكذلك فإن هذا المفهوم يسعى في سبيل إثبات عكس الدعوى المتمثلة بـ«الإسلام معني بالارتقاء الأخلاقي» إلى ربط آيات القرآن بالعلوم التجريبية والاكتشافات العلمية والتكنولوجية والتي تستوجب بدورها تجاهل تاريخ التفسير كله، وخاصة مخاطبي الوحي الأوائل والمباشرين بذريعة تقريب القرآن إلى وعي وإدراك العصر، ومن ثم فإن هذا المفهوم عندما ينادي إلى تحويل القرآن إلى العالمية فإنه مع الأسف لا يدرك أنه إنما يدفن بذلك النبي والصحابة في التاريخ.

(٥٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨، ١٦٤.

يمكن تشخيص هذا الوضع أو المفهوم المثير للسخرية أنه سعي لتأريخ النبي ﷺ الذي يُعد أول من بلغ القرآن وبينه وفسره مع الصحابة، ووضعهم على رفوف التاريخ، ومن ثم إنتاج نص قرآني يتناسب من حيث المعنى والرسالة مع مرحلته التاريخية المعاصرة متخذاً تجربته التاريخية الحديثة التي يعيش فيها أساساً لذلك، وذلك كله لإثبات عالمية القرآن. وإن المفسرين المسلمين المعاصرين الذين كثيراً ما يصرفون النظر بتعمد عن مرجعية النبي والصحابة بشأن فهم القرآن وتفسيره لا يتوانون عن المبالغة في كيل المديح والثناء على ذات النبي والصحابة ولكن في المسائل والمجالات المستقلة والبعيدة عن تفسير القرآن. وأما عندما يتعلق الأمر بفهم القرآن وتفسيره فإنهم يسعون إلى ملء الفراغ الناتج عن تصفية الصحابة واستبعادهم عن طريق آرائهم وأفكارهم الذاتية، ويستنتقون القرآن بما يشاؤون.

غير أن المحتويات والمضامين الحديثة التي استحدثت ومُحلت إلى الآيات القرآنية بقصد نقل رسالة القرآن العالمية إلى عصرنا لم تفلح في إظهار تطبيق عملي إسلامي أكثر إخلاصاً وصدقاً وعمقاً من ذلك الذي كان موجوداً في الماضي، كما وأنها لم تضيف أي قيمة زائدة على قدسية الكلام الإلهي ووظيفته الأصلية، بل أساءت إلى تفسير القرآن واستسهلت أمره، ومن ثم فتحت الطريق أمام كل من هب ودب للخوض فيه، فأصبح حتى العامي الجاهل من الناس يظن نفسه مفسراً ومحولاً بتفسير القرآن. ولهذا يجب على كل مسلم غيور على دينه وصاحب حس بالمسؤولية أن يطرح على نفسه التساؤل المهم المتمثل بـ: «طالما أن الغاية من فهم القرآن وتفسيره هي نقل رسالة القرآن إلى ميدان الحياة العلمية والحقيقية والالتزام بها وتجسيدها على أرض الواقع؛ فما المانع من الوصول إلى هذه الغاية الأساسية إذا فهم القرآن اليوم كما فهمه الصحابة؟»، وأن يعتبر الإجابة بصدق وإخلاص على هذا التساؤل دينياً أخلاقياً ووجدانياً مترتباً في ذمته.

المراجع:

- الأمدي، أبو الحسن سيف الدين علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٩.
- آب آيدن، يونس Apaydın H. Yunus، "الاجتهاد، اسطنبول، ٢٠٠٠.
- آب آيدن، يونس Apaydın H. Yunus، "الرأي"، اسطنبول، ٢٠٠٨.
- بارداك أوغلو، علي Bardakoglu Ali، "الفقه ينتج حلاً أم مشكلة؟"، مجلة أبحاث أسكي بني لأكاديمية إلهيات الأناضول، العدد: ٢٩ (2014).
- بشر، وهبي، "عالم الإنسان في القرآن: مدخل تجريبي"، ندوة القرآن من أسبوع القرآن الثاني، أنقرة، ١٩٩٦.
- ببيل، أوغسطس Bebel August، محمد والثقافة العربية الإسلامية، ترجمة: صديق جليك وحسن أردم، اسطنبول، ٢٠١١.
- بيغيف، موسى جار الله Bigiyef Musa Cârullah، كتاب السنة، ترجمة: محمد غورمز، أنقرة، ٢٠٠٠.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إساعيل، الجامع الصحيح، اسطنبول، ١٩٨١.
- الجويني، أبو المعالي ركن الدين، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، ١٩٩٧.
- الجويني، أبو المعالي ركن الدين، التلخيص (تلخيص التقريب)، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، بيروت، ١٩٩٦.
- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، وخالد السبع العلمي، بيروت، ١٩٨٧.
- أبو داود، سليمان بن أشعث السجستاني، السنن، اسطنبول، ١٩٨١.

- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، البحر المحيط، بيروت، ٢٠٠٥.
- أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق، فؤاد سزغين، القاهرة، بدون تاريخ.
- أرو، بنيامين، مفهوم السنة عند الصحابة، أنقرة، ٢٠٠٧.
- الغزالي، أبو حامد محمد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت، ٢٠١٠.
- غورماز، محمد، "مفهوم السنة عند موسى جار الله"، موسى جار الله بيغييف في ذكرى وفاته الخمسين، أنقرة، ٢٠٠٢.
- ابن أبي حاتم، أبو محمد، تفسير القرآن العظيم، بيروت، ٢٠٠٣.
- ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين، كتاب العبر، بيروت، ١٩٩٢.
- ابن القيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين، الرياض، ١٤٢٣.
- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي - عبد الفتاح محمد الحلو، الرياض، ١٩٩٧.
- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد، مجموع الفتاوى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، ٢٠٠٠.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد، فتح القدير، بولاق، ١٣١٩.
- كارامان، خير الدين، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، أنقرة، ١٩٧٥.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع، بيروت، ١٩٧٤.
- كوسا، صافت، "بعض أعمال عمر بن الخطاب - نظرة على خلافات تغير الأحكام"، مجلة دراسات التشريع الإسلامي، العدد: ٧ (2006).
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، ١٩٨٨.
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد، تأويل القرآن، تحقيق: أحمد وانلي أوغلو، اسطنبول، ٢٠٠٥.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، اسطنبول، ١٩٨١.
- أوزتورك، مصطفى، وهادية أنصال، تاريخ القرآن، أنقرة، ٢٠١٧.
- بولات، صلاح الدين، "ماهية الحديث والسنة على ضوء الدين، والوحي، والنبوة"، مكانة السنة وقيمتها في فهم الإسلام، ندوة الميلاد النبوي، أنقرة، ٢٠٠٣.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، كتاب المسوط، بيروت، ١٩٨٩.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار كهرمان، اسطنبول، ١٩٨٤.
- السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت، ٢٠٠٢.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الاعتصام، الرياض، بدون تاريخ.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي محمد، بيروت، بدون تاريخ.
- الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين، نهج البلاغة، بيروت، ١٩٩٦.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة، ٢٠٠١.
- تثار، برهان الدين، التأويل في الدين، والعلم، والفن، اسطنبول، ٢٠١٤.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، السنن، اسطنبول، ١٩٨١.
- الطوفي، أبو الربيع نجم الدين سليمان، الإكسير في علم التفسير، تحقيق: عبد القادر حسين، القاهرة، بلا تاريخ.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، بدون تاريخ.
- الذهبي، محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، بيروت، بدون تاريخ.

Sünnet ve Toplumsal Dinamikler

Mustafa TEKİN*

Özet

Sünnet, İslam düşüncesinin dinamik tartışma konularından birisidir. Daha çok sahilik üzerinden tartışması yapılan Sünnet, en fazla bu sebeple eleştiri konusu yapılmaktadır. Fakat bunun dışında Sünnet'in toplumsal işlevi ve sağladığı dinamikler açısından ele alındığında karşımıza bir başka resim çıkmaktadır.

Bu makale, Sünnet'e bu açıdan yaklaşmakta ve kısa analizler yapmaktadır. Makalede önce, anlatımlarımıza temel oluşturacak şekilde kısaca sünnet tanımı üzerinde durulmaktadır. Bu anlamda Sünnet'in Kur'an-ı Kerim'in toplumsal hayatta bir deneyimleme olarak tanımı, onun hem bir davranış kodu hem de geleceğe doğru yeniden deneyimlenebilmesi imkanını vermektedir.

Teori ile hayat arasındaki karşılıklı ilişkiiden bahsedeceksek Sünnet, Kur'an-ı Kerim'in ütopya olmadığını, farklı kültür ve tarihsellikler içinde hayatiyet kazanacağını göstermektedir her şeyden önce. Bu anlamda Sünnet'in karşılığı olabilecek tecrübenin hiçbir dinde karşılığı yoktur. Diğer yandan Sünnet'in ortaya çıkardığı davranış kodları, onun tüm zamanlara açılım yapmasında bir evrenselliği ifşa etmektedir.

Önemli bir nokta da şudur: Toplum kendi içerisinde eşitsizlik ve farklılıklardan oluşur. Eğitim, gelir, cinsiyet, yaş bu eşitsizliklerin sebepleridir. Hz. Peygamber'in ümmeti ile birlikte inşa ettiği Sünnet, oluşturduğu gelenekle bilhassa alt sosyal katmanlarda dinin devamlılığını sağlamaktadır. İnsanların çoğu Sünnet olduğunu bile bilmeden gelecek ve kültürel öğelerin içerdiği davranış kodlarını sergilemektedir. Bu bağlamda Sünnet, bir yandan toplumsal dinamikleri işletmekte, diğer yandan bu dinamiklerle nesilden nesile aktarılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, toplum, gelenek, kültür, toplumsal dinamik

Sunnah and Social Dynamics

Abstract

Sunnah is one of the dynamic discussion topics of Islamic thought. The Sunnah, which is mostly debated over authoritarianism, is the subject of criticism for this reason. However, when we consider the social function of the Sunnah and the dynamics it provides, another picture emerges.

This article approaches the Sunnah in this respect and makes short analyzes. In the article, firstly, the definition of the Sunnah is emphasized. In this sense, the definition of

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, mtekin7@hotmail.com.

Sunnah as an experience of Quran in social life gives him the possibility to experience a code of behavior as well as to re-experience towards the future.

If we are to talk about the mutual relationship between theory and life, Sunnah shows that the Holy Quran is not a utopia and that it will gain life in different cultures and historicities. In this sense, there is no equivalent in the experience of Sunnah. On the other hand, the codes of behavior produced by Sunnah reveal a universality in its opening to all times.

One important point is that the society consists of inequality and differences within itself. Education, income, gender, age are the causes of these inequalities. The Sunnah, which the Prophet built with his ummah, ensured the continuity of religion in the lower social layers with the tradition he created. Most people will come without knowing that there is Sunnah and display the codes of behavior contained in cultural elements. In this context, Sunnah operates social dynamics on the one hand and on the other hand it is transferred from generation to generation with these dynamics.

Keywords: Sunnah, society, tradition, culture, social dynamics

Sünnet, içinde yaşadığımız Post/Modern dünyada çok boyutlu tartışmaların konusu olmaya devam etmektedir. Öyle ki, sünnet üzerine konuşanlar, ona dair yaklaşımlarıyla bir konum kazanmaktalar ve hatta sünnet tartışması toplumda pozitif ve negatif taraftarlıklar oluşturacak bir turnusol kağıdı işlevine büründürülmektedir. Hatta kimi zaman daha ileri giderek bir "iman ölçer" işlevi bile yüklenebilmektedir. Her bakımdan karmaşanın hakim olduğu böyle bir zamanda, önce sünnete yüklenen anlamlar ve onların çağrışımları ile, ardından Sünnetin ne demeye geldiğinin netleştirilmesi gerekmektedir. Fakat esasen makalemizin temel konusu, Sünnetin nasıl bir sosyal dinamiğe sahip olduğunu sosyolojik anlamda analiz edebilmektir.

İslam dünyasının modernlikle karşılaşması çoklu kırılmalara yol açtı. Esasen tarihin en büyük meydan okumalarından birisi olan modernlik, en fazla İslam düşüncesinde sarsılmalar meydana getirmiştir. Bu süreçte hem Batı hem de İslam düşüncesi ve pratikleri karşılıklı olarak bir sorgulamaya maruz kalmıştır. Fakat modern dünyanın gündelik pratikleri ve ürünleri, modernlikle birlikte İslam dünyasına girince, özelde dini kavramların sorgulanması da derinleşmiştir.

Öyle ki yüzyıllardan beri Hadis ve Sünnet farklı bağlamlarda tartışma konusu olmakla birlikte, hadisi ve sünneti kabul etme ya da etmeme tavrı modernlikle birlikte daha da yoğunlaşmıştır. "Kur'an islamı" şeklindeki kavramsallaştırmalar bu dönemin ürünüdürler. İslam ile modern paradigma arasında sıkışan ve gerilim yaşayan zihinler –ki bunun olması gayet tabiidir– modern dünya ile karşılaşınca sünnet bağlamında birbirinden farklı tepkiler vermişlerdir.

Bu tepkilerden ilki, hadis ve sünneti kesin bir ret şeklinde gerçekleşmiştir. Sünneti reddin, onun anlaşılma biçimiyle bir ilişkisi varsa da, önemli oranda modernizm düşüncesi ve onun pratikleriyle çeliştiği düşüncesinden

kaynaklanmaktadır. Böylece bazıları için tutarlı olmak adına ya da pürüzlü kısımları halletmek için hadis ve sünnetin inkarı yoluna gidilebilmektedir.

Burada hakikaten sünnetin anlaşılma biçimi ciddi bir önem kazanmaktadır. Asrımızda klasik ulemanın yolunu takip ettiğini düşünen bir kısım gelenekselci yaklaşımlar, hadis ve sünneti tam bir rivayet mantığıyla gündeme getirmekte, sünnetin anlaşılma biçimi etrafında oluşturduğu tarihe hapsedilme yorumlarını sunmaktadır. Bu bağlamda sünnetin tarihte ve tarihin farklı anlarında kendisini nasıl açtığıyla ilgilenmemektedir. Hatta rivayetçi yaklaşım, bilhassa hadislerin hadis usulü içerisinde değerlendirilmesine hiç aldırmadan, total anlamda “sahip çıkma” ya da “savunma hattı oluşturma” mantığından hareket etmektedir.

Sünnet Nedir?

Sünnetin tanımı konusunda ilgili kitaplarda şüphesiz çok farklı tanımları bulmak mümkündür. Bizim burada amacımız bu tanımları sıralayarak tekrar etmek değildir. Ancak sünnetin toplumsal dinamiklerle ilişkisini ortaya koymak bağlamında sünnetin içeriklerine dair bazı noktaların altını çizmektir. Böylece bu dinamikleri daha sağlıklı analiz etmek mümkün olacaktır.

Sünnetin tanımı noktasında Erul konuya iki farklı boyutta bakar. Sünnet, O'na göre, isim olarak yol, âdet, hayat biçimi, Hz. Peygamber'in yaptığı ya da belirlediği davranış tarzları ve Sünnet-Kur'an birlikteliği gibi üç anlamda kullanılmaktadır. Hz. Peygamber'in dilinde ise, şu beş manayı muhtevir: 1- İyi olsun kötü olsun bir işte öncülük etme, çığır açma, başkaları tarafından izlenecek davranışlar sergilemek. 2- Beyan etmek, belirlemek. 3- Belirli bir kural uygulamak, muamele etmek. 4- Örnek davranış, sünnet koymak. 5- İzinden gitmek, yol izlemek.¹ Erul'un bu maddeleri, sünnetin içeriklerine dair genel bir çerçeve vermektedir.

Sünnetin farklı tanımlarında onun farklı boyutlarını öne çıkaran ya da altını çizen içeriklere rastlamaktayız. Söz gelimi; Aşur'un tanımı “hukuki” ve “tevatür” boyutu üzerinde durmaktadır: “Bütününden hukuki bir gayenin çıkarılacağı şekilde, Hz. Peygamber'in (SAV) uygulamalarını defalarca görmekten dolayı, sahabenin her biri için meydana gelen ameli tevatür.”² Sünnetin fıkha kaynaklık etme açısından vazgeçilmez bir yeri olmakla birlikte, Sünnetin tamamen bir hukukilik inşa etmenin nesnesi olarak görülmesi kanaatimizce günümüzde bir zaafiyettir. Zira böyle bir durumda örf, kültür, tarihsel ve sosyal olana hiç yer açmadan sıkı bir şekilde belirlenmiş tikelliklerle hayatı hukuki olarak inşa etme tavrı öne çıkabilmektedir. Halbuki Sünnetin içinde hukuki olmayacak bir çok

¹ Bünyamin Erul, Sahabenin Sünnet Anlayışı, 2. Baskı, Ankara, T.D.V. Yay., 2000, ss. 15-26.

² Muhammed Tahir bin Aşur, İslam Hukuk Felsefesi-Gaye Problemi, Çeviren ve notlandıran. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, 2. baskı, İst., İz Yay., 1996, s. 37.

sosyal normlar bulunmaktadır. Bunların başında örf, maruf, ahlak gibi kavramlar gelmektedir. Sünnetin tamamıyla bir hukukilik çerçevesinde algılanması ise, neticede tarihsel kimi formellikler ve kültüreliliğin farklı toplumlarda ve zamanlarda oradaki örfleri, kültürleri dikkate almayan bir tavır üretmektedir.

Diğer bir tanım ise sünneti idealin gerçekleşmesi bağlamında içeriklendirmektedir. Faruki'ye göre, görüşün somutlaşması ve idealin gerçekleşmesi olarak sünnet, teoriyi realiteye çevirmiş; böylece İslam'ın değerlerine biçim verilmiş, hareket eden bir güçle birleştirmiştir. Nihayet sünnet varolunca hareketsiz olan şey yaşamaya başlamıştır.³ Dolayısıyla Faruki açısından Sünnet, Kur'an'ın bir hayat kazanmasıdır.

Şatibi, sünnetin üç anlamda kullanıldığını söyler. Ona göre birinci anlamı, sadece Hz. Peygamber'den nakledilen bizzat Kur'an tarafından ele alınmayan şeylerdir ki, bunların Kur'an'ın genel olarak getirdiği esasların beyanı mahiyetinde olup olmaması açısından fark yoktur. İkincisi, bidatin karşıtı anlamındadır. Üçüncüsü de, sahabenin işleyegeldikleri şeyler anlamındadır.⁴ Hamidullah, "Sunna tabirinden Peygamber devrinden itibaren, Kur'an'da zikredilmemiş olmakla beraber, Peygamber tarafından öğretilmiş veya vazedilmiş bütün kaideler anlaşılmalıya başlanmıştır"⁵ derken Şatibi'nin belirttiği ilk anlama atıfta bulunmaktadır. Fazlurrahman da, Peygamber'in sünneti nispeten geç bir kavramdır ve ilk dönem müslümanları için sünnet bizzat müslümanların uygulamalarını ifade etmektedir"⁶ derken Şatibi'nin üçüncü anlamına işaret etmektedir.

Musa Carullah da, "Rasül-i Ekrem'in kendisine gelen vahyi ve risaleti tebliğ etmek amacıyla yaptığı veya yapmaya çalıştığı her şey sünnettir"⁷ derken, Hz. Peygamber'in tüm açıklamalarını kastetmektedir. Nitekim ona göre sünnet, O'nun özel yaşamında sergilediği hayat tarzını, hem insanlarla gerçekleştirdiği toplumsal ilişkilerde takip ettiği, hem de zaruri ihtiyaçlarını temin etmede başvurduğu yöntemi kapsamaktadır.⁸ Tahir b. Hekim de sünnete hayat için metot olma niteliğini yüklerken⁹ Carullah ile kısmi olarak örtüşmektedir.

Kırbaçoğlu ise sünneti tanımlarken, onun dünya görüşü olması boyutuna vurgu yapmaktadır: "Hz. Peygamber'in (SAV) kendi döneminde İslam toplumunu,

³ İsmail Raci El-Faruki-Luis Lamia El-Faruki, İslam Kültür Atlası, Çev. Mustafa Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu, 2. baskı, İst., İnkılab Yay., 1997, s. 131.

⁴ Şatibi, El-Muvafakat-Sosyal İlimler Metodolojisi, Çev. Mehmet Erdoğan, c. 4, İst., İz Yay., 1993, s. 2.

⁵ Muhammed Hamidullah, "Sünnet", İslam Anaiklopedisi, c. 11, İst., M.E.B. Yay., 1970, s. 243.

⁶ Fazlurrahman, Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu, Çev. Salih Akdemir, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1995, s. 17.

⁷ Musa Carullah Birgiyef, Kur'an-Sünnet İlişkinine Farklı Bir Yaklaşım-Kitabu's-Sünne, Çev. Mehmet Görmez, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1998, s. 6.

⁸ Bkz. Musa Carullah, a.e., s. 6.

⁹ Muhammed Tahir Hekim, Sünnetin Etrafındaki Şüpheler, Çev. Hüseyin Arslan, İst., Pınar Yay., 1985, s. 15.

akide, ibadet, tebliğ, eğitim, ahlak, hukuk, siyaset, ekonomi gibi çeşitli alanlarda; kısacası bireysel, toplumsal ve evrensel olmak üzere hayatın her alanında, yönlendirip yönetmede, Kur'an başta olmak üzere, esas aldığı ilke ve prensipler bütünüünün oluşturduğu bir zihniyet ya da dünya görüşüdür."¹⁰ Kırbaçoğlu'nun tanımı esasen, tikel rivayet tartışmalarını sonlandıracak bir avantaja sahip görünmektedir. Zira sünneti bir dünya görüşü çerçevesinden okumak İslam dünyasında birebir tartışmalar içinde boğulmaktan belirli ilkelere ulaşılabilmesini sağlayacaktır. Ona göre, Sünnetin amacı sünnetin koyduğu ilkeleri esas alan yeni bir İslam toplumu ve medeniyeti modeli oluşturmaktadır.¹¹

Biz sünneti şu şekilde tanımlamak eğilimindeyiz: "Sünnet, Hz. Peygamber'in (SAV) sahabenin (ümmetin) de katılımıyla Kur'an-ı Kerim'in belirli bir tarihsel dönem, toplumsallık ve kültürelilik içerisinde deneyimlenmesidir." Tanımlar muhtasar olma mecburiyetleri dolayısıyla bazı kapalılıklar taşıyabilirler. Bu sebeple tanımı kısaca açıklamakta ve sünnetin temel niteliklerini ortaya koymakta fayda olacaktır.

Birincisi, Sünnet Hz. Peygamber'in özel, bireysel davranışlar ile öznellikleri değildir. Hz. Peygamber'in ümmeti ile etkileşimi içinde ortaya koyduğu modellerdir. Söz gelimi; Hz. Peygamber'in bazı yiyecekleri sevmesi ya da sevmemesi bir sünnet olarak ortaya konulamaz. Zira bunlar insani anlamda öznelliklerdir. Bu anlamda bu özneliği aşan ve toplumsal hafızada yeri olan modellerin (pattern) sünnet olduğunu söyleyebiliriz.

İkincisi, Sünnet, Kur'an-ı Kerim'in bir deneyimlemesidir. Kur'an, teori ve Sünnet-pratik şeklinde bir operasyonel ayırmadan hareket ederek söylemek gerekirse, vahyin Hz. Peygamber'in şahsında ümmet (toplum) içinde yaşanmasıdır. Deneyimler ya da klasik dilde yaşama/amel teorinin sadece bir iddialar toplamı ya da manifesto olmasını aşarak yaşama iliştiği, hayata indiğini; yani kısacası yaşanabilir olduğunu gösterir. Böylece "göksel"lik yer/li/le/şir.

Buradan ortaya çıkan üçüncü içerik, sünnetin ümmet için örneklik olduğudur. Kendisine vahiy gelen bir toplumun, onu nasıl deneyimleyeceği/yaşayacağı konusunda en üstte gerçekleşen bir örneklik. Fakat bu örnekliğin Hz. Peygamber'in yaşamı boyunca sürdüğünü, bir hayatın içinde gerçekleştiğini ve ümmetin de buna katıldığını hiçbir şekilde unutmamak gerekir.

Dördüncüsü, Kur'an-ı Kerim'in bu deneyimlemesinin, belirli bir dönem, tarihsellik, sosyallik ve kültürelilik içerisinde form kazanmasının ismidir sünnet. Bu bağlamda iki niteliği içinde barındırır. Kur'an'ın tarihlerüstü evrensel mesajını bir "amaç" olarak içinde taşır. Bu amaçlar evrensel olup daha sonraki dönemde de korunurlar. Diğer yandan Sünnetin kazandığı form, o tarihsellik, sosyallik ve

¹⁰ M. Hayri Kırbaçoğlu, İslam Düşüncesinde Sünnet-Eleştirel Bir Yaklaşım, 3. baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1997, s. 104.

¹¹ M. Hayri Kırbaçoğlu, a.g.e., s. 105.

kültürelilik içinde, onların imkanı ve sınırları çerçevesinde vücut bulmuştur. Bu sebeple sünnetin formlarında bazı değişimler olabilir. Söz gelimi; Hz. Peygamber'in diş temizliği için kullandığı ve önerdiği misvak, bugün diş fırçası ile sağlanabilir. Bu, hedefin devam ettirilmesi ancak bunu farklı araçlara müracaatla gerçekleştirmek demektir. Yine o dönemde Hz. Peygamber'in kıyafeti, sofrası, kullandığı araçlar bu kültürelilik ve tarihselliği üzerinde taşırlar. Dolayısıyla bunların taklidinin bir sünnete itiba olduğu iddiası geçerli görünmemektedir.

Şimdi bu anlatılanları toparlayacak olursak, Sünnet-tarih ve toplum arasındaki ilişki ve diyalojiyi de belirtmiş olduğumuzu düşünüyoruz. Bir kere Sünnetin "iz", "yol" anlamından yola çıkılarak bazı tarihsel mirasın da oluşumunda etkili olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Nitekim islam dini, özelde Hz. Muhammed'e gönderilen dinin adı ise de, bu dinin Hz. Adem'e dayanan geleneği mevcuttur. Hz. Peygamber'in bilhassa Hz. İbrahim'den miras alıp sünnet olarak takip ettirdiği öğeler vardır. Bu, Sünnet'e gelenekle bir bağlantı ve süreklilik sağlamaktadır.

Hiç şüphesiz Arapların kaynağı o günkü toplum olan sürdürdügeldikleri ve sünnet ismini verdikleri davranış modelleri vardır. Bunlar İslam dinince bütünüyle reddedilmemiş; yalnız paradigmaya ve parametrelere uymayanlar dışarıda bırakılmıştır. Bu bağlamda sünnetin geçmişin bazı örf ve uygulamalarını devam ettirdiğini söylemek mümkündür. Batı dillerinde sünnetin tradition (gelenek) ile karşılaşmasının bu bağlamda karşılığı bulunmaktadır.

Sünnetin Kur'an-ı Kerim'in yani teorinin bir deneyimlemesi olduğunu söylememiz de aslında yukarıdaki noktayla birleşmektedir. Kur'an'ın o günkü tarihsel ve kültürel koşullarda deneyimlenmesi, onun daha önce farklı peygamberlerce deneyimlenmesi ve bunun neticesinde sünnetin tarihsel mirasa eklenmesi bağlamında anlamlıdır. Zira aslında deneyimlenen evrensel bir mesajdır. Fakat bu deneyimlemenin sonucu oluşan formellikler, tarihsel ve yerel karakteristikler taşıyabilirler. Onun için amacın korunması şartıyla sünnetin her dönemde işlevsel olması bazı formelliklerin değişimini getirebilir. Bu da sünnetin ilerleyen süreçte sürekli değişime muhatap olan "tarih"e karşı dayanıklılığını sağlayan bir unsurdur. Bu bağlamda, hadis ve sünnete olmuş bitmiş ve ucu kapanmış "sözler ve davranışlar manzumesi" olarak bakmak ciddi anakronizmleri sonuçlayacaktır.

Bu haliyle sünnet müslüman toplumların sosyal dinamikleri sağlaması ve sürdürmesinde ciddi bir etkidir. Bu bağlamda biz fıkıh ile birlikte Sünnetin başka hiçbir dinde ve gelenekte bulunmayan bir imkan ve hatta ayrıcalık olduğunu iddia edeceğiz. Bir ara tanıştığım bir Japon akademisyen ile yaptığımız sohbet, onun araştırma konusu olan dinler arası karşılaştırmalardan bahsediyorduk. Ben kendisine İslam'ın diğer dinlerden en önemli farkının ne olduğunu sorduğumda, "fıkıh" şeklinde cevap vermişti. Esasen buna "sünnet"i de eklemeliyiz. Zira Hıristiyanlık, Yahudilik de dahil olmak üzere dünyadaki hiçbir dinde sünnet gibi

külliyatlı bir birikimi görmek mümkün değildir ki, başlı başına bir ilmin konusu olmuştur.

Sünnet ve Toplumsal Dinamikler:

Bu makalede biz, sünneti teknik bir anlamda değerlendirmiyoruz. Açıkçası problemimiz sosyal hayatla Sünnetin ilişkileri üzerinedir. Bu anlamda iki boyutlu bir ilişkiyi düşünebiliriz. Birincisi, Sünnetin bizzat topluma kazandırdığı dinamikler. İkincisi de, toplumsal dinamikler üzerinden Sünnetin yeniden anlamlandırılması. Şimdi bu etkileşimleri farklı sorunlar üzerinden kısaca analiz edebiliriz.

Yukarıda da belirtildiği üzere Kur'an-ı Kerim için biraz indirgemeci bir tabir olmakla birlikte teorik bir metindir diyebiliriz. Kur'an, bir yandan hayata, evrene ve insana dair bir perspektif; İnsan-Tanrı, insan-insan ile insan-çevre arasındaki ilişkiye dair ahlakilik ile tümel ve tikel bazı ilkeler ve kuralları içinde barındırmaktadır. Hiç şüphesiz detaya indiğimiz zaman, Kur'an'ın konuları hakkında külliyatlı bir liste yapmak imkan dahilindedir. Belirttiğimiz çerçeve bir yandan deneyimlenmemiş haliyle bir teoriyi ifade eder, diğer yandan hayat, insan ve evrene dair tezleri içinde barındırması açısından da teoridir. Tabii ki inanan bir insan için Kur'an'ın her cümlesi "gerçeklik" ifade etmektedir. Ancak tüm insanlığı gözönüne aldığımızda bu cümleler birer teorik önermelerdir.

Farklı din, ideoloji ve felsefi düşünceler tarih boyunca hep varolagelmıştır. Onlar da insanlık için teorik birer önermeden ve okuma biçimlerinden ibarettir öncelikle. Budizm, Marksizm, Ateizm vb. bu konuda farklı örneklerdir. Söz gelimi; Hıristiyanlık hakikati farklı şekilde okumakta, "mutlak" kavramına kendi zaviyesinden bir bakış geliştirmekte ve dünyaya farklı şekilde bakmaktadır. Marksizm, diyalektik materyalizm, emek, sömürü, alt yapı-üst yapı kavramları ekseninde bir teorik çerçeve ile karşımıza çıkmaktadır. Bu halleriyle tüm bu din, felsefi düşünce ve ideolojiler birer teoridirler. Budizm, sınırlı bir bölgede yaşam alanı bulurken evrenselleşmemiştir. Esasen böyle bir iddiası da görünmemektedir. Marksizm farklı bölgelerde deneyimlenme imkanı bulmuş, fakat ortak kabuller onun önemli oranda başarısız olduğu sonucuna varmıştır.

Şimdi bu çerçevede İslam'a baktığımız zaman, bir teori olarak Kur'an-ı Kerim'in bir tarih, kültür ve sosyalite içerisinde deneyimlenmekle, sadece teori olarak kalmadığını ve bir "hayat" haline geldiğini göstermektedir. Üstelik de sünnetin bir kereliğine ve sadece Hz. Peygamber döneminde değil, farklı tarihsel zamanlarda deneyimlenmeye devam ettiğinin altını çizmektedir. İşte bu tarihsel süreklilik, Sünnetin tarih boyunca dinamik algılanması ile gerçekleşmektedir. Hz. Peygamber'in örneğinde ve o dönemin tarihsellik ve sosyalliginde küçük ve

büyük resimlerin bir hayatın inşası için bir araya getirilmesi ve bu “hayat”ın süreklilik kazanmasıdır sünnet aslında.¹² Bu bağlamda “Sünnet” hayat demektir.

Burada şu noktaya da temas etmeliyiz. O da ütopya ile gerçek arasındaki ilişkidir. “Yunanca’da yer anlamına gelen topos kelimesinin başına eklenen olumsuzlama edatıyla elde edilen ve “olmayan yer” şeklinde tercüme edilebilecek olan ütopya terimi”¹³, teorik kalan ve içinde yaşadığımız dünyada bir gerçekliği olmayan düşünceleri ifade etmektedir daha çok. Açıkçası insanlar farklı ideoloji, felsefi düşünce ve dinlerin önermelerini dinlediklerinde, bunların gerçekleştirilebilirliklerini merak ederler öncelikle. Sünnet, bu bağlamda bir deneyimleme ve gerçekleştirilebilirliğin göstergesi sayılmalıdır.

Kur’an-ı Kerim’in teorik çerçeveli bir kitap olmasının Sünnet’le ilişkisi açısından üzerinde durulması gereken bir başka boyut, sünnetin Kur’an’ın anlam stoku ve çerçevelerine yapılacak bir saptırma ya da saldırılar karşısındaki pozitif işlevidir. Tarih boyunca çok farklı ideoloji ve felsefi düşüncelerin içinden geçerek Kur’an-ı Kerim bugünlere gelmiştir. Bu süreçte Kur’an’ı ideolojiye, felsefi düşünceye eklemeyerek ve onların merkezinde anlamlandırma işlemleri söz konusu olmuştur. Nitekim bugün de liberalizm, postmodernizm vb. eksenlerde Kur’an’ın farklı düşünce ve ideolojilere yığınak yapması sağlanmak istenmektedir. Öte yandan, yine tarih boyunca Kur’an-ı Kerim’e meydan okumalar söz konusu olmuştur. Tam da bu noktada, Sünnetin önemli bir fonksiyonu daha devreye girmektedir. Hz. Peygamber’in sünneti, ortaya koyduğu örnek ve modeller ve bunların içeriğinde varolan perspektiflerle Kur’an’ın kendi anlam ve paradigmatik çerçevesinin dışına çıkarılması konusunda engel teşkil etmektedir. Buna bağlı olarak Sünnetin klasik anlamda Kur’an’ı açıklama ve içeriklendirme fonksiyonu da gerçekleşmiş olmaktadır. Belki Evzai’nin “Kitabın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kitaba olan ihtiyacından daha çoktur”¹⁴ sözünü bu minvalde anlamak lazımdır. Esasen içerisinde paradigma, amaç ve davranış modellerini barındıran Sünnet, farklı tarihsel zamanlarda bu niteliklerini hep açıklamaktadır.

Sünnetin aynı zamanda bir gelenek olduğunu yukarıda belirtmiştik. Gelenek bir boyutuyla tarihsel süreçteki tüm birikimleri ifade etmektedir. Sünnet tarih boyunca nesilden nesile aktarılarak bugün de geleneğin bir parçası olarak işlev görmektedir. Bir dinin uzun süre hayatıyet bulabilmesi, onun bir gelenek oluşturmasıyla mümkündür. Peki Sünnet-gelenek ilişkisini nasıl okumalıyız?

Bir kere Sünnet, hem bir paradigma ve perspektif olarak hem de davranış modelleri ve pratikler olarak nesilden nesile aktarılmakta; toplumsal hafızada bir çerçeve ve perspektif kazanarak toplumların geleceğe doğru olan yolculuğunda belirleyici olabilmektedir. Dolayısıyla bir nesilden diğerine dünyanın çok farklı

¹² Bkz. Mustafa Tekin, “Sünnet Sosyolojisinin İmkânı-İslam Sosyolojisine Sünnet’ten Başlamak”, Sünnet Sosyolojisi, Ed. Mustafa Tekin, Ankara, Eski Yeni Yay., 2013, s. 45.

¹³ Ö.Demir-M. Acar, Sosyal Bilimler Sözlüğü, İst., Ağaç Yay., 1992, s. 370.

¹⁴ Şatibi, a.g.e., C. 4, s. 24.

coğrafyalarına Sünnet aktararak bize tevarüs etmiştir. Bu aktarım yazılı kaynaklarda olduğu kadar, esasen bizim üzerinde durduğumuz nokta toplumsal pratikler olarak aktarımlardır. Fakat bu pratikler bir nesilden diğerine ya da bir coğrafyaya hep aynı formlar üzerinden aktarılmaz. Her nesilde, her dönemde ve farklı coğrafyalarda varolan kültür ve sosyallik içerisinde yeniden deneyimlenir. Yeniden deneyimlemeler, bir yandan Sünnetin temel amaçlarını korumaya devam ederken, öte yandan kendi kültür ve sosyalliklerinin izin verdiği formlarla pratikler oluştururlar. Hiç şüphesiz ibadetler, bazı temel itikadi unsurlar içerik ve form olarak korunabilir. Buradaki en temel hedef Kur'an'ın sünnet üzerinden "hayat" bulmasıdır. Dolayısıyla Sünnet, bir pratik olarak içinde paradigmasını ve perspektifini taşır; etkileri itibarıyla da ferdi ve toplumsal hayatta bunları ifşa eder.

Şu noktayı da özenle vurgulamak gerekir. Sünnet, Hz. Peygamber'den itibaren toplumdaki yerleşikliği deneyimlemesi sebebiyle örf, âdet, gelenek ve bir takım diğer sosyal normlar da içermektedir. Bir başka deyişle, sünneti sadece sünnet etiketi altında ve dini formlarda toplum tecrübe etmekte, zikredilen sosyal normlara uyarken ya da bir çerçeve olarak onlara dikkat ederken de sünneti yaşatmaya devam etmektedir. Kimi zaman bir düşün merasiminde, kimi zaman cari olan örfte, âdetlerde bunları görebilmek mümkündür. Bu durum, sünnetlerin çok geniş anlamda, kültürde içerildiğini de bize göstermektedir.

Dolayısıyla aile, akraba, mahalle vb. kurum ve çevreler sünnetin toplumsal dolaşımında olmasında işlev görmektedirler. Özellikle hem örf ve âdetleri uygulamak suretiyle geleceğe aktarımında, hem de yeni nesle sosyal rollerini öğretmesi bağlamında ailenin ciddi anlamdaki rolünü hatırlamak gerekmektedir. Ailede, kullanılan dil ve uygulanan modeller sünnetin tüm tikellikler üzerindeki yansımalarını bize göstermektedir. Ebeveynlerin davranışları, giyim-kuşam, mahremiyet, ahlaki ilkeler, komşuluk vb. hem sünneti deneyimleme hem de sünnet tarafından ailenin inşası anlamına gelir.

Fakat modern zamanlarda meydana gelen değişimler, aileyi klasik bir çok rollerinden soyutladığı gibi mahalle, akrabalık vb. çevreleri de zayıflattı. Bunlar insanın ailede öğrendiklerini hem kontrol eden hem de pekiştiren ağılardı. Bugün ailenin birçok fonksiyonunu farklı kurumlara devretmesi; yanı sıra medya ve iletişim teknolojilerinin yoğun diktesi sonucu ailenin kopuşlar yaşadığını ve geleneğin zayıfladığını görmekteyiz.

Bir dinin toplumda geleceğe doğru projeksiyonunda hayatiyet bulmasının gelenek ve Sünnet'le bağlantısına değinmiştik. Bu bağlamda konunun sosyal sınıflar ve tabakalaşma ile ilişkisini de kısaca ele almalıyız. Bilindiği gibi toplum farklılıklardan ve eşitsizliklerden oluşmaktadır. Söz gelimi; cinsiyet, yaş vb. açılardan toplumdaki insanlar birbirinden farklılaşırlar. Ayrıca ekonomik, kültürel vb. kriterler açısından toplumda bir tabakalaşma ve sosyal sınıflaşma vardır. Kabaca ifade etmek gerekirse, zengin, orta sınıf ve fakirler. Eğitim açısından eski dilde havas ve avam.

Burada konumuz açısından önemli ayrım havas ve avamdır. Havas daha çok kitabî bir dini anlayışa sahip, teori öncelikli dine yaklaşımı ile dikkat çeker. Zaten havas, dini hükümlerin illetlerini bilen, kendisine gelen rivayetleri kritik edebilen ve aynı zamanda az çok bunları güncelleyerek "taklit" durumundan kurtulan kişidir. Fakat avam neredeyse bunun tam tersi niteliklere sahiptir. Avam, yeterli eğitim ve dini bilgilere sahip olmadığından rivayetçi, literal ve pratik (pragmatic) bir din anlayışına sahiptir. Dini bilgileri ve pratikleri daha çok bir önceki nesilden tevarüs etmiştir. Bundan dolayı toplumda varolan dindarlığı önemli oranda aktarılan pratikler belirlemektedir. Elbette yapılan işin farkındalığı önemlidir fakat avam dindarlığı ya da halk dindarlığının karakteristiği budur.

İşte tam da bu noktada yüzyıllardan bu yana gündelik hayatın, kültürün, örf ve âdetler ile farklı sosyal normların içerisinde girmiş olan Sünnet, farkında olunsun ya da olunmasın pratiklerde yaşamaya devam etmektedir. Bu pratikleri de büyük oranda avam ya da halk devam ettirmektedir. Söz gelimi; bir yere çeşme yaptırmak isteyen kişi bunda hayır amacını taşımaktadır. Sadaka-i Cariye'nin bizim toplumumuzdaki formlarından birisidir çeşme yaptırmak. Bir dinilik olarak bu geleneğin devam ettirilmesi, esasen bir sünnetin sürüdürülmesi anlamına gelmektedir. Yine camilerde ibadetlerin yapılış esasları, usuller ve ritüeller de, bir boyutuyla resmileşmiş, formelleşmiş sünnetten beslenen pratiklerdir.

Burada belki şöyle bir farklılığı işlevsel açıdan ifade etmekte fayda vardır. Havas, salt formelliğe ve donukluğa sebep olacak anlayış ve pratikleri güncelleme ve kritik etmede işlevsel iken, avam da bu pratiklerin geleceğe tevarüs ettirilmesi bağlamında bir fonksiyon görmektedir. Din de bu toplumsallıklar içerisinde hayatiyet kazanmaktadır.

Bir diğer önemli nokta; Sünnet'i bir hayat tarzı ve dünya görüşü olarak okumanın gerekliliğidir. Yukarıdaki tanımlar içerisinde de geçtiği üzere Sünnet, aynı zamanda bir dünya görüşünü bize vermektedir. Hz. Peygamber'in Sünneti hayata bir bakışın ve perspektifin sonucu olduğunu deşifre etmektedir. Bunun anlamı; hayata, insana, evrene farklı bir tarzda bakmaktır. Sünnet ve rivayet edilen birçok hadise baktığımızda, önemli örnekler görmemiz mümkündür.

Bilindiği gibi aktüel olarak içinde yaşadığımız dünyada farklı ideolojiler ve felsefî düşünceler vardır. Bunlar, birbirinden insana, dünya ve evrene bakışlarıyla ayrılırlar. Söz gelimi; dünyevi ideolojiler insanı sadece bu dünya ile sınırlı olarak tanımlarken, dinin öte dünyaya referansları vardır. Bu bile insanın dünyaya yönelik amaç ve pratiklerinde derin farklılıklar yaratır. Sünnet, bu dünya görüşlerini, oluşan pratiklerde de somutlaştırıp deşifre eden bir imkana sahiptir.

Bu bağlamda sünnet, ihtiva ettiği dünya görüşü ile kişide bir hayat tarzını inşa edecek kapsam ve yeterliliğe de sahiptir. Aslında bu cümleyi sünnetin Kur'an-ı Kerim'in bir deneyimlenmesi ve somutlaşması olduğu argümanı ile birlikte ele aldığımızda daha iyi anlaşılacaktır. Bilhassa toplumda yaşayan insanların çoğu tevarüs edilen sünneti bir yaşam pratiği olarak hayata daha çabuk geçirebilme

imkanına sahiptir. Fakat teori yani Kur'an ile ilişkisi bu denli somutluk arzitemeyebilir ve birebir gerçekteşmeyebilir. Bunun ne kadar sağlıklı olduğu ayrıca bir tartışmanın konusudur ancak toplumda işleyen böyle bir gerçekteğin olduğunu da bilmemiz gerekir.

Burada dikkat çekilmesi gereken iki noktadan birisi; sünnetin tamamen bir hukuki gaye çerçevesinde algılanmasının yanlışlığıdır. Daha önce de belirttiğimiz üzere sünnet bir yaşam tarzı inşa ederken, bunu örf, âdet, sosyal normlarla birlikte gerçekleştirir. Sünnetin salt hukuki gaye ile ele alınması, onun çok geniş bir yaşamı muhtevi olması ve insanı inşa etmesi gerçeğini ıskalamaktadır.

Sünnetin bir dünya görüşü olarak okunması, aynı zamanda onun "tikel" okunması ve nihayetinde günümüzde içinden çıkılamayan tartışmalara sebebiyet vermesinin de önüne geçecektir. Zira çoğu zaman birebir rivayetler üzerine takılıp kalmak, sünnetin içinde varolan külli ve tümel bakış açısının kaybedilmesi ve teferruatta boğulmayı sonuçlamaktadır. Elbette teknik anlamda hadislerin cerh ve tadile tabi tutulması, sıhhatlerinin tespiti önemlidir. Ancak onun toplumsal bir dinamik olma boyutu unutulmamalıdır.

Biz Sünnetin ümmet için bir pratik davranış kodlarını içermesi sebebiyle, bir yandan toplumsal bazı dinamiklere yaslanarak diğer yandan toplumsal dinamikleri besleyerek günümüze geldiğini; bu boyutuyla İslam'ın hem farklı kültür ve coğrafyalarda farklı formlarda deneyimlendiğini hem de İslam'ın hayatiyetini devam ettirmesinde ciddi işlev gördüğünü ifade etmeye çalışıyoruz.

KAYNAKÇA

- Aşur, Muhammed Tahir; İslam Hukuk Felsefesi-Gaye Problemi, Çeviren ve notlandıran. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, 2. baskı, İst., İz Yay., 1996.
- Birgiyef, Musa Carullah; Kur'an-Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım-Kitabu's-Sünne, Çev. Mehmet Görmez, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1998.
- Demir, Ö.-Acar, M.; Sosyal Bilimler Sözlüğü, İst., Ağaç Yay., 1992.
- Erul, Bünyamin; Sahabenin Sünnet Anlayışı, 2. Baskı, Ankara, T.D.V. Yay., 2000.
- Faruki, İsmail Raci; Faruki, Luis Lamia; İslam Kültür Atlası, Çev. Mustafa Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu, 2. baskı, İst., İnkılab Yay., 1997.
- Fazlurrahman; Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu, Çev. Salih Akdemir, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1995.
- Hamidullah, Muhammed; "Sünnet", İslam Anaiklopedisi, c. 11, İst., M.E.B. Yay., 1970.

-
- Hekim, Muhammed Tahir; Sünnetin Etrafındaki Şüpheler, Çev. Hüseyin Arslan, İst., Pınar Yay., 1985.
 - Kırbaşoğlu, M. Hayri; İslam Düşüncesinde Sünnet-Eleştirel Bir Yaklaşım, 3. baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1997.
 - Şatıbi, El-Muvafakat-Sosyal İlimler Metodolojisi, Çev. Mehmet Erdoğan, c. 4, İst., İz Yay., 1993.
 - Tekin, Mustafa; "Sünnet Sosyolojisinin İmkanı-İslam Sosyolojisine Sünnet'ten Başlamak", Sünnet Sosyolojisi, Ed. Mustafa Tekin, Ankara, Eski Yeni Yay., 2013.

Sunnah and Social Dynamics*

Mustafa TEKİN**

Abstract

Sunnah is one of the dynamic discussion topics of Islamic thought. The Sunnah, which is mostly debated over authoritarianism, is the subject of criticism for this reason. However, when we consider the social function of the Sunnah and the dynamics it provides, another picture emerges.

This article approaches the Sunnah in this respect and makes short analyzes. In the article, firstly, the definition of the Sunnah is emphasized. In this sense, the definition of Sunnah as an experience of Quran in social life gives him the possibility to experience a code of behavior as well as to re-experience towards the future.

If we are to talk about the mutual relationship between theory and life, Sunnah shows that the Holy Quran is not a utopia and that it will gain life in different cultures and historicities. In this sense, there is no equivalent in the experience of Sunnah. On the other hand, the codes of behavior produced by Sunnah reveal a universality in its opening to all times.

One important point is that the society consists of inequality and differences within itself. Education, income, gender, age are the causes of these inequalities. The Sunnah, which the Prophet built with his ummah, ensured the continuity of religion in the lower social layers with the tradition he created. Most people will come without knowing that there is Sunnah and display the codes of behavior contained in cultural elements. In this context, Sunnah operates social dynamics on the one hand and on the other hand it is transferred from generation to generation with these dynamics.

Keywords: Sunnah, Society, Tradition, Culture, Social Dynamics.

Sünnet ve Toplumsal Dinamikler

Özet

Sünnet, İslam düşüncesinin dinamik tartışma konularından birisidir. Daha çok sahihlik üzerinden tartışması yapılan Sünnet, en fazla bu sebeple eleştiri konusu yapılmaktadır. Fakat bunun dışında Sünnet'in toplumsal işlevi ve sağladığı dinamikler açısından ele alındığında karşımıza bir başka resim çıkmaktadır.

Bu makale, Sünnet'e bu açıdan yaklaşmakta ve kısa analizler yapmaktadır. Makalede önce, anlatımlarımıza temel oluşturacak şekilde kısaca sünnet tanımı üzerinde durulmaktadır. Bu anlamda Sünnet'in Kur'an-ı Kerim'in toplumsal hayatta bir deneyimleme

* This paper is the English translation of the study titled "Sünnet ve Toplumsal Dinamikler" published in the 7-8th issue of *İlahiyat Akademi*. (Mustafa Tekin, "Sünnet ve Toplumsal Dinamikler", *İlahiyat Akademi*, sayı; 7-8, Aralık 2018, s. 163-174.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Academic Member of the Department of Religious Sociology, School of Philosophy and Sciences of Religion, Faculty of Divinity, Istanbul University, mtekin7@hotmail.com

olarak tanımlı, onun hem bir davranış kodu hem de geleceğe doğru yeniden deneyimlenebilmesi imkanını vermektedir.

Teori ile hayat arasındaki karşılıklı ilişkiden bahsedeceksek Sünnet, Kur'an-ı Kerim'in ütopya olmadığını, farklı kültür ve tarihsellikler içinde hayatiyet kazanacağını göstermektedir her şeyden önce. Bu anlamda Sünnet'in karşılığı olabilecek tecrübenin hiçbir dinde karşılığı yoktur. Diğer yandan Sünnet'in ortaya çıkardığı davranış kodları, onun tüm zamanlara açılım yapmasında bir evrenselliği ifşa etmektedir.

Önemli bir nokta da şudur: Toplum kendi içerisinde eşitsizlik ve farklılıklardan oluşur. Eğitim, gelir, cinsiyet, yaş bu eşitsizliklerin sebepleridir. Hz. Peygamber'in ümmeti ile birlikte inşa ettiği Sünnet, oluşturduğu gelenekle bilhassa alt sosyal katmanlarda dinin devamlılığını sağlamaktadır. İnsanların çoğu Sünnet olduğunu bile bilmeden gelecek ve kültürel öğelerin içerdiği davranış kodlarını sergilemektedir. Bu bağlamda Sünnet, bir yandan toplumsal dinamikleri işletmekte, diğer yandan bu dinamiklerle nesilden nesile aktarılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, toplum, gelenek, kültür, toplumsal dinamik.

The post-modern world we live in is an eternal witness to many multi-dimensional discussions about the sunnah. The people who speculate on the sunnah gain visibility, and the discussions on the sunnah go so far as to create positive and negative partisanship and classify people according to their approaches to the matter. Sometimes it goes even further to be used as a "faith-meter". In a time like this, when we have turmoil going on in many areas, we need to clarify the meanings bestowed upon the sunnah and their connotations, together with what the sunnah actually means. However, the fundamental subject of this article is to provide a sociological analysis on the social dynamics of the sunnah.

The encountering of Islam with modernism caused many fractures within itself. Essentially one of the greatest challenges in history is that modernism brought the most disputes in Islamic thinking. Modernism brought Western and Islamic thinking and practices face-to-face, leading to an inevitable questioning of themselves and one another. When daily practices and products of the modern world were also adopted in the Islamic world through modernism, this led the individual to question certain religious concepts.

Such that, the concepts of the hadiths and the sunnah had been discussed within different contexts, but the dilemma of accepting or rejecting the hadiths and the sunnah became widespread through modernism. Conceptualizations such as "Qur'an's Islam" are the products of this era. Stuck between Islam and the modern paradigm, a possible problem to run into when encountering the modern world was that some Muslims started to interpret the sunnah in their own personal ways.

The first of these interpretations was to reject the hadiths and the sunnah altogether. Although the rejection of the sunnah has, to some extent, to do with the way that it is perceived, but to a larger extent, it is a consequence of the thought that the sunnah is in disagreement with the idea and the practices of modernism. This can lead individuals to reject the hadiths and the sunnah in order to make their

practices consistent with modernism or to solve the problems caused by the disputes between these ways of thinking.

This is the point where it becomes critical to correctly interpret the sunnah. Certain traditionalist approaches, which believe themselves to be following in the footsteps of the ulama, handle the concepts of the hadiths and the sunnah at the level of narratives, degrading the sunnah to mere historical stories. These approaches are not interested in how the meaning of the sunnah can be extended according to different aspects of history. What is more, the narrative approach ignores the requirement of evaluating the hadiths according to hadith principles, and establishes its argument around a stance of total “claiming” or “defending”.

What is the Sunnah?

The sunnah is undoubtedly defined in many ways in related books. This article does not aim to list and reiterate these definitions, it rather seeks to underline some aspects regarding the content of the sunnah in order to exhibit the relationship between the sunnah and social dynamics. Thus, it will be possible to analyze these dynamics more thoroughly.

Erul addresses the definition of the sunnah in two dimensions. According to him, the sunnah, by definition is can be the method, custom, way of living, or behaviors the Prophet exhibited or specified, or the unity of the sunnah and the Qur'an. The Prophet attaches the following five meanings to the sunnah: 1 - Pioneering a function, whether good or bad, breaking new ground, exhibiting exemplary behaviors for people. 2 - To state, to specify. 3 - To execute a certain rule, to handle something. 4 - To demonstrate exemplary behavior, a sunnah. 5 - To follow a trail, to follow a path.¹ Through these particulars, Erul outlines the concept of the sunnah.

We see that various definitions of the sunnah portray or underline its various aspects. For example, Aşur's definition looks at the sunnah through the frame of “lawfulness” and “widespread knowledge”: “Behaviors which became widely known and rules of law to the sahabah for they witnessed the Prophet's (p.b.u.h.) practices hundreds of times.”² While the sunnah has an irreplaceable place as a source for fiqh, in our opinion it is rather a weakness to construe the sunnah as an embodiment of a newly constructed understanding of lawfulness. Because this may lead to the construction of a legal concept of life which has no place for customs, culture, historical and social aspects, and is built on strict particular rules. However, the sunnah includes many social norms which can never be lawful, such as the

¹ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 2nd Edition, Ankara, T.D.V. Pub., 2000, p. 15-26.

² Muhammed Tahir bin Ashur, *İslam Hukuk Felsefesi-Gaye Problemi*, translated and annotated by Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, 2nd edition, İst., İz Pub., 1996, p. 37.

concepts of customs, cognizance and ethics. Perception of the sunnah in a completely legal context produces, through certain formal and cultural aspects in a historical sense, in a society, an attribute which disregards the customs and culture.

Another definition relates the essence of the sunnah to realize an ideal. According to Faruki, the sunnah, as an interpretation of the embodiment of an idea and the realization of the ideal, has turned theory into reality, and therefore shaped the values of Islam, combining these values with an active power. Only with the emergence of the sunnah could the inanimate be brought to life.³ Therefore, according to Faruki, the sunnah is in a sense, an embodiment of life.

Al-Shatibi attaches three meanings to the sunnah. According to Al-Shatibi, the first meaning is the facts which were only revealed to the Prophet and not addressed in the Qur'an, and hold the same value as the general principles stipulated by the Qur'an. The second meaning is the opposite of Bid'ah, which means diversions from a fact. The third meaning is the established actions of the sahabah.⁴ Hamidullah establishes that, "The expression of the sunnah means all the rules, which aren't stated in the Qur'an but taught or preached by the Prophet"⁵, which is a reference to Al-Shatibi's first meaning. Fazlur Rahman stated that the sunnah of the Prophet is a relatively late concept and that in the era of the first Muslims it directly meant Muslim practices⁶, which in itself is a reference to Al-Shatibi's third meaning.

Musa Carullah refers to all the explanations of the Prophet when he states, "All the Greatest Prophet does or intends for the purpose of announcing the revelations and prophecies given to him are the sunnah."⁷ In fact, according to him, the sunnah means the Prophet's lifestyle in his private life and the methods he follows in his social relations and procuring and fulfilling his basic needs.⁸ Tahir B. Hekim defines the sunnah as a method for life,⁹ which partially corresponds to Carullah's idea.

Kırbaşoğlu, in his definition of the sunnah, emphasizes the nature of its world view: "A mindset or a world view, which is the whole of the Qur'an, followed by principles, which the Prophet (p.b.u.h.) regarded as the foundational pillars for directing and administering Muslim society in various fields such as

³ İsmail Raci El-Faruki-Luis Lamia El-Faruki, *İslam Kültür Atlası*, trans. Mustafa Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu, 2nd edition, İst., İnkılab Pub., 1997, p. 131.

⁴ Al-Shatibi, *El-Muvafakat-Sosyal İlimler Metodolojisi*, trans. Mehmet Erdoğan, v. 4, İst., İz Pub., 1993, p. 2.

⁵ Muhammed Hamidullah, "Sünnet", *İslam Anaiklopedisi*, v. 11, İst., M.E.B. Pub., 1970, p. 243.

⁶ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu*, trans. Salih Akdemir, Ankara, Ankara Okulu Pub., 1995, p. 17.

⁷ Musa Jarullah Bigiyaf, *Kur'an-Sünnet İlişkinine Farklı Bir Yaklaşım-Kitabu's-Sünne*, trans. Mehmet Görmez, Ankara, Ankara Okulu Pub., 1998, p. 6.

⁸ See: Musa Carullah, *ibid.*, p. 6.

⁹ Muhammed Tahir Hekim, *Sünnetin Etrafındaki Şüpheler*, trans. Hüseyin Arslan, İst., Pınar Pub., 1985, p. 15.

faith, prayers, conveyance of religion, education, ethics, law, politics, economy, etc; meaning all aspects of life, at the individual, social and universal levels.”¹⁰ Kırbaşoğlu’s definition seems to carry and offer an advantage which might essentially bring the discussions of strict narratives to an end, since interpreting the sunnah within a world-view context is sure to enable the world of Islam to reach to a consensus without drowning in individual discussions. According to him, the purpose of the sunnah is to form a new kind of Islamic society and a model of civilization, centered around the principles set by the sunnah.¹¹

We are intending to define the sunnah as follows: “The sunnah is a collective experience of the Qur’an by the Prophet (p.b.u.h.) and the sahabah (ummah) in a particular setting of society and culture, during a certain historical period.” Due to the necessity of being concise, definitions may not be fully clear. Therefore it is helpful to attach a short explanation to the definition and put forward essential attributes of the sunnah.

Firstly, the sunnah is not the Prophet’s private and individual behaviors and traits. It is the model of interaction the Prophet exhibited when communicating with his ummah. For example, the fact that the Prophet likes or does not like a particular type of food cannot be suggested as a sunnah. This is a personal trait. In this sense, we can say that the models (patterns) which transcend this subjectivity, and have a place in social memory can be defined as the sunnah.

Secondly, the sunnah is a real-life Qur’anic experience. Moving forward from an operational distinction of the Qur’an, theory and sunnah practice, it is the practice of the revelations by the Prophet within the ummah (society). Experiences, or in a classical sense living/practices, are proof that theory can transcend being a sum of claims or being a manifesto, and enter life and actually be applicable. In this way celestial becomes earthly and local.

The third fact is the sunnah being an example for the ummah. A perfect example for a society on how to experience/implement the revelations it receives. But one must never forget that this example came to life only as long as the Prophet and the ummah participated in the implementation of it.

The fourth fact is the sunnah being the name of the embodiment, which is the Qur’an being experienced within a particular setting of history, society and culture. In this sense it has two attributes. It carries within itself the Qur’an’s universal message as a “purpose”. These purposes are universal in nature and survive time. On the other hand, the form that the sunnah has gained has come into existence within that history, society and culture, and within the confines of those possibilities and limits. For this reason the sunnah may change in form from time to

¹⁰ M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet-Eleştirel Bir Yaklaşım*, 3rd edition, Ankara, Ankara Okulu Pub., 1997, p. 104.

¹¹ M. Hayri Kırbaşoğlu, *ibid*, p. 105.

time. For example, miswak, which the Prophet used to clean his teeth, can today be replaced with a toothbrush. It is only possible to continue serving this aim using more current tools. The Prophet's clothes, meals and tools also carry these attributes of culture and history. Therefore, the claim that imitations of these follow the sunnah does not seem to be valid.

At this point, we believe that we have clarified the relationship and dialogue between the sunnah, history and society. We first need to accept that, moving forward from the meanings of "trail" and "path", the sunnah was a key factor in forming a certain historical inheritance. As a matter of fact, although the religion of Islam is the particular religion brought down to the Prophet, it has traces which go all the way back to Adam. The Prophet particularly inherited some accounts from Abraham and had those followed on as sunnah. This provides a connection to tradition and in a greater sense, continuity, in the sunnah.

Undoubtedly, Arab society has carried to the present day, some models of behavior which they refer to as sunnah and originate from the society of that time. Islam did not completely reject these, leaving out those which were not in agreement with its own paradigm and parameters. In this sense, it is possible to say that the sunnah is a continuation of some past traditions and practices. The fact that the sunnah is referred to as a tradition in Western languages is understandable in this sense.

To say that the sunnah is an experience of the Qur'an, in other words the theory, is also consistent with the abovementioned point. The fact that the Qur'an was experienced under the historical and cultural conditions of that time is meaningful in the sense that it had been experienced by the prophets of the more distant past, leading to more links in the chain of the sunnah spanning history. In fact, what is being experienced is a universal message. However, the formalities, which come to life through this experience, may carry historical and local characteristics. Therefore, for the purpose of keeping to the sunnah's purpose, some formalities may need to be altered in order to retain its functionality. This is the very aspect which helps the sunnah resist "history", which is always subject to change with time. In this sense, thinking of the hadiths and the sunnah as, "a collection of sayings and behaviors of yesteryear", will result in serious anachronisms.

In its current state, the sunnah is a critical accelerator for forming and preserving social dynamics in Muslim societies. In this sense, we will also suggest that fiqh and the sunnah constitute an opportunity, or even a privilege, which cannot be found in any other religion or tradition. In a conversation with a Japanese academician, I was discussing with him the comparative religious studies, which was his area of research. When I asked him about the distinctive difference of Islam from other religions, his answer was, "fiqh". Indeed, we need to add the sunnah to that too. Because, no religion, including Christianity and Judaism, has such an

extensive accumulation like the sunnah, which evolved into a field of science in and of itself.

Sunnah and Social Dynamics:

This article does not approach the sunnah from a technical angle. Indeed, its approach has to do with the relationship between social life and the sunnah. In this sense we can think of a bi-dimensional relationship. One of these dimensions is the dynamics bestowed by the sunnah to society. The other is the re-interpretation of the sunnah through social dynamics. We can now analyze these interactions through a variety of problems.

As mentioned above, we can qualify the Qur'an as a theoretical text, albeit a bit of a reductive definition for it. The Qur'an is, on the one hand, a perspective regarding life, universe and human beings and on the other hand, it comes with aspects of ethics regarding the relationship between human beings and their environment, and with a universality and a particular set of rules. When we go into details, it is very possible to make an extensive list of the topics touched upon in the Qur'an. This framework constitutes a theory in its not-yet-experienced state, but it is also a theory in that it includes theses in relation to life itself, human beings and the universe. Every sentence in the Qur'an surely means "truth" to a person who believes. However, considering the context of the whole of humanity, these sentences are theoretical propositions.

There have always been different religions, ideologies and philosophies throughout history. Those are also primarily theoretical propositions and interpretations. Buddhism, Marxism, Atheism, etc. are various examples in this sense. For example, Christianity interprets truths in a different way and develops its own approach to the concept of "truth", therefore, adopting a specific world view. Marxism employs a theoretical framework established on a framework which consists of dialectic materialism, labor, exploitation, infrastructure and superstructure. In these states, all of these religions, philosophical ideas and ideologies are mere theories. Buddhism thrived in a limited geographical area and could not expand throughout the world, but it does not seem intent to. Marxism was practiced in various locations, but common belief is that it mostly failed.

When we look at Islam from this point of view, we can see that the Qur'an, by being experienced within a setting of history, culture and society, it did not remain a theory but it has been embodied as "life" itself. What is more, the sunnah was not only adopted for a limited time in the era of the Prophet, but it became the norm throughout much of the history. This historical continuity has only been made possible through the dynamic perception of the sunnah. Indeed, the sunnah is the bringing together of the specific and the whole, in order to construct a way of life within the historical and social conditions of the Prophet's time and after his

example, and then, the continuation of this way of life.¹² In this sense “sunnah” means life.

At this point we need to touch upon the relationship between utopia and reality. The term “utopia”, which comes from the Greek word “topos” prefixed with the negative particle “u”, can be roughly translated as “a place which does not exist”¹³ and is rather of a theoretical nature, is an expression of ideas which only thrive in theory, and does not correspond to any kind of reality in the world that we live in. This is consistent in a sense that when people first listen to the propositions of different ideologies, philosophical ideas and religions, they first think about how possible they are to execute. In this sense, the sunnah must be regarded as an indicator of experience and realization.

Another dimension, which needs to be handled due to the relationship of the theoretical nature of the Qur’an with the sunnah, is the sunnah’s constructive function against possible diversions from or attacks on the Qur’an’s stock and contexts of meaning. Through its journey to the present, the Qur’an has passed through many different ideologies and philosophical ways of thinking. There have always been efforts to connect the Qur’an with particular ideologies or philosophical ideas, and interpret it through their own points of view. Present examples of this are the efforts of liberalism, post-modernism, etc. to use the Qur’an as filler for other ideas and ideologies. On the other hand, the Qur’an also has always been challenged throughout history. At this very point, the sunnah has a very critical function. The Prophet’s sunnah, his examples, models and the perspectives within these prevent taking the Qur’an out of its own meaning and paradigm framework. In connection with this, the sunnah’s functions of detailing and narrating the Qur’an in the classical sense are also realized. Maybe we need to interpret Evzai’s words, “The Book needs the sunnah more than the sunnah needs the Book”¹⁴ in this context. Essentially involving the models of paradigm, purpose and behavior, the sunnah has always detailed these attributes of itself through time.

We have mentioned above that the sunnah is, at the same time, tradition. In one aspect, tradition means all the experiences gained along the timeline of history. Passed from generation to generation, the sunnah functions as part of tradition in our day. Vitality of a religion is only possible when it manages to create tradition. Therefore, how should we construe the relationship between the sunnah and tradition?

The sunnah, for one, has been passed through generations as a paradigm and perspective, as well as behavioral patterns and practices, gaining context and perspective within social memory and acting as a guide along a society’s journey to

¹² See: Mustafa Tekin, “Sünnet Sosyolojisinin İmkanı-İslam Sosyolojisine Sünnet’ten Başlamak”, Sünnet Sosyolojisi, Ed. Mustafa Tekin, Ankara, Eski Yeni Pub., 2013, p. 45.

¹³ Ö. Demir-M. Acar, Sosyal Bilimler Sözlüğü, İst., Ağaç Pub., 1992, p. 370.

¹⁴ Al-Shatibi, *ibid.*, v. 4, p. 24.

the truth. Therefore, the sunnah has passed through many generations before we inherited it. This process has happened via written sources too, but in this study we are focusing on social practices. However, these practices are not passed from one generation, or one geographical location, to another, in the same form. It is experienced afresh within the culture and sociality of every generation, every period and every geographical location. These re-experiences serve to protect the essential purposes of the sunnah, while at the same time creating practices within the extent allowed by their own culture and social norms. Prayers and certain essential aspects of faith are likely to be preserved in terms of content and form. The most essential purpose here is for the Qur'an to gain "life" through the sunnah. Therefore the sunnah, as a practice, carries within itself its own paradigm and perspective, and reveals these in individual and social life through its impact.

It should also be taken into account that since the sunnah went through a social sedentation after the Prophet, it also includes customs, rituals, tradition and certain other types of social norms. In other words, the sunnah is only experienced by society under the name of "sunnah" and through religious forms, and while acting in line with mentioned social norms or taking those into account as a framework, societies keep the sunnah alive. It is possible to witness this in various cases such as a wedding ceremony, contemporary customs and rituals. This is an indicator for the fact that the sunnah appeals to human life in a very wide context and has its own place in social culture.

Therefore, social circles such as family, relatives, neighborhood etc. keep the sunnah in circulation. We especially need to reiterate the critical role of the family, both in terms of practicing customs and tradition so as to pass them on, and also in teaching social roles to the next generation. The language spoken, and the models practiced in a family shows us the reflection of the sunnah on all of the particular aspects of individual traits. Parents' behaviors, clothes, privacy, ethical principles, how they treat their neighbors, etc. mean to both practice the sunnah and construct an understanding of it for the next generation.

However, changes in modern times have isolated family from many of its classical roles, while also weakening the bonds between neighbors, relatives, etc. These were the bonds which tested and reinforced what a new generation learned from their family. Today the family has passed many of its functions onto institutions, and the intense attention of the media and communication technologies have transformed communication, which has led to weakening family bonds and consequently, weakening tradition.

Earlier in the study we touched upon the connection between a religion's survival and tradition and the sunnah. In this context, we also need to study this subject's relationship to social classes and social stratification. As generally known, a society consists of differences and inequalities. For example, individuals in a

society become distinct in terms of gender, age, etc. Society also includes stratification in terms of economic, cultural, etc. criteria. Put simply, there is the wealthy class, there is the middle class and there is the poor. The highbrow and the lowbrow in the old language.

The distinction that is important for our subject is the highbrow and the lowbrow. Highbrow people adopt a rather academic and theoretical understanding approach to religion. After all, a highbrow person would know the reasons behind religious provisions, be able to criticize the narrative they encounter and somehow *adapt* them in order not to be a mere “imitator”. However, the lowbrow adopt almost the exact opposite traits. Since the lowbrow do not possess sufficient education or religious proficiency, their understanding of religion is rather narrative-based, literal and pragmatic. They have inherited most of their religious knowledge from the preceding generation. Therefore, the religiousness in a society is considerably defined by the practices inherited through generations. Awareness about practices is certainly of importance, but these are the characteristics of lowbrow religion, or the public’s religion.

The sunnah, which has entered into daily life, culture, customs and traditions, as well as various social norms over centuries, lives on in practices, whether we are aware of it or not. These practices are sustained by the lowbrow, or the public. For example, a person who intends to build a fountain in a place shows benevolence. Building a fountain is an act of charity in our society. Keeping this tradition up, as a sign of religiousness, essentially means to keep a sunnah living. In the same way, the particular ways and practices of doing prayers and rituals in mosques are embodiments of the sunnah, which have become widely accepted formalities.

At this point we need to mention a specific difference. The highbrow serve a function in updating and criticizing understandings and practices which would lead to formality and dullness, while the common people make inheriting these practices by future generations possible. Religion comes to life through these social functions.

Another important point to consider is the necessity to interpret the sunnah as a lifestyle and world view. As mentioned in the aforementioned definitions, the sunnah also bestows a worldview upon us. We can conclude that the Prophet’s sunnah is the entirety, made up of a point of view towards life. This means looking at life itself, human beings and the universe through a specific frame. It is possible to see many examples of this when we look at the sunnah and many narrated hadiths.

As it is already known, the world we live in is home to many different ideologies and philosophical ways of thinking. These are distinguished by their perspectives towards human beings, the world and the universe. For example, while earthly ideologies limit the existence of the human being to this world,

religion refers to the afterworld too. This alone creates differences in one's purposes and practices within the world. The sunnah has a way to solidify and unveil these world views through its practices.

In this context, the sunnah is capable of constructing a lifestyle for a person through the world view it comprises within itself. Interpreted along with the argument that the sunnah is an experience and concretizes the Qur'an, this proposition could be comprehended more thoroughly. It is possible for the majority of society to quickly administer a practice of the sunnah when they inherit it. However, the relationship of that particular practice to the Qur'an may not be so readily obvious and consistent. How sound this is the subject of another discussion, but we still need to know that this a functioning fact within a society.

In this sense, we have two points to pay attention to, one of which is the mistake of utilizing the sunnah for lawful purposes. As suggested earlier, the sunnah builds a lifestyle through customs, traditions and social norms. Merely creating rules of law out of the sunnah means to substantially miss the sunnah's functions which caters to almost all aspects of life in order to build a complete human being.

Interpreting the sunnah as a world view prevents construing it in a very "particular" way, which could very well put an end to the never-ending discussions surrounding it today. That is, trying to make individual sense of narratives means to lose the wholistic point of view in the sunnah and drowning in details. It is naturally important to subject the hadiths to factual examinations and revisions in order to assess their reliability. However, the social dynamics of the sunnah must never be forgotten.

In this study, we aim to express that since the sunnah includes a set of behavioral codes for the ummah, it relies on certain social dynamics, and feeding them back at the same time, therefore leading to different experiences of Islam in different cultures and different parts of the world, the sunnah is a vital component of Islam due to its critical function of keeping the religion alive.

REFERENCES

- Bigiyaf, Musa Jarullah; Kur'an-Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım-Kitabu's-Sünne, translated by Mehmet Görmez, Ankara, Ankara Okulu Pub., 1998.
- Demir, Ö.-Acar, M.; Sosyal Bilimler Sözlüğü, İst., Ağaç Pub., 1992.
- Erul, Bünyamin; Sahabenin Sünnet Anlayışı, 2nd edition, Ankara, T.D.V. Pub., 2000.
- Faruki, İsmail Raci; Faruki, Luis Lamia; İslam Kültür Atlası, translated by Mustafa Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu, 2nd edition, İst., İnkılab Pub., 1997.

- Fazlurrahman, Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu, translated by Salih Akdemir, Ankara, Ankara Okulu Pub., 1995.
- Hamidullah, Muhammed; "Sünnet", İslam Ansiklopedisi, v. 11, İst., M.E.B. Pub., 1970.
- Hekim, Muhammed Tahir; Sünnetin Etrafındaki Şüpheler, translated by Hüseyin Arslan, İst., Pınar Pub., 1985.
- Ibn Ashur, Muhammad Tahir; İslam Hukuk Felsefesi-Gaye Problemi, translated and annotated by Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, 2nd edition, İst., İz Pub., 1996.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri; İslam Düşüncesinde Sünnet-Eleştirel Bir Yaklaşım, 3rd edition , Ankara, Ankara Okulu Pub., 1997.
- Shatibi, El-Muvafakat-Sosyal İlimler Metodolojisi, translated by Mehmet Erdoğan, v. 4, İst., İz Pub., 1993.
- Tekin, Mustafa; "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı-İslam Sosyolojisine Sünnet'ten Başlamak", Sünnet Sosyolojisi, Ed. Mustafa Tekin, Ankara, Eski Yeni Pub., 2013.

السنة والحراك المجتمعي*

أ.د. مصطفى تكين

جامعة إسطنبول - كلية الإلهيات؛ قسم سوسولوجيا الدين : mtekin7@hotmail.com

الخلاصة:

تُعد السنة واحدة من المسائل التي تشهد نقاشاً وجدلاً نشطاً في الفكر الإسلامي. وأكثر الجوانب التي تحظى بالمناقشة جانب الصحة، مما يجعلها عرضة وهدفاً لسهام النقد. ولكن ما عدا ذلك، إذا ما أخذنا السنة من ناحية وظيفتها أو فعاليتها الاجتماعية التي توفرها فإننا نكون أمام لوحة مختلفة تماماً.

سوف يتم في هذه المقالة تناول السنة من هذه الناحية، والتعريب على تحليلات مقتضبة. فيتم أولاً تقديم تعريف مختصر للسنة والذي سيكون أساساً لحديثنا. وإن تعريف السنة على أنها تجربة أو تطبيق القرآن الكريم في الحياة الاجتماعية يعطينا شفرة أو رمزا عمليا لها من جهة، ومن جهة أخرى تتيح تلك التجربة إمكانية إعادة تطبيقها في المستقبل.

وإذا انتقلنا إلى الحديث عن العلاقة المتقابلة بين النظري والحياة العملية، فإن السنة تظهر قبل كل شيء أن القرآن الكريم ليس بالأمر الطوباوي الخيالي، وإنما أمر يكتسب حيوية عبر المراحل التاريخية وداخل الثقافات المختلفة. وبهذا المعنى فإن تجربة السنة ليس لها نظير في أي دين آخر. ومن جهة أخرى فإن شفرات أو رموز العمل السلوكي التي ولدتها تكشف عن صفتها العالمية البادية في انفتاحها على كل الأزمنة والأمكنة.

وهناك أمر مهم آخر، وهو الفوارق والتباينات ومظاهر عدم المساواة الموجودة داخل المجتمعات، والتي تُعد التربية والتعليم، والدخل، والجنس، والعمر من أسبابها المهمة، فتأتي السنة التي أنشأها النبي ﷺ مع أمته، ومن خلال التراث الذي شكلته ضامناً لاستمرار الدين وخاصة عند الطبقات الاجتماعية الدنيا، حيث إن أغلب الناس يعرضون شفرات السلوك التي تحتويها المقومات الثقافية والمستقبلية حتى دون أن يعلموا أنها سنن. فالسنة في هذا السياق تستثمر من جهة التفاعل الاجتماعي، ومن جهة أخرى تتقل عن طريق هذه من جيل إلى آخر.

الكلمات المفتاحية: السنة، المجتمع، التراث، الثقافة، التفاعل، الحركة

Sünnet ve Toplumsal Dinamikler

Özet

Sünnet, İslam düşüncesinin dinamik tartışma konularından birisidir. Daha çok sahilik üzerinden tartışması yapılan Sünnet, en fazla bu sebeple eleştiri konusu yapılmaktadır. Fakat bunun dışında Sünnet'in toplumsal işlevi ve sağladığı dinamikler açısından ele alındığında karşımıza bir başka resim çıkmaktadır.

Bu makale, Sünnet'e bu açıdan yaklaşmakta ve kısa analizler yapmaktadır. Makalede önce, anlatımlarımıza temel oluşturacak şekilde kısaca sünnet tanımı üzerinde durulmaktadır. Bu anlamda Sünnet'in Kur'an-ı Kerim'in toplumsal hayatta bir deneyimleme olarak tanımı, onun hem bir davranış kodu hem de geleceğe doğru yeniden deneyimlenebilmesi imkanını vermektedir.

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Sünnet ve Toplumsal Dinamikler" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية (مصطفى تكين، السنة والحراك المجتمعي، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ١٦٣-١٧٤). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Teori ile hayat arasındaki karşılıklı ilişkiden bahsedeceksek Sünnet, Kur'an-ı Kerim'in ütopya olmadığını, farklı kültür ve tarihsellikler içinde hayatiyet kazanacağını göstermektedir her şeyden önce. Bu anlamda Sünnet'in karşılığı olabilecek tecrübenin hiçbir dinde karşılığı yoktur. Diğer yandan Sünnet'in ortaya çıkardığı davranış kodları, onun tüm zamanlara açılım yapmasında bir evrenselliği ifşa etmektedir.

Önemli bir nokta da şudur: Toplum kendi içerisinde eşitsizlik ve farklılıklardan oluşur. Eğitim, gelir, cinsiyet, yaş bu eşitsizliklerin sebepleridir. Hz. Peygamber'in ümmeti ile birlikte inşa ettiği Sünnet, oluşturduğu gelenekle bilhassa alt sosyal katmanlarda dinin devamlılığını sağlamaktadır. İnsanların çoğu Sünnet olduğunu bile bilmeden gelecek ve kültürel öğelerin içerdiği davranış kodlarını sergilemektedir. Bu bağlamda Sünnet, bir yandan toplumsal dinamikleri işletmekte, diğer yandan bu dinamiklerle nesilden nesile aktarılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, toplum, gelenek, kültür, toplumsal dinamik

Sunnah and Social Dynamics

Abstract

Sunnah is one of the dynamic discussion topics of Islamic thought. The Sunnah, which is mostly debated over authoritarianism, is the subject of criticism for this reason. However, when we consider the social function of the Sunnah and the dynamics it provides, another picture emerges.

This article approaches the Sunnah in this respect and makes short analyzes. In the article, firstly, the definition of the Sunnah is emphasized. In this sense, the definition of Sunnah as an experience of Quran in social life gives him the possibility to experience a code of behavior as well as to re-experience towards the future.

If we are to talk about the mutual relationship between theory and life, Sunnah shows that the Holy Quran is not a utopia and that it will gain life in different cultures and historicities. In this sense, there is no equivalent in the experience of Sunnah. On the other hand, the codes of behavior produced by Sunnah reveal a universality in its opening to all times.

One important point is that the society consists of inequality and differences within itself. Education, income, gender, age are the causes of these inequalities. The Sunnah, which the Prophet built with his ummah, ensured the continuity of religion in the lower social layers with the tradition he created. Most people will come without knowing that there is Sunnah and display the codes of behavior contained in cultural elements. In this context, Sunnah operates social dynamics on the one hand and on the other hand it is transferred from generation to generation with these dynamics.

Keywords: Sunnah, society, tradition, culture, social dynamics

تستمر السنة بوصفها موضوعاً للنقاشات والجدالات ذات الأبعاد المختلفة التي تجري في عصر الحداثة الذي نعيشه. حيث إن المتكلمين عن السنة يحققون لأنفسهم مكانة عن طريق مقارباتهم الجارية حولها، وحتى إنه يتم استعمال جدل السنة بصورة توظيفية لتقوم بمهمة تشكيل تيارات أو مناصرات سلبية وأخرى إيجابية في المجتمع. والأبعد من ذلك قد يتم تحميلها أحياناً مهمة «قياس الإيمان». وفي مثل هذا الزمن الذي تطبق فيه التعقيدات والأزمات من كل ناحية يجب أولاً توضيح المعاني التي يجري تحميل السنة بها وتداعياتها، وبعد ذلك بيان ما الذي تعنيه السنة. إلا أن موضوع مقالتنا الأساسي إنما هو إجراء تحليل اجتماعي للحركة الاجتماعية المرنة التي تتمتع بها السنة.

لقد أدت مواجهة العالم الإسلامي مع الحداثة إلى انكسارات متعددة. وفي الواقع فإن أكثر ما أحدثته الحداثة التي تُعد واحدة من أكبر تحديات التاريخ من شروخ واضطرابات إنما أحدثته في الفكر الإسلامي. وفي هذه المرحلة تعرضت الأفكار والأفعال الغربية والإسلامية إلى مراجعة ومساءلة متبادلة. ولكن لما دخلت التطبيقات العلمية والمنتجات اليومية للعالم الحديث مع حداثتها إلى العالم الإسلامي تعمقت مراجعة ومساءلة المفاهيم، وبشكل خاص الدينية منها.

فرغم أن الحديث والسنة كانا محل جدل وخلاف منذ قرون طويلة، إلا أن التوجه المتمثل بقبول أو رد الحديث والسنة قد اتسع ولاقى رواجاً أكبر مع الحداثة. فالاصطلاحات أو المفاهيم الجديدة مثل "إسلام القرآن" هي من نتاج هذه المرحلة. وعندما أصبحت الذهنيات المضطربة والمنحصرة بين النموذج الفكري الإسلامي والحداثي - ومن الطبيعي حدوث ذلك - أمام العالم الحديث وجهاً لوجه أبدت في إطار السنة مواقف وردات فعل مختلفة ومتباينة عن بعضها البعض.

وتمثلت أولى ردات الفعل هذه برد الحديث والسنة بشكل قطعي. قد يكون لرد السنة علاقة بطريقة أو شكل فهمها، إلا أنها ناتجة بدرجة أكبر عن فكرة تضاربها وتناقضها مع الفكر الحداثي وتطبيقاته العملية. حيث يرى بعض القائلين بهذا: إن تحقيق الانسجام أو إزالة الاغوجاج وتصحيح مواضع الخلل إنما يكون عن طريق إنكار الحديث والسنة.

وفي الحقيقة فإن شكل أو طريقة فهم السنة تكتسب أهمية كبيرة هنا. فقسم من أصحاب المقاربات التقليدية والتراثية الذين يعتقدون في عصرنا الحالي أنهم سائرون على خطى العلماء الكلاسيكيين يتناولون مسألة الحديث والسنة بمنطق الرواية المحض، فيقدمون تفسيرات حبسية التاريخ كونوها حول طريقة فهم السنة. وفي السياق ذاته فإنهم لا يهتمون بكيفية شرح السنة نفسها عبر التاريخ، وخلال مراحلها المختلفة. وإن المقاربة الروائية تنطلق في مواقفها من مبدأ شمولي في الحفاظ على الروايات أو تشكيل خط دفاع عنها دون أن تكلف نفسها حتى بتقييم الأحاديث ضمن نطاق أصول الحديث.

ما هي السنة؟

لا شك أن هناك تعريفات مختلفة كثيراً في الكتب المهمة بمسألة السنة. وهدفنا هنا ليس إيراد هذه التعريفات وتكرارها مرة أخرى. ولكن الهدف هو توضيح بعض النقاط حول مضامين السنة في سياق إثبات أو إظهار علاقة السنة بالحياة الاجتماعية الفعالة. وبذلك سيكون بالإمكان دراسة وتحليل هذه الطاقة المتجددة بصورة أصح.

في مسألة تعريف السنة ينظر الأستاذ أرول «إلى الموضوع ببعدين أو جانبيين مختلفين. فوفقاً لرأيه فإن السنة من حيث الاسم تُستخدم بثلاث معانٍ هي: الطريق، والعادة، ونمط حياة؛ وأنماط السلوك والتصرفات التي فعلها النبي ﷺ أو بينها؛ بحيث تلازم السنة القرآن ويتحدان معاً. وأما السنة بلغة النبي ﷺ فتحتوي على خمسة معانٍ:

١. الإمامة في عمل ما خيراً كان أو شراً، وذلك بتحديد الاتجاه وشق طريق جديد، والإتيان بسلوكيات

وتصرفات يتبعها الآخرون.

٢. البيان، والتقرير.

٣. اتباع قاعدة مقررة في المعاملة.

٤. وضع سلوكيات، أو سنن نموذجية.

٥. الاتباع والسير على النهج^(١).

إن هذه البنود التي أوردتها أروول ترسم إطاراً عاماً حول مضامين السنة.

وإننا نجد في التعريفات المختلفة للسنة على مضامين ومحتويات من شأنها أن تغلب أبعاداً وجوانب مختلفة لها، أو تركز عليها. فمثلاً نرى أن تعريف ابن عاشور يتوقف على الجانب "القانوني"، وجانب "التواتر": إن أفعال النبي ﷺ بمثابة التواتر العملي بالنسبة لكل صحابي، وذلك بسبب رؤيته المتكررة لها، بحيث يمكن استنتاج غاية قانونية أو مقصد شرعي من مجموعها^(٢).

رغم مكانة السنة الهامة والضرورية من ناحية كونها مصدراً للفقه، فإننا نرى اعتبارها بالكامل أداة أو أساساً لبناء نظام قانوني نقطة ضعف في عصرنا الحالي. لأننا في هذه الحالة نكون بصدد محاولة إنشاء أو بناء الحياة كنظام قانوني عن طريق خصوصيات محددة بشكل صارم دون إتاحة المجال للأعراف، والعوامل الثقافية، والتاريخية، والاجتماعية. هذا في حين أن السنة تحتوي على الكثير من المعايير أو العناصر الاجتماعية التي ليس من شأنها أن تكون قانونية. وأولى هذه العناصر هي جملة من المفاهيم والمصطلحات مثل: العرف، والعادات، والأخلاق. فتصور السنة وفهمها بكاملها ضمن إطار قانوني من شأنه أن يؤدي إلى ظهور موقف يتجاهل الفوارق الثقافية والشكلية بين المجتمعات والعصور، وكذلك الأعراف والتقاليد والثقافات الموجودة في كل مكان وكل زمان.

وأما التعريف الآخر فيقوم بتضمين السنة في سياق تحقق الأمر المثالي. فوفقاً للفاروقي فإن السنة باعتبارها تجسيداً للفكرة وتحقيقاً للمثال قد حولت النظرية إلى الواقع؛ وبذلك قد أضفت على قيم الإسلام شكلاً معيناً، وتوحدت مع قوة متحركة. فعندما وجدت أو ظهرت السنة دبت الحياة بالشيء الذي كان في حالة سبات^(٣). ومن ثم فإن السنة من وجهة نظر الفاروقي هي بمثابة إضفاء الحياة على القرآن.

يقول الشاطبي إن السنة استعملت على ثلاثة معان. فالأول هو أن لفظ «السنة» أطلق على ما جاء منقولاً عن النبي ﷺ على الخصوص، مما لم يُنص عليه في الكتاب العزيز، بل إنها نص عليه من جهته ﷺ، ولا فرق إن كان بياناً لما في الكتاب أو لا. وأما الثاني فيطلق في مقابلة البدعة؛ وأما الثالث فهو أن لفظ السنة أطلق على ما

(١) بنيامين أروول، مفهوم السنة عند الصحابة، الطبعة الثانية، أنقرة، منشورات وقف الديانة التركي، ٢٠٠٠، ص، ١٥-٢٦.

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، فلسفة القانون/ التشريع الإسلامي - مشكلة الغاية/ المقصد، ترجمة وتعليق: وجدي أكبوز- محمد أردوغان، الطبعة الثانية، إسطنبول، منشورات إيز، ١٩٩٦، ص، ٣٧.

(٣) إسماعيل راجي الفاروقي - لويس لاميا الفاروقي، أطلس الثقافة الإسلامية، ترجمة: مصطفى أوكان كبار أوغلو - زرين كبار أوغلو، الطبعة الثانية، إسطنبول، منشورات انقلاب، ١٩٩٧، ص، ١٣١.

عمل عليه الصحابة^(٤). وعندما يقول حميد الله: «لقد بدأ الناس يفهمون من لفظ السنة اعتباراً من عهد النبي ﷺ أنها كافة القواعد والمبادئ التي علمها النبي الناس وحثهم عليها، ولو كانت غير مذكورة في القرآن»^(٥) فإنه يشير إلى المعنى الأول الذي ذكره الشاطبي. وعندما يقول فضل الرحمن: «إن مصطلح سنة النبي مصطلح متأخر نسبياً، وأن السنة عند المسلمين الأوائل إنما كانت تدل على أعمال وممارسات المسلمين أنفسهم»^(٦) فإنه يشير إلى المعنى الثالث الذي ذكره الشاطبي.

وعندما يقول موسى جار الله: «إن كل ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم أو حاول فعله بهدف تبليغ الرسالة والوحي الذي نزل عليه فهو سنة»^(٧)، فإنه يقصد كل ما صدر عن النبي ﷺ من أقوال وبيانات. فحسب رأيه فإن السنة تشمل كلاً من نمط معيشته وسلوكه في حياته الخاصة، والمنهج الذي اتبعه في علاقاته الاجتماعية مع الناس، والطريقة التي سلكها في تلبية وتأمين احتياجاته الخاصة^(٨). ويتفق طاهر بن حكيم نسبياً مع جار الله من خلال توصيفه السنة بمنهج حياة^(٩).

وأما عندما يعرف كرباش أو غلو السنة فإنه يؤكد على الجانب المتعلق برؤيتها العالمية: «إنها ذهنية أو رؤية عالمية شكّلها مجمل القواعد والمبادئ وعلى رأسها القرآن الكريم والتي اعتمد عليها النبي ﷺ في توجيه وإدارة المجتمع الإسلامي الأول في مختلف الميادين، مثل العقيدة، والعبادات، والتبليغ، والتربية، والأخلاق، والقانون، والسياسة، والاقتصاد؛ وباختصار في كل ميادين الحياة الفردية، والاجتماعية، والعالمية»^(١٠). وفي الواقع يبدو أن تعريف كرباش أو غلو يتمتع بميزة من شأنها وضع حد لجدالات وخلافات الرواية الجزئية والخاصة. لأن من شأن قراءة السنة ضمن إطار رؤية عالمية انتشالها من مستنقع الخلافات والجدالات المتباينة السائدة في العالم الإسلامي وتأمين وصولها إلى مبادئ وأسس محددة. فحسب رأيه فإن هدف السنة هو بناء نموذج حضارة ومجتمع إسلامي جديد قائم على الأسس والمبادئ التي وضعتها السنة^(١١).

وأما نحن فنميل إلى تعريف السنة وفق الآتي: «السنة هي تجربة وتطبيق النبي ﷺ وبمساهمة من الصحابة والأمة للقرآن الكريم خلال مرحلة تاريخية، وضمن ظروف اجتماعية وثقافية معينة ومحددة». قد تتضمن التعاريف بعض الغموض والإبهام بسبب طبيعة التعريف التي تستوجب الاختصار والاقتضاب. ولذلك نجد فائدة في إجراء توضيح مختصر للتعريف، وبيان خصائص صفات السنة الأساسية.

(٤) الشاطبي، الموافقات - منهجية العلوم الاجتماعية، ترجمة: محمد أردوغان، ج ٤، إسطنبول، منشورات إيز، ١٩٩٣، ص، ٢.

(٥) محمد حميد الله، "السنة"، الموسوعة الإسلامية، ج ١١، إسطنبول، منشورات MEB، ١٩٧٠، ص، ٢٤٣.

(٦) فضل الرحمن، مشكلة المنهجية عبر التاريخ، ترجمة: صالح أكدمير، أنقرة، منشورات مدرسة أنقرة، ١٩٩٥، ص، ١٧.

(٧) موسى جار الله بيرغيف، مقارنة مختلفة لعلاقة القرآن والسنة - كتاب السنة، ترجمة: محمد غورمز، أنقرة، منشورات مدرسة أنقرة، ١٩٩٨، ص، ٦.

(٨) انظر: موسى جار الله، المرجع السابق، ص، ٦.

(٩) محمد طاهر حكيم، شبهات حول السنة، ترجمة: حسين أرسلان، إسطنبول، منشورات بنار، ١٩٨٥، ص، ١٥.

(١٠) محمد خيري كرباش أو غلو، السنة في الفكر الإسلامي - مقارنة نقدية، الطبعة الثالثة، أنقرة، منشورات مدرسة أنقرة، ١٩٩٧، ص، ١٠٤.

(١١) محمد خيري كرباش أو غلو، المرجع السابق، ص، ١٠٥.

أولاً: السنة ليست أفعال النبي الخاصة والفردية وأموره وأحواله الذاتية الشخصية. وإنما هي نماذج وضعها النبي ﷺ في إطار تفاعله وتعامله مع الأمة. فمثلاً لا يمكن اعتبار مسألة حب النبي لبعض الأطعمة أو كرهها من السنة. لأن مثل هذه الأمور شخصية عند الإنسان. وبذلك يمكننا القول إن السنة هي النماذج التي تتجاوز هذه الخاصية الذاتية الشخصية وتحتل مكاناً في الذاكرة الجماعية.

ثانياً: السنة هي تجربة تطبيق القرآن الكريم. فإن انطلقنا في القول من تمييز عملي متمثل بأن القرآن نظري، والسنة عملية فإن السنة تُعد حينها انعكاساً للوحي داخل الأمة (المجتمع) في شخص النبي ﷺ. والتجارب التطبيقية حسب التعبير الكلاسيكي تثبت أن النظريات ليست جملة من الادعاءات أو مجرد بيان فحسب؛ وإنما أمر قابل للتطبيق والعمل به في الحياة. وبذلك يتم تحويل الشيء السواوي إلى أرضي.

ثالثاً: وأما المحتوى الثالث الذي يظهر مما تقدم فهو أن السنة مُثل عليا ونماذج بالنسبة للأمة. فهي النموذج الذي تم تنفيذه في أعلى المستويات بشأن كيفية تطبيق تجربة الوحي من قبل المجتمع الذي نزل عليه. ولكن ينبغي ألا ننسى بأي شكل من الأشكال أن هذه النموذجية استمرت مدى حياة النبي ﷺ، ونُفذت وتحققت داخل حياة ما، وأن للأمة دوراً وإسهاماً فيها.

رابعاً: السنة اسم للصيغة التي اكتسبتها تجربة تطبيق القرآن الكريم هذه ضمن ظروف تاريخية، واجتماعية، وثقافية، ومرحلة معينة. وهي هذا السياق تتمتع بخاصيتين. فالقرآن الكريم يحمل رسالة «هدفاً» عالمياً يتجاوز التاريخ والزمن. وهذه الرسائل والأهداف العالمية يتم حفظها وحمايتها في الفترات اللاحقة. ومن جانب آخر فإن الصيغة التي حازتها واكتسبتها السنة إنما وجدت داخل تلك الحالات التاريخية، والاجتماعية، والثقافية وضمن حدودها وإمكاناتها. ولهذا السبب فقد تظهر بعض التغيرات في صيغ وأشكال السنة. فمثلاً لتحقيق نظافة الأسنان استخدم النبي ﷺ السواك وأوصى به، وهذا قد يشهد تغيراً، ويُستعاض عنه بفرشاة الأسنان على سبيل المثال كما هو حاصل في عصرنا هذا. وهذا يعني أن إدامة هذا الهدف والحفاظ على استمراريته لا يكون إلا باللجوء إلى هذه الأدوات المختلفة. وكذلك الأمر بالنسبة لمسألة لباس رسول الله، ومائدته، والأدوات التي استعملها فهي تُحمل على هذه الظرفية الثقافية والتاريخية. لذا فإن الادعاء أن تقليد هذه الأمور هو اتباع لسنة من السنن لا يبدو صحيحاً.

والآن إذا أردنا إجمال ما أوردناه في الأعلى فنعتقد أننا بيننا العلاقة والتحاورية القائمة بين السنة، والتاريخ والمجتمع. وانطلاقاً من معنى السنة الذي يفيد «الطريق» و«الأثر» فيجب أن نقر بتأثير بعض الموروث التاريخي في تشكيلها أيضاً. فحتى وإن كان دين الإسلام اسم يُطلق بشكل خاص على الدين الذي نزل على سيدنا محمد، فإن لهذا الدين إراثاً وجذوراً تعود إلى سيدنا آدم. وهناك أمور ورثها النبي ﷺ من الأنبياء قبله وخاصة من إبراهيم عليه السلام وطالب باتباعها على أنها سنة. وهذا الأمر من شأنه تأمين الارتباط بالسنة واستمراريتها عن طريق التراث والتقليد.

ولا شك أن لدى العرب أشكالاً من السلوك والتصرفات التي يعود مصدرها إلى مجتمع ذاك العصر، فحافظوا عليها وأطلقوا عليها تسمية السنة. والإسلام لم يرد أشكال السلوك هذه جملة وتفصيلاً، وإنما تم رد

تلك التي لا تتوافق مع معاييرهِ ومبادئهِ فحسب. وبذلك يمكننا القول إن السنة حافظت على استمرار بعض الأعراف والعادات القديمة. وإن المزايم الغربية حول موازاة السنة للتراث والعادات والتقاليد تجد لها أرضية في هذا المضمار.

وإن قولنا: إن السنة إنما هي تجربة تطبيق القرآن الكريم، أي تطبيق النظريات القرآنية يلتقي في الواقع مع النقطة المذكورة في الأعلى. فتطبيق القرآن في الظروف التاريخية والثقافية السائدة خلال ذلك العصر له أهمية في سياق تطبيقه من مختلف الأنبياء السابقين، وإضافة السنة نتيجة لذلك إلى الميراث التاريخي؛ لأن الذي جرى تطبيقه إنما هو في الحقيقة رسالة عالمية. إلا أن الأشكال والصيغ التي تتكون نتيجة هذه التجربة التطبيقية قد تحمل طابعاً تاريخياً ومحلياً. ولذلك فإن السنة قد تشهد في كل مرحلة تغييراً لبعض الصيغ والأشكال الوظيفية بشرط المحافظة على الهدف. ويُعد هذا الأمر أحد العوامل التي تضمن للسنة في المراحل المستقبلية القدرة على الصمود والمقاومة في مواجهة «التاريخ» المتسم بالتغير والتبدل المستمر. وفي هذا السياق فإن النظر إلى الحديث والسنة على أنها «منظومة من الأقوال والأفعال» الثابتة والمنتهية والمنغلقة على أي تغيير من شأنه أن يؤدي إلى مفارقات خطيرة.

وبناء على هذا فإن السنة تُعد عاملاً مهماً في تأمين الحركة الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية، وضمان استمرارها. وفي هذا السياق فإننا نستطيع الادعاء أن السنة إلى جانب الفقه تُعد قوة وحتى امتيازاً غير موجودين في أي دين وتراث آخر. فذات مرة كنت أجالس أكاديمياً يابانياً، وكنا نتحدث عن المقارنة بين الأديان التي كانت موضوعاً لدراسة يقوم بها. فسألته عن أهم صفة يميز بها الإسلام من غيره، فكان جوابه: الفقه. وفي الواقع نستطيع إضافة السنة إلى ذلك أيضاً. إذ لا يمكننا أن نجد في أي دين بما فيها المسيحية واليهودية مخزوناً ضخماً من المدونات مثل السنة التي تحولت إلى علم مستقل قائم بذاته.

السنة والحراك المجتمعي:

نحن لا نقوم في هذه المقالة بتقييم السنة تقييماً تقنياً فنياً. وبشكل أوضح إن مشكلتنا تتمحور حول العلاقة بين السنة والحياة الاجتماعية. وفي هذا الصدد يمكننا التفكير في علاقة ذات جانبين. فأما الجانب الأول فهو الحيوية التي أكسبتها السنة للمجتمع. وأما الثاني: فهو إعادة تعريف السنة من خلال الحيوية والمرونة الاجتماعية. والآن بإمكاننا إجراء تحليل مقتضب لهذه التأثيرات أو التفاعلات من خلال إشكالات مختلفة.

يمكننا وكما بينا في الأعلى أن نسمي القرآن بالنص النظري مع أن هذا التعبير اختزالي قليلاً بالنسبة للقرآن الكريم. فالقرآن من جهة منظوره إلى الحياة، والكون، والإنسان، يحتوي على جملة من القواعد والمبادئ الخاصة والشاملة والأخلاقية حول العلاقة بين الإنسان والإله، وبين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والكون. ولا شك أننا لو انتقلنا إلى الخوض في التفاصيل فبالإمكان تنظيم قائمة مؤلفات عن الموضوعات والقضايا التي يتحدث عنها القرآن. وهذا الإطار الذي بيناه يعبر من جهة عن نظرية بوضعها المجرد الذي لم يدخل حيز التجربة والتطبيق، ومن جهة أخرى يُعد نظرية أيضاً من ناحية احتوائها على اطروحات ورسائل حول الحياة، والإنسان، والكون. لا ريب أن كل جملة من القرآن الكريم تعبر عن الحقيقة في نظر الإنسان المؤمن به. ولكن

عندما نأخذ المجتمع الإنساني كله بعين الاعتبار فإن هذه الجمل تكون حينها عبارة عن فرضيات ومقترحات نظرية فحسب.

لقد كانت الأفكار والتوجهات الدينية، والأيدولوجية، والفلسفية المختلفة والمتنوعة موجودة في المجتمع الإنساني على مدى التاريخ. وهي بالنسبة للإنسانية في بادئ الأمر عبارة عن فرضيات وأشكال من القراءة النظرية المجردة. ومن أمثلة ذلك البوذية، والماركسية، والإلحادية وغيرها. فمثلاً تقوم المسيحية بقراءة الحقيقة بشكل مختلف، وتطور وجهة نظر إلى مفهوم «المطلق» من زاويتها الخاصة، وتنظر إلى العالم بصورة مختلفة. وإن الماركسية ترسم أمامنا بإطار نظري متمحور على مفاهيم المادية الجدلية، والجهد، والاستغلال، والطبقة الدنيا (البروليتاريا) والطبقة العليا (الملاك) وكل هذه الأديان، والأفكار الفلسفية، والأيدولوجيات بحالتها هذه عبارة عن نظريات. فالبوذية وجدت لها مساحة تطبيق وتجربة ضمن مساحة جغرافية محددة ولم تتحول إلى العالمية. وفي الأساس لا يبدو أن لها مثل هذا الادعاء أو التطلع نحو العالمية. وأما الماركسية فقد أتاحت لها فرصة التطبيق والتجربة في مناطق جغرافية متعددة، ولكن توصلت الآراء والإقارات بصورة عامة إلى أنها باءت بالفشل بدرجة كبيرة.

وإذا ما نظرنا إلى الإسلام في هذا الإطار يتبين أن القرآن كنظرية أثبت من خلال تجربته وتطبيقه ضمن مجرى تاريخي، وثقافي، واجتماعي، أثبت أنه لم يبق عند المستوى النظري فحسب، وإنما تحول إلى واقع عملي، وحياتي معاش. وبالإضافة إلى ذلك يتبين أيضاً أن السنة لم تكن تجربة خاصة ومحصورة في عهد النبي ﷺ فقط، وإنما استمر تطبيقها في مراحل وفترات تاريخية مختلفة. وهذه الاستمرارية التاريخية إنما تحققت عن طريق فهم السنة وتصورها تصوراً مرناً متحركاً عبر التاريخ. وفي الواقع فإن السنة هي جمع اللوحات الصغيرة والكبيرة القائمة في شخصية رسول الله النموذجية، وكذلك الموجودة في الظرف التاريخي والاجتماعي لذاك العهد ورفصها مع بعضها بغية بناء حياة، وإضفاء الاستمرارية على هذه الحياة^(١٢). وبهذا المعنى فإن السنة تعني الحياة. ونود هنا التطرق إلى المسألة الآتية: وهي العلاقة بين الطوباوية والواقع. وطوبيا Topos وهي كلمة أصلها يوناني وتعني حرفياً المكان، وبإضافة أداة النفي إلى أولها U-Topos تصبح المكان الذي لا وجود له^(١٣). ويُطلق هذا المصطلح على الأفكار النظرية التي لا وجود لها في الواقع. وبعبارة أوضح عندما يسمع الناس بمختلف الأيدولوجيات، والأفكار والآراء الفلسفية، واطروحات الأديان فإن أول ما يتبادر إلى ذهنهم هو إمكانية تطبيقها على أرض الواقع. ويجب اعتبار السنة في هذا السياق مؤشراً أو دليلاً على التجربة وإمكانية التطبيق في الواقع.

وهناك جانب أو بعد آخر يجب التوقف عنده من ناحية علاقة القرآن الكريم بمكونه كتاباً ذا إطار نظري مع السنة، ألا وهو وظيفة السنة الإيجابية في مواجهة عمليات التحريف والتضليل التي قد تشن في إطار معاني القرآن

(١٢) انظر: مصطفى تكين، «إمكانية/ قوة سوسولوجية السنة- الدخول إلى سوسولوجية الإسلام ابتداء من السنة»، سوسولوجية السنة، المؤلف: مصطفى تكين، أنقرة، منشورات أسكي، ٢٠١٣، ص، ٤٥.

(١٣) عمر دمير - محمد آجار، معجم العلوم الاجتماعية، إسطنبول، منشورات آعاج، ١٩٩٢، ص، ٣٧٠.

ومضمونه. فالقرآن الكريم قد مر عبر التاريخ على الكثير من الأيديولوجيات والأفكار الفلسفية حتى وصل إلينا اليوم. وخلال هذه الرحلة حدثت محاولات كثيرة لوصل القرآن الكريم بتلك الأيديولوجيات والأفكار الفلسفية، وتفسيره وتحميله معانٍ على ضوء تلك الأفكار والتيارات وبالارتكاز عليها. وتجري اليوم أيضاً محاولات لتحميل القرآن أفكاراً ورؤى مختلفة بالارتكاز على الليبرالية، والحداثة وغيرها. ومن جهة أخرى فقد ظهر عبر التاريخ تحديات للقرآن الكريم. وهنا تظهر للسنة وظيفة هامة أخرى، حيث إن سنة النبي ﷺ ومن خلال النماذج والأمثلة التي وضعتها، والمنظورات الموجودة في هذه النماذج تحول دون إخراج القرآن الكريم من إطار الفهم والتحليل الخاصة به. وفي سياق متصل فإن السنة بالمفهوم التراثي تقوم بمهمة تفسير القرآن، وتضمينه بالمضامين. ولعله ينبغي علينا فهم قول الأوزاعي: «الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب»^(١٤) وبهذا المعنى فإن السنة التي تحتوي في داخلها على نماذج من الفهم والتحليل، والأهداف، والسلوكيات والتصرفات، دائماً ما تقوم بتوضيح وتفصيل هذه الخصائص في مختلف المراحل والفترات التاريخية.

لقد بينا في الأعلى أن السنة في الوقت ذاته تراث موروث. والتراث يدل بأحد أبعاده كافة على التراكمات القائمة في المرحلة العملية التاريخية. والسنة تنقل عبر التاريخ من جيل إلى جيل لتقوم بوظيفة كجزء من التراث في وقتنا الحاضر أيضاً. وإن محافظة دين ما على حيويته واستمراره لفترة طويلة يكون من خلال تشكيل تراث له. فكيف ينبغي أن نقرأ العلاقة بين السنة والتراث؟

إن السنة تنتقل من جيل إلى جيل باعتبارها صيغة فهم وتحليل، ومنظور، وباعتبارها نماذج من السلوك والأفعال، والممارسات العلمية على حد سواء؛ وتستطيع أن تكون عاملاً محدداً وحاسماً في رحلة المجتمعات نحو المستقبل من خلال حيازتها خاصية الإطار والمنظور في الذاكرة الجماعية. ومن ثم فقد انتقلت السنة عبر الأجيال إلى مناطق جغرافية مختلفة من العالم حتى تم توريثها لنا اليوم. وبغض النظر عن أن هذا النقل تم في المصادر المكتوبة أيضاً، فإن النقطة التي نتوقف عليها هي الانتقالات التي تكون على شكل ممارسات وأفعال جماعية مجتمعية. إلا أن هذه الممارسات العملية لا تنتقل من جيل إلى آخر، أو إلى مناطق متعددة بالشكل ذاته دائماً. حيث يُعاد تطبيقها وتجربتها داخل الحالة الثقافية، والاجتماعية السائدة لدى كل جيل، وفي كل مرحلة تاريخية، وفي المناطق الجغرافية المختلفة. وبيننا تحافظ التجارب الجديدة على أهداف وغايات السنة الأساسية من جهة، فإنها من جهة أخرى تشكل أو تكون ممارسات وتطبيقات بالصيغ والأشكال التي تسمح بها حالتها الثقافية والاجتماعية الخاصة. ولا شك أنه يمكن حفظ العبادات، وبعض العناصر الاعتقادية الأساسية شكلاً ومضموناً. إن الهدف الأساسي هنا هو تطبيق القرآن، أي بث الحياة في القرآن عن طريق السنة. لذا فإن السنة كتطبيق عملي تحمل في داخلها منظورها وطريقة فهمها وتحليلها الخاصة بها، وتنشرها في الحياة الشخصية والاجتماعية نظراً للمؤثرات التي تتمتع بها.

ويجب التأكيد على النقطة الآتية المهمة أيضاً: إن السنة بدءاً من عهد النبي ﷺ تحتوي على الأعراف

والعادات والتقاليد وجملة من المقومات والمعايير الاجتماعية الأخرى، وذلك بسبب تجربة الاستقرار في المجتمعات. وبعبارة أخرى، إن المجتمع يجرب السنة تحت عنوان السنة وفي الأشكال والصيغ الدينية فقط، فإذا ما وافقت المعايير الاجتماعية، أو أخذتها بعين الاعتبار كإطار فإنه يحافظ على السنة ويستمر بتطبيقها. ويمكننا رؤية ذلك أحياناً في مراسم الزواج والحفلات التي تقام بمناسبتها، وأحياناً في الأعراف والعادات السائدة في أحد المجتمعات. وهذه الحالة تثبت لنا أن السنن بالمعنى العام تحتوي على معنى الثقافة أيضاً.

لذا فإن العائلة، والأقرباء، والأحياء، وغيرها من الأوساط تلعب دوراً في الانتشار المجتمعي للسنة. ويجب التذكير بشكل خاص بالدور المهم والخطير الذي تلعبه العائلة سواء في انتقال الأعراف والعادات إلى المستقبل وذلك من خلال تطبيقها والالتزام بها، أو في سياق تعليم الأجيال الجديدة دورها الاجتماعي. فاللغة المستخدمة داخل العائلة، ونماذج السلوك والتصرف المتبعة فيها تظهر لنا منعكساتها على كل خصوصيات السنة. فسلوك الوالدين، وتصرفاتهم، وثيابها، وهندامها، وخصوصياتها، ومبادئها الأخلاقية، وعلاقتها بالحوار وغير ذلك من الأمور يظهر ذلك في ثوب السنة العملية من جهة، وتظهر السنة النبوية في تكوين تلك العائلة من جهة أخرى.

إلا أن التحولات والتغيرات التي حدثت في العصور الحديثة جردت العائلة من أغلب أدوارها القديمة، كما أنها أضعفت دور الكثير من الأوساط والبيئات الاجتماعية، مثل الحي، والقرية، وصلة القرابة. حيث كانت هذه الأوساط تقوم بمهمة ضبط ما يتعلمه الإنسان داخل العائلة، وتعميقها وترسيخها في النفوس على حد سواء. وإننا نجد أن نقل الكثير من مهام العائلة وأدوارها إلى مؤسسات مختلفة في عصرنا الحالي، إلى جانب ما تضخه وسائل الإعلام والشابكة ومواقع التواصل الاجتماعي المنتشرة على صعيد واسع قد مزقت الروابط العائلية، وأضعفت ما يحتويه التراث من عادات وتقاليد.

لقد تطرقنا إلى صلة تطبيق الدين في المجتمع وانعكاسه على المستقبل بالتراث والسنة. ولا بد لنا في هذا السياق من تناول العلاقة بين هذه المسألة وبين الفئات الاجتماعية وتحولها إلى طبقات. فكما هو معلوم فإن المجتمع يتكون من التباينات والاختلافات، والتفاوتات. فمثلاً يتميز الناس في المجتمع عن بعضهم من حيث الجنس، والعمر، واللون وغير ذلك من مظاهر الاختلاف. وكذلك يوجد في المجتمع انقسام إلى طبقات، وفئات اجتماعية بناء على معايير أخرى، مثل الاقتصاد، والثقافة. وإذا أردنا تبين الأمر بصورة فظة فنقول يوجد في المجتمع فئة أو طبقة الأغنياء، والمتوسطي الحال، والفقراء. ومن ناحية الثقافة ومستوى التحصيل العلمي فيوجد حسب التعبير القديم العوام والخواص.

والتقسيم المهم من ناحية موضوعنا هنا هو الخواص والعوام. إن أكثر ما يلفت الانتباه في مفهوم الخواص هو تمتع أهله بفهم ووعي ديني كتابي، ومقاربتهم للدين القائمة على الجانب النظري بالدرجة الأولى. وبطبيعة الحال فإن الرجل في طبقة الخواص هو العالم بعلل الأحكام، والقادر على نقد الروايات التي تصل إليه، وفرزها في الوقت ذاته، والمتحرر من حالة «التقليد». إلا أن فئة العوام تتمتع أو توصف بعكس هذه الخصائص تقريباً. فلأن العوام لم يتعلموا تعليماً كافياً، وليست لديهم المعرفة بالعلوم الدينية فإنهم يمتلكون فهماً دينياً قائماً على

الرواية، والاتباع الحرفي، والتطبيق العملي. فهذه الفئة ورثت أغلب معارفها الدينية وتطبيقاتها من الجيل السابق. ولذلك فإن الممارسات والتطبيقات المنقولة والمتوارثة هي التي ترسم وتميز التدين الموجود في المجتمع بدرجة كبيرة. لا شك أن الوعي بالعمل الذي يتم القيام به وإدراكه مهم، إلا أن هذه هي طبيعة تدين العوام أو تدين الشعب.

إذاً فالسنة التي اختلطت بأمور الحياة اليومية، والثقافات، والأعراف والعادات، وبالكثير من المقومات والمعايير الاجتماعية المختلفة لا تزال منذ قرون وإلى الآن مستمرة وتنبض بالحياة في التطبيقات والممارسات العملية سواء لوحظ ذلك أم لا. ومن يحافظ على استمرار هذه التطبيقات العملية بنسبة كبيرة هم العوام، أو الشعب. فمثلاً الرجل الذي يريد إنشاء سبيل ماء في مكان ما إنما يستهدف الخير والثواب في هذا العمل. حيث إن إنشاء سبيل ماء يُعد أحد أشكال أو صيغ الصدقة الجارية في مجتمعنا. فاستمرار وإدامة هذا التقليد بدافع ديني يعني في الواقع استمرارية سنة من السنن. وكذلك فإن أسس أداء العبادات في المساجد، وأصولها، وطقوسها إنما هي بأحد جوانبها تطبيقات عملية تتغذى من سنة تحولت إلى طبيعة شكلية.

ولعله من المفيد هنا أن نبين أحد التباينات من حيث الوظيفة. فالخواص يقومون بوظيفة نقد وتجديد المفاهيم والتطبيقات والممارسات التي من شأنها أن تكون سبباً للشكلية والجمود المطلق، بينما يقوم العوام بمهمة في سياق إدامة وتوارث هذه التطبيقات مستقبلاً. وإن الدين بدوره يحافظ على وجوده وحيويته داخل هذه الحالات المجتمعية.

وهناك نقطة مهمة أخرى، وهي ضرورة نظرنا للسنة وقراءتها على أنها نمط أو منهج حياة، فالسنة وكما مر معنا في الأعلى تمنحنا في الوقت ذاته رؤية عالمية. فالنبي ﷺ يوضح لنا أن السنة هي نتيجة لرؤية ومنظور للحياة. ويعني ذلك النظر إلى الحياة، والإنسان، والكون بشكل مختلف. ويمكننا أن نرى أمثلة مهمة على ذلك إذا ما ألقينا نظرة على السنن والأحاديث التي بين أيدينا.

فكما هو معلوم فإن عالمنا الراهن الذي نعيش فيه مليء بأيديولوجيات وأفكار فلسفية مختلفة. وتتميز هذه الأفكار والأيديولوجيات عن بعضها من خلال نظرتها إلى الإنسان، والحياة والكون. فمثلاً تعتبر الأيديولوجيات الدنيوية أن الإنسان وحياته محدودان بهذه الدنيا فقط، بينما تحمل المعتقدات الدينية إشارات إلى العالم الآخر الذي يتجاوز العالم الدنيوي. وهذا الأمر من شأنه أن يخلق تباينات عميقة في أهداف الإنسان وأفعاله وممارساته بشأن الدنيا. وتتمتع السنة بميزة وإمكانية تجسيد رؤاه العالمية والكشف عنها في الأفعال والممارسات.

وبهذا المعنى فإن السنة صالحة وقادرة بنظرها العالمية التي تحتويها على بناء منهج حياة لدى الإنسان. وفي الواقع يمكننا فهم هذا الأمر بشكل أفضل إذا ما تناولناه إلى جانب أطروحة أن السنة هي تجربة تطبيق القرآن الكريم وتجسيد له. فالسنة وخاصة تلك التي توارثها غالبية الناس في مجتمع ما قابلة للتحويل إلى منهج حياة وتطبيق عملي بشكل أسرع. ولكن القسم النظري أي القسم الذي له علاقة بالقرآن قد لا يلقى هذا التجسيد ولا يُطبق على أرض الواقع بهذه الدرجة. وأما مدى صحة هذا الأمر فموضوع بحث آخر، ولكن علينا أن نعلم أن هناك مثل هذا الواقع في المجتمع.

وما يجب لفت الانتباه إليه هنا أيضاً هو الخطأ المتمثل بفهم وتصوير السنة في إطار مقصد أو غاية قانونية تشريعية بشكل تام. فالسنة كما بينا سابقاً عندما تقوم ببناء منهج حياة فإنما تقوم به بالاشتراك مع الأعراف والعادات، والمعايير الاجتماعية. ومن ثم فإن تناول السنة من زاوية غاية تشريعية بحثية من شأنه الإطاحة بحقيقة احتوائها لحياة واسعة الجوانب، وبدورها الهام في بناء الإنسان.

إن قراءة السنة والنظر إليها على أنها رؤية عالمية من شأنها أن تحول في الوقت ذاته دون قراءتها قراءة «فردية خاصة»، ومن ثم تسد الطريق أمام الجدالات والخلافات العقيمة والمعقدة التي تجري في عالمنا المعاصر. لأن التوقف على الروايات بشكل منفرد والتمسك بكل واحدة منها على حدة يؤدي في غالب الأحيان إلى ضياع النظرة الكلية والشمولية الموجودة في السنة، والغرق في التفاصيل والتفرعات. ولا شك أن إخضاع الأحاديث من الناحية الفنية والتقنية للجرح والتعديل، والتثبت من صحتها أمر مهم، ولكن يجب عدم نسيان أن لها جانباً حركياً اجتماعياً.

وهنا نحاول أن نبين أن السنة ونتيجة لاحتوائها على شفرات السلوكيات والتصرفات العملية قد وصلت إلى يومنا هذا مستندة على بعض الحركات الاجتماعية من جهة، ومغذية تفاعلاً اجتماعياً جديداً من جهة أخرى؛ وإنما بهذا الجانب جُربت وطُبقت بصيغ وأشكال مختلفة داخل الثقافات والبلدان الإسلامية المختلفة، ولعبت دوراً مهماً في استمرار الإسلام وحيويته.

المراجع:

- ابن عاشور، محمد طاهر، فلسفة القانون/ التشريع الإسلامي - مشكلة الغاية/ المقاصد/ مقاصد الشريعة الإسلامية، ترجمة وتعليق: وجدي آيوز - محمد أردوغان، الطبعة الثانية، إسطنبول، منشورات إي، ١٩٩٦.
- بيرغيف، موسى جار الله، مقارنة مختلفة لعلاقة القرآن والسنة - كتاب السنة، ترجمة: محمد غورمز، أنقرة، منشورات مدرسة أنقرة، ١٩٩٨.
- ديمر، عمر - آجار، محمد، معجم العلوم الاجتماعية، إسطنبول، منشورات آعاج، ١٩٩٢.
- أرول، بنيامين، مفهوم السنة عند الصحابة، الطبعة الثانية، أنقرة، منشورات وقف الديانة التركي، ٢٠٠٠.
- الفاروقي، إسماعيل راجي - الفاروقي، لويس لاميا، أطلس الثقافة الإسلامية، ترجمة: مصطفى أوكان كبار أوغلو - زرین كبار أوغلو، الطبعة الثانية، إسطنبول، منشورات انقلاب، ١٩٩٧.
- فضل الرحمن، مشكلة المنهجية عبر التاريخ، ترجمة: صالح أكدمير، أنقرة، منشورات مدرسة أنقرة، ١٩٩٥.
- حميد الله، محمد، "السنة"، الموسوعة الإسلامية، ج ١١، إسطنبول، منشورات MEB، ١٩٧٠.
- حكيم، محمد طاهر، شبهات حول السنة، ترجمة: حسين أرسلان، إسطنبول، منشورات بنار، ١٩٨٥.
- كرياش أوغلو، محمد خيرى، السنة في الفكر الإسلامي - مقارنة نقدية، الطبعة الثالثة، أنقرة، منشورات مدرسة أنقرة، ١٩٩٧.
- الشاطبي، الموافقات - منهجية العلوم الاجتماعية، ترجمة: محمد أردوغان، ج ٤، إسطنبول، منشورات إيز، ١٩٩٣.
- تكين، مصطفى، "إمكانية" قوة سوسيولوجية السنة - الدخول إلى سوسيولوجية الإسلام ابتداء من السنة"، سوسيولوجية السنة، أنقرة، منشورات أسكي، ٢٠١٣.

Sünnete Hikmet Nazarıyla Bakmak

Mehmet ÖNAL*

Özet

İslami literatürde, hem Kuran'ın anlaşılması hem de insan hayatı için dinin özünün kavranmasında Sünnetin belirleyici bir rolü vardır. Kuran kadar çok net bir metne sahip olmayan Sünnetin tespiti, bu yüzden çok önemlidir. Ancak Sünnetin tespiti için sadece hadislere başvurmak yetmez aynı zamanda başta Kuran olmak üzere, Siyer, Kelam, Tarih, Doğa Bilimleri, Mantık ve Felsefe gibi pek çok bilim ve bilgi alanından yararlanmak gerekir. Bu yüzden, adı geçen bu ilimler mutlak bir öncelik sonralık sırasıyla değil çoğunlukla paralel bir biçimde tahsil edilmelidir. İslami İlimler sahasında Sünnetin tespitine çalışmak çok önemlidir, ancak en az onun kadar önemli olan bir diğer husus da Sünnetin Müslümanın hayatına yansımasıdır. Müslüman âlimlere göre, Sünnet, iyi bir insan ve iyi bir Müslüman olmanın temel ölçütlerini verir. İşte bu makalenin yazılış amacı, Kuran'da geçen "hikmet" kavramına dayanarak, Sünneti anlaşılır ve yaşanabilir kılmaktır. Bu sayede, Sünnete bilgece bakarak onun dinamik ve esnek boyutunu görmek mümkün olacaktır. Bu yeni bakış açısından hareketle, "peygamberi hikmet" ve "peygamberi rehberlik" kavramları tartışmayı aydınlatacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, peygamberi hikmet, peygamberi rehberlik, hadis, Kuran-ı Kerim

Wisely Looking to *Sunnah*

Abstract

In the Islamic literature, there is a decisive role for the Sunnah in both the understanding of the Qur'an and in the grasp of the essence of religion for human life. Thus, the determination of the Sunnah, which does not have a clear statement like the Qur'an, is very important. However, for the determination of the Sunnah, it is not enough to apply only to the hadiths. At the same time, it is necessary to use various science and knowledge such as the Qur'an, Siyer, Kelam, History, Natural Sciences, Logic and Philosophy. Therefore, these mentioned sciences should be collected in a parallel form, not an absolute priority order. It is very important to determinate the sunnah in Islamic science, but at least as important as it is the reflection of Sunnah on the life of the Muslim. According to Muslim scholars, Sunnah gives the basic measures of being a good person and a good Muslim. The aim of this article is

* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, onal.mehmet@inonu.edu.tr.

to make the Sunnah understandable and livable based on the concept of "wisdom" in the Qur'an. At this point, the Sunnah will be able to see its dynamic and flexible dimension by wisely looking. From this new point of view, the concepts of "prophetic wisdom" and "prophetic guidance" will illuminate the debate.

Keywords: Sunnah, prophetic wisdom, prophetic guidance, hadith, Quran.

I. Giriş

İslam'da, diğer İbrahimî dinlerde olduğu gibi, ilahi kelamın anlaşılması, pratiğe aktarılması iman esaslarının belirlenmesi, ibadetlerin yapılması, ahlak ve günlük hayatın ana çerçevesinin çizilmesi ancak Peygamber'in rehberliği ile mümkündür. Günümüz dünyasında Peygamber'in rehberliğinin kabulü ve önemi hususunda Müslümanlar arasında ciddi bir tartışma yoktur, ancak bunun nasıl yapılacağı, rehberliğin tespitinde hangi yol ve yöntem kullanılacağı, hele hele bunun Müslüman şahsiyetlerin yetişmesi için bir anlam ve değer dünyası oluşturmak için eğitime nasıl yansıtılacağı konusunda ciddi çalışmalar yapılmış değildir. Bu yüzden şu sorunun sorulması gerekir: "Nasıl oluyor da Müslümanlar günümüzde böylesi bir rehberden hakkıyla yararlanıp eğitim süreçlerinde bu rol modelden tam anlamıyla istifade edemiyorlar?" Bir şekilde, İslam'a davet konusunda öne çıkan şahsiyetler ve Müslüman entelektüellerden bir kısmı bu problem karşısında nasıl davranacağını bilmezken bir kısmı bu problemin farkında bile değildir.

Yukarıdaki sorunun işaret ettiği gibi, böylesine önemli bir rehber ve rol modelden günümüz Müslümanlarının hakkıyla istifade edememesinin birden çok sebebi sayılabilir. Bu sebeplerden birincisi, Hz. Muhammed'in hayatına aşırı kutsiyet kazandırılması sonucu onun adeta bir melek seviyesine çıkarılarak artık yüce bir insan olarak örnek alınamaz bir konuma yükseltilmesidir.¹ İkincisi ise Hz. Muhammed'in insanlara belli bir olay ya da durum için sadece tek ve değişmez bir davranış kalıbı emrettiğini sanan/savunan empoze edici tutumlarla temsil edilen geleneksel tek tipçi sünnet savunuculuğudur. Halbuki, empoze etme tutumunun rehberlik anlayışının ruhuna aykırı olduğu için -ibadetlerin şekli boyutu hariç- Hz. Muhammed'in çok çeşitli durum ve şarta bağlı olarak Müslümanlara birbirine aykırı olmasa da alternatifler içeren çeşitli örnek yaşantılar sunduğu ve yollar önerdiği malumdur. Hatta mübah olan ibadetler hususunda sahabe özgür davranabiliyordu. Kur'an-ı Kerim'de geçen "Sizden bu ayı (Ramazan) idrak eden oruç tutsun; hasta ve yolculukta olan, tutmadığı günlerin sayısınca diğer günlerde tutsun"² ayeti ile ilgili olarak ünlü İslam alimi Şatibi, "Sahabe Resulullahla birlikte yolculuk yaparlardı. İçlerinden kimisi namazı tam kılar, kimisi de kısaltırdı; kimisi oruç tutar, kimisi de tutmazdı. Hiçbiri diğerini kınamazdı" (Buhari, Savm 37; Müslüm Siyam 95-100) hadisini zikrederek Hz. Muhammed'in mübah olan ibadetlerde sahabeyi özgür

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa. İslamoğlu, *Üç Muhammed*, Denge Yayınları, İstanbul, 2000.

² Kur'an-ı Kerim, 2: 185.

biraktığını ve onların da buna bağlı olarak Peygamber'i taklit etmediğini ifade etmiştir.

Bu iki sebebin dışında bir üçüncü sebep de az da olsa, bir kısım Müslüman düşünür ya da müsteşrik, Peygamber'i sadece Kur'ân-ı Kerim'i getiren ve sonra çekip giden bir aracı ya da meşhur deyimle "postacı" gibi göstermesidir. Bugünlerde tesiri azalmakla birlikte bu üçüncü sebep de özellikle çağdaş Müslümanların Sünnetten hakkıyla istifade etmesini engelleyen bir bariyer olarak görülebilir. Hâliyle bu ve benzeri sebeplerden dolayı Hz. Muhammed'in Sünneti ve rehberliği ya yanlış anlaşılmakta ya da örnek alınamaz bir konuma yükseltilerek işlevsiz hale getirilmektedir.

İslam'da Sünnetin tespitine ve bütünlüğünün kavranmasına yönelik hatalar ise bu olumsuzluğu körükleyen başka bir problemdir. Bunlardan belki de en önemlisi Sünnetin belirlenmesinde tek kaynağın yazılı olarak kayıt altına alınan hadisler olduğunun zannedilmesidir. Özellikle Hz. Muhammed'in toplumsal ve bireysel rehberlik boyutunun dinamik ve esnek yönünün gözardı edilmesi bu hatanın bir ürünüdür. Bu da ister istemez mutlak anlamda doğru kabul edilen yorumların Sünnet sayılmasına ve haliyle statik bir rehberlik anlayışının doğmasına sebep olmuştur. Bu durum ister Peygamberî Rehberlik isterse günümüzde uygulanan Rehberlik ve Psikolojik Danışma ilkeleri açısından değerlendirilsin tam bir çelişki arzeder³, çünkü rehberlik ilkelerinin en önemlisi, bireyi ve çevresindeki şartları göz önünde bulundurarak yönlendirme yapmaktır.

Sünnetin tespitine yönelik bir diğer yaygın hata da bu birincisine bağlı olarak doğan hadis rivayetinde arka planın göz ardı edilmesi ve yorumun sadece rivayet edilen söze bağlanmasıdır. Bunun sonucu olarak da bazı fakihler veya din adamları tarafından bu hadislerden hareketle çıkarılan hükmün herkesi bağladığının zannedilmesidir. Burada hadisin sadece "tırnak içinde" sunulan kısmı yani bizzat Peygamber'in ağzından çıktığı kabul edilen söz ile sınırlanması ve bu haliyle hükme dayanak teşkil etmesi bir sorundur. Bilhassa fıkıh sahasında bu şekilde hükme bağlanan bazı kayıtlar da Sünnetin gerçek maksadının tam olarak ortaya çıkmasını engellemektedir. Hadis sanki bir hukuk metni gibi ele alınmakta ve mahkeme şartlarında olduğu gibi şahitlerin şahitliğiyle belirlenen ve "Peygamber dedi ki..." diye sunulan metinle sınırlı bir şekilde yorumlanmaktadır. Bu yüzden bu gibi kişilerin gözünde Sünnet statik bir hal almış ve reçeteler şeklinde hadislerin derlenip sunulduğu metinlere dönüşmüştür. Haliyle metinlerde geçen hitabın çoğunlukla nerede, hangi şartta, hangi grup ya da yaştaki insana yönelik olduğunun ifade edilmemesi, ifade edilse bile bu hadisleri yorumlayan ilim erbabının bunlara çok fazla dikkat etmeyip sadece hadisin metnine odaklanması ciddi hatalara sebebiyet vermiştir ve hala da vermektedir. Hatta, Hadis İlmi, Hz.

³ Rehberliğin ilkeleriyle ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Yeşilyaprak, Binnur, *Eğitimde Rehberlik Hizmetleri, Gelişimsel Yaklaşım*, 2003.

Peygamber'in bir sözü sadece hangi vesile ile söylediğini değil, hangi gerekçe ile, hangi ilkeyi göz önünde bulundurarak söylediğini de hesaba katmalıdır.⁴

Sünnetin anlaşılmasına yönelik ana problem sadece Sünnetin kaynak bakımından kıt referanslara dayanması ya da farklı rivayet içerikleri olması değil, mevcut kaynaklardan hareketle tespit edilmesi ve uygulanmasına yönelik yol ve yöntemlerin çok fazla araştırılmamasıdır. Halbuki İslam Tarihinde, hadiste ifade edilen olayların ve sözlerin literal anlamından çok amaç ve hikmetlerine bakan bilge İslam alim ve düşünürleri hep varolagelmıştır. Bunlar hadislerden tek tek hükümler çıkarmak yerine tümel ilke ve kaidelere varmaya çalışmışlardır. İlk dönem fıkıh alimlerinin fıkıhtan çok fıkıh usülünü öne çıkarması da bu tutumla ilişkili gözükmektedir. Her ne kadar İslam Tarihi'nde bu hususta ciddi çalışmalar yapılmış ise de günümüz açısından bunların güncellenmesi gerekmektedir. O halde, gerek Sünnetin tespiti gerekse Kur'ân'ın yorumlanmasında Hadis ve Tarih İlminin yanında Siyer-i Nebinin sağladığı bütünlükçü bakış, mantıklı akıl yürütme, hayat realitesini hesaba katma gibi hususlar dikkate alınmadan yapılan Sünnet yorumları Sünnetin bütünlüğüne ve hikmet boyutuna zarar vermektedir.

Kuran-ı Kerim'in yönlendirmesiyle Müslümanlar aynı zamanda Hz. Muhammed'i bir örnek, bir rehber ya da eğitim felsefecilerinin diliyle söylersek, bir rol model olarak görmüşlerdir. Bu, bir Müslüman'ın dindarlık ölçüsünü veren ve onun iyi bir insan ve Müslüman olması için nasıl yaşaması gerektiğinin ilkelerini belirleyen Sünnetin ne kadar önemli bir referans olduğunu göstermektedir. Ancak, zannedilenin aksine Sünnet tam olarak verili bir şey değil, büyük bir çaba ve emekle ortaya çıkarılacak, hatta her çağda, en azından dili açısından, güncellenecek bir kaynaktır. Adeta Sünneti bir tarlaya benzetecek olursak her ne kadar bereketli toprağa sahip olursa olsun ekim için tarlanın işlenerek hazır hale getirilmesi şarttır. Sünnetin tespiti ve hayata uygulanması da böyle bir işlev görür. Nitekim, Sünnetin tespitine yönelik çabalar, Sahih-i Buhari ve Sahih-i Müslim gibi devasa hadis derlemeleri ile tamamlanmış gözükse de olaya böyle bakmak doğru değildir. Hadis ve Sünnet kavramlarının farkı ortaya konduğunda bu işin tam olarak bitmediği anlaşılacaktır. Öyleyse bu hususu hadis ve Sünnet kavramlarını irdeleyerek aydınlatabiliriz.

II. Hadis ve Sünnet

Sünnetin sözlük anlamı- iyi ya da kötü- yol ve gidiş demektir.⁵ Teknik anlamıyla Sünnet, Hz. Muhammed'in söz, tutum ve davranışlarını ifade eden veya takrir (onaylama) şeklinde ortaya çıkan her türlü sözü, davranışı, tavır, giyim kuşama ve yiyip içmesi gibi hayat boyu yapıp ettiği her şeyi kapsar. Fakat hadis ve Sünnet arasındaki fark çok önemlidir. Sünnetin tespiti için en zengin kaynak olan

⁴ Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metod Sorunu*, s. 125.

⁵ Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 10.

hadis, kelime anlamıyla, daha çok, *söz, rivayet ve izahat*, teknik anlamıyla ise Sünnetin tespitine yarayan, sözlü ya da yazılı olarak bir rivayet zinciriyle gelen ve bazı ilmî kriterlerle denetlenerek güvenilirlik şartlarına göre derecelendirilen, Peygamber'e ait söz, davranış ya da tutumların derlenmesidir. Sünnetin tespitine yarayan bir diğer ilim dalı da Hz. Muhammed'in hayatını bir bütün olarak anlatan biyografisi olan Siyer-i Nebi'dir. Aslında Siyer-i Nebi de ağırlıklı olarak hadislerden ve genel olarak Tarih İlmi'nden beslenir ancak sonra dönüp ona katkıda bulunur. Bu ikisi yani hadis ve siyer birleşerek Sünnetin tespitine yönelik çok önemli bir kaynağa dönüşür.

Kur'an-ı Kerim'de teknik anlamda "Sünnet" terimi ile karşılaşmıyoruz. Sadece başka milletlerin ya da grupların alışlagelmiş yaşantıları için kullanılan "Sünnet" terimine rastlıyoruz. Kuran-ı Kerim'de sünnet yerine "hikmet" kavramı kullanılmış gözükmektedir. Arapça "hakeme" kökünden gelen hikmet, *fesadı giderme ve iyiliği elde etme, hüküm verme ve sağlama alma*, manalarına gelir. Bakara suresinin 169. ayetinde geçen, "Allah dilediğine hikmet verir, hikmet verilene birçok hayır verilmiş demektir ve bunu ancak temiz akıl sahipleri anlar ve ibret alırlar." ifadesini açıklarken meşhur müfessir Elmalı Hamdi Yazır hikmetin anlamına ilişkin özetle şu bilgileri sıralar: "Sözde ve yapılan işte isabet, ilim ve amel, ilim ve fıkıh, eşyanın manalarını bilmek ve anlamak, Allah'ın emir ve işini akletmek, icat etmek, eşyayı yerli yerine koymak, Allah'ın ahlâkı ile ahlaklanmak, Allah'ın emrini düşünmek, din ve dünyanın düzgünlüğü."⁶ Bu iki açıklama da birbiriyile anlam olarak örtüşmektedir.

Ünlü İslam âlimi Taberî, Kur'an'daki *hikmet* kavramını *din ilmi (fıkıh), akıl ve doğru sözler bütünü* şeklinde tanımlarken; Beyzavî, hikmeti, "Nazarî ilimleri iktisap etmek ve yapabildiği kadar iyi, güzel ameller işlemek suretiyle insan ruhunun kemâle ermesidir." biçiminde açıklamıştır.⁷ Her ne kadar İslâm âlimleri hikmet kavramının tanımı üzerinde tam bir fikir birliği sağlayamamış ise de Süleyman Ateş'e göre İslâm âlimlerinin çoğu hikmeti, sebep ve netice ile ilgili olan ve düşüncede kalmayıp fiile çıkan derin ve yararlı bilgi⁸ olarak kabul etmişlerdir.

Kuran'da *hikmet* kavramı pek çok yerde *kitap* kelimesi ile birlikte *Kitap ve hikmet* şeklinde kullanılmış olup, Allah tarafından peygamberlere verilmiş bir rahmet (hediye) olarak sunulmuştur. Kısaca, bizzat Kur'an'ın da tasdiki ile hikmetin diğer peygamberler gibi Hz. Muhammed'e de verildiği aşikârdır. Fakat hikmetin, Kuran'dan farklı bir şey olması gerekir, çünkü *Kitap ve hikmet* dendiğine göre en az iki şeyden bahsediliyor olmalı. Kitap ile kastedilenin Kur'an-ı Kerim olduğuna göre, hikmet kavramı ile neye işaret edilmektedir? Bu gayet anlamlı bir sorudur. İmam Şafi, Kur'an'da sekiz ayrı yerde geçen *Kitap ve hikmet* tabirini, *Kur'an ve Sünnet* olarak yorumlamıştır.⁹ Bu anlamda, Cuma suresinin 63. ayetinde geçen

⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, s. 177-186.

⁷ *İslam Ansiklopedisi*, "hikmet" maddesi, M.E. B.

⁸ Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, s. 44'teki dipnot.

⁹ Şâfî, *Risâle*, s. 51.

“Yüce Allah Peygamber göndermekle sizi kötülüklerden korumak ve size Kitap ve Hikmeti öğretmek istemektedir” cümlesinde “Kitap ve hikmeti öğretmek istemektedir” ifadesini de “Kitap ve Sünneti öğretmek istemektedir” şeklinde çevirmek gerekir. Yine soralım: “Niçin “Kitap ve Sünnet” değil de “Kitap ve Hikmet” tabiri kullanılmıştır? Bu sorunun cevabı “hikmet kelimesinin anlamında gizli olduğuna göre ona odaklanmak gerekir. Sünnet Kur’ân-ı Kerim’de bahsedilen hikmet kavramı olarak tanımlanmıştır ki bu da rehberliğin hikmetle yapılacak bir iş olduğunu göstermesi bakımından ilginçtir. O halde Kur’ânda Sünnete işaret eden kavramın neden “hikmet” olarak verildiğini, buradaki maksadın ne olduğunu anlamaya çalışmak Sünnet algımızın şekillenmesinde belirleyici bir rol oynayacaktır. Bu anlamda hikmet sadece Hz. Muhammed’e verilen bir bilgi ya da eylem değildir. Nitekim Kuranda geçen “Biz Lokman’a hikmeti verdik” şeklindeki ifadeler ve Hz. İbrahim soyundan gelenlere hikmet verilmiş olmasını bir nevi sünnet olarak yorumlamalıyız. O halde Sünneti ifade etmek için kullanılabilir en uygun adlandırma “Peygamberî Hikmet”tir.

III. Peygamberî Hikmet

Şayet hikmetin, adalet, ilim, peygamberlik, dinde ince kavrayış sahibi olma, ilmin gereği gibi amel etme, kamil akıl, doğru söz ve yüce bilgi¹⁰ anlamları dikkate alınır ise Sünnet kelimesi ile neredeyse anlamdaş olduğu anlaşılabilir. Bu durumda, Sünnet kelimesi yerine hikmeti koyarsak peygamberî hikmet, Peygamber’in Kur’ân’ın ruhunu yansıtan ve ona uygun olarak ortaya koyduğu bütün yapıp etmelerinin adı olur. Bu da ancak, ondan bize intikal eden hayat tarzı üzerinde derin ve detaylı bir çalışma yapmak suretiyle anlaşılacak bir ilim demektir. İşte bu anlama faaliyeti, İslâm hikmetinin ana ilkelerini de ortaya koyacak ciddi bir çabayı gerektirir. Böylece hikmetin, ikinci bir bilgi kaynağı olarak, vahyin pratik uygulaması olarak kabul edilmesi daha uygun gözükmektedir. Ayrıca hikmet, Kur’ân’daki bazı ayetlerde ruhun temizlenmesi için verilen bir ilim olarak da karşımıza çıkmaktadır ki; bu, İslâm tasavvufuna açılan bir pencere olarak yorumlanabilir.

İslâm düşünce tarihi dikkatli olarak incelenecek olursa görülür ki ta ilk dönemden beri ilk Müslümanlar arasında Kur’ân’ı anlama ve Peygamber’in uygulamalarını ifade eden hadisleri yorumlama konusunda olaylara hikmet nazarıyla yaklaşanlar ve bu iki kaynağı daha çok lafız üzerinden katı okumaya tabi tutanlar olmak üzere iki farklı yaklaşım vardır. Bu anlamda, Hz. Ömer, bahsi geçen ilk yaklaşımı, oğlu Abdullah b. Ömer ise ikinci yaklaşımı temsil etmekteydi. Yine, Hz. Ali ve Hz. Aişe gibi bazı sahabeler, Hz. Muhammed’in davranışlarının altında yatan hikmetleri göz önünde tutarken, yani neyi, nasıl yaptığından çok niçin yaptığını bakarken karşı tarafta yer alanlar sadece ne yaptığını odaklanmışlardı.

¹⁰ Önal, Mehmet, İslam Hikmet Anlayışına Dayalı Bir Tıp Felsefesi Önerisi, *Flsf*, Sayı 3, 2007-Bahar, s. 148. (145-154)

Bu yüzden Mehmet Görmez'in ifadesiyle bu sonuncular hadisleri anlamada lafızcı, Sünneti anlamada şekilci davranmışlardır.¹¹

Bu anlayış farklılığının bir yansıması olarak, İslam mezhepleri hatta Müslüman âlimlerin bakış açıları yönünden Peygamber'e her yönüyle uymak gerektiğini savunanlar, olduğu gibi, Peygamber'in örnekliğinin bir sınırı vardır ve bu dini hususlarla sınırlıdır diyenler de olmuştur. Bu görüşlerine delil olarak da Hz. Muhammed'den rivayet edilen "*Ben de bir beşerim. Size dininizden bir şey emrettiğim zaman onu alınız. Fakat reyimle size bir şey emredersem (biliniz ki) ben de bir beşerim*" (Müslim, Hadis No. 5831). Bunlara göre Sünnet Hz. Muhammed'in bütün yapıp ettikleridir ancak bunların hepsi bağlayıcı sünnetler değildir. Bunların bağlayıcı olan yönleri, sadece din ve bu dinin gayesini oluşturan ahlâk ilkeleridir ki bunların özü de Kur'ân'da mevcuttur. Zaten din ve ahlâk, aynı zamanda hukukun da iki temel kaynağını oluşturmaktadır.

Fakat buradaki Sünnet kökenli dinî naslar, kendini tek tek olaylarda değil, bu tek tek olayların arkasında yer alan ilkelerde gösterir. Bu yüzden Sünnetin ilkeye bağlı olarak anlaşılması durumunda İslam hukuku, daima dinamik bir özellik taşımış ve her zaman ve mekânda değişikliklere uygun çözümler üretebilmiştir. Öyleyse, Müslümanlar, peygamberî hikmet olarak da kabul edebileceğimiz bu dinî ve ahlâkî ilkeleri tespit etmek için büyük bir gayret göstermeleri ve sonrada onları hayatlarında takip etmek durumundadırlar. Peygamberlerin sünnetinin hikmete dayalı olduğunun bir diğer delili de onların olayları değerlendirirken ve kişilere her zaman onların bilgi, görgü ve anlama kapasiteleri ve kişisel farklılıklarını dikkate alarak yaklaşmalarıdır. Mesela Hz. Muhammed kendisinden öğüt isteyen kimselerin kendi şartlarına ve ihtiyaçlarına uygun davranış biçimleri önermiş ve onlara anlama kapasitelerine paralel bir dil ile hitap etmiştir. Fakat bu dil farklılığına rağmen avam (halk) ve havasa (aydın) aynı hakikatleri anlatmıştır. Bu hikmetli tutumun ahlaki boyutu ise hem bir birey olarak hem de bir devlet adamı olarak adalet prensibini daima bütün davranışlarının odağına koymuş olması şeklinde tezahür etmiştir. Bu özelliğinden dolayı hem peygamber olmadan önce hem de olduktan sonra birçok anlaşmazlıkta hakem olarak kendisine müracaat edilmiştir. Mesela, Medine Site Devleti'ni kurduktan sonra Müslümanların lideri olmakla beraber, diğer grupların kendi aralarında ortaya çıkan anlaşmazlıklarda bir üst mahkeme gibi otoritesine başvurulmuştur. O suçlu kimselere öngörülen cezaları din ya da örfe bağlı olarak uygulamış ama bir insan olmaları hasebiyle onların bireysel haklarını hiçbir zaman ihlâl etmemiştir. Hatta insan haklarına o kadar itina göstermiştir ki suç işleyen bir kimseye hukuken hak ettiği cezayı uygularken dahi bu prensibe azami ölçüde özen göstermiş ve suçlu cezasını çektikten sonra onunla normal ilişkilerini sürdürmeye devam etmiştir. Bütün bunlar bir tür hikmete dayalı rehberliğe işaret etmektedir. Öyleyse onun Sünnetini

¹¹ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metot Sorunu*, s. 46-47.

bir de bu hikmete dayalı rehberlik yapma tarzı üzerinden okumayız. Peygamberî Rehberlik ve Peygamberî Hikmet tabirleri bu hakikati ifade etmek için Sünnet'in karşılığı olarak kullanılabilir.

IV. Peygamberî Rehberlik

Kur'ân'ın ifadesiyle, peygamberler insanlar arasından seçilmiş olarak gönderilmiş, diğer insanlar gibi beşeri özelliklere sahip olan, yiyen, içen ve gezen kimselerdir,¹² fakat seçilmiş ve ilâhi vahye muhatap olmuş olmaları onları örnek rehber şahsiyetler haline getirmiş ve onlara hikmete dayalı bir rehberlik sorumluluğu yüklemiştir. Peygamberlerin bütün çabası insanların amaçlarının varıp dayandığı nihai amaç olan dünya ve ahiret mutluluğunun gerçekleştirilmesidir. Bu yüzden dinlerin rehberliği gerçek anlamda ancak peygamberler veya onların yolunu sürdüren alimler aracılığıyla gerçekleşir. Öte yandan, peygamberler yalnızca bireysel rehberler değil, aynı zamanda, birer sosyal reformcu ve hakikat savunucusu önderlerdir de.¹³

Peygamberî rehberliğin en önemli yansımalarından biri onların farklılıklara tahammülleridir. Bu yüzden onlar diğer din mensuplarına daima toleranslı davranmış, açıkça zulüm ve haksızlık yapmadıkları veya savaş durumunda ihanet suçu işlemedikleri müddetçe İslam devleti içerisinde özgürce yaşamalarına müsaade etmiştir. Bu prensibin gelenekleşmesi sonucu, halkı Müslüman olan ülkelerde günümüze kadar ulaşan bir hoşgörü çizgisi oluşmuştur. İslam coğrafyasında, bu yüzden pek çok din ya da mezhep bu özgürlük ortamında şu ana kadar varlığını sürdürmüştür. Peygamber çok merhametli, sabırlı ve nazik davranmaya özen göstermiş istisna halk rehberleri ve önderler olmuşlardır. Aslında onların bu özelliği diğer halk önderleri ve liderleriyle kıyaslandığında ayırıcı özellikleri olmuştur. Özellikle Hz. Muhammed bireysel ve toplumsal rehberlik yaparken bazı temel hikmet prensiplerine dayanmaktaydı. Vahyin emrettiklerini pratikte uygulama, dinin açık emir ve yasak koymadığı hayat alanlarında insanları özgür bırakma, dinde kolaylaştırıcı olma, bireysel farkları gözetme, adil ve dengeli olma, insan haklarına riayet etme, diğer inanç mensuplarına toleranslı davranma, insanların duygusal yanlarını yok saymama, merhametli, sabırlı ve nazik olma bu ilkelerin en önemlilerindendi.¹⁴

Demek ki peygamberler sadece vahyi insanlara iletmekle kalmamış, aynı zamanda bu vahyin pratikte nasıl uygulanacağını da gösteren rehberlik etmişlerdir ki biz bugün bu hizmeti Sünnet olarak tanımlıyoruz. Peygamberler güvenilir kimseler oldukları için hayatta iken kendilerine hemen hemen her türlü konu danışılmış ve bu yüzden da onlar aynı zamanda bugün Psikolojik Danışmanlık

¹² Kur'ân-ı Kerim, 14: 11; 18: 110; 41: 6.

¹³ Peygamberî rehberlikle ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Önal, *Bireysel Rehberlik Yönüyle Hz. Muhammed*, Bilsam Yayınları, Malatya, 2015, s. 45.

¹⁴ Önal, Mehmet, *Peygamberî Hikmetin Ana İlkeleri*, *Bilge Adamlar*, Sayı: 27, 2011, s. 89-90.

dediğimiz hizmeti de sunmuşlardır, diyebiliriz. Özellikle “sadelik, basitlik ve arifane tutumlarıyla peygamberler doğal halk önderleridir” dediğimizde bu hizmetleri bir hikmet dahilinde yaptıklarını ifade etmiş oluruz. O halde Sünnet hikmetle yapılan eylemlerin toplamıdır diyebiliriz. Buna bağlı olarak gelişen, siyasi, millî ve sosyal faaliyetlerin çok büyük bir kısmı da peygamberlerin bu temel rehberlik aktivitelerinden dönüşerek şekillenmiş ve günümüze intikal etmiştir. Çünkü peygamberler insanların daha mutlu ve huzurlu yaşamasının yollarını zorbalık etmeden, güzel sözle, onları incitmeden göstermeye çalışmışlardır ki bu tutumu temsil eden kimselerin sıfatı hemen hemen her toplumda hikmet ve bilgelik olarak bilinmektedir.

Peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed hem din hem de bir dünya rehberi olarak alınıp değerlendirilmeli ve yapıp ettiklerine hikmet gözlüğüyle bakılmalıdır. Onun muhatap olduğu tebliğ ile ilgili ayetlere ve bizzat kendisinin uygulamalarına bakarak, tebliğcinin, kırıncı ve sert olmayan, tatlı dilli, vakur, şahsiyetli ve akla ve mantığa uygun fikirler üreten, muhatabını en uygun şekilde ikna etmeye çalışan, kendisi de güven telkin eden birisi olarak tanımlanması mümkündür.¹⁵ Bu açık bir şekilde bilgece (hikmetli) davranmak anlamına gelir ki bütün olarak Sünnet böyle tanımlanmalıdır. Kur’ân’ı Kerim’de peygamberlere ve onların şahsında bütün Müslümanlara hitaben Allah: *“O vakit Allah’tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandım. Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet; başışlanmaları için dua et; iş hakkında onlara danış...”* diyerek evrensel bir rehberlik önerisi sunmuştur. Hz. Muhammed bu prensibi hem Müslümanları idare ederken hem insanları dine davet ederken hem de Müslümanları yönetirken itina ile uygulamıştır. O, sert ve korkutucu bir tavır yerine, gayet nazik, kibar ve sevecen davranmış, karşısındakini utandırmamaya, incitmemeye azami gayret sarf etmiştir. Buna bağlı olarak o düşmanlarının dahi takdirini kazanan pek çok örnek tavır ve davranış sergilemiştir.

Peygamberlerin kamu ve ahlâkî düzenin fesadına karşı çok ciddi bir tutum içinde olmaları, yaşanan bozulmalara karşı çeşitli yollarla mücadele etmeleri ve bu şekilde bireysel ve toplumsal sorunların üstesinden gelmeye çalışmaları da onların bu peygamberî rehberlik sorumluluğunun ya da hikmete sahip olmalarının bir ifadesidir. Bu yüzden Müslümanlar tarafından peygamberlik, genellikle Allah’ın birer rahmeti, lütfü ve ihsanı olarak görülmüştür.

Hz. Muhammed’in rehberliğinin ortaya konması için yapılması gereken ilk iş, öncelikle, Kur’ân ve hadis okumalarını hikmet bağlamında yeniden değerlendirmektir. Buna ek olarak da, mutlaka Siyer-i Nebi ve Tarih İlmi’nin sağladığı kaynaklarından yararlanmak gerekir. Çünkü Hz. Muhammed’in rehberlik etkinliklerini anlamak için onun insan ilişkilerini, günlük yapıp ettiklerini, ortaya koyduğu tutum ve davranışlarını ve hayatının gözden kaçan bazı ayrıntılarını

¹⁵ Çelik ve arkadaşları, *Üsve-i Hasene*, c. II, s. 35, 36.

dikkatlice değerlendirmek gerekir. Onun hayatının bütünlük arz eden boyutu algılanmadığı için hadis kaynaklarında, sanki kendi içinde birbiriyle çelişiyormuş gibi algılanan yapıp etmelerle karşılaşırız.

Kıscacası, önce Hz. Muhammed'in rehberliğiyle ilgili ya da ona işaret eden ayetleri çıkış noktası olarak alıp Kur'an'ın bir açıklaması ve teorik bilgilerinin bir uygulaması hükmünde olan Sünnet'i hikmet nazarıyla tespit etmek ve sonra dönüp Kur'an'ı anlamaya çalışmak İslam algısına bütünlük kazandırmak açısından çok önemlidir. Çünkü hadisler vasıtasıyla elde edilecek Sünnet bilgisi ve bilinci bizi daima hikmete götürecektir. Bu yapılmadığı takdirde Kur'an'ın ilâhî maksadının tam olarak anlaşılması zor hatta zaman zaman imkansız olabilmektedir. Aynen bunun gibi, Sünnetin de Kur'an olmadan tam olarak anlaşılması mümkün değildir. Yani her ne kadar sahih olursa olsun, her hadis mutlaka Kur'an-ı Kerim'deki bir hükme dayanmaktadır. Bu yüzden de Sünnet'in taşıyıcısı olan hadisler Kur'an'dan bağımsız olarak değerlendirilemezler.¹⁶

V. Sonuç

Günümüz Müslümanlarının en büyük yanılgısı, hadislerin toplanması ile Sünnetin artık şekillendiği ve tam olarak tespit edildiği zannıdır. Kur'an'ın bir nevi uygulaması hükmünde olan Sünnet, ancak Kur'an-ı Kerim, Hadis Külliyatları, Sıyer-i Nebi eserleri ve Tarih İlminin verileri ile mantıklı düşünme, hayat realitesini hesaba katma gibi hususlar ile diğer dini ilimler dikkate alınarak bütünlük kazanabilir. Yukarıda adı geçen kaynaklardan hareketle, İslam'ın ikinci kaynağı olan Sünnetin tespiti, güncellenmesi ve çağımıza uygulanması bugünkü Müslüman entelektüellerin ve eğitimcilerinin en önemli sorunlarıdır.

Bu sorunun çözümü adına dikkat çekmek ve farkındalık oluşturmak için Kur'an'ın hakemliğine başvurmak ve Sünnete hikmet nazarıyla bakmak atılacak ilk adımdır. Sünnetin tespit edilmesine yarayan kaynaklara bakıldığında, Peygamberî hikmetin teorik temelini Kur'an'dan alındığı görünecektir. Bu yüzden İslam dünya görüşünün bütün prensipleri ve özleri bu ilk kaynağa yani Kur'an-ı Kerim'e dayanmaktadır. Nitekim birçok Müslüman ilim adamına göre Kuran'da *Kitap* ve *Hikmet* olarak geçen ibaredeki "*hikmet*" kavramı dinamik olan ve her çağa uygulamada esneklik içeren Sünnetten başka bir şey değildir. Peygamberî Hikmet olarak da tanımlanan bu Sünnet aynı zamanda orijinal İslam düşüncesi ve kültürünün de ana ilkelerini içinde barındıran zengin bir anlama sahiptir.

Sünnete hikmet açısından bakılınca, ya da sünnet peygamberî hikmet olarak tanımlanınca artık Peygamber taklit edilmesi gereken değil, anlaşılması gereken bir örneğe dönüşecektir. İşte İslam dünya görüşünün dinamik yönü de bu temele dayanmaktadır. İslam'ı araştıran ve ona daha çok savaşılar ve sonuçlarını tetkik etmek şeklinde yaklaşan kimseler, bilerek ya da bilmeyerek Peygamberî hikmetin

¹⁶ Hatipoğlu, Nihat, *Hz. Peygamber'le İslâm'ı Doğru Anlamak*, s. 244.

ilkelerini göz ardı etmişler, İslam hikmetinin bu derin gücüne nüfuz edememişlerdir.

Kur'ân ekseninde eylemde bulunan Peygamber, imandan sonra sırasıyla, ahlak, ibadet ve hukuk yolunu izlemiştir ki bu aynı zamanda, İslam dinindeki öncelikler sırasına da tekabül eder. Yine Peygamber tarafından bu sıra düzenine uyularak önce iman, sonra ahlâk ve ibadet prensipleri daha sonra da hukuk sistemi uygulamaya konmuştur ki bu da İslam hikmetinin içerik açısından temel bakış açısını yansıtmakta ve peygamberî rehberliğin temel özelliklerini içermektedir. Böylesi bir yaklaşım Müslümanları peygamberî hikmete ve rehberliğe götürecektir.

KAYNAKÇA

- Ateş, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meali*, Kılıç Kitabevi, İstanbul, t.y.
- Çelik, Ömer, Mustafa Öztürk ve Murat Kaya, *Üsve-i Hasane*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2004.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metot Sorunu*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.
- Hatipoğlu, Nihat, *Hz. Peygamber'le İslâm'ı Doğru Anlamak*, Birharf Yayınları, İstanbul, 2006.
- *İslam Ansiklopedisi*, MEB.
- İslamoğlu, Mustafa, *Üç Muhammed*, Denge Yayınları, İstanbul, 2000.
- Koçyiğit, Talât, *Hadis Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1977.
- Önal, Mehmet, "İslam Hikmet Anlayışına Dayalı Bir Tıp Felsefesi Önerisi", *Flsf*, Sayı 3, 2007-Bahar, (145-154).
- _____, "Peygamberî Hikmetin Ana İlkeleri" *Bilge Adamlar*, Sayı: 27, 2011, (84-91).
- _____, *Bireysel Rehberlik Yönüyle Hz. Muhammed*, Bilsam Yayınları, Malatya, 2015.
- Şafîî, Muhammed b. İdrîs, *Er-Risâle*, (Çeviren, Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili, (Elmalı Tefsiri)*, Çelik Şura, İstanbul, Tarih yok.
- Yeşilyaprak, Binnur, *Eğitimde Rehberlik Hizmetleri, Gelişimsel Yaklaşım*, Nobel Yayınları, Ankara, 2003.

Wisely Looking to *Sunnah**

Mehmet ÖNAL **

Abstract

In Islamic literature, there is a decisive role for the Sunnah in both the understanding of the Qur'an and in understanding the essence of the religion for human life. Thus, the determination of the Sunnah, which does not have a clear statement like the Qur'an, is very important. However, for the determination of the Sunnah, it is not enough to refer only to the hadiths. At the same time, it is necessary to use a range of science and knowledge, such as the Qur'an, Siyer, Kelam, history, natural sciences, logic and philosophy. Thus, these aforementioned sciences should be collected in parallel, rather than in an order of absolute priority. It is very important to determine the sunnah in Islamic science, but at least as important as is the reflection of the sunnah in the lives of Muslims. According to Muslim scholars, the sunnah provides the basic measures of being a good person and a good Muslim. The aim of this article is to make the sunnah understandable and bring it to life based on the concept of "wisdom" in the Qur'an. At this point, the sunnah will be able to seen in its dynamic and flexible dimension by wisely looking at it. From this new point of view, the concepts of "prophetic wisdom" and "prophetic guidance" will illuminate the debate.

Key Words: Sunnah, prophetic wisdom, prophetic guidance, hadith, Qur'an.

Sünnete Hikmet Nazarıyla Bakmak

Özet

İslami literatürde, hem Kuran'ın anlaşılması hem de insan hayatı için dinin özünün kavranmasında Sünnetin belirleyici bir rolü vardır. Kuran kadar çok net bir metne sahip olmayan Sünnetin tespiti, bu yüzden çok önemlidir. Ancak Sünnetin tespiti için sadece hadislere başvurmak yetmez aynı zamanda başta Kuran olmak üzere, Siyer, Kelam, Tarih, Doğa Bilimleri, Mantık ve Felsefe gibi pek çok bilim ve bilgi alanından yararlanmak gerekir. Bu yüzden, adı geçen bu ilimler mutlak bir öncelik sonralık sırasıyla değil çoğunlukla paralel bir biçimde tahsil edilmelidir. İslami İlimler sahasında Sünnetin tespitine çalışmak çok önemlidir, ancak en az onun kadar önemli olan bir diğer husus da Sünnetin Müslümanın hayatına yansımasıdır. Müslüman âlimlere göre, Sünnet, iyi bir insan ve iyi bir Müslüman olmanın temel ölçütlerini verir. İşte bu makalenin yazılış amacı, Kuran'da geçen "hikmet" kavramına dayanarak, Sünneti anlaşılır ve yaşanabilir kılmaktır. Bu sayede, Sünnete bilgece bakarak onun dinamik ve esnek boyutunu görmek mümkün olacaktır. Bu yeni bakış

*This paper is the English translation of the study titled "Sünnete Hikmet Nazarıyla Bakmak" published in the 7-8th issue of *İlahiyat Akademi*. (Mehmet Önal, "Sünnete Hikmet Nazarıyla Bakmak", *İlahiyat Akademi*, sayı: 7-8, Aralık 2018, s. 175-186.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

**Prof. Dr., Academic Member of the Department of Philosophy, Faculty of Science and Letters, İnönü University, onal.mehmet@inonu.edu.tr

açısından hareketle, “peygamberi hikmet” ve “peygamberi rehberlik” kavramları tartışmayı aydınlatacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, peygamberi hikmet, peygamberi rehberlik, hadis, Kuran-ı Kerim.

I. Introduction

As in all Abrahamic religions, it is only possible in Islam to understand and administer the divine kalam, define the principles of faith, say prayers and streamline morals and daily life through the guidance of the Prophet. In today’s world, there is not much conflict among Muslims in terms of the acceptance and importance of the Prophet’s guidance. However, there is a significant lack of research regarding how to understand this guidance and what methods to use with it; and even less on how to reflect this guidance to academic education so as to create a world of meaning and values which we can use to raise Muslims. Therefore, we need to ask the following question: “How is it possible that Muslims, in our day, are not able to make use of such a great guide and use him as a role model in their education?” Somehow, certain intellectuals, who are prominent figures in the area of inviting individuals to Islam, fail to act upon this premise, while others are completely unaware of it.

The inability to use such an integral guide and role model, as pointed out by the above question, can be attributed to a multitude of reasons. One of these reasons is that the life of the Prophet Muhammad has now been bestowed so much holiness that he is perceived to be an ethereal entity, and therefore, people are unable to see him as example.¹ The second reason is the defense of the sunnah, wherein it is believed and dictated that the Prophet Muhammad orders predefined and invariable behaviors for given situations. However, it is known that since a forceful approach is against the nature of guidance, except in the form and magnitude of prayers, the Prophet Muhammad suggested to Muslims that there are many alternative ways and examples of living based on various situations and conditions with no contradictions between them. The companions could even act freely in terms of allowable prayers. As regards to the Qur’anic verse, “*So whoever sights [the new moon of] the month, let him fast it; and whoever is ill or on a journey - then an equal number of other days*”², the famous Islamic Scholar, Al-Shatibi cited the hadith, “*The companions journeyed together with the Messenger of Allah. Some of them did salah in the fully extended version, some of them shortened it. Some of them fasted and some did not. No Muslim condemned another.*” (Al-Bukhari, Savm 37; Muslim Siyah 95-100), suggesting that the Prophet Muhammad left the sahabah free to worship in their own ways and therefore, the sahabah did not have to imitate the Prophet.

¹ For detailed information, see: Mustafa İslamoğlu, *Üç Muhammed*, Denge Pub., Istanbul, 2000.

² Qur’an, 2: 185.

A third reason is that, some Muslim orientalist, albeit small in number, think of the Prophet as merely an intermediary, or the famous concept of a “postman”, who brought the Qur’an to people and then left. This way of thinking has less impact these days, but it can still be thought of as an obstacle for contemporary Muslims to rightfully benefit from the sunnah. Due to such reasons, the sunnah and the guidance of the Prophet Muhammad are misunderstood or raised to an ethereal level which is impossible to take as an example, therefore rendering them impractical.

The common mistakes in Islam, which hinder understanding and defining the sunnah, is another problem which further adds to the already established problems. Maybe the most significant problem among these is the belief that the only resource that can be used when establishing the sunnah is written in the hadiths. A critical outcome of this mistake is the ignorance towards the dynamic and flexible nature of the Prophet Muhammad’s social and individual guidance. This inevitably led to believing that respected interpretations were deemed to be the sunnah, therefore giving rise to a static understanding of guidance. Evaluating this situation in terms of either a Prophet’s Guidance or the principles of modern Psychological Counseling and Guidance generates a contradiction,³ because the most important principle of guidance is to guide a person while taking the conditions of their environment into account.

Another common mistake that stems from this, in terms of defining the sunnah, is overlooking the background conditions of the hadiths, which leads to a superficial interpretation. For some canonists or reverends, this results in the belief that the interpretation of a hadith is of a binding nature for every Muslim. At this point, it is a problem when the hadith is simplified down the “quoted” part, which is believed to be the words directly coming from the Prophet, and then is believed to be grounds for the binding interpretation of it. Some records, which were interpreted in the area of fiqh, also prevent revealing the true purpose of the sunnah. Hadiths are regarded as legal content and are simplified down to provisions which start with, “The Prophet said that ...”, just like what happens in courtrooms before witnesses. Therefore, for such people, the sunnah became no more than static truths, and were consequently turned into a compilation of prescriptive provisions. Therefore, no information was provided as to where, under what conditions and towards what group or age of people the references in the texts were made, and even if there was such information, the authorities who interpreted these hadiths did not pay much attention to them and only focused on the main idea in the text. This caused, and is still causing, critical problems. What is more, the science of the hadiths must take into account not only the occasion where the Prophet Muhammad said certain things, but also the reason and the principle

³ For detailed information regarding the principles of guidance, see: Yeşilyaprak, Binnur, *Eğitimde Rehberlik Hizmetleri, Gelişimsel Yaklaşım*, 2003.

which was taken into consideration.

The main problem regarding the comprehension of the sunnah is not only that the sunnah is based on an insufficient amount of resources or an inconsistent array of narratives, but also that there are not enough studies for the methods employed in determining and administering the sunnah. However, there have always been Islamic scholars and philosophers in the history of Islam who focused on the purposes of and the wisdom behind the events and statements in the hadiths, rather than the literal meaning of them. These individuals aimed to use the hadiths to determine greater principles and rules, rather than extracting individual provisions out of them. The fact that the first generation of fiqh scholars put forward the methods of fiqh rather than fiqh itself, seems to be related. The history of Islam has been witness to thorough studies in this area, but these studies are due to be refreshed today. Therefore, within the context of determining the sunnah and interpreting the Qur'an, the interpretations of the sunnah, which abandon the holistic view of Siyer-i Nebi; reasoning based on logic; and taking real life conditions into account, beside the science of the hadith and its history, damage the integrity and wisdom of the sunnah.

The Qur'an directs Muslims to see the Prophet Muhammad as an example, a guide, or in the words of philosophers of education, a role model. This shows the importance of the sunnah, which is an indicator of the extent of piety for a Muslim and establishes the principles of becoming a good person and Muslim. However, contrary to belief, the sunnah is not a given and it is a resource which must be revealed through extensive effort, and which should also be updated, at least in terms of wording, in every age. If we were to liken the sunnah to a field of crops, we should be able to conclude the fact that however fertile the soil may be, we would still need to process it so it is ready for plantation. The determination and administration of the sunnah work in this way. Therefore, the efforts to determine the sunnahs seem to be complete thanks to Sahih al-Bukhari and Sahih Muslim, and it is not quite right to look at the situation from this angle. When it comes to the difference between the concepts of the hadiths and the sunnah, it is also evident that there is more work to be done in this area. So, we can shed light on this situation by studying these very concepts.

II. The Hadiths and the Sunnah

The literal meaning of 'sunnah' is a way or conduct, good or bad.⁴ Technically, the sunnah is about words, attributes and behaviors of the Prophet Muhammad and covers his acknowledgements, behavior, attributes, outfits, eating habits, etc. throughout his life. The difference between the hadiths and the sunnah is of critical importance. Being the richest resource for determining the sunnah, the

⁴ Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, p. 10.

hadiths literally mean rather *word, narrative and instruction*. The technical definition of 'hadiths' is a compilation of words, behaviors or attributes of the Prophet, which is used to determine the sunnahs, comes in through a chain of oral or written narratives and is then investigated in terms of its reliability using certain scientific criteria. Another field of science which is used to determine the sunnahs is Siyer-i Nebi, which is a biography of the Prophet Muhammad covering his life as a whole. Siyer-i Nebi is also mainly informed by the hadiths and the science of history, but it also contributes back to them. These two, namely the hadiths and Siyer (prophetic biography) then combine to constitute a very important resource which can be used to determine the sunnahs.

One cannot encounter the term "sunnah" in the Qur'an in its technical sense. We can only read about the sunnahs of other societies or groups as a way to learn about their routine life. It appears that in the Qur'an, the concept "*hikmat*" (*wisdom*) was used in the place of 'sunnah'. Coming from the Arabic root, "*hakeme*", hikmat means to "*cleanse mischief and obtain goodness, adjudge and ensure.*" Interpreting verse 169 of Al-Baqarah which is, "*Allah bestows hikmat to whomever He wishes, he who is bestowed hikmat is also given much benevolence and only the pure minds understand this, and take this as example*", the famous glossator Muhammed Hamdi Yazır explains hikmat as follows: "*Accuracy in words said and deeds done, science and practice, science and fiqh, knowing and understanding the meaning of objects, contriving Allah's orders and practices, keeping objects well organized, taking Allah's morals as an example for the self, thinking about Allah's orders, the regularity of religion and the world.*" These two explanations are consistent with each other.

Al-Tabari, a renowned scholar of Islam, defined the concept of *hikmat* in the Qur'an as, "*the whole which consists of the science of religion (fiqh), wit and true words*". Beyzai described hikmat as, "*the "perfection of the human soul by mastering theoretical sciences and doing as good deeds as possible."*⁵ Scholars of Islam have not reached a consensus in terms of describing the concept of hikmat. However, according to Süleyman Ateş, the majority of these scholars believed hikmat to be deep and useful information, which is related to cause and effect and which inevitably translates into action.⁶

The concept of *hikmat* is used together with the word *kitap* (*book*) in many places in the Qur'an and is bestowed as a gift by Allah to the prophets. In short, it is evident thanks to confirmation from the Qur'an, that hikmat was given to the Prophet Muhammad, just like other prophets. However, hikmat must be something different from the Qur'an, as *the Book* and *hikmat* are said to be two things. The Book is the Qur'an, but then, what is being pointed out by the concept of hikmat? This is indeed a meaningful question. Al-Shafi'i interpreted the phrase of, "*book and*

⁵ *İslam Ansiklopedisi*, "hikmet" article, M.N. E.

⁶ Ateş, *Kuran-ı Kerim ve Yüce Meali*, p. 44, footnote.

hikmat”, which is mentioned in eight distinct places in the Qur’an, as *the Qur’an and the Sunnah*. In this sense, the phrase, “... teach you the Book and Hikmat”, in the section, “Allah, the Exalted and Glorious, sent his prophet to you for He wants to protect you from harm and teach you the Book and Hikmat”, should be interpreted as “... teach you the Book and the Sunnah” in Al-Jumu’ah, verse 63. Let us ask again: Why use expression, “Book and Hikmat” instead of, “Book and Sunnah?” The answer to this question is hidden in the meaning of the word “hikmat”, so we need to focus on this word. The sunnah is described as, “the concept of hikmat mentioned in the Qur’an”, which is interesting as it demonstrates that guidance can only be delivered through hikmat. Thus, trying to understand why the concept in the Qur’an, which points to the sunnah, is described as “hikmat”, will have a defining role in shaping our perception of the sunnah. In this sense, hikmat is not knowledge or action bestowed only upon the Prophet Muhammad. We need to interpret statements in the Qur’an such as, “We bestowed hikmat on Luqman”, and the fact that descendants of Abraham are bestowed with hikmat, as a sort of sunnah. Therefore, the most convenient phrase to express the sunnah would be, “A Prophet’s Hikmat.”

III. A Prophet’s Hikmat

If we take into consideration the meanings of hikmat such as justice, science, prophecy, commanding a fine understanding of religion, acting as required by science, perfect mind, true words and divine knowledge⁷, it then can be understood that all of these concepts are almost synonyms of hikmat. So, when we replace the word *sunnah* with *hikmat*, then a prophet’s hikmat becomes the phrase which reflects all the actions of a prophet and in turn reflect the spirit of the Qur’an, and are in line with the Qur’an’s provisions. We can only understand this through a thorough study of the lifestyle that is inherited to us from him. This act of comprehension requires a considerable effort, which will also deliver the main principles of Islamic hikmat. Therefore, it seems more suitable to deem hikmat as a second source of knowledge, directed to practical administration of the revelations. We also encounter hikmat as a sort of knowledge given in some verses of the Qur’an for cleansing of the soul; this can be construed as a gateway to Islamic mysticism.

A careful study of the history of Islamic philosophy will reveal that since the very beginning, Muslims have been split into two groups, one of which approaches the premises of understanding the Qur’an and interpreting the hadiths, which are records of the actions of the Prophet, in terms of hikmat, and the other interprets these two resources purely based on wording. In this sense, ‘Umar represented the first approach, while his son Abdullah ibn Umar represented the second approach. Similarly, some companions such as Ali and Aisha considered the hikmat

⁷ Önal, Mehmet, İslam Hikmet Anlayışına Dayalı Bir Tıp Felsefesi Önerisi, *Flsf*, no: 3, 2007-Bahar, p. 148. (145-154)

underlying the Prophet Muhammad's behaviors, that is, looking at the *why* of his behaviors rather than the *how*, adopters of the opposing thought only focused on what he did. Therefore, in the words of Mehmet Görmez, the latter group adopted an approach based on wording when interpreting the hadiths, and a formalistic approach when interpreting the sunnah.⁸

As a reflection of this difference, Islamic sects and Muslim scholars were also split into two groups, one of whom advocated that Muslims must take the Prophet as an example in everyday practice, while the other group took another approach, which is the belief that there is a limit to how much the Prophet can constitute an example and the examples should be limited to religious matters. A hadith to prove this approach is provided in the following words of the Prophet Muhammad, *"I am a mere human being too. When I order you to do something about religion, obey it. But when I order you to do something out of my own opinion, at that moment, (you shall know that) I am a mere human being too"* (Muslim, Hadith No. 5831). According to these accounts, the sunnah consists of all the actions of the Prophet Muhammad but not all of these sunnahs are binding. The binding parts of these sunnahs are the moral principles which constitute the religion and the main purpose of this religion, and the essence of which are also found in the Qur'an. After all, religion and morals are the two main pillars of law.

However, the persistence about the sunnah at this point manifests itself in the principles underlying individual cases, rather than these cases themselves. For this reason, in the sense that the sunnahs are based on principles, Islamic law has always been dynamic in nature and has been able to generate solutions adapted to changes in every time and place. In that case, Muslims should devote extensive effort to determining these religious and moral principles, which we can qualify as a prophet's hikmat, and then commit to these principles in their lives. Another piece of evident pointing to the fact that the prophets' sunnah is based on hikmat is that when evaluating events, prophets always adjusted their approach to the people based on the knowledge, manners, comprehension abilities and individual differences of these people. For example, when asked for advice, the Prophet Muhammad always suggested behaviors that fit the conditions the person is in, and their needs, and addressed them with an approach which was easy enough for them to understand. Despite the linguistic differences, the common people and the elite described the same truths. The moral side of this wise approach is that the Prophet put the principle of justice at the core of all of his behaviors, whether as an individual or a statesman. This virtue of the Prophet was observed on many occasions, both before and after he became a prophet, where he was consulted to resolve contradictions between people. An example to this, when he became the leader of Muslims after establishing the City State of Medina, he was also consulted

⁸ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metot Sorunu*, p. 46-47.

to referee, as a member of the high court, in the conflicts between other groups. He imposed penalties on guilty people in ways prescribed by religion or tradition, but never violated their individual rights since they were human beings. He was careful to uphold individuals' human rights by respecting this principle as much as humanly possible while imposing penalties on a guilty individual, and also continued his relationship with that person after they served their penalty. These all point to a guidance based on hikmat. Therefore, we also need to interpret his sunnah within the context of his style of guidance, which is based on hikmat. The expressions, "A Prophet's Guidance" and "A Prophet's Hikmat" can be used as meanings of sunnah, for the purpose of explaining this truth.

IV. A Prophet's Guidance

As described in the Qur'an, prophets were chosen among people and had humane attributes in that they needed to feed themselves and explore their surroundings.⁹ However, the fact that they were chosen and defined as recipients of revelations elevated them to an exemplary and 'guide' status, and gave them a responsibility of guidance based on hikmat. All the efforts of the prophets are for the realization of happiness in the world and in the afterworld, which is the ultimate goal of humanity. Therefore, guidance in religions is only possible through prophets and scholarly people who follow in the prophets' footsteps. On the other hand, prophets are social reformists and keepers of truth, besides being individual guides.¹⁰

One of the most important reflections of the prophets' guidance is their tolerance towards diversity. For this very reason, they treated followers of other religions with tolerance, and let them live in the Islamic state as long as they did not openly oppress or commit injustices or treason in times of war. This principle then became a tradition which extended into other Muslim countries and survives to this very day. This is the very reason many religions and sects have been able to survive in the Islamic world. Prophets took great care to be merciful, patient and polite in their behaviors, and they always became exceptional leaders with their societies. These attributes separated the prophets from other social leaders. The individual and social guidance of the Prophet Muhammad was based on certain hikmat principles. The most important of these principles was practicing what is stipulated in the revelations, setting people free in areas of life whereupon religion does not stipulate any orders or prohibitions, acting as a facilitator, paying regards to individual differences, respecting human rights, being tolerant of other groups'

⁹ *Qur'an*, 14: 11; 18: 110; 41: 6.

¹⁰ For detailed information regarding a prophet's guidance, see: Mehmet Önal, *Bireysel Rehberlik Yönüyle Hz. Muhammed*, Bilsam Pub., Malatya, 2015, p. 45.

beliefs, respecting the emotional sides of people, and being merciful, patient and polite.¹¹

This all goes to show that prophets did not just convey the revelations to people, they also guided them as to how to act as prescribed by these revelations, which we define as “sunnah” in our day. Since prophets were trustworthy individuals, they were consulted about almost anything in their lifetimes, and for this reason they served as ‘psychological counsels’ too (if we are to define them by today’s standards). Especially when we say, “their simplicity and intellectual standing made prophets natural social leaders”, this is saying that they served to fulfill hikmat. Therefore, we can say that the sunnah is a sum of actions done on the basis of hikmat. A majority of political, national and social activities, which were done on this premise, were shaped according to these very acts of guidance of the prophets and have survived to this day. Because prophets tried to show people the ways to live better and happier in a polite and kind way and without hurting them, and the people with these attributes are almost always called “wise” and a “person of hikmat” in any society.

The last of the prophets, the Prophet Muhammad, must be taken as a religious, as well as a global leader, and his actions must be interpreted as hikmat. Looking at some verses on conveyance, to which he was the receiver, and his own practice, it is possible to define a conveyor as a person who is not an offender and not harsh in their manners, is smooth-spoken, solemn, has a strong character, offers sensible ideas, tries to convince others in the most appropriate way, and instills trust.¹² This clearly means to act with wisdom (with hikmat) and this is how the sunnah, as a whole, must be defined. In the Qur’an, Allah addressed the prophets, and through them all Muslims, as follows: “*That time you treated them softly, for mercy was given to you by Allah. If you were rough and strict, they would have dissolved. Then forgive them; pray that they would be forgiven; consult them for business matters...*”, which is a suggestion of universal guidance. The Prophet Muhammad carefully practiced this principle during his leadership of Muslim society, and also when inviting people to Islam. Instead of a hard and imitating demeanor, he always possessed gentle, polite and affectionate attributes and was sensitive not to embarrass or hurt the people he spoke to. He demonstrated countless exemplary attributes and behaviors which even gained appreciation from his enemies.

The fact that prophets held firm stances against disturbances of social and moral rules, fought against the deterioration of society in many ways, and through this fight, strived to resolve individual and social problems, is another indication that they carried this responsibility of prophets’ guidance, or hikmat. Therefore, prophecy in the eyes of Muslims is hikmat, grace and benevolence which comes

¹¹ Önal, Mehmet, Peygamberi Hikmetin Ana İlkeleri, *Bilge Adamlar*, no: 27, 2011, p. 89-90.

¹² Çelik et. al, *Üsve-i Hasene*, v. II, p. 35, 36.

from Allah.

The very first thing to be done for the purpose of proving the guidance of the Prophet Muhammad is to re-evaluate the readings of the Qur'an and the hadiths within the context of hikmat. The resources provided by Siyer-i Nebi and the science of history must also be made use of. Because in order to understand the acts of guidance of the Prophet Muhammad, his social relations, daily actions, attributes and behaviors and other overlooked details of his life must be carefully studied. The holistic dimension of his life are overlooked, which results in contradicting actions being narrated in the hadiths.

In short, it is of critical importance, in terms of bringing integrity to the perception of Islam, to start from verses which are related to, or which point to the guidance of the Prophet Muhammad, then use hikmat to determine sunnah, which is an explanation of the Qur'an and a practice of theoretical information, and then turn back to the Qur'an to understand it. The knowledge and awareness of the sunnah, to be obtained through the hadiths, will always carry us to hikmat. Otherwise, the divine purpose of the Qur'an will be difficult, and at times, impossible to understand. Likewise, the sunnah is impossible to understand without the Qur'an either. This means that however true, all hadiths, without exception, are based on a particular provision in the Qur'an. For this very reason, the hadiths, which are the carriers of the sunnah, cannot be evaluated as free from the Qur'an.¹³

V. Conclusion

The greatest misconception of Muslims today, is the belief that the completion of the hadiths have finalized and anchored the sunnah. The sunnah, a practice of the Qur'an in a sense, can only be complete using the Qur'an, the corpora of the hadiths, the works of Siyer-i Nebi, the knowledge gained from the science of history, logical thinking, considering real life conditions and other fields of religious science. Moving forward from the resources mentioned above, the determination, updating and adjusting to our age of the sunnah is the most significant issue Muslim intellectuals are facing today.

In order to attract attention to and create awareness of the resolution of this problem, the first step is to refer to the arbitration of the Qur'an and look at the sunnah through the frame of hikmat. Looking at the resources which catalyze the determination of the sunnah, will prove that the theoretical foundation of a prophet's hikmat comes from the Qur'an. Therefore, the essence and principles of the Islamic world view are based on this first source, which is the Qur'an. As a matter of fact, according to most Muslim scientists, the concept of "*hikmat*" in the expression of, *Book and Hikmat* in the Qur'an is nothing other than sunnah, which is

¹³ Hatipoğlu, Nihat, *Hiz. Peygamber'le İslâm'ı Doğru Anlamak*, p. 244.

of a dynamic nature and is flexible enough adapt to the conditions of every age. Also defined as a prophet's hikmat, the sunnah is also rich in terms of meaning, in that it involves the fundamental principles of original Islamic thought and culture.

Looking at the sunnah within the context of hikmat, or describing the sunnah as a prophet's hikmat, will adjust the concept of *prophet* from an example to be imitated, to an example to be understood. The dynamic aspect of the Islamic world view is based on this foundation. People who research Islam and then attribute to it nothing more than wars and the administration of certain rules, have overlooked the prophet's hikmat, knowingly or unknowingly, and failed to penetrate this deep-seated power of Islamic hikmat.

Acting in line with the Qur'an, the Prophet followed the way of morality, worship and law after belief, which also happen to be the priorities of Islam. The Prophet followed these priorities in establishing principles of belief, morals and worship, followed by a legal system, which reflects the fundamental perspective of Islamic hikmat in terms of content, while also employing the basic attributes of a prophet's guidance. Such an approach will lead Muslims to a prophet's hikmat and a prophet's guidance.

REFERENCES

- Ateş, Süleyman, *Kuran-ı Kerim ve Yüce Meali*, Kılıç Kitabevi, İstanbul, n.d.
- Çelik, Ömer, Mustafa Öztürk ve Murat Kaya, *Üsve-i Hasane*, Erkam Pub., İstanbul 2004.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metod Sorunu*, Diyanet Vakfı Pub., Ankara 1997.
- Hatipoğlu, Nihat, Hz. *Peygamber'le İslâm'ı Doğru Anlamak*, Birharf Yayınları, İstanbul 2006.
- *İslam Ansiklopedisi*, MEB.
- İslamoğlu, Mustafa, *Üç Muhammed*, Denge Pub., İstanbul, 2000.
- Koçyiğit, Talât, *Hadis Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Pub., Ankara 1977.
- Önal, Mehmet, "İslam Hikmet Anlayışına Dayalı Bir Tıp Felsefesi Önerisi", *Flsf*, no: 3, 2007-Bahar, (145-154).
- Önal, Mehmet, "Peygamberi Hikmetin Ana İlkeleri" *Bilge Adamlar*, no: 27, 2011, (84-91).
- Önal, Mehmet, *Bireysel Rehberlik Yönüyle Hz. Muhammed*, Bilsam Pub., Malatya, 2015.

- Al-Shafi'i, Muhammed b. İdris, *ar-Risale*, (translated by Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), Diyanet Vakfı Pub., Ankara, 1996.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili, (Elmalı Tefsiri)*, Çelik Şura, İstanbul, n.d.
- Yeşilyaprak, Binnur, *Eğitimde Rehberlik Hizmetleri, Gelişimsel Yaklaşım*, Nobel Pub., Ankara, 2003.

النظر إلى السنة بمنظار الحكمة*

أ.د. محمد أونال

جامعة إينونو - كلية الفنون والآداب؛ قسم الفلسفة: onal.mehmet@inonu.edu.tr

الخلاصة:

للسنة في الثقافة الإسلامية دورٌ ملزمٌ سواءً في فهم القرآن أم في فقه جوهر الدين. لهذا فإنَّ تحديد السنّة- إذ ليست ذات متن قطعي كالقرآن- مهمٌّ جدًّا. ولتحديد السنة لا تكفي العودة إلى الأحاديث فقط، بل تجب الاستفادة من علوم ومجالات معرفية كثيرة منها القرآن - وهو على رأسها - والسنة والسيرة والكلام والتاريخ والعلوم الطبيعية والمنطق والفلسفة. ولهذا فإن العلوم المذكورة ينبغي تحصيل معظمها بالتوازي وليس بتقديم بعضها أو تأخير.

ومن المهم جدًّا في ساحة العلوم الإسلامية تحديد السنّة، ولكن من المهم بالقدر نفسه على الأقل أمرٌ آخر وهو انعكاس السنّة على حياة المسلمين.

يرى علماء المسلمين أن السنّة تعطي المعايير الأساسية للمسلم الجيّد والإنسان الجيد. فالهدف من كتابة هذه المقالة أن نجعل السنّة مفهومةً وقابلةً للتطبيق بالاعتماد على مصطلح «الحكمة» الوارد في القرآن الكريم. وبالنظر إلى السنّة على أنها الحكمة سيمكن رؤية البُعد الفاعل فيها والمرن. وانطلاقاً من هذه الفكرة الجديدة فإن مصطلحي: «الحكمة النبوية» و«الإرشاد النبوي» سيُجلبان هذه المناقشة.

الكلمات المفتاحية: السنّة، الحكمة النبوية، الإرشاد النبوي، الحديث، القرآن الكريم

SÜNNETE HİKMET NAZARIYLA BAKMAK

Özet

İslami literatürde, hem Kuran'ın anlaşılması hem de insan hayatı için dinin özünün kavranmasında Sünnetin belirleyici bir rolü vardır. Kuran kadar çok net bir metne sahip olmayan Sünnetin tespiti, bu yüzden çok önemlidir. Ancak Sünnetin tespiti için sadece hadislere başvurmak yetmez aynı zamanda başta Kuran olmak üzere, Siyer, Kelam, Tarih, Doğa Bilimleri, Mantık ve Felsefe gibi pek çok bilim ve bilgi alanından yararlanmak gerekir. Bu yüzden, adı geçen bu ilimler mutlak bir öncelik sonralık sırasıyla değil çoğunlukla paralel bir biçimde tahsil edilmelidir. İslami ilimler sahasında Sünnetin tespitine çalışmak çok önemlidir, ancak en az onun kadar önemli olan bir diğer husus da Sünnetin Müslümanın hayatına yansımasıdır. Müslüman âlimlere göre, Sünnet, iyi bir insan ve iyi bir Müslüman olmanın temel ölçütlerini verir. İşte bu makalenin yazılış amacı, Kuran'da geçen "hikmet" kavramına dayanarak, Sünneti anlaşılır ve yaşanabilir kılmaktır. Bu sayede, Sünnete bilgece bakarak onun dinamik ve esnek boyutunu görmek mümkün olacaktır. Bu yeni bakış açısından hareketle, "peygamberi hikmet" ve "peygamberi rehberlik" kavramları tartışmayı aydınlatacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, peygamberi hikmet, peygamberi rehberlik, hadis, Kuran-ı Kerim

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Sünnete Hikmet Nazariyla Bakmak" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد أونال، النظر إلى السنة بمنظار الحكمة، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٨٠٧، ص ١٧٥-١٨٦). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

WISELY LOOKING TO SUNNA

Abstract

In the Islamic literature, there is a decisive role for the Sunnah in both the understanding of the Qur'an and in the grasp of the essence of religion for human life. Thus, the determination of the Sunnah, which does not have a clear statement like the Qur'an, is very important. However, for the determination of the Sunnah, it is not enough to apply only to the hadiths. At the same time, it is necessary to use various science and knowledge such as the Qur'an, Siyer, Kelam, History, Natural Sciences, Logic and Philosophy. Therefore, these mentioned sciences should be collected in a parallel form, not an absolute priority order. It is very important to determinate the sunnah in Islamic science, but at least as important as it is the reflection of Sunnah on the life of the Muslim. According to Muslim scholars, Sunnah gives the basic measures of being a good person and a good Muslim. The aim of this article is to make the Sunnah understandable and livable based on the concept of "wisdom" in the Qur'an. At this point, the Sunnah will be able to see its dynamic and flexible dimension by wisely looking. From this new point of view, the concepts of "prophetic wisdom" and "prophetic guidance" will illuminate the debate.

Keywords: Sunnah, prophetic wisdom, prophetic guidance, hadith, Quran

١- المدخل:

في الإسلام، كما في الأديان الإبراهيمية الأخرى، لا يمكن فهم كلام الله وتطبيقه وتحديد أركان الإيمان وعمل العبادات ورسم الإطار العام للأخلاق والحياة اليومية إلا بالإرشاد النبوي. لا خلاف حقيقياً في عالمنا المعاصر بشأن قبول الإرشاد النبوي وأهميته، ولكن ليس هناك دراسات جادة في: كيفية فعل ذلك، وأي الطرق التي ستنعمل في تقديم الإرشاد؟ ومن باب أولى: لا دراسة حول كيفية عكسه على التربية لإنشاء عالم القيم والمعنى لتنشئة الشخصيات المسلمة، ولهذا ينبغي أن يسأل هذا السؤال: كيف يجوز ألا يستطيع المسلمون في عصرنا الاستفادة في العملية التربوية من هذه الأسوة بالمعنى الحقيقي، وألا يستفيدوا حقيقةً من هذا المرشد؟! وفي الوقت الذي لا يعرف فيه بعض المعروفين في موضوع الدعوة إلى الإسلام وبعض المثقفين كيف سيتعاملون مع هذه المشكلة، هناك قسم ليس مدركاً للمشكلة أصلاً.

كما أشار السؤال آنفاً: هناك أكثر من سبب لعدم قدرة المسلمين في عصرنا على الاستفادة بحق من قدوة أو مرشد كهذا. أول هذه الأسباب: رفع سيدنا محمد ﷺ إلى مرتبة وكأنه ملك لا يمكن اتخاذ قدوة، وذلك نتيجة إعطاء حياته ﷺ قدسية مغالية^(١).

والسبب الثاني: هو الدفاع عن مفهوم السنة ذي شكلٍ أحاديٍّ تراثيٍّ يتمثل في التصرفات التي تظن وتدافع عن نمط سلوكيٍّ واحدٍ لا يتغير لسيدنا محمد ﷺ تجاه حالةٍ محددةٍ أو واقعةٍ، وتفرضه على الناس. ذلك، ومن المعلوم أن النبي ﷺ قدم طرقاتاً للمسلمين، واقتراح، فيما عدا البعد الظاهري للعبادات، أمثلةً من العيش

(١) لمعلومات تفصيلية أكثر يُنظر: Mustafa. İslamoğlu, Üç Muhammed, Denge Yayınları, İstanbul, 2000.

متنوعة تحوي بدائل، وإن لم تكن متضادةً مع بعضها، وذلك حسب الأحوال المتنوعة والظروف. لأنّ فرض تصرف سيكون مضاداً لروح المفهوم الإرشادي. فقد كان للصحابة يتصرفون بحرية في العبادات المباحة.

ويعبر العالم المشهور الإمام الشاطبي في تفسير آية: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] كان الصحابة يسافرون مع رسول الله ﷺ، فكان منهم من يقصر الصلاة ومنهم من يتمها، ومنهم من يصوم ومنهم من يفطر، ولم يكن يعيب بعضهم بعضاً، ذاكراً الحديث الذي أخرجه البخاري ومسلم [البخاري: كتاب الصوم رقم: ٣٧، مسلم: كتاب الصيام رقم: ٩٥ - ١٠٠] معبراً عن أن النبي ﷺ كان يترك الصحابة أحراراً في اختيارهم وأنهم بناءً على ذلك لم يقلدوا الرسول ﷺ.

والسبب الثالث، عدا هذين السببين، وإن كان قليلاً: هو إظهار بعض المسلمين أو المستشرقين النبي ﷺ بأنه مجرد ناقل للقرآن الكريم، ومجرد واسطة نقل القرآن الكريم، وانتهت مهمته، أو بالتعبير المشهور: «مبلغ رسالة». وهذا السبب الثالث مع قلة تأثيره في هذه الأيام يمكن أن يبدو حجر عثرة مانع للمسلمين المعاصرين من الاستفادة من السنة بحق. فلأجل هذه الأسباب تُفهم سنة النبي ﷺ خطأ، أو تُجعل غير فاعلة برفعها إلى موقع حيث لا يمكن اتخاذها قدوةً.

أما الأخطاء في تحديد السنة وفهمها الكلي فهي مشكلة تزيد هذه السلبية ضرراً. ولعل أهم ذلك الظن بأن السنة هي الأحاديث المدونة كتابةً في مصدرٍ واحد. وإهمال الجانب المرن والفاعل للجانب النبوي الإرشادي للشخص والمجتمع هو نتيجة هذا الخطأ. وهذا بطبيعة الحال سبب عدّ شروح السنة، التي صارت تُعدّ صحيحة بالمعنى المطلق، هي السنة ذاتها، وأدى إلى مفهوم إرشادي جامد. وهذه الحال، سواءً نوقشت من قِبَل الإرشاد النبوي أم من قِبَل مبادئ الاستشارات النفسية المطبقة في عصرنا، فستبدو متناقضة تماماً؛ لأن أهم مبادئ الإرشاد استحضار الفرد والظروف التي في المحيط حين التوجيه.

وتبعاً للأول فإن الخطأ الآخر الشائع في تحديد السنة هو ربط شرح السنة بالمروي فقط، وغض الطرف عما وراء تلك الروايات. والظن - تبعاً لذلك - أن الحكم الذي استنبطه بعض الفقهاء أو رجال الدين ملزمٌ للجميع، فحضر الحديث بما بين إشارتي الاقتباس؛ أي بما يُذكر على أنه: «قال رسول الله ﷺ»، هو مشكلة، ثم تشكيل ذلك مستنداً للأحكام هو مشكلة أيضاً.

إنّ بعض القيود المتعلقة بالأحكام بهذا الشكل في المجال الفقهي تمنع الظهور الكامل للمقصد الحقيقي للسنة، وكان الحديث نصّ قانوني يُتناول باليد ويفسّر حصراً بالنص المذكور بقولهم «قال النبي ﷺ» وبشهادة الشهود كما في المحكمة. لذلك صارت السنة جامدة عند جماعة كهؤلاء، وتحولت إلى نصوصٍ جُمعت وقُدّمت

على هيئة وصفات جاهزة، وتبعاً لذلك، فقد سبب عدم الذكر - غالباً - لمكان الخطاب وتوجهه لأمري من أي عمير أو أي قوم وفي أي ظرف، وتركيز أهل العلم - في حين ذكر ذلك - على متن الحديث فقط، وعدم انتباههم كثيراً إلى ذلك. كل ذلك أدى وما زال إلى أخطاء فادحة. ولا ينبغي أن يضيف علم الحديث ذكر المناسبة التي قال فيها النبي ﷺ ذلك فقط، بل بأي سبب، وباستحضار أي مبدإ قد قاله^(٣).

ليست المشكلة الأساسية في فهم السنة هي استنادها إلى مراجع قليلة، أو كونها متنوعة المحتويات، بل المشكلة قلة البحث عن طرق تطبيقها وتحديدها من خلال هذه المصادر. رغم أنه في التاريخ الإسلامي كان دائماً هناك من علماء الإسلام الحكماء والمفكرين من نظر إلى هدف الحديث وحكمه أكثر من نظره إلى معاني الكلمات الحرفية والأحداث المعبر عنها في الحديث. وقد عمل هؤلاء على الوصول إلى مبادئ وقواعد كلية بدلاً من استنباط الأحكام واحداً واحداً من الأحاديث. ويبدو اعتناء الفقهاء في العصر الأول بأصول الفقه أكثر من الفقه متعلقاً بهذا النهج. ورغم وجود أعمال جادة في هذا الشأن في التاريخ الإسلامي فإنه ينبغي تحديث ذلك وفق عصرنا. فإذن كل شرح للسنة دون أخذ النظرة الكلية التي تتيحها لنا سيرة النبي ﷺ والاستدلالات العقلية المنطقية والاتفات لواقع الحياة يضرب بتكاملية السنة وبالبعُد الحكمي.

والمسلمون بتوجيه القرآن الكريم في الوقت نفسه قد رأوا النبي ﷺ مثلاً ومرشداً، وإذا عبرنا بلغة فلاسفة التربية، رأوه قدوة، وهذا يظهر عظم أهمية كون السنة مرجعاً يعطي مقياساً لتدين المسلم، ويحدد المبادئ التي يجب أن يعيشها ليكون إنساناً أو مسلماً جيداً. لكن السنة ليست شيئاً محدداً تماماً، بل هي، على العكس مما يُظن، ستتجج بجهدٍ وسعي كبير. بل هي مصدرٌ سيتجدد في كل عصرٍ وفق أسلوبه على الأقل. وفي الحقيقة إذا كنا سنشبه السنة بحقل، فمهما يكن ذا تربة خصبة فيجب أن نجعل الحقل بالعمل صالحاً للزراعة. وتحديد السنة وتطبيقها في الحياة عملٌ من هذا القبيل. والجهود في تحديد السنة، وإن بدا أنها قد اكتملت بجوامع الحديث الضخمة كصحيح البخاري وصحيح مسلم، يبقى النظر إليها بهذا الشكل ليس صحيحاً. وحين تبيان الفرق بين مصطلحي السنة والحديث سيتضح أن هذا العمل لم ينته تماماً. فإذن من الممكن أن نوضح هذا بدراسة مصطلحي السنة والحديث.

٢. الحديث والسنة:

معنى السنة اللغوي: الجادة والطريقة الجيدة أو السيئة^(٤). وبالمعنى الاصطلاحي يشمل كل ما فعله النبي ﷺ طول حياته؛ كالأكل والشرب واللبس مما يعبر عن أقوال النبي ﷺ وأفعاله ومواقفه أو تقريراته. لكن الفرق بين الحديث والسنة مهم جداً، فالحديث، وهو المصدر الأعني لتحديد السنة، هو بالمعنى اللغوي غالباً: القول أو الرواية أو التوضيح، أما بالمعنى الاصطلاحي: فهو كل أقوال النبي ﷺ وأفعاله المنقولة إلينا سواءً كتابةً أم

(٣) (٣) Görmez, Mehmet, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metod Sorunu: ١٢٥. الصفحة

(٤) Koçyiğit, Hadis Tarihi, s. 10

شفهياً بالسند، والمُخصَّصة ببعض المعايير العلمية وفق شروط الصَّحة التي تنفع في تحديد معنى السنة. والعلم الآخر الذي ينفع في تحديد السنة هو سيرة النبي ﷺ الذي هو ترجمةٌ تشرح حياة النبي ﷺ كلها. وعلم السيرة في الأصل يتغذى من الأحاديث غالباً، ومن علم التاريخ عامَّةً، ولكنه في النهاية يضيف إليها أشياء. وهذين الاثنين: الحديث والسيرة يتحولان بتعاضدهما إلى مصدرٍ مهمٍ جداً لتحديد السنة.

لا نجد في القرآن الكريم مفهوم «السنة» بالمعنى الاصطلاحي، فنجد مصطلح «السنة» مستعملاً للتعبير عن طرائق عيش الشعوب والجماعات الأخرى. ويبدو مصطلح «الحكمة» مستعملاً في القرآن الكريم بدل السنَّة. كلمة الحكمة المشتقة من جذر (حكَم) العربي تأتي بمعنى: إزالة الفساد، وكسب الخير، والحكم، والتوثق. وقد رتب المفسر المشهور الملاحدي يازر في تفسيره للآية ٢٦٩ من سورة البقرة: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٣٦﴾﴾. هذه المعلومات المتعلقة بمعنى الحكمة باختصار: «الإصابة في القول والعمل والعلم والفقه، ومعرفة معاني الأشياء وفهمها، وعقل أوامر الله سبحانه وتعالى، والاختراع، ووضع الشيء في محله، والتخلق بأخلاق الله، والتفكير بأوامره، وانتظام أمور الدين والدنيا»^(٥). وهذان التعريفان منسجمان مع بعضهما.

يُعرِّف الطَّبْرِيّ -العالم المسلم المشهور- مفهوم الحكمة في القرآن الكريم بأنّه: مجموع الأقوال الصحيحة والعقل وعلم الدين (الفقه). في حين يعرفها البيضاوي بأنها: «استكمال النفس الإنسانية باقتباس العلوم النظرية، واكتساب الملكة التامة على الأفعال الفاضلة على قدر طاقتها»^(٦). وإن لم تتحد فكرة علماء الإسلام في تعريف مفهوم الحكمة، فإن سليمان آتش يرى أن معظم علماء الإسلام يُعرِّفون الحكمة بالعلم النافع العميق الذي لا يبقى في نطاق الفكر بل يتحول إلى عمل، ويكون متعلقاً بالسبب والنتيجة^(٧).

يُستعمل مصطلح الحكمة في القرآن الكريم مقترناً بكلمة الكتاب: «الكتاب والحكمة»، فيُعرض على أنّه الرحمة (الهداية) التي يهبها الله تعالى للأنبياء. وباختصار، فإن من الواضح أن الحكمة بشهادة القرآن قد أعطيت لسيدنا محمد ﷺ كما أعطيت للأنبياء الآخرين، ولكن ينبغي أن تكون الحكمة شيئاً غير القرآن، فيجب أن يكونا على الأقل شيئين حسب عبارة «الكتاب والحكمة». وبها أن المقصود بالكتاب: القرآن الكريم، فإلى ماذا يشير مفهوم الحكمة؟ وهذا سؤال مفيدٌ جداً. فسَّر الإمام الشافعي تعبير الكتاب والحكمة الوارد في ثماني مواضع متفرقة في القرآن الكريم بأنه: القرآن والسنة^(٨)، وبهذا المعنى فإن معنى جملة: ﴿وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ الواردة في الآية ٢ من سورة الجمعة: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٥﴾﴾ يكون: «ويعلمهم الكتاب والسنة». ولنسأل مرة

(٥) Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c. II, s. 177-186

(٦) İslam Ansiklopedisi, "hikmet" maddesi, M.E. B

(٧) Ateş, Kuran-ı Kerim ve Yüce Meali, s. 44'teki dipnot

(٨) Şâfiî, Risâle, s. 51

أخرى: لماذا قال الكتاب والحكمة، ولم يقل الكتاب والسنة؟ وينبغي التركيز على مصطلح الحكمة؛ لأن جواب هذا السؤال يختبئ في معنى كلمة الحكمة.

عُرِّفَت السنة في القرآن الكريم بأنها مصطلح الحكمة، وهذا يثير الاهتمام من جهة أن الإرشاد عملٌ ينبغي أن يُقام بحكمة. فإذا عملنا لفهم سبب الإشارة إلى السنة في القرآن الكريم بـ«الحكمة» والمقصد من ذلك سيقوم بدورٍ مهم في بناء تصورنا عن السنة. بهذا المعنى ليست الحكمة علماً أو عملاً خاصاً بسيدنا محمد ﷺ؛ فالعبارة: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ [لقمان: ١٢]. الواردة في القرآن، والحكمة التي وهبت لمن جاؤوا من نسل إبراهيم عليه السلام ينبغي أن نفسرها بأنها نوعٌ من السنّة. وعلى هذا فأفضل تسمية يمكن أن تُستعمل للتعبير عن السنة هي «الحكمة النبوية».

٣. الحكمة النبوية:

فإذا أخذت معاني كلمة الحكمة بعين الاعتبار: «العدالة، العلم، النبوة، الفهم الدقيق للدين، العمل بمقتضى العلم، العقل الكامل، القول الصادق والعلم الجليل»^(٩) فسيوضح أنّها وكلمة السنة متساويتان في المعنى تقريباً. ففي هذه الحالة إذا وضعنا كلمة الحكمة مكان السنة فستكون الحكمة النبوية اسماً لجميع أفعاله ﷺ التي تعكس روح القرآن الكريم وتوافقه. وهذا علمٌ لا يُفهم إلا بدراسةٍ تفصيلية عميقة لنمط حياته ﷺ الذي نُقل لنا. فعملية الفهم هذه تقتضي سعياً جدياً يوضح المبادئ الرئيسة للحكمة الإسلامية، وهكذا يبدو أن تبني القول: إن الحكمة هي المصدر الثاني للعلم والتطبيق العملي للوحي سيكون أنسب. إضافة لذلك تبدو الحكمة في بعض آيات القرآن الكريم تسميةً لعلم تزكية الروح، وهذا يمكن أن يؤول بأنه نافذة مفتوحة نحو التصوف الإسلامي.

إذا بحثنا في التاريخ الإسلامي فسنجد منهجين مختلفين منذ العصر الأول بين المسلمين الأوائل: أحدهما يراعي الحكمة في النظر للوقائع وشرح الأحاديث التي تعبر عن تطبيق النبي ﷺ وفهمه للقرآن، وآخر يُخضع هذين المصدرين للقراءة الصارمة من خلال اللفظ غالباً. وفي هذا المعنى يمثل سيدنا عمر رضي الله عنه المنهج الأول، وأما ابنه عبد الله بن عمر فيمثل المنهج الثاني. وبعض الصحابة كسيدنا علي والسيدة عائشة كانوا يستحضرون الحكم التي وراء كل أفعال النبي ﷺ، فيتساءلون: لماذا فعل الرسول ﷺ، أكثر من سؤالهم ماذا أو كيف فعل؟، في حين كان الذين في الطرف الآخر يركزون على «ماذا فعل؟». فلهذا، وحسب تعبير محمد كورماز، فقد تصرف هؤلاء في فهم الأحاديث بلفظية وفي فهم السنة بـ«شكلية»^(١٠).

وقد كان من انعكاس هذا الاختلاف في المنهج على وجهات المذاهب الإسلامية، بل وعلى وجهات العلماء المسلمين، أن صار هنالك من يدافع عن وجوب اتباع النبي ﷺ من كل ناحية، كما صار هناك من يقولون:

Önal, Mehmet, İslam Hikmet Anlayışına Dayalı Bir Tıp Felsefesi Önerisi, Flsf, Sayı 3, 2007-Bahar, s. (٩)

.148 (١٤٥-١٥٤).

.Görmez, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metot Sorunu, s. 46-47 (١٠)

إِنْ كَوَّنَ النَّبِيُّ ﷺ لَنَا قُدُورَةً لَهُ حُدُودٌ، وَهُوَ مَخْصُوصٌ بِالشُّؤْنِ الدِّينِيَّةِ. والحديث: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ» [صحيح مسلم رقم: ٥٨٣١] دليل على رأيهم هذا. ويرون أن السنة: كل ما فعله النبي ﷺ، ولكن ليس كل ذلك سنناً مُلزِمةً. والمُلمزم من ذلك هو المبادئ الأخلاقية التي شكلت هذا الدين وأهدافه، وجوهر ذلك موجودٌ في القرآن. وبطبيعة الحال فالدين والأخلاق يشكّلان المصدر الأساس للقانون في الوقت نفسه.

لكن نصوص السنة هنا لا تظهر نفسها في كلِّ من الوقائع، بل تُظهر نفسها بالمبادئ التي خلف كلِّ من هذه الوقائع. ولذلك حين فهمنا السنة مرتبطةً بالمبدأ استطاع الفقه الإسلامي إيجاد حلولٍ مناسبةٍ للمتغيرات في كلِّ زمانٍ ومكانٍ، واتصف بالفاعلية دائماً. فإذاً يجب على المسلمين بذلَّ جهدٍ كبيرٍ لتحديد هذه المبادئ الأخلاقية والدينية التي يمكن أن نتبناها على أنها الحكمة النبوية، ثم أتباع ذلك في حياتهم. والدليل الآخر على أن سنن الأنبياء تستند إلى الحكمة تعاملهم مع الأشخاص آخذين دوماً بالاعتبار قدرة الناس على الفهم والفروق الفردية والعلم والآداب الاجتماعية حين تقييم الوقائع. فمثلاً كان سيدنا محمد ﷺ يوصي من طلب منه النصيحة بأفعالٍ مناسبةٍ للظروف والاحتياجات، ويتكلم معه بأسلوبٍ يناسب استيعابه وقدرته على الفهم. لكنه رغم اختلاف الأسلوب قد شرح الحقائق نفسها للخاصة (المثقفين) والعامّة. وأما البعد الأخلاقي في هذا التصرف الحكيم فقد ظهر في جعله مبدأ العدالة أساساً في جميع تصرفاته، سواء وهو فرداً أم رجل دولة. ولأجل ميزته فقد حُكِّم في خصوماتٍ عدةٍ قبل النبوة وبعدها. فمثلاً بعد تأسيس دولة المدينة المركزية رجعت إليه الجماعات الأخرى على أنه محكمةٌ عليا في النزاعات التي بينهم مع كونه قائد المسلمين. وقد طبّق العقوبات المأمور بها شرعاً أو عرفاً على أولئك المجرمين، ولكن دون أن يُحِلَّ بحقوقهم الشخصية التي هي مقتضى إنسانيتهم. بل قد أظهر اعتناء بحقوق الإنسان، فاهتم اهتماماً عظيماً بهذا المبدأ في تطبيقه العقوبة القانونية على من ارتكب ظلماً، واستمر بعلاقاته الطبيعية مع المجرمين الذين نالوا عقابهم. هذا كله يشير إلى إرشادٍ يعتمد على نوعٍ من الحكمة. فإذاً، يجب أن نقرأ نحن سنته على أنها نوعٌ من الإرشاد المعتمد على الحكمة. من الممكن أن يُستعمل تعبير: الحكمة النبوية والإرشاد النبوي بمعنى السنة.

٤. الإرشاد النبوي:

بتعبير القرآن فقد أُرْسِلَ الأنبياء مختارين من بين البشر، وهم يأكلون ويشربون ويتنزهون، ولهم خصائص بشرية كالآخرين^(١١)، ولكن كونهم مختارين ومخاطبين بالوحي جعلهم شخصياتٍ إرشاديةٍ، وحملهم مسؤولية إرشادٍ يعتمد على الحكمة.

إن جهد جميع الأنبياء هو تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة، الذي هو غاية الأهداف التي يصل إليها الناس ومرجعها. ولهذا فإن الإرشاد الديني لا يتحقق إلا بواسطة الأنبياء أو العلماء الذي يسلكون سبيلهم.

(١١) القرآن الكريم: إبراهيم: ١١، الكهف: ١١٠، فصلت: ٦.

ومن ناحية أخرى، فإن الأنبياء ليسوا مرشدين شخصيين فقط، فكلٌّ منهم في الوقت نفسه هو رائدٌ في الدفاع عن الحقيقة والإصلاح الاجتماعي^(١٢).

وواحدٌ من أهم انعكاسات الإرشاد النبوي تحمُّلهم للاختلافات، ولهذا فقد تعاملوا دائماً مع أتباع الديانات الأخرى بتسامح، والحقُّ أنهم سمحوا لهم بالعيش أحراراً داخل الدولة الإسلامية ما داموا لم يرتكبوا جريمة خيانية في الحرب، ولم يسرقوا أو يظلموا صراحةً. وبسبب تحول هذا المبدأ إلى تقليدٍ تكوّن منهجٌ من التسامح في البلاد ذات الشعوب المسلمة. ولهذا فقد استمر حتى الآن وجود أديانٍ ومذاهبٍ كثيرةٍ في هذا الجو من الحرية في البلاد في الإسلامية. صار النبي ﷺ الرائد والمرشد الشعبي الاستثنائي الرحيم جداً، الذي أبدى اهتماماً بالتعامل بصبرٍ ولطفٍ. وفي الحقيقة حين تقاس صفته هذه بقيادة الشعوب الأخرى ورؤاها نجدتها مميزةً جداً، خاصةً أن سيدنا محمداً ﷺ كان يعتمد على بعض مبادئ الحكمة الأساسية في الإرشاد الفردي والمجتمعي. وكان من أهم تلك المبادئ تطبيق ما أمر به الوحي عملياً، وترك الناس أحراراً في مجالات الحياة التي لم يرد فيها أمرٌ شرعيٌّ أو نهيٌّ، والتيسير في الدين، ومراعاة الفروق الفردية، والعدل والالتزان، ومراعاة حقوق الإنسان، ومعاملة أتباع الأديان الأخرى بتساهلٍ وعدم إهمال الجوانب العاطفية للناس، والرحمة، والصبر، واللطف^(١٣).

هذا يعني أنهم لم يكتفوا بإيصال الوحي للناس، بل قدموا الإرشاد الذي يبين كيف سيطبق هذا الوحي عملياً، ونحن نعرف هذه الخدمة في عصرنا بأنها السنة. لقد استُشير الأنبياء في حياتهم في كل أنواع الموضوعات؛ لكونهم أشخاصاً موثوقين، لذلك من الممكن أن نقول: إنهم قدموا في الوقت نفسه ما نسميه في عصرنا: خدمة الإرشاد النفسي. وحين نقول: «الأنبياء بتصرفاتهم الخالصة والسهلة هم رواد الشعوب» نكون قد عبرنا أنهم قدموا هذه الخدمات بحكمة. فيمكن أن نقول: إن السنة هي كلُّ عملٍ بحكمة. وتبعاً لذلك، من الممكن أن نقول: إن جزءاً كبيراً جداً من الأنشطة السياسية والوطنية والاجتماعية المتنامية قد أخذت شكلها من أعمال الأنبياء الإرشادية الأساسية ووصلت إلى يومنا. لأن الأنبياء قد بينوا للناس طرق الحياة الأكثر سعادةً وهناك بالقول الحسن دون تعنيفٍ ولا إهانة. ومن المعروف أن صفات من يمثلون هذا الطبع في كل مجتمع تقريباً هي الحكمة.

ينبغي أن تُدرس حياة سيدنا محمد ﷺ آخر الأنبياء على أنه مرشدٌ دينيٌّ ودنيويٌّ، وينبغي أن ينظر إلى أفعاله بمنظار الحكمة.

وبالنظر إلى الآيات المتعلقة برسالته التي خوطب بها، وإلى تطبيقاته هو نفسه ﷺ من الممكن تعريف الداعية بأنه: البعيد عن الشدة والغلظة، عذب اللسان، رزين، ذو شخصيةٍ آسرة، صاحب أفكارٍ مناسبةٍ للعقل والمنطق، ويجعل الناس واثقين به، ويعمل على إقناع مخاطبه بأفضل الطرق^(١٤). وهذا يعني التصرف بحكمة،

(١٢) للتفصيل في الحكمة النبوية يُنظر: Mehmet : Peygamberi rehberlikle ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz.

Önal, Bireysel Rehberlik Yönüyle Hz. Muhammed, Bilsam Yayınları, Malatya, 2015, s.45

(١٣) Önal, Mehmet, Peygamberi Hikmetin Ana İlkeleri, Bilge Adamlar, Sayı: 27, 2011, s. 89-90

(١٤) Çelik ve arkadaşları, Üsve-i Hasene, ج: ٢، ص: ٣٥، ٣٦.

فينبغي تعريف السنة كلّها هكذا. وقد أوصانا الله وصيةً لإرشاد عالمي بقوله تعالى في القرآن الكريم مخاطباً النبي ﷺ وتبعاً له المسلمين جميعاً: ﴿فِيمَا رَحِمْتُمْ مِنَ اللَّهِ لَنْ تُكُونَ لَهُمْ وَأَنْتُمْ لَوْ كُنْتُمْ فَطَّاءً غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوهُ مِنْ حَوْلِكَ فَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. لقد طبق سيدنا محمد ﷺ هذا المبدأ بالاهتمام، سواء في قيادته للمسلمين، أم في دعوته الناس إلى الدين، وفي إدارته لشؤون المسلمين. لقد تعامل بغاية الحب واللباقة واللطف بدل التعامل المخيف الغليظ. بذل أعظم الجهد لئلا يجرح من أمامه أو ينجله. وتصرف في مواقف كثيرة بما كسب قلوب الناس حتى أعدائه.

إنّ تعامل الأنبياء بجديّة كبيرة تجاه فساد النظام الأخلاقي العام، وكفاحهم ضد الاضطرابات بطرق متنوعة، وتغلّبهم بهذا على المشكلات الفردية والاجتماعية هو تعبير عن أنهم كانوا متمتعين بهذه المسؤولية الإرشادية النبوية أو بالحكمة. ولهذا فقد بدت النبوة بين المسلمين عامةً رحمةً من الله ولطفاً وإحساناً.

أول ما ينبغي عمله لإيضاح إرشاد سيدنا محمد ﷺ تحليل القراءات القرآنية والحديثية من جديد في سياق الحكمة. وإضافة إلى هذا ينبغي الاستفادة - بلا شك - من المصادر التي يقدمها علم السيرة النبوية والتاريخ. لأنه ينبغي تحليل علاقاته الإنسانية وأفعاله اليومية وتصرفاته ومواقفه وبعض تفاصيل حياته ﷺ الغائبة عن النظر لفهم أعمال النبي ﷺ الإرشادية. ونجد في المصادر الحديثية بعض الأفعال التي تبدو كأنها متعارضة فيما بينها، وذلك لعدم فهمنا البعد الكلي لحياته ﷺ.

باختصار: إن اتخاذا الآيات القرآنية التي تشير إلى النبي ﷺ أو إلى إرشاده نقطة انطلاق، وتحديد السنة التي هي تطبيق للمعلومات النظرية وشرح للقرآن بمراعاة الحكمة والعودة بعد ذلك للقرآن لمحاولة فهمه، كل هذا مهم جداً من ناحية إكساب الشمولية للتصور الإسلامي، لأن علم السنة وإدراكها الذي سيكتسب من الأحاديث سيقودنا دائماً إلى الحكمة. وما لم نعمل ذلك فيصعب فهم المقصد الإلهي في القرآن كاملاً، بل يستحيل أحياناً. وكذلك لا يمكن فهم السنة من دون القرآن. فكل حديث، أيّاً كان مقدار صحته، يستند إلى حكم في القرآن الكريم، ولهذا لا يمكن فهم الأحاديث - التي هي وعاء السنة - بمعزل عن القرآن^(١).

النتيجة:

أكبر خطأ للمسلمين في عصرنا هو ظنهم أن السنة قد أخذت شكلها باجتماع الأحاديث وتحديثت. السنة التي هي نوعٌ من التطبيق للقرآن الكريم لا يمكن أن تنال الشمولية إلا بالفهم المنطقي للقرآن الكريم والجوامع الحديثية والسيرة النبوية ومعطيات علم التاريخ وتقدير واقع الحياة وأخذ العلوم الدينية الأخرى بعين الاعتبار. وانطلاقاً من المصادر التي ورد اسمها من قبل، فإن أهم مشكلة للمربين والمتقنين المسلمين اليوم هي تحديد السنة التي هي المصدر الثاني للإسلام وتحديثها وتطبيقها في عصرنا.

وأول خطوة لحل هذه المشكلة لتكوين الإدراك ولفت الانتباه هي الاحتكام إلى القرآن الكريم، والنظر

إلى السنة بمنظار الحكمة. فحين البحث عن المصادر التي تنفع في تحديد السنة سيبدو أن الحكمة النبوية قد اتخذت القرآن الكريم أساساً. لذلك فمبادئ الفكرة الإسلامية عن الدنيا كلها تستند إلى هذا المصدر الأول، أي: إلى القرآن الكريم. ويرى عدد من رجال العلم المسلمين أن مفهوم «الحكمة» الوارد في عبارة ﴿الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ في القرآن الكريم ليس إلا السنة النشطة المرنة في التطبيق المناسبة لكل عصر. السنة التي تسمى بالحكمة النبوية أيضاً هي في الوقت نفسه ذات معنى غنيّ يجوي الفكر الإسلامي الأصلي والمبادئ الأساسية لثقافته.

حين ينظر إلى السنة من زاوية الحكمة، أو حين نسمي السنة بالحكمة النبوية سيتحول النبي إلى مثالٍ ينبغي فهمه وليس تقليده. والجانب النشط في الفكرة الإسلامية عن الدنيا يستند إلى هذا الأساس. الذين يبحثون في الإسلام ويتعاملون معه وكأنه حزبٌ يهملون عمداً أو بغير عمدٍ مبادئ الحكمة النبوية، ولم يستطيعوا أن يبلغوا هذا القوة العميقة للحكمة الإسلامية.

النبي - الذي كان يتصرف في المحور القرآني - سلك من بعد الإيمان سبيل: الأخلاق والعبادة والقانون. وهذا في الوقت نفسه يراثل ترتيب الأولويات في دين الإسلام. فالنبي اتبع هذا الترتيب، فوضع الإيمان أولاً، ثم الأخلاق، ثم أصول العبادة، ثم القانون، فيما بعد، للتطبيق. وهذا من ناحية المحتوى يعكس فكرة الحكمة الإسلامية، ويجوي الخصائص الرئيسة للإرشاد النبوي. ومنهج كهذا سيقود المسلمين إلى الحكمة والإرشاد النبويين.

المراجع:

- Çelik, Ömer, Mustafa Öztürk ve Murat Kaya, Üsve-i Hasane, Erkam Yayınları, İstanbul, 2004.
- Görmez, Mehmet, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metod Sorunu, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.
- Hatipoğlu, Nihat, Hz. Peygamber'le İslâm'ı Doğru Anlamak, Birharf Yayınları, İstanbul, 2006.
- İslam Ansiklopedisi, MEB.
- Koçyiğit, Talât, Hadis Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1977.
- Kuran-ı Kerim ve Yüce Meali, Süleyman Ateş, Kılıç Kitabevi, İstanbul, t.y.
- Mustafa. İslamoğlu, Üç Muhammed, Denge Yayınları, İstanbul, 2000.
- Önal, Mehmet, "İslam Hikmet Anlayışına Dayalı Bir Tıp Felsefesi Önerisi", Flsf, Sayı 3, 2007-Bahar, (145-154).
- Önal, Mehmet, Bireysel Rehberlik Yönüyle Hz. Muhammed, Bilsam Yayınları, Malatya, 2015.
- Önal, Mehmet, "Peygamberi Hikmetin Ana İlkeleri" Bilge Adamlar, Sayı: 27, 2011, (84-91).
- Şafîi, Muhammed b. İdris, Er-Risâle, (Çeviren, Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, (Elmalı Tefsiri), Çelik Şura, İstanbul, Tarih yok.
- Yeşilyaprak, Binnur, Eğitimde Rehberlik Hizmetleri, Gelişimsel Yaklaşım, Nobel Yayınları, Ankara, 2003.

Suyûtî'nin Hadis Tenkitçiliği*

Recep ASLAN**

Özet

Suyûtî (ö. 911/1505), İslâm kültür tarihinde hicri 9. asra damgasını vurmuş önemli bir şahsiyettir. Özellikle Hadis, Tefsir, Arap Dili ve Edebiyatı ilimlerinde büyük katkıları olan etkili bir âlimdir. Bu makalede, İslâmî ilimlerin her dalıyla ilgilenmiş olan Suyûtî'nin hadis tenkitçiliğini ortaya koyarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Suyûtî hadis ve sünnetle uzun süre iştiğal etmiştir. Suyûtî, rivâyetlerin sıhhatini belirlemede isnâd merkezli değerlendirmeler yapmıştır. Özellikle risâle türü olan küçük hacimli eserlerde uydurma ve mesnedsiz birçok nakil yapmış, hadislerin kritiğinde seçici davranmamış, bu değerlendirmelerde genellikle mütesâhil davranmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Suyûtî, Hadis Tenkitçiliği, Sened.

Suyuti's Hadith Criticism

Abstract

Suyuti (d. 911/1505) is an important figure in the history of Islamic culture in 10th century. He is especially a major contributor to Hadith, Tafsir, Arabic Language and Literature sciences. In this article, by revealing the hadith criticism of Suyuti, who is interested in every branch of Islamic sciences, it is aimed to evaluate Suyuti's hadith criticism.

Suyûtî had a lot of interactions with hadith and Sunnah. Suyuti has made isnâd-centered evaluations in determining the well-being of the narratives. He, as seen in his small volume works such as Risale, has reported made up hadiths, he was not selective in the criticism of the hadiths and he acted loose in assessing the sanad of the hadiths.

Keywords: Hadith, Sunnah, Suyuti, Hadith Criticism, Sanad.

* Bu makale "Suyûtî'nin hadis ilmindeki yeri" adlı doktora tezimin (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007) ikinci bölümü olan "Suyûtî'nin Hadis Anlayışı" kısmından üretilmiştir.

** Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, recep_aslan72@hotmail.com.

GİRİŞ

a. Suyûtî Döneminde Hadis İlmî

Suyûtî'nin yaşadığı dönem, ilmî açıdan toparlanma ve gelişme dönemi olmuş; bu dönemde çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Memlukların ilmî faaliyetlere verdikleri destek nedeniyle çok sayıda âlim yetişmiştir. Bu gelişmeler paralelinde, hadis ilimlerinde de ciddi anlamda çalışmalar yapılmıştır. Hadis talipleri çoğalmış, hadis imlâ meclisleri kurulmuştur. Dönemin âlimlerinden Sehâvî (ö. 902/1497), bu durumu şu şekilde tasvir etmektedir: "Hadis meclisleri vardı ve mamur idi. Devam edenler, bu işe meraklıydılar."¹

Bu dönemde hadis ilimlerine ilgi, iki boyutlu idi:

Birinci boyut hadislerin rivâyeti ile ilgili kısımdır. Mısır ve Şâm âlimleri hadis rivâyetlerinin zengin kaynakları olan büyük müsnedleri birleştirmiştir. Bu durumu, Şah Veliyullah Dehlevî (ö. 1176/1762) şöyle açıklamıştır:

"Bu dönemde Hadis senedlerinde bir inkıta söz konusu idi. Ancak Mısırlılar, buna özen göstermişlerdir: Zeynüddîn Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520), Şemsüddîn Sehâvî, Celâleddin Suyûtî gibi bu tabaka, Mısır'da hadis senedlerine önem verenlerin sonuncularıdır..."²

İkinci boyut dirâyetü'l-hadis ilmi ile ilgili kısımdır. Bu alanda istenilen düzeyde çalışmalar olmamıştır. Ama yine de bilinen hadis ilimlerinin bütün alanlarıyla ilgili eserler telif edilmiştir. Değişik alanlarda yazılmış birkaç eseri örnek verebiliriz:

1. Cem' (Derleme) Niteliğindeki Hadis Eserleri:

İbn Kesîr'in (ö. 744/1373) *Câmiu'l-Mesânid ve's-Sünen'i*: İbn Kesîr bu kitabta Kütüb-i Sitte, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/856), Bezzâr (ö. 292/905) ve Ebû Ya'lâ'nın (ö. 307/920) *Müsned*'lerini, Taberânî'nin (ö. 360/971) *Mu'cemu'l-Kebîr*'ini bir araya getirmiştir.³

İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Atrâfu'l-Kütübi'l-Aşere*'si (*İthâfu'l-Meherre bi-Atrâfi'l-Aşere*'si): İbn Hacer bu eserinde şu on kitabın etrafını yapmıştır: *Muvatta'*, *Müsned-ü's-Şâfi'i*, *Müsned-ü Ahmed*, *Müsnedü'd-Dârimî*, *Sahîh-u İbn Huzeyme*, *Müntekâ İbni'l-Cârûd*, *Sahîh-u İbn Hibbân*, *Müstedrekü'l-Hâkim*, *Müstahrec-u Ebî Avâne alâ Müslim*, *Şerhu Me'ânî'l-Âsâr*, *Sünenü'd-Dârekutnî*.

¹ Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdîrrahman, *ed-Dav'ül-Lâmi li Ehli'l-Karn et-Tâsi*, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, ts., VIII, s. 13.

² ed-Dehlevî, Şah Veliyullah, *İthâfu'n-Nebi fi mâ Yahtâcu İleyhi'l-Muhaddisun ve'l-Fakîh'den* naklen, Lehham, Bedî' es-Seyyid, *el-İmâm el-Hâfız Celâleddin Suyûtî ve Cuhûduhu fi'l-Hadis ve Ulûmih*, Dâru Kuteybe, Dimaşk, 1994, s. 200.

³ Kettânî, Muhammed b. Cafer, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek, İz Yayınları, İstanbul, 1994, s. 378.

Görüldüğü gibi 11 kitap zikredilmiştir. Fazla olan İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *Sahîh*'i olup ondan elimizde kalan ancak dörtte biridir.⁴

2. Şerhler:

İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî*'si ve el-Aynî'nin (ö. 855/1451) *Umdetü'-Kârî*'si bu dönemde yazılmış en meşhur şerhlerdir. Bu eserler günümüzde de değerini korumaktadır.

3. Ricâl ilmi ile ilgili olarak da kapsamlı eserler yazılmıştır. Yine İbn Hacer'in *el-İsâbe, Tehzibu't-Tehzib* vb. eserler bu dönemin ürünleridir.

Bunların dışında, halk dilinde meşhur olmuş hadisleri toplayan Sehâvî'nin *el-Mekâsıdu'-Hasene*'si, Suyûtî'nin talebelerinden olan Şa'rânî'nin (ö. 973/1565) *el-Bedrü'l-Münîr*'i bu alanda yazılmış meşhur eserlerdir. Ayrıca Zevâid kitaplarından olan İbn Hacer'in *el-Metâlibu'l-Âliye*'si, el-Heysemî'nin (ö. 807/1405) *Mecmeu'z-Zevâid*'i bu alanda yazılmış ciddi kitaplardır.⁵ Bu dönemde hadis fetvâlarına dair kitaplarda yazılmıştır. İbn Hacer'in *Fetâvâ*'sı, Sehâvî'nin *el-Ecvibetü'l-Mardiyye ammâ Suiltu anhu mine'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye* adlı eseri bu alanda yazılmış eserlerdir.⁶

Suyûtî, yukarıda kısmen değindiğimiz bu zengin hadis literatüründen faydalanmıştır. Nitekim Suyûtî İbn Hacer'in hal tercümesinde bu durumu şöyle ifade etmiştir: "Her ne kadar İbn Hacer'in meclisine yetişememiş; semâ yoluyla ilim almamışsam da O'nun eserlerinden faydalandım, çokça istifade ettim."⁷

Suyûtî'nin döneminde, Mısır'da hıfz ve rivâyeti ile meşhur olmuş muhaddisler arasında Kâsım b. Abdillâh b. Kutlûboğâ el-Hanefî (ö. 879/1474), Şemsüddîn es-Sehâvî, el-Hâfız ed-Dimî (ö. 908/1502), el-Kastallânî (ö. 923/1517), Zeynüddîn Zekeriya b. Muhammed el-Ensârî es-Süneykî (ö. 926/1519) bulunmaktadır. Bu âlimler, hicrî 9. asrın sonu ile 10. asrın başlarında Mısır'da hadis ilimlerinde meşhur olmuş kişilerdir.⁸

b. Suyûtî'nin Hadis İlmine Merakı

Suyûtî tefsir, hadis, fıkıh, nahiv, meânî, beyân ve bed'î olmak üzere yedi ilimde uzman olduğunu söylemiş ve kendi kanaatine göre fıkıh hariç, bu ilimlerde kendisinin ulaştığı noktaya hocalarından hiçbirinin ulaşamadığını ifade etmiştir.⁹ Demek ki hadis ilmi, Suyûtî'nin mahir olduğu ve kalem oynattığı bir ilim dalıdır.

⁴ Kettânî, *a.g.e.*, s. 371.

⁵ Bkz. Çakan, İsmail L., *Hadis Edebiyatı*, M.Ü.İFAV Yayınları, İstanbul, 1989, s. 118-120.

⁶ Kettânî, *a.g.e.*, s. 397.

⁷ Suyûtî, *Zeylû Tezkiretü'l-Huffâz li Zehebî*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1955, s. 381-382.

⁸ Bu âlimlerin biyografileri için bkz. Halife, Reşâd, *Medresetu'l-Hadis fi Mısır*, Kahire, 1983, s. 58-64.

⁹ Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhadara fi Ahbârî Mısır ve'l-Kâhire*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, I, 290; Sehâvî, *a.g.e.*, IV, 67; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedrü'l-Tâli bi Mehâsini min Be'di'l-Karni's-Sâbi*, Dâru'l-

Ancak Suyûtî'nin ilk uğraştığı ilim dalları, Arapça ve fıkıh'tır. Bunu şu şekilde ifade etmiştir: "Nahiv alanında uzmanlaştım ve o ilimle ilgili pek çok kitap okudum ve onlara birçok şerhler düştüm. Çağdaş âlimlerin pek çoğu ve onların selefleri, benim vakıf olduğum bu kitaplara vakıf olamadılar... Sonra aynı merakı fıkıh alanında gösterdim. Bu iki ilim en değer verdiklerimdir. Bunları belağat ve istilâhü'l-hadis ilimleri takip eder..."¹⁰

O dönemde hadis tedrisi medresenin içerisiyle sınırlı kalmamasıyla diğer ilimlerden ayrılıyordu. Suyûtî pek çok hadis derlemesi okuduysa da bunu yeterli görmedi ve kendisi de hadis toplamaya girişti. Bu çaba, hadisleri ezberlemeyi, hatta rihleyi gerektiriyordu. O dönemde en çok uygulanan usûl, hocanın naklettiğini öğrencinin ezberlediği semâ' usûlüydü. Hadisi yalnızca bir hadis derlemesinde okumuş olmak yeterli görülüyor, bizzat rivayet eden şeyhten dinleyip imla ederek almak muteber kabul edilen tek yöntemdi. Hadis ilminde rivâyet, hadislerin sözlü olarak naklini, dirâyet ise hadislerin sıhhati ve nakleden muhaddislerin adâletini araştırmayı öngörür.¹¹ Suyûtî, rivâyet ile dirâyet karşısındaki tutumunu şöyle dile getirmektedir:

"Pek çok nedenden ötürü semâ' usûlüyle hadis toplamaya özenmedim; çünkü dirâyetü'l-hadis ilmi üzerinde çalışıyordum. Bu alanın en önemli âlimlerinden ders almıştım; bu alanda ders veriyordum ve bu alanda eser telif ediyordum. Bu yaptıklarım, kanaatimce hadis rivâyetinden daha önemliydi. Başka bir sebep de, semâ' yoluyla hadis nakleden şeyhleri avamdan insanlar, ayak takımı, kadın ve yaşlı adamlar olarak görmem ve bir âlim olarak onlardan hadis almaya tenezzül etmememdi... Yine de semâ' usûlünü tamamen terk etmedim."¹²

Suyûtî, semâ' yoluyla derlediği hadislerin bir kısmını hal tercümesinde zikretmiştir.¹³

Suyûtî mantık ilmiyle uğraşmaktan vazgeçip hadis ilmiyle uğraşmanın Allah'ın kendisine bahşettiği bir nimet olduğunu söylemiştir:

"Tahsil hayatımın başlangıcında, mantık ilminden bir şeyler okudum. Sonra Allah, bu ilme karşı kalbime bir isteksizlik ilkâ etti. Sonra İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) bu ilmin haram olduğu fetvâsını işittim. Bunun üzerine mantık ilmiyle ilgilenmekten vazgeçtim. Allah (c.c.), buna karşılık olarak ilimlerin en şerefli olan hadis ilminde âlim olmayı nasip etti."¹⁴

Marife, Beyrut, t.s., I, 330; Suyûtî, *Buğyetü'l-Vu'at fi Tabâkâti'l-Luğaviyyin ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1964, I, Mukaddime, s. 12.

¹⁰ Suyûtî, *et-Tahaddüs bi Nimetillah*, thk. Elisabeth Sartain, Cambridge University, Cambridge, 1975, s. 138; Sartain, Elisabeth, *Celâleddin Suyûtî Hayatı ve Eserleri*, çev. Hasan Nureddin, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 20.

¹¹ Sartain, Elisabeth, *Celâleddin Suyûtî*, Cambridge, Cambridge University, 1975, s. 18.

¹² Suyûtî, *et-Tahaddüs*, s. 247-248.

¹³ Suyûtî, *a.g.e.*, s. 71-78.

¹⁴ Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhadara*, I, 290. Bkz. Suyûtî, *et-Tahaddüs*, s. 241-242.

Suyûtî güçlü bir hafızaya sahip olduğu için hadis rivâyetlerinin çoğunu ezberlemiştir. Kendisinin 200 bin hadis ezberlediğini söylemiştir. Eğer daha fazla hadis olsaydı, onları da ezberleyebileceğini ifade etmiştir.¹⁵

c. Suyûtî'nin Hadis İlminde Şeyhleri

Suyûtî, kendisinden semâ' ve icâzet yoluyla hadis aldığı şeyhlerin sayısını, *el-Muncem fi'l Mu'cem* adlı eserinde 195 kişi olarak belirtmiş ve onların hayat hikâyelerini vermiştir. Suyûtî, bu eserinde semâ' veya icâzet yoluyla hadis aldığı şeyhlerini dört tabakaya ayırmıştır. Her şeyhin biyografisinin yanına hangi tabakadan olduğuna dair bir remiz koymuştur. Az sayıda rivâyet aldığı dördüncü tabakaya da remiz koyma gereği duymamıştır.¹⁶

Bu dört tabakayı şu şekilde tasnif etmiştir:

Birinci Tabaka: Fahr İbnü'l-Buhârî (ö. 690/1291), Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî (ö. 705/1306), Takıyyüddin Süleyman b. Hamza (ö. 715/1315) gibi şeyhlerden yaptığı rivâyetler.

İkinci Tabaka: Sirâcüddîn Ömer b. Raslân Bulkînî (ö. 805/1403), Hâfız Ebu'l-Fadl Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404) gibi şeyhlerden yaptığı rivâyetlerdir. Uluvvu's-sened açısından birinci tabakadan daha zayıftır.

Üçüncü Tabaka: Şerefeddin İbnü'l-Küveyk, Cemâl el-Hanbelî vb. hocalardan aldığı rivâyetlerdir. Uluvvu's-sened açısından ikinci tabakadan daha düşüktür.

Dördüncü Tabaka: Ebû Zur'a b. İrâkî (ö. 826/1422), İbn Cezerî (ö. 833/1429) gibi kişilerden rivâyet edilenlerdir. Suyûtî, bu zatlardan rivâyette bulunmadığı gibi te'lif, tahric, imlâda da bulunmamıştır.¹⁷

Suyûtî, "*et-Tahaddüs bi nimetillah*" adlı eserinde farklı tabakalardan olup kendilerinden rivâyet aldığı 130 şeyhinden söz etmiştir. Bu şeyhlerden aldığı rivâyetler, âlî isnâdla¹⁸ olan rivâyetlerdir.¹⁹

Ayrıca Suyûtî'ye vâki olan uşârî hadisler de vardır. Bu hadisler, çok nadir olup sayıları da üçtür. Şöyle ki, o bunları rihleti sırasında Dimyât dolaylarında bulabilmiştir.²⁰

¹⁵ İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felah Abdulhay, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, thk. Abdulkadir Arnavud, Mahmud Arnavud, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk, 1993, X, 76.

¹⁶ Suyûtî, *el-Muncem fi'l Mu'cem: Mu'cemu Şuyuhi's-Suyûtî*, thk. İbrahim Bacis Abdülmecid, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1415/1995, s. 45; Suyûtî, *et-Tahaddüs*, s. 43.

¹⁷ Suyûtî, *et-Tahaddüs*, s. 43; Bkz. Suyûtî, *el-Muncem*, s. 45.

¹⁸ Hz. Peygamber'e kadar ismi zikredilen râvî sayısı ne kadar az ise hadisi nakleden kişinin Hz. Peygamber'e yakınlığı o nisbette fazla sayılır. Bu çeşit isnada "Âlî isnâd" denir. Meşhur hadisçiler daima isnâdî âlî olan kimselerden hadis almayı tercih etmişlerdir. Bkz. İrâkî, *et-Takyid ve'l-İzâh li-mâ Utlika ve Uğlika min Mukaddîmeti İbni's-Salâh, Müessesetu'l-Kütübi's-Sakâfiyye*, Beyrut, 1991, s. 240-241.

¹⁹ Suyûtî, *et-Tahaddüs*, s. 70.

d. Suyûtî'nin Hadis İlimlerine Dâir Telif Etmiş Olduğu Eserler

Suyûtî, hadis ilimlerinin hemen her dalında eser vermiştir. Suyûtî'nin en meşhur talebelerinden olan ed-Dâvudî (ö. 945/1539), hadis alanında Suyûtî'nin 229 eserinin ismini vermiştir.²¹ Bedî' es-Seyyid Lehham, bu alanda yazmış olduğu eserinde, Suyûtî'nin 304 eserinin ismini zikretmiştir.²² Bu eserlerin bir kısmı müstakil eserlerdir. Bir kısmı da küçük hacimli eserlerdir. Bu eserlerin bazılarının isimlerini zikretmekle yetineceğiz.

Suyûtî'nin hadis alanında yazdığı eserlerden bazıları şunlardır:

1. Cem'(Derleme) Niteliğindeki Hadis Eserleri: *Cem'u'l-Cevâmi', el-Câmiu's-Sağîr*.

2. Hadis şerhleri: *et-Tevşih ale'l-Câmi's-Sahih li'l-Buhârî, ed-Dîbâc alâ Sahîhi Müslim b. Haccac, Kûtu'l-Muğtezî alâ Câmi't-Tirmizî, Zehru'r-Rubâ ale'l-Müctebâ li'n-Nesâî, Mirkâtu's-Suûd ilâ Süneni Ebî Dâvud, Misbâhu'z-Zücâce alâ Sünen-i İbn Mâce, Tenvîru'l-Havâlik Şerhu Muvatta-i Mâlik, Ukûdu'z-Zeberced alâ Müsnedi'l-İmâm Ahmed*.

3. Belli bir hadis çalışması veya o hadisin şerhi: *A'zabü'l-Menâhil fî men Kâle Enâ Âlimün fe Huve Câhilün, et-Tesbih li Selâti't-Tesbih, Cüz' fî Turûki men Hafiza alâ Ümmetî Erba'ine Hadîsen, Müntehâ'l-Âmâl fî Şerhi Hadîsi İnneme'l-A'mâl*.

4. Seçme ve tecrîd yoluyla hazırlanan hadis kitapları: *Mücerredü'l-Muvattâ, el-Müntekâ mine'l-Müstedrek ala's-Sahîheyn li'l-Hâkim, el-Müntekâ min Müsnedi İbni Ebî Şeybe, el-Müntekâ min Müsnedi Ebî Ya'lâ, el-Müntekâ min Mu'cem et-Tabarânî, el-Müntekâ min Süneni Said b. Mansûr*.²³

5. Belirli kitapların tertibi: *İs'âfu't-Tullâb bi tertibi's-Şihâb*.

6. Zevâid kitapları: *Buğyetu'r-Râ'id fî'z-Zeyl alâ Mecma'iz-Zevâ'id, Zevâ'id Şu'abi'l-İmân li'l-Beyhakî, Zevâ'idu Nevâdiri'l-Usûl li'l-Hakîmi't-Tirmizî*.

7. Hadis cüzleri: Belli konulardaki hadisleri içerir. *Ehâdisu's-Şitâ, el-Haberu'd-Dâll alâ Vucûdi'l-Kutb ve'l-Evtâd ve'n-Nucebâ' ve'l-Ebdâl, Cüz' fî Esmâi'l-Müdellesîn* vb.

8. Tahrîc kitapları: Bazı musannıfların akâid, tefsîr, hadis, usûl-i fikh, tasavvuf ve luğat ilmine dair kitaplarında geçen hadislerin ilk kaynaklardan

²⁰ Kettânî, a.g.e., s. 192. Ayrıca bu hadisler için bkz. Suyûtî, *et-Tahaddüs*, s. 71-74; Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takribi'n-Nevâvî*, thk. A. Ömer Haşim, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1999, 147 vd.

²¹ Bu eserlerin isimlerinin listesi için bkz. Bukâî, Muhammed Hayri, "Mahtûtatu Tercümetü'l-Allâme es-Suyûtî li Ebî Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ed-Dâvudî", el-Arabiyye, Ocak, 2001, sy. 13, s. 380-394.

²² Bkz. Lehham, a.g.e., s. 239-264.

²³ Tabba', İyad Halid, *Celâleddin Suyûtî: Ma'lemetü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1996, s. 149-150.

tahrîcini konu edinmiştir²⁴. *Menâhilu's-Safâ fî Tahrîci Ehâdîsi'ş-Şifâ*, *Neşru'l-Abîr fî Tahrîci Ehâdîsi'ş-Şerhi'l-Kebîr*, *Tahrîcu Ehâdîsi'l-Kifâye*, *Tahrîcu Ehâdîsi Şerhi'l-Mevâkıf*, *Tahrîcu Ehâdîsi Şerhi Akâidi't-Taftazânî* vb.²⁵

9. Hadis usûlüne dair eserler: *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takribi'n-Nevâvî*, *Elfiyetü'l-Hadis (Nazmu'd-Dürer fî İlmi'l-Eser)*, *el-Bahrü'l-lezî Zehar fî Şerhi Elfiyeti'l-Eser*.

10. Halk dilinde meşhur olmuş hadislerle ilgili kitaplar: *ed-Dürerü'l-Müntesire fî'l-Ehâdîsi'l-Müştehire*.

11. Mütevâtir hadisleri toplayan kitaplar: *el-Fevâidü'l-Mütekâsire fî'l-Ahbâri'l-Mütevâtire*. Daha sonra Suyûtî, bu eserini "*el-Ezhârî'l-Mütenâsire fî'l-Ahbâri'l-Mütevâtire*" adıyla ihtisâr etmiştir²⁶. Ayrıca *Katfu'l-Ezhârî'l-Mütenâsire fî'l-Ahbâri'l-Mütevâtire* adlı başka bir eseri daha vardır.

12. Mevzû'at kitapları: *el-Leâlî'l-Masnû'a fî'l-Ehâdîsi'l-Mevdû'a*, *en-Nüketü'l-Bedî'ât ale'l-Mevzû'at*. İmâm, daha sonra bu eserini *et-Teakkubât ale'l-Mevzû'at* adıyla ihtisâr etmiştir.²⁷

13. Tabakât, cerh ve ta'dil kitapları: *Tabakâtu'l-Huffâz*, *el-Muncem fî'l-Mu'cem: Mu'cemu Şuyuhi's-Suyûtî*, *İs'afü'l-Mubatta bi Ricâli'l-Muvattâ*, *Cüz' fî Esmâi'l-Müdelîsîn*, *Tezkiretü'l-Mü'tesî bi men Haddese ve Nesiye*.

14. Esbâbu vurûdî'l-hadis ile ilgili eseri: *el-Lum'a fî Esbâbi'l-Hadis*. Eserin Türkçeye çevirisi yapılmıştır. İhtar yayıncılık tarafından Erzurum'da 1996'da baskısı yapılmıştır.

15. Garibu'l-hadis ile ilgili eseri: *et-Tezyîl ve't-Teznib alâ Nihâyeti'l-Garîb*. Suyûtî, İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis* adlı eserini telhîs etmiştir.²⁸

16. Müdrec ile ilgili eseri: *el-Müdrîc ile'l-Müdrîc*.

17. Müselsel hadis kitapları: *el-Müselselâtü'l-Kübrâ*, *Ciyâdü'l-Müselselâtü*.²⁹

18. Uşâriyât ile ilgili eserleri: *Uşâriyâtü'l-Buhârî*, *el-Feydu'l-Cârî fî Turuki'l-Hadîsi'l-Uşârî*, *Cüz'ü's-Selâm min Seyyidi'l-Enâm*, *en-Nâdiriyât mine'l-Uşâriyât*.

²⁴ Kettânî, a.g.e., s. 388; Çakan, a.g.e., s. 224.

²⁵ Kettânî, a.g.e., s. 388-394.

²⁶ Kettânî, a.g.e., s. 399.

²⁷ Kettânî, a.g.e., s. 325-326.

²⁸ Kettânî, a.g.e., s. 333.

²⁹ Kettânî, a.g.e., s. 124.

I. SUYÛTÎ'NİN HADİS TENKİDÇİLİĞİ

Hadis tenkidi, sahîh hadisleri zayıf veya uydurma olanlardan ayırmak için hadislerin isnâdı, râvileri ve metinleri üzerinde titizlikle durulmasıdır. Buna göre öncelikler; isnâdın sağlamlığını ve isnâdında yer alan râvilerin güvenilir olup olmadıklarını belirlemek ve hadis metinlerinin de peygambere aidiyetinde tereddüde mahal bırakmayacak şekilde tedkikini yapmaktır. Hadisler sened ve metin olarak iki kısımdan oluştuğu için, rivâyetler üzerinde yapılacak bir tenkid çalışması da sened ve metin tenkidi olarak iki kısımda ele alınır.³⁰

Hadislerin sıhhatinin tespitinde iki hususa her zaman dikkat etmek gerekir. Bunlar hadislerin vazgeçilmez iki unsuru olan "sened ve metin"dir. Sened bizi hadis metnine ulaştıran bir araç olduğu için bu aşamada yapılan incelemeye şekli tenkid de denilebilir. Isnâd tenkidinin bir hadisin sıhhatini tespit etmede yetersiz kaldığı durumlarda metin kısmı incelenerek bazı ölçütler perspektifinde sahihlik tespiti yapılır.

Bu ölçütler, başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere, nebevî sünnet, tarih, akıl, bilimsel veriler, metinde görülen çelişki ve tutarsızlıklardır.³¹

Biz de bu açıdan Suyûtî'nin hadisin sened ve metin yönünden katkılarına değineceğiz.

a. Suyûtî'nin İbnü'l-Cevzî'ye İtirazları

Suyûtî'nin sened yönünden rivâyetleri tenkid etme yöntemini ortaya koyarken "*el-Leâlî'l- Masnû'a fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdû'a*" adlı eserini esas alacağız.

Suyûtî, *Leâlî*'nin te'lif sebebini anlatırken İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Mevzû'ât*'ına aldığı haberlerin hepsinin mevzû olmadığını, bunların içinde zayıf rivâyetlerin hatta sahih ve hasen rivâyetlerin de bulunduğunu söylemiştir.³²

Müellifin bu eserini incelediğimizde şekil itibariyle şunu görürüz: Suyûtî, İbnü'l-Cevzî'nin "*Kitâbu'l-Mevzû'ât*"ındaki haberleri senediyle beraber naklettikten sonra, İbnü'l-Cevzî'nin hadis hakkındaki görüşlerini özetle nakletmekte ve "قلت" (qultu) ifadesiyle kendi görüş ve eleştirilerine başlamakta, "والله أعلم" (vallahu a'lem) ifadesi ile bitirmektedir.

Suyûtî'nin genel olarak tenkid için ortaya koyduğu bilgiler, İbnü'l-Cevzî'nin "*Kitâbu'l-Mevzû'ât*" adlı eserindeki mevcut bilgilerden başka, hadis ve râvilerle

³⁰ Sibâî, Mustafa, *es-Sünnetu ve Mekânetuhâ fi't-Teşri'i'l-İslâmî*, 4. Baskı, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1985, s. 269-271; Karacabey, Salih, *Hadis Tenkidi*, Sır Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 16.

³¹ Sibâî, a.g.e., s. 271-272. Ayrıca bkz. el-Gumârî, Muhammed b. es-Siddîk, *el-Muğîr 'ala'l-Ehâdîsi'l-Mavdû'ati fi'l-Câmi's-Sağîr*, Beyrut, 1982, s. 136-138; Karacabey, a.g.e., s. 233-254.

³² Suyûtî, *el-Leâlî'l-Masnû'a fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdû'a*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, I, 9.

ilgili çeşitli görüşlerin nakli ve kendi anlayışına göre şahid olarak gösterdiği rivâyetler ve bunların tariklerinden ibarettir.³³

Bu bakımdan Suyûtî'nin tenkidlerini ağırlıklı olarak, hadis ve râvi ile ilgili naklettiği görüşler ve kendisinin serdettiği bilgiler çerçevesinde değerlendireceğiz.

Suyûtî İbnü'l-Cevzî'nin "*Kitâbu'l-Mevzû'ât*"taki bütün rivâyetlerinin mevzû olmadığını iddia etmiştir. Kendi iddiasını ispatlamak için, hadisin başka kaynaklarda tahrir edilmiş olması, rivâyetin başka tariklerden gelmiş olması, şâhitlerin ve mutâbillerinin olması gibi deliller getirmiştir.

Şimdi konu ile ilgili örnekler vererek somutlaştıralım.

1. "Kim iki yüz kez ihlâs sûresi okursa -kendisi üzerinde var olan borç dışında- Allah kendisine bin beş yüz iyilik yazar." Hadisin senedinde yer alan Hâtim b. Meymûn'a "Lâ yuhteccu bih" denilerek mevzû kabul edilmiştir.³⁴ Ama Suyûtî, "قلت" (qultu) diyerek bu rivâyeti Tirmizî'nin (ö. 279/893) de eserinde tahrir ettiğini³⁵ söyleyerek ve bunun başka tariklerini zikrederek mevzû olmadığını ispatlamaya çalışmıştır.³⁶

2. "Kur'an taşıyıcıları, cennet ehlinin arifleridir."³⁷ İbnü'l-Cevzî, bu rivâyet için "metrûk" demiştir.³⁸ Suyûtî, bu rivâyeti Ebû Dâvud (ö. 275/889), Tirmizî, Nesâî gibi muhaddislerin naklettiğini ayrıca Zehebî'nin de (ö. 748/1348) *Mizânu'l-İ'tidâl* adlı eserinde naklettiğini Yahya b. Maîn (ö. 233/848) ve Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) gibi muhaddislerin rivâyeti sağlam kabul ettiklerini ifade etmiştir.³⁹ Dolayısı ile Suyûtî, bu hadisin metninin sahih olduğunu söylemiştir.⁴⁰

Bu örnekte de görüldüğü gibi Suyûtî, İbnü'l-Cevzî'nin metruk olduğunu iddia ettiği bu rivâyeti başka kaynaklardan tahrir edip sahih olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Dikkat edilirse bu rivâyetin geçtiği kaynağı belirtmiş olmakla beraber, çoğunlukla senedi ve hadisin metnini vermemiştir.

3. "Her ümmetin Mecûsisi vardır. Bu ümmetin mecûsisi de kaderi inkâr edenlerdir..." anlamındaki hadisin eleştirisinde, bu rivâyetin başka tariklerinin de

³³ Karayılan, Mevlüt, *Suyûtî'nin Leâli'deki Kaynakları Ve Tenkid Metodu*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara, 1994, s. 91.

³⁴ İbnü'l-Cevzî, Ebu'l- Ferec Abdurrahman b. Ali, *Kitâbu'l-Mevzûât*, thk. Nureddîn b. Şükri b. Ali Boyacılar, Mektebetü Edvâu's-Selef, y.y., 1997, III, 18-19.

³⁵ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1356/1937, Fedâilu'l-Kur'an, 11.

³⁶ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 217-218.

³⁷ Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, Dımaşk, 1349, Fedâilu'l-Kur'an, 33 (II, 470).

³⁸ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 413-414.

³⁹ Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabîyye, Kahire, 1963, III, 340.

⁴⁰ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 223.

olduğunu söyleyip Ebû Dâvud⁴¹ ve İbn Mâce'nin (ö. 273/887)⁴² de tahrîç ettikleri tarikleri zikretmiştir.⁴³

4. "Kim bir malın tekeli ele geçirip kırk gece depo edip saklarsa o kimse Allah'tan uzaktır..." manasındaki hadiste Suyûtî, hadisin râvisi Esbâğ b. Zeyd'e Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde⁴⁴ Yezid b. Harun'a mutabi' olmuştur ve senediyle birlikte hadisi naklettiğini söylemiştir.⁴⁵ Ama İbnü'l-Cevzî, bu ve benzeri bütün rivâyetlerin sahih olmadığını söylemiştir.⁴⁶

Bu ve buna benzer örneklerde Suyûtî, İbnü'l-Cevzî'yi eleştirirken, ferd olduğu iddia edilen râvilerin mutabi'lerini getirerek rivâyetleri uydurma olmaktan kurtarmıştır. Ama Suyûtî, benzer bir rivâyeti *el-Câmiu's-Sağîr*'de zikretmiş ve bu hadisin zayıf olduğunu belirtmiştir.⁴⁷ Bu da Suyûtî'nin iki eseri arasında görülen bir tutarsızlık ve çelişkidir.

5. İbnü'l-Cevzî'nin rivâyetlerini "münker" ve "metrûk" olarak nitelediği Yusuf b. Yunus için⁴⁸ Suyûtî, İbn Mâce ve Buhârî'nin (ö. 256/870) bu râvîden hadis rivâyet ettiklerini söylemiştir.⁴⁹ Yine İbnü'l-Cevzî'nin "metrûk", "leyse bi-şey" gibi ifadelerle cerh ettiği Süleyman b. Erkâm için⁵⁰ Suyûtî, Ebû Dâvud, Nesâî ve Tirmizî'nin bu râvîden hadis naklettiğini söylemiştir.⁵¹

Buna göre Suyûtî, İbnü'l-Cevzî'nin itham ettiği kimi râvileri, bu töhmetten kurtarmak için bu râvilerin kütüb-i sitte musannıflarının râvileri olduğunu söylemekle üzerlerindeki töhmeti kaldırmaya ve rivâyeti uydurma olmaktan kurtarmaya çalışmıştır.

6. "Şu üç şeye bakmak görme melekesini arttırır: Yeşile, akan suya ve güzel yüze bakmak." İbnü'l-Cevzî bu rivâyetin batıl olduğunu râvilerinden Vehb b. Vehb'in kezzâb olduğunu söylemiştir.⁵² İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de İbnü'l-Cevzî'yi destekler mahiyette değerlendirme yapmış; bu ve buna benzer rivâyetlerin zındıklar tarafından uydurulmuş olduğunu; içinde güzel yüz, güzel

⁴¹ Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, M. M. Abdulhamid neşri, t.y., Kitâbu's-Sünne, 17, no: 4691, (II, 222).

⁴² İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdulkâki, Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1952, Mukaddime, 10, no: 92, (I, 35).

⁴³ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 236-237. Ali el-Kârî de konu ile ilgili rivâyetleri zikretmiş ve Suyûtî'nin aksine mevzû olduğunu söylemiştir. Bkz. Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbârî'l-Mevdûa*, thk. Muhammed Sabbağ, Dâru'l-Emâne, Beyrut, 1971, s. 213.

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, y.y., 1314, II, 33.

⁴⁵ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 124.

⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.* III, 14-18. Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Mevzûât-i Aliyyu'l-Kârî Tercemesi*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Ankara, 1966, s. 111; a.mlf., *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 330.

⁴⁷ Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr fi Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, s. 508.

⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, II, 509.

⁴⁹ Suyûtî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, I, 425.

⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, II, 503; III, 220, 292, 393.

⁵¹ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 18.

⁵² İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 253-254.

yüzlüye övgü vb. ifadeler bulunan bütün hadislerin Hz. Peygamber'e yapılan bir iftira olduğunu söylemiştir.⁵³ Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), İbn Kayyim'den daha esnek davranarak bu hadisin mevzû değil, zayıf olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴

Suyûtî, başka tarikleri de olduğunu söyleyerek bu rivâyeti savunmuştur. Diğer tarikleri zikrederken hadis münekkidlerinin bazı râviler hakkındaki değerlendirmelerine de değinmiştir. Suyûtî tariklerle yetinmeyip Hz. Peygamber'in yeşile bakmaktan hoşlandığı ile ilgili tahric edilmiş hadisleri de zikredip "Bu şahitler de hadisin aslı olduğunu ortaya koymaktadır." demiştir.

Suyûtî, değerlendirmelerine şöyle devam etmiştir: "Ukaylî (ö. 323/935), İbn Hıbbân (ö. 354/965), Hâkim (ö. 405/1015) ve diğer hadisçiler bu rivâyete senedinde yalancılıkla itham edilmiş bir râviden dolayı batıl hükmünü vermişler. Hâlbuki aynı metin başka birlikle maruf olmuştur. İbnü'l-Cevzî bundan gafil olduğu için hadis metnine kesin mevzû hükmünü verip *Kitâbu'l-Mevzû'ât*'ında zikretmiştir ki bu davranışı doğru değildir. Muhaddisler İbnü'l-Cevzî'yi bu durumdan dolayı tenkid etmişlerdir. İbnü'l-Cevzî'nin bu hadisi mevzû saymasından dolayı onu ayıplayanların sonuncusu İbn Hacer'dir. Çoğu zaman hadis âlimlerinin, bu hadis bu senedle batıl dediklerini görürüz. Yine başka bir isnâdla batıl olmadığını söylediklerine şahid oluruz."⁵⁵

İbnü'l-Cevzî dışındaki âlimler, bir râviden dolayı bir hadise mevzu demişlerse, bu o isnâdın sağlam olmadığını göstermek içindir. Aynı metin bir başka isnâdla sahih olarak nakledilmiş olabilir. Nasıl ki bir hadise sahihtir demek, aslında onun isnâdı sahihtir demekse, bir hadise mevzûdur demek de o isnâdla uydurmadır anlamına gelmektedir. Suyûtî'nin dikkat çekmek istediği ve uyguladığı budur. İbnü'l-Cevzî'yi bu nedenle eleştirmektedir.

7. "Horasan'a siyah bayraklılar uğradığı zaman, onlara tabi olunuz. Çünkü onların arasında Allah'ın halifesi mehdi de vardır." İbnü'l-Cevzî, bu hadis için "La asla leh" demiştir. Yani hadisin bilinen bir senedinin olmadığını söylemiştir. Rivâyet zincirinde bulunan râvilerin birbirlerinden hadis dinlemediğini söylemiştir.⁵⁶

Suyûtî, değerlendirmeyi İbn Hacer'e bırakır ve *el-Kavlu'l-Müsedded*'den nakilde bulunur. İbn Hacer, İbnü'l-Cevzî'nin hata ettiğini, bu rivâyeti Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'de tahric ettiğini⁵⁷ ifade etmiştir.⁵⁸ Suyûtî, daha sonra Hâkim'in *Müstedrek*'te bu hadisi tahric ettiğini söyleyip aynı manada bu hadisi

⁵³ İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Menâru'l-Munîf fi's-Sahîh ve'd-Dâif*, çev. Muzaffer Can, Cantaş Yayınları, İstanbul, 1992, s. 63-64.

⁵⁴ Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 435-436. Ayrıca bkz. el-Hût, Muhammed Derviş, *Esne'l-Metâlib fi Ehâdisi Muhtelifeti'l-Merâtib*, Daru'l-Kitâb'l-Arabî, Beyrut, 1983, s. 119.

⁵⁵ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 105-108.

⁵⁶ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, II, 287-288. Ayrıca bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, s. 138-139.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, V, 277.

⁵⁸ İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Kinânî el-Askalânî, *el-Kavlu'l-Musedded fi'z-Zebbi 'ani'l-Müsned*, Haydarâbâd, 1319, s. 45-46.

Müstedrek'ten nakletmiştir.⁵⁹ Bu sened zincirinde bulunan Amr b. Kays'ın sika olduğu ve Müslim (ö. 261/875) ile dört *Sünen*'in râvisi olduğunu da vurgulamıştır. Ebû Şeyh'in (ö. 369/979) *Fiten*'de tahrîç ettiği aynı manadaki iki rivâyeti ile İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) şahid rivâyetleri naklederek değerlendirmelerini bitirir.⁶⁰

Bu rivâyette de Suyûtî, kendisi hiçbir kanaat belirtmemekte sadece rivâyet ve eleştiri konusu edilen râvi hakkındaki bilgileri nakletmektedir. Hâlbuki bu, siyasi gayelerle uydurulmuş bir hadistir.⁶¹ Dikkat edilirse Suyûtî hadis ve râvilerle ilgili bilgileri nakletmiş, rivâyet hakkında açıkça bir şey söylememiştir.

M. Ali Durmuş "*Mehdî Hadislerinin Tedkiki*" adlı tezinde bu ve buna benzer rivâyetleri şu şekilde değerlendirmiştir: "Suyûtî'nin sayfalarca yer ayırdığı 'siyah bayraklılar' ve 'Horasan'a ilişkin övücü mahiyetteki rivâyetler' çok açık bir biçimde Abbasî, özellikle Ebû Müslim propagandası için özenle imal edilmişlerdir. Örneğin bu hadislerin birinde Hz. Peygamber tarafından, amcası Abbas'a hitaben Abbasî halifeleri es-Seffah, el-Mansur ve el-Mehdî'nin adları övülerek anılmaktadır. Hz. Peygamber'in kendisinden sonra kurulacak saltanat sahiplerini bilmesi, teker teker onların adlarını anması ve Hz. Cebrâil'le birlikte onları övmesi nasıl düşünülebilir?"⁶²

b. Suyûtî'nin Metinle İlgili Değerlendirmeleri

Suyûtî'nin rivâyetlere metin yönünden katkılarını ortaya koyarken yine "*el-Leâlî'l-Masnû'a fî'l-Ehâdîsi'l-Mevdû'a*" adlı eserini esas alacağız. Suyûtî, *Leâlî*'de metin tenkidinden ziyade isnâda yönelik değerlendirmeler yapmıştır. Nadiren de olsa hadis metnine yönelik müsbet veya menfi değerlendirmeler de bulunduğu görülmektedir.

Şimdi örnekler vererek konuyu değerlendirmeye çalışalım.

1. "Şüphesiz Allah'ın bir şeye nazil olması demek, ona inmeden ona yönelmesi demektir." Suyûtî, bu rivâyetle ilgili Zehebî'nin *Mizânu'l-İ'tidal* adlı eserindeki şu kısa değerlendirmeyi aktarmakla yetinmiştir:⁶³ İsnâdı müzlim, yani çoğu mechûl râvilerden meydana gelen bir senedle rivâyet edilmiş; metni ise

⁵⁹ Hâkim, Ebû Abdullah en-Neysâbüri, *el-Mustedrek alâ's-Sahihayn*, Beyrut, t.y., IV, 464.

⁶⁰ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 399-400.

⁶¹ Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadîsler*, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1991, s. 41.

⁶² Durmuş, M. Ali, *Mehdî Hadislerinin Tedkiki*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara, 2000, s. 145.

⁶³ Zehebî, *a.g.e.*, I, 298.

muhtalak yani uydurulmuştur.⁶⁴ İbnü'l-Cevzî de bu rivâyet için “mevzû”, “lâ asla leh” ifadelerini kullanarak uydurma kabul etmiştir.⁶⁵

2. “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Zındıkların dışında bu fırkaların hepsi cennete girecektir.” Suyûtî bu rivâyetin hem senedinde hem de metninde ızdırâb olduğunu söylemiştir. Sened ve metin itibariyle birbirine muhalif rivâyetler bulunduğu, bunların birbirine tercih imkânı olmadığını söylemiştir⁶⁶. Daha sonra Suyûtî mahfûz⁶⁷ olan metni nakletmiştir. Mahfûz yani daha sağlam olan bu rivâyetin de mahlûb’l-metn (hadisin metninde takdim ve te’hirler) olduğunu söylemiştir.⁶⁸ İbnü'l-Cevzî de bu rivâyetlerin sahîh olmadığını ve bu hadislerin asılsız olduğunu belirtmiştir.⁶⁹

3. “...İsmi Ahmed ve Muhammed olan kimseyi cehenneme sokmayacağım...” İbnü'l-Cevzî bu rivâyetin mevzû olduğunu, rivâyet zincirinde bulunan Sadaka b. Musâ adlı râvi ile ihticac edilmediğini; zira rivâyetlerin yerlerini değiştirdiğini söylemiştir.⁷⁰

Suyûtî, Zehebî'nin, hadisin Ahmed b. Abdullah isimli râvisi için kezzâb dediğini⁷¹; İbn Hacer'in de Sadaka b. Musâ mechuldur, Ahmed b. Abdillâh Sadaka'dan münker hadisler rivâyet etmiştir dediğini⁷² naklettikten sonra, Ebû'l-Mehâsin Abdurrezzak b. Muhammed et-Tabesî'nin (ö. 443/1052) “*Erbe'ûn*” adlı eserinden tahrir ettiğini ve bu rivâyetin mu'dal olduğunu söylemiştir.⁷³

Burada Suyûtî'nin metin ve râviyle ilgili görüşleri naklettiği ve takdim ettiği bu bilgilere bağlı olarak hadisin mevzû olduğu kanaatini imâ ettiği görülmektedir.⁷⁴

Cehennemden kurtuluşun, isimlerle ve lakaplarla olmayıp ancak salih amelle olduğunu⁷⁵ Allah'ın emirlerini yerine getirmeyen bir kimsenin, Hz. Peygamber'in güzel isimlerini almasının kendine Allah indinde bir imtiyaz sağlamayacağını Suyûtî'nin bilmemesi mümkün değildir.

⁶⁴ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 31. Benzer bir değerlendirme için bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, I, 258.

⁶⁵ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 178. Ayrıca bkz. İbn Arrâk, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Tenzîhu's-Şeriatî'l-Merfû'a ani'l-Ahbârî's-Şenâti'l-Mevdû'a*, thk. Abdulvehhâb Abdullatif, Muhammed Sıddîk, Mektebetu Kahire, Mısır, t.y., I, 173-174.

⁶⁶ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 227-228.

⁶⁷ Mahfûz, Şâz olan hadisin mukabli olarak tercih edilen hadise denir. Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1992, s. 251; Aydın, Abdullah, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1987, s. 91.

⁶⁸ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 228.

⁶⁹ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 438-440. Ayrıca bkz. İbn Arrâk, *a.g.e.*, I, 310; Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s. 161-162; a.mlf., *Mezûât*, s. 55.

⁷⁰ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 241. Ayrıca bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, s. 62.

⁷¹ Zehebî, *a.g.e.*, II, 313.

⁷² İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, Haydarâbâd, 1330, III, 187.

⁷³ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 97.

⁷⁴ Karaylan, *a.g.t.*, s. 112-113.

⁷⁵ Ebû Gudde, Abdulfettah, *Mezû Hadisler*, çev. Enbiya Yıldırım, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 141-142.

O halde mevzû olduğunda şüphe olmayan bu haber karşısında Suyûtî'nin, sadece görüşleri nakletmekle yetinmeyip açıkça mevzû olduğunu söyleyerek İbn Cevzî'yi teyid etmesi beklenirdi.⁷⁶

Abdülfettah Ebû Gudde (ö. 1417/1997), mevzû hadisi tanımanın kaideleri ve emârelerini açıklarken bu hadisi, hadisin sahih sünnetin getirdiği hükme aykırılık ihtiva etmesi kaidesine örnek olarak vermiştir.⁷⁷

Suyûtî de *Tedribu'r-Râvî* adlı eserinde mütevatir sünnete zıt olan rivâyetin mevzû olduğunu söylerken⁷⁸ bu haber karşısında İbn Cevzî'yi desteklemesi beklenirken birtakım rivâyetlerle İbn Cevzî'ye muhalif görünmesi Suyûtî'nin iki eseri arasında görülen bir çelişkidir. *Tedribu'r-Râvî*'de uydurma hadisleri tanıma yollarını sıralarken klasik hadis usûlü kitaplarında var olan kriterleri bu eserinde zikretmiş⁷⁹, ama *Leâlî*'de bu örnekte de görüldüğü gibi bu kriterlere tam uymamıştır.

c. Genel Bir Değerlendirme

Suyûtî, *Leâlî*'de rivâyetleri değerlendirirken isnâd merkezli değerlendirmeler yapmış, metin tenkidine yönelik kayda değer tenkidlerde bulunmamıştır. Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere, Hz. Peygamber'in sünneti, akıl, tarihî veriler ve metinde görülen çelişki ve tutarsızlıklar gibi hadis âlimlerince genel kabul gören metin tenkidi kriterlerini çoğunlukla uygulamamıştır.

Sened tenkidinde de kendi değerlendirmeleri azdır. Daha çok kendi dönemine kadar var olan bilgileri bize aktarmıştır. Bu anlamda da seçici davranmamıştır. Kendisi sened zincirindeki râvileri değerlendirirken de mütesahil davranmıştır.

Çağdaş âlimlerden Abdulfettah Ebû Gudde, Suyûtî'nin râvileri değerlendirmede gevşek olduğunu vurgulamıştır. Bu durumu şu örnekle değerlendirmiştir: " 'Bir süre tefekkür etmek altmış yıllık (nafile) ibadetten daha hayırlıdır.' Suyûtî bunu rivâyet etmiştir. el-Münâvî (ö. 1030/1621), *Feyzu'l-Kadîr*'de mevzûluğuna işaret etmiştir. İmam İbnü'l-Cevzî'nin el-*Mevzû'ât* adlı kitabında belirttiği gibi, hadis mevzudur.⁸⁰

Suyûtî, *el-Leâlî'l- Masnû'a*'da bu rivâyeti destekleyen (şâhid) bir rivâyet daha olduğunu iddia etmiştir. Burada ya bilerek gafil davranmış ya da gerçekten gaflete düşmüştür. Çünkü zikrettiği aynı manadaki hadisin senedinde iki başka yalancı vardır. Birincisi Saîd bin Meysere el-Bekrî el-Basrî'dir. Yahya el-Kattân(...)

⁷⁶ Karayılan, *a.g.t.*, s. 113.

⁷⁷ Ebû Gudde, *a.g.e.*, s. 141-142.

⁷⁸ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, I, 233.

⁷⁹ Bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, I, 233-236.

⁸⁰ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, III, 386.

‘yalancıdır’, el-Buhârî de ‘hadisleri reddedilmiştir’ demiştir. Yani ondan rivâyet helal olmaz. İbn Hibbân da onunla ilgili olarak ‘mevzû hadisler rivâyet eder’ demiştir. İkincisi Alî bin İbrahim el-Kazvîni’dir. Hafız İbn Hacer’in *Lisânu’l-Mîzân*’da terceme-i halinde belirttiği gibi, hadis uydurduğu söylenmiştir. Aynı şekilde senedde bazı meçhûl kimseler de vardır.

Suyûtî’nin bu hadisi ‘destekler (şâhiddir)’ diye takviye olarak zikrettiği hadiste bu musibetler var. Peki, bu hadis şâhid olarak kabul edilebilir mi? Mevzû hadisi başka mevzû bir hadisle destekleyerek son derece gevşek davranan Hâfız Suyûtî’yi Allah bağışlasın.”⁸¹

Bu bilgilerden de anlaşıldığı gibi, Suyûtî hadis senedlerini değerlendirmede mütesâhil davranmıştır. Yine Ebû Gudde, Suyûtî hakkında şöyle demiştir: “O şu ana kadar zikrettiğimiz büyük imamlar içinde, kitap ve risâlelerinde zayıf, çürük, uydurma ve benzeri rivâyetleri zikretme bakımından en gevşegidir” demektedir.⁸²

Yine Suyûtî, *el-Câmi’u’Sağîr* adlı eserine asla uydurma hadis almadığını iddia etmesine;⁸³ ama buna mukabil bolca zayıf hadisler yer verdiğinin söylenmesine rağmen,⁸⁴ Allame Ahmed b. Muhammed b. es-Siddîk el-Gumârî (ö. 1380/1960), *el-Muğîr ‘alâ’l-Ahâdîsi’l-Mevdû’ati fi’l-Câmi’s-Sağîr* adlı eserinde, *el-Câmi’u’Sağîr*’de dört yüz elli altı uydurma hadis tespit etmiştir.⁸⁵ Ebû Gudde daha da ileri giderek Suyûtî’nin birçok hadisin uydurma olduğunu kestiremediğini, bunun sebebinin de onun aşırı gevşekliği olduğunu, çaresiz kalıp zorunluluk hissetmedikçe nerede ise hiçbir hadis hakkında ‘uydurma’ hükmünü vermediğini, üstelik eserlerinde uydurma hadisler yer vermekle kalmayıp onları delil olarak kullanmaktan da sakınmadığını, kesin bir dille ifade etmektedir.⁸⁶

el-Gumârî, kitabının mukaddimesinde *el-Câmi’u’Sağîr*’de var olan uydurma hadisleri zikretmeden önce değerlendirmeler yapmıştır. Suyûtî’nin, uydurma hadise yer vermediğini iddia ettiği *el-Câmi’u’Sağîr*’de aslında hayli uzun olan ve uydurma olduğuna bizzat metnin kendisi şahadet eden bazı hadislerin, dikkat çekmeyecek olan kısmını, mesela baş kısmını zikredip kalan kısmını hafzettğini, bu suretle, âdeta onun uydurma olduğunu gizlemek istediğini, şayet hadisin tamamını zikretse hiç kimsenin onun uydurma olduğundan şüphe etmeyeceğini söylemiştir.

⁸¹ Ebû Gudde, *a.g.e.*, s. 53-54.

⁸² Leknevî, Muhammed Abdulhay, *el-Ecvîbetu’l-Fâdîle li Es’ileti’l-‘Aşrati’l-Kâmile*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, 4. Baskı, Dâru’s-Selâm, Kahire, 1997, s. 126; Kırbasoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât, Ankara, 2002, s. 121.

⁸³ Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, I, 5; Deyfullah, Muhammed Hasan, *Feyzu’l-Kadir Şerhu’l-Câmi’s-Sağîr*, el-Mektebetü’l-Halebî, Kahire, 1964, I, 3.

⁸⁴ Leknevî, *a.g.e.*, s. 126; Kırbasoğlu, *a.g.e.*, s. 121.

⁸⁵ Leknevî, *a.g.e.*, s. 130; Kırbasoğlu, *a.g.e.*, s. 121. Ayrıca bkz. el-Gumârî, *el-Muğîr ‘ala’l-Ehâdîsi’l-Mevdû’ati fi’l-Câmi’s-Sağîr*.

⁸⁶ Leknevî, *a.g.e.*, s. 126-127; Kırbasoğlu, *a.g.e.*, s. 121.

Bu konuda “Ey Câbir! Allah’ın ilk yarattığı şey, Hz. Peygamber’in nurudur” örneğini vermiştir.⁸⁷

Sonuç olarak Suyûtî, metinden çok isnâd üzerinde durmuştur. Her ne kadar *Tedrib*’de birtakım kriterler koymuşsa da *el-Câmi’u’Sağîr* başta olmak üzere, diğer risâlelerinde birçok uydurma ve zayıf rivâyet nakletmiştir. Metin tenkidine önem vermemiş olması, uydurma ve zayıf rivâyetlerin Suyûtî’nin eserlerinde görülmesinin sebeplerinden birisidir.

d. Rivâyet Kritiği Açısından Bazı Risâleleriyle Mukayeseler

Bu kısımda müellifin “*el-Hâvî li’l-Fetâvâ*” adlı eserindeki bazı risâleleri esas alacağız. Değerlendireceğimiz bu risâleler, küçük hacimli eserlerdir. Bu eser, Suyûtî’nin başta fıkıh olmak üzere tefsir, hadis, akaid, tasavvuf, nahiv vb. birçok konuyu içeren, takriben 78 risâleden ibaret olan iki ciltlik bir eserdir. Bu eserde bazı rivâyetlerin sened ve metin açısından değerlendirmeleri yapılmıştır. Burada daha önce *el-Leâlî’l-Masnû’a*’da yapmış olduğu değerlendirmelerle benzerlik arz edip etmediğini inceleyeceğiz.

1. el-Kavlu’l-Eşbeh fî Hadisi “Men Arefe Nefseh Fekad Arefe Rebbeh” Adlı Risâlesi:

Suyûtî, bu risâlede mezkur rivâyetin halk arasında meşhur olan bir söz olduğunu, hadisin sahih olmadığını, büyüklerin sözü olduğunu belirtmiştir.

Suyûtî, bu sözü iki şekilde ele almıştır:

a. Sıhhat yönünden: Bu sözün sahih olmadığını, Nevevî’nin (ö. 676/1277) bu söz için “Leyse bi sâbitin” dediğini, İbn Teymiye’nin (ö. 728/1328) de mevzû saydığını söylemiştir. Zerkeşî (ö. 794/1392) de “*el-Ehâdisu’l-Müştehire*” adlı eserinde, İbn Sem’ânî’nin (ö. 489/1096) söylediğine göre bu sözün Yahya b. Muâz er-Râzî’nin (ö. 258/872) kelâmı olduğunu belirtmiştir.⁸⁸

b. Anlam yönünden: Suyûtî, beden-ruh ilişkisi açısından yaklaşarak bu sözün anlamlı olduğunu söylemiştir. Bu konuda Nevevî başta olmak üzere Tâcüddîn b. Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) gibi kişilerin yükledikleri manayı nakletmiştir.⁸⁹ Nevevî, bu kelâma şöyle mana

⁸⁷ el-Gumârî, *a.g.e.*, s. 6-7. Kırbaçoğlu, *a.g.e.*, s. 122-123. Ayrıca bkz. Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999, s. 132.

⁸⁸ Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *et-Tezkire fî’l-Ehâdisi’l-Müştehire*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s. 129. Ayrıca bkz. Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu’l-Hafâ ve Muzîlu’l-İlbâs ammâ İştêhera mine’l-Ehâdisi alâ Elsineti’n-Nâs*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1988, II, 262; Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfû’a*, s. 351-352; el-Hût, *a.g.e.*, s. 299.

⁸⁹ Suyûtî, *el-Hâvî li’l-Fetâvâ*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1988, II, 238-239.

vermiştir: Kişinin kendi nefsinin acizliğini, fakirliğini anlayıp Allah'a kul olması, Allah'ın yüce sıfatlara sahip olduğu, mutlak kemal, kuvvet, rubûbiyet sahibi olduğunun bilincinde olması demektir. Diğer âlimler de bu kelâmı beden-ruh ilişkisi çerçevesinde, tasavvufî boyutu da ilave ederek değerlendirmişlerdir.⁹⁰

2. 'Azabu'l-Menâhil fî Hadisi "Men Kâle Enâ Âlimün Fehuve Câhilün" Adlı Risâlesi:

Suyûtî, bu sözün tâbiünden olan Yahya b. Ebû Kesîr'in (ö. 129/747) kelâmı olarak maktû hadis kategorisinde bilindiğini ifade etmiştir. Ancak tâbi-î sağîr'den olan Yahya b. Ebû Kesîr'den dolayı Suyûtî bu rivâyeti zayıf kabul etmiştir. Çünkü bu zât, sadece Enes b. Mâlik'i görmüş, hiçbir sahâbe ile karşılaşmamış, muttasıl bir isnâdla rivâyeti bilinmemektedir. Dolayısıyla bu zâtı etbâu't-tâbiünden saymak gerekir. Bazı râviler her ne kadar bir rivâyeti cezm sığasıyla merfu hadis olarak bu zâta nispet etseler de sened zincirinde bulunan Leys b. Ebû Selîm'in zayıf bir râvi olduğu konusunda hadis ulemâsı ittifak etmiştir. Örneğin Ahmed b. Hanbel bu rivâyet için muztaribu'l-hadis demiştir. Yahya b. Maîn, Ali b. Medîni (ö. 234/849), Nesâî (ö. 303/916) gibi hadis münekkidleri Leys b. Ebû Selîm'in zayıf bir râvi olduğunu söylemişlerdir.⁹¹

Suyûtî, cezm sığasıyla merfu hadis olarak Yahya b. Ebû Kesîr'e nisbet edilen mezkur rivâyette geçen râvîlerden Leys b. Ebû Selîm için yapılan değerlendirmeleri naklettikten sonra sened tenkidi açısından önemli olan şu değerlendirmeyi yapmıştır:

"Sonuç olarak bu râvi hafıza bozukluğuna uğraması sebebiyle muhtelittir. Bu sebeple rivâyetleri birbirine karıştırdığı için, mecrûh sayılmıştır. Râvi, bu hadisi naklederken hafıza bozukluğuna uğradıktan önce mi sonra mı rivâyet ettiği kesin olmadığından dolayı bu rivâyet merdûttur".⁹²

Bu değerlendirmeden sonra Leys b. Ebû Selîm yalancılıkla itham edilmediği halde neye göre onun naklettiği rivâyet kabul edilmemiştir, şeklinde bir soru Suyûtî'ye yöneltilmiştir. Suyûtî de hadis usûlü açısından önemli olan mevzû hadisin çeşitleri, hadis uydurma sebepleri, mevzû hadise örnekler vererek konuyu açıklamıştır.

İki çeşit mevzû hadis olduğunu söylemiş, bunlardan birincisi bilerek hadis uyduranlardır ki bunlar yalancılardır. İkinci kısımda, herhangi bir kasıt olmaksızın hadis rivâyetinde hata yapanlardır. Genellikle muztaribu'l-hadis, muhtelit, sû'u'l-hıfz olan kimselerdir. Bu şekilde hadis uyduranlar, tabiîn'in sözleri, hakîm ve

⁹⁰ Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, II, 239-241. Ayrıca bkz. Suyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntesire fi'l-Ehâdisi'l-Müştehire*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 228.

⁹¹ Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *el-Hâvî*, II, 7-8.

⁹² Suyûtî, *a.g.e.*, II, 8.

tabîblerin sözleri veya isrâiliyât kültürünün ürünü olan birtakım sözleri hadis diye nakletmişler, bazen hadisin metnine bir lafız ilave etmişlerdir.⁹³

Suyûtî, hadis usûlü açısından önemli olan bu bilgileri verdikten sonra, Leys b. Ebû Selîm'in herhangi bir kasıt olmaksızın hadis rivâyetinde yapılan gaflet ve ihtilâttan dolayı rivâyetinin kabul edilmediğini ifade etmektedir.

Bu risâlede Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*'de var olan klasik hadis usûlü kriterlerine uygun olarak, hadis olarak bilinen bir rivâyeti tenkid süzgecinden geçirmiştir. Tenkidi hadisin isnâdı üzerinde yaparken birtakım hadis usûlü bilgileri de vermiştir. Ama hadisin metnine yönelik herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.

3. ed-Dürretü't-Tâciye ale'l-Esileti'n-Nâciye Adlı Risâlesi:

Bu risâlede Suyûtî, yukarıda değerlendirmesi yapılan iki risâleden farklı yöntem ve şekilde değerlendirmelerde bulunmuştur. Önceki risâlelerde bir tek rivâyeti ele alıp senetteki râvileri derinlemesine incelemiştir. Ama bu risâlede ise birçok rivâyet bir arada değerlendirilmiştir.

Eserin giriş kısmında risâlenin yazılış amacını şu şekilde zikretmiştir: “Şam'dan kendisine bir miktar hadis nakledildiğini, bunların sıhhati konusunda bir şeyler yazılması istenildiğini belirtmiştir.⁹⁴ Suyûtî de bu hadislerin bir kısmının makbul, diğer bir kısmının da başkalarının sözleri olduğunu fark etmiştir. Bunun için her hadisi teker teker değerlendirmiştir”.⁹⁵

Risâle, kırk adet hadisi içermektedir. Suyûtî, her hadis hakkında söz söylememiştir. Yaptığı değerlendirmeler de kısa olmuştur. Diğer risâlelerde olduğu gibi hadisin senediyle ilgili tespitlerde bulunmuştur. Örneğin yahudilerin lanetlenmesi ile ilgili olan ilk hadiste hadisin geçtiği kaynağı söylemiş ve rivâyetin geçtiği her iki tarafın zayıf olduğunu belirtmiştir.⁹⁶ Gurbette ölen kimsenin şehit olacağı ile ilgili ikinci hadiste ise hadisi destekleyen şahidleri zikretmiş ve bu rivâyetin senedinde bulunan Amr b. Hasîn'in metrûk olduğunu söylemiştir.⁹⁷ İslâm'ın garib olarak başlayacağı ile ilgili üçüncü hadis⁹⁸ ve komşuluk ilişkileri ile ilgili dördüncü hadiste ise rivâyet zincirinde bir problem olmadığı için senedleri zikretmekle yetinmiştir.⁹⁹ On dördüncü hadiste hamile kadınlara hurma yedirilmesi

⁹³ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 9. Ayrıca mevzû hadis için bkz. Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, I, 233-246.

⁹⁴ Bu rivâyetler için Suyûtî'nin “*el-'Acâcetü'z-Zernebiyyetü fi's-Sülâleti Zeynebiyye*” adlı risâlesine bkz. Suyûtî, *el-Hâvî*, II, 31-46. Bu risâle, seyyidlik/şerîflik ve fâzileti, yeşil giyinmenin seyyidlik alameti olması, dünya hayatının kötülüğü, kadınlara hizmet yaptırmak, bazı gıdaların fâzileti, kırmızı gülün fâzileti, dört halife ile ilgili rivâyetler vb. konuları içermektedir.

⁹⁵ Suyûtî, *el-Hâvî*, II, 46-47.

⁹⁶ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 47.

⁹⁷ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 47. Ayrıca bkz. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, III, 202; Zehebî, *a.g.e.*, III, 252-253; İbn Arrâk, *a.g.e.*, I, 93.

⁹⁸ Bkz. Suyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntesire*, s. 97-98.

⁹⁹ Suyûtî, *el-Hâvî*, II, 47.

ile ilgili rivâyette, senette geçen Süleyman b. Amr'ın kezzâb (yalancı) olduğunu söylemiş ve bu rivâyetin İbnü'l-Cevzî tarafından "*el-Mevzû'ât*" adlı eserinde nakledildiğini ifade etmiştir.¹⁰⁰ Münker-Nekir'in kabir sorgusu ile ilgili on yedinci hadisin senedinde geçen Dâvud b. Sağır için İbnü'l-Cevzî munkeru'l-hadis tabiriyle mecrûh saymıştır.¹⁰¹

Ayrıca yirmi dördüncü hadiste harem bölgesindeki sedr ağacının kesilmemesi ile ilgili hadisi değerlendirirken kendisinin konuyla ilgili bir eser yazdığını ifade etmiştir.¹⁰² Yeni doğan bir çocuğun isminin Muhammed olmasına sevgi gösterilmesi ile ilgili yirmi altıncı hadiste ise Suyûtî rivâyetin senedi hakkında açıkça kanaatını belirtmiş ve şöyle demiştir: "Bana göre bu hadisin senedi, hasen hadisin şartlarını taşır".¹⁰³

İstiğfar eden iki melek ile ilgili otuz birinci hadiste, Suyûtî, sened zincirinde bulunan bütün râvilerin sikâ, güvenilir olduğunu söylemiştir. Ancak râvilerden Velîd b. Müslim'in tedlîsu't-tesviye¹⁰⁴ yaptığını belirtmiştir.¹⁰⁵ Başka bir tarikte de râvilerden Enes için zayıf biri olduğunu söylemiştir.¹⁰⁶

"Ben ilmin şehriyim, Alî de onun kapısıdır" manasındaki otuz dokuzuncu hadis için Suyûtî, Tirmizî, Taberânî, Hâkim Neysâbü'rî'nin bu hadisi sahih kabul ettiklerini belirtmiş ve İbn Hacer ve Ebû Saîd Alâî (ö. 761/1359) gibi hadis hâfızlarının da bu hadisi hasen kabul ettiğini söylemiştir.¹⁰⁷

Ali el-Kârî, *Mevzû'ât*'ında bu hadis için şöyle bir değerlendirme yapmıştır: "Ben ilmin şehriyim, Alî de onun kapısıdır." hadisiyle ilgili olarak, Tirmizî bunu nakletmiş ve münker olduğunu söylemiş; Yahya b. Maîn, Ebû Hâtim ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) da bu hadis için aslı olmayıp yalan olduğunu söylemişlerdir. İbnü'l-Cevzî de *Mevzû'ât*'ında bu hadisi zikretmiş ve Zehebî, İbn Dakîkî'l-İd (ö. 702/1303) gibi hadis münekkidi de bu rivâyetin aslının olmadığını belirtmişler". Devamında da Suyûtî'nin yukarıda zikrettiği görüşü yer almıştır.¹⁰⁸

¹⁰⁰ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 49. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, III, 176-177. Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s. 439-440; Zehebî, *a.g.e.*, II, 216-218; İbn Arrâk, *a.g.e.*, I, 65.

¹⁰¹ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, III, 232; Suyûtî, *a.g.e.*, II, 50. Ayrıca bkz. Zehebî, *a.g.e.*, II, 9.

¹⁰² Suyûtî, *a.g.e.*, II, 51. Bu risâle, küçük hacimli bir eser olup sedr ağacının harem bölgesinde kesilmemesi ile ilgili hadisleri içermektedir. Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, II, 54-57. Ayrıca bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, s. 116-117; el-Hût, *a.g.e.*, s. 222.

¹⁰³ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 51.

¹⁰⁴ Tedlîsu't-tesviye, râvînin seneddeki sikâ râvîler arasında bulunan zayıf râvîyi hafz ederek senedi hep sikâlardan meydana gelmiş gibi rivâyette bulunmasıdır. Aydın, *a.g.e.*, s. 152. Ayrıca bkz. Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, I, 187.

¹⁰⁵ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 302.

¹⁰⁶ Suyûtî, *el-Hâvî*, II, 52.

¹⁰⁷ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 53. Ayrıca bu rivâyetin değerlendirmesi için bkz. Suyûtî, *Leâli*, I, 302-308; Suyûtî, *ed-Dürevü'l-Müntesire*, s. 44-45.

¹⁰⁸ Ali el-Kârî, *Mevzû'ât*, s. 43-44. Ayrıca farklı değerlendirmeler için bkz. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, II, 110-118; İbn Arrâk, *a.g.e.*, I, 377-378; Aclûnî, *a.g.e.*, I, 203-204; İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed el-Bustî, *Kitâbu'l-*

Bütün bu örneklerde görüldüğü gibi Suyûtî, kendisine sorulan bu hadisler için çok kısa değerlendirmeler yapmıştır. Diğer eserlerinde olduğu gibi daha çok sened tenkidi yapmış metin tenkidine fazla yer vermemiştir. Yaptığı değerlendirmeler de *el-Leâli'l-Masnû'a*'daki değerlendirmelere ve üslûba uygundur. *el-Le'âli'l-Masnû'a*'da olduğu gibi İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ına atıflarda bulunmuştur. Ama bu risâledeki değerlendirmeler kısa ve özlü olmuştur.

4. el-Mesâbîh fî Salâti't-Terâvîh Adlı Risâlesi ve Bazı Rivâyet Değerlendirmeleri:

Bu risâlede, Suyûtî'ye terâvîh namazı ile ilgili rivâyetler sorulmuş, o da bu rivâyetleri değerlendirmiş, bu rivâyetlerin bir kısmının sahih, bir kısmının da hasen ve zayıf olduğunu söylemiştir.

İbn Abbas'tan rivâyet edilen şu hadis Suyûtî'ye sorulmuştur: "Hz. Peygamber (s.a.v.), ramazan ayında yirmi rekat terâvîh namazı ve vitir namazı kılardı." Suyûtî de zengin bir ricâl literatürü kullanarak rivâyeti değerlendirmiştir. Suyûtî, bu hadisin zayıf olduğunu, asla delil olamayacağını söyleyerek baştan kanaatını belirtmiştir. Görüşünü belirttiikten sonra, kendinden önceki hadis münekkidlerinin rivâyet hakkındaki görüşlerini zikretmiştir. Örneğin Zehebî'nin *Mizânu'l-İ'tidâl*'ında bu hadisin senedinde geçen râvilerden Hakem b. Uyeyne'nin yalancı olduğunu söylemiş, Yahya b. Maîn: "Leyse bi sikâ", Ahmed b. Hanbel: "za'ifun", Buhârî: "Seketû anh", Nesâî: "metrûku'l-hadis" diyerek cerh tabirini kullanmıştır.¹⁰⁹ Bu hadisin başka tarîkleri hadis âlimlerinden başta Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn, Buhârî, Nesâî, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Dâvud, Tirmizî olmak üzere birçoğu tarafından zayıf sayılmıştır.¹¹⁰

Suyûtî, bu hadisin senedine yönelik eleştirileri naklettikten sonra şöyle bir değerlendirme yapmıştır:

"Bütün bu âlimler bu rivâyetin zayıf olduğu konusunda ortak bir görüşe varmışlardır. Bu hadisi delil olarak kullanmak helâl değildir..."¹¹¹

İkinci bir rivâyet, Buhârî'nin *Sahîh*'inde geçen, Hz. Peygamber'in gece namazı hususunda sorulan bir soruya cevaben Hz. Âişe şöyle demiştir:

"Hz. Peygamber ramazan geceleri de dâhil hiçbir gece on bir rek'attan fazla nâfile namaz kılmamıştır".¹¹² Yine Buhârî'nin *Sahîh*'inde geçen bir rivâyette Hz.

Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn, thk. Hamdî Abdulmecid es-Selefi, Dâru's-Samiî, Riyad, 2000, I, 139; Zerkeşi, *a.g.e.*, s. 163-166; el-Hût, *a.g.e.*, s. 93.

¹⁰⁹ Suyûtî, *el-Hâvî*, I, 347; Zehebî, *a.g.e.*, I, 577.

¹¹⁰ Rivâyetler hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, I, 347-348; İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1952, III, 125; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1325, II, 434-435.

¹¹¹ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 348.

Ömer terâvîhin cemaatle kılınmasını sağladıktan sonra, “Bu ne güzel bid’at (yenilik)tır” ifadesini kullanmıştır.¹¹³ Suyûtî, burada bid’atın çeşitlerinden söz etmiştir. Bir kısım yeniliklerin Kur’an, sünnet, eser ve icmâ’a muhalif olması nedeniyle dalâlet olduğunu söylemiştir. Diğer bir kısım bid’atın ise hayırlı bir amaçla yapıldığını, Hz. Ömer’in uygulamasının bu çeşit bid’ata girdiğini ifade etmiştir.¹¹⁴

Bu risâlenin devamında ve *el-Hâvî*’nin başka yerlerinde Suyûtî’ye bazı rivâyetlerin kaynağı ve sahihlik derecesi sorulmuş, o da birtakım kısa değerlendirmeler yapmıştır. Bütün bu rivâyetlerin kritiğini burada zikretmek çalışmamızın amacını aşacağından tekrarlardan kaçınarak birkaç örnekle yetineceğiz.

a. Halk dilinde “*beyaz günler*”* olarak meşhur olmuş şöyle bir rivâyet vardır: Hz. Âdem, cennetten indiği zaman bütün vücudu siyah olmuştu. Allah ona oruç tutmasını emretti. İlk gün oruç tuttuğu zaman, cildinin üçte biri beyaz oldu. İkinci gün kalan üçte biri; üçüncü gün diğer kalanı beyaz oldu.” Bu hadisin aslının olup olmadığı Suyûtî’ye sorulmuş, o da cevap mahiyetinde aşağıdaki yöntemi takip etmiştir.

Suyûtî, öncelikle rivâyetin geçtiği kaynakları belirtmiştir. Bu rivâyet Hatîb Bağdadî’nin (ö. 463/1071) *Emâlî*’sinde ve İbn Asâkir’in *Târihu Dimâşk*’ında geçmektedir. İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû’ât*’ında bu hadisin mevzû olduğunu söylemiş ve isnâd zincirinde tanınmayan, meçhûl olan bir cemaat olduğunu söylemiştir.¹¹⁵

b. Enes b. Mâlik’ten şöyle bir hadis rivâyet edilmiştir: Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Cennette suyu baldan tatlı ve süttten beyaz olan receb ayında bir nehir vardır. Kim receb ayında bir gün oruç tutarsa, Allah cennette o nehirden onu sular.” Yine Hz. Enes’ten rivâyet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Kim muharrem ayının perşembe, cuma, cumartesi günü oruç tutarsa kendisine yedi yüz senenin ibadeti yazılır.” Yine İbn Abbas’tan rivâyet edilen bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim receb ayında bir gün oruç tutarsa, bir ay oruç tutmuş gibi olur...” Bu rivâyetlerin sahih olup olmadıkları Suyûtî’ye sorulmuş o da değerlendirmede bulunmuştur.¹¹⁶

Suyûtî, bu rivâyetleri mevzû hadis olarak kabul etmemiş, zayıf hadis olduğunu söylemiştir. Amellerin faziletleri konusunda zayıf hadislerle amel etmeyi caiz görmüştür. İbnü’l-Cevzî, receb ayında tutulan oruçlarla ilgili rivâyetlerin sahîh

¹¹² Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu’s-Sahîh*, el-Matbaatu’s-Selefiyye, Kahire, 1400, Selatu’t-Terâvîh, 1 (II, 61).

¹¹³ Buhârî, Selatu’t-Terâvîh, 1 (II, 60).

¹¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, I, 348-350.

*“*Beyaz günler*” denmesinin sebebi, geceyi bütünüyle beyaza yani aydınlığa dönüşmesiydi. Bkz. İbnü’l-Cevzî, *a.g.e.*, II, 344.

¹¹⁵ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 350-351; İbnü’l-Cevzî, *a.g.e.*, II, 344; İbn Arrâk, *a.g.e.*, II, 54-55.

¹¹⁶ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 352.

olmadığını, tam aksine mevzû olduğunu beyân etmiştir.¹¹⁷ Suyûtî, zayıf hadisle ilgili genel görüşünü belirttikten sonra kendisine sorulan hadisleri değerlendirmiştir. Birinci rivâyetin geçtiği kaynakları belirtmiş, İbn Hacer'in bu rivâyetin senedinde geçen Mansûr b. Zâide el-Esedî'nin adalet ve zabt şartlarını taşımadığını belirttiğini söylemiştir. Zehebî'nin *Mizânu'l-İ'tidâl*'de bu hadisi zayıf saydığını belirtmiştir. İkinci rivâyetin de geçtiği kaynakları vermiş ve İbn Hacer'in bu rivâyetin hasen hadise yakın zayıf hadis olduğunu belirtmiştir. Üçüncü rivâyetin her ne kadar zayıf şâhidleri varsa da hadisin mevzû hadis olmaktan zayıf hadis mertebesine çıkmadığını belirtmiştir.¹¹⁸

Bu değerlendirmelerden sonra zayıf hadis ile garîb hadis arasındaki farka işaret etmiştir.¹¹⁹

c. "Patlıcan yemenin her derde devâ olacağı" ile ilgili rivâyetin "zemzem suyunu içmenin fazileti"ne dair hadislerden daha sahîh bir rivâyet olup olmadığı Suyûtî'ye sorulmuş, o da bu soruya cevap olarak, bu iki rivâyetin kritiğini yapmıştır.

Suyûtî, böyle bir değerlendirmenin yanlış olduğunu söylemiş ve patlıcan yemekle ilgili hadisin İbnü'l-Cevzî, Zehebî ve diğer hadis münekkidlerine göre ümmetin icma'ı ile mevzû, batıl olduğunu belirtmiştir. Zerkeşî'nin *et-Tezkire fi'l-Ehâdîsi'l-Müştehire* isimli eserinde bu rivâyet için sahih olarak bilinen bir senedinin olmadığını söylemiştir.¹²⁰ Zemzem suyu ile ilgili hadis konusunda farklı görüşler olduğunu söylemiş, kimisini sahîh kimisini hasen kimisini de zayıf hadis kabul etmiştir. Ancak uydurma hadis derecesinde zayıf hadis olmadığını vurgulamıştır. Bu rivâyetin geçtiği kaynakları ve hadis âlimlerinin rivâyet hakkındaki değerlendirmelerini zikretmiştir.¹²¹

d. "Allah'ın ilk yarattığı şey, kalemdir" hadisinin kimler tarafından rivâyet edildiği ve sahîh bir hadis olup olmadığı sorulmuş, Suyûtî de cevap vermiştir.

Suyûtî, bu hadisin sahîh bir rivâyet olduğunu söylemiş ve bu hadisin sahâbeden bir topluluk tarafından nakledildiğini beyân etmiştir. Ahmed b. Hanbel¹²², Ebû Dâvud¹²³, Tirmizî¹²⁴ bu hadisi Ubâde b. Sâmî'ten rivâyet etmiştir. Tirmizî bu hadis için "hasen sahîh" demiştir. Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebîr* adlı eserinde aynı hadisi İbn Abbas'tan rivâyet etmiş, sikâ râvîlerden rivâyet ettiğini söylemiş, ancak rivâyet zincirinde bulunan Müemil b. İsmâil'i sikâ kabul

¹¹⁷ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, II, 576-581. Ayrıca bkz. el-Hût, *a.g.e.*, s. 87.

¹¹⁸ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 352. Ayrıca bkz. İbn Arrâk, *a.g.e.*, II, 158-159.

¹¹⁹ Bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, I, 352.

¹²⁰ Zerkeşî, *a.g.e.*, s. 150-151. Ayrıca bkz. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, III, 125-126; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 144-145; a.mlf., *Mevzûât*, s. 50; İbn Arrâk, *a.g.e.*, II, 237-238; Aclûnî, *a.g.e.*, I, 278-279; el-Hût, *a.g.e.*, s. 107. Benzer bir değerlendirme için bkz. Suyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntesire*, s. 96.

¹²¹ Suyûtî, *el-Hâvî*, I, 353. Ayrıca bkz. Suyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntesire*, s. 215-216.

¹²² Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, V, 317.

¹²³ Ebû Dâvud, *Kitâbu's-sünne*, 17, (IV, 311).

¹²⁴ Tirmizî, *Kader*, 17; *Tefsir*, 67.

etmemiştir. Fakat Yahya b. Maîn ve başka hadisçiler bu râviyi de sikâ kabul etmiştir. Buhârî ve başka muhaddisler bu râviyi zayıf saymışlar.¹²⁵

Suyûtî, her ne kadar Tirmizî'nin bu hadis için "hasen sahîh" dediğini söylese de gerçek öyle değildir. Zira Tirmizî bu hadis için "hasenun garîbun" ifadesini kullanmıştır.¹²⁶

Suyûtî, *Leâli'* de bu rivâyeti değerlendirirken bu hadisin değişik tarîklerini vermiştir. Bu rivâyetlerin bir kısmının zayıf olduğunu söylemiş, "hadisun bâtilun", "hadisun gayru mahfûz" gibi ifadelerle onu zayıf saymıştır. Bazı rivâyetlerin de sadece senedleri ve geçtiği kaynakları belirtmiştir. Herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.¹²⁷

Suyûtî'nin başka konulardaki çeşitli hadisleri değerlendirirken çok kısa bilgiler verdiği veya konuya vâkıf olmadığını söylediği rivâyetler de vardır. "Kız evlatları seviniz..." manasındaki rivâyet için müellif şöyle demiştir: "Böyle bir hadisi bilmiyorum ve hadis kitaplarında böyle bir hadis hakkında bilgi sahibi olmadım".¹²⁸ "Ey Allah'ım! Kureyş'i hidayete eriştir. Çünkü Kureyşli bir âlimin ilmi yeryüzünü kuşatacaktır." hadisi için Ebû Ya'lâ'nın *Müsned'*inde naklettiğini ve bu rivâyet için senedinin sağlam olduğunu söylemiştir.¹²⁹ "Ben Allah'tan her korkanın dedesiyim." rivâyeti için 'bilmiyorum' demekle yetinmiştir.¹³⁰ "Kim âlimin izni olmadan onun yukarısında oturursa, mushâfın üstüne oturmuş gibi olur" rivâyetinin kaynağı için Suyûtî, kısaca "lâ asla leh" diyerek rivâyetin herhangi bir senedinin olmadığını belirtmiştir.¹³¹

5. el-Evc fî Haberi Üc Adlı Risâlesi:

Bu risâlede, Suyûtî'ye Üc b. Unuk'la ilgili haberler sorulmuş, o da bununla ilgili değerlendirmeleri zengin bir hadis literatürü kullanarak aktarmıştır. Üc b. Unuk'un hangi peygamber zamanında yaşadığı, boyunun kaç arşın olduğu, ne zaman öldüğü vb. konularda birçok sorular Suyûtî'ye sorulmuştur. Çünkü bu zâtlâ ilgili başta Kurtubî (ö. 671/1273) ve Beğavî (ö. 516/1122) olmak üzere birçok tefsir kaynağında haberler geçmektedir. Biz burada bu haberlerin detaylarına inmeden özetle rivâyetlerin kritiği ile ilgili bilgilere değineceğiz.

Suyûtî, İbn Kayyim el-Cevziyye'nın "*el-Menâru'l-Munîf fi's-Sahîh ve'd-Da'if'*" adlı eserindeki değerlendirmelerle konuya girmiştir. İbn Kayyim, Üc b. Unuk hakkındaki şâhid rivâyetlere rağmen ilgili haberlerin uydurma olduğunu

¹²⁵ Diğer rivâyetlerin değerlendirmesi için bkz. Suyûtî, *el-Hâvî*, I, 358.

¹²⁶ Tirmizî, Kader, 17.

¹²⁷ Bkz. Suyûtî, *Leâli*, I, 120-122.

¹²⁸ Suyûtî, *el-Hâvî*, I, 358.

¹²⁹ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 359.

¹³⁰ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 359.

¹³¹ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 359.

söylemiştir. Ūc'un boyunun uzunluğu, kendisinin Hz. Nuh'tan sonra yaşamadığı ve Hz. Âdem'in boyunun uzunluğu ve bunun Ūc'un boyunun uzunluğu ile mukayesesi ile ilgili haberler naklettikten sonra şöyle bir kanaat belirtmiştir: "Zındıklar, peygamberler ve onların yolunu takip edenlerle alay etmek amacıyla ehl-i kitaptan bu tür örnekleri uydurmuşlardır."¹³²

İbn Kesîr de "*el-Bidâye ve'n-Nihâye*" adlı eserinde Ūc b. Unuk'la ilgili haberlerde İbn Kayyim el-Cevziyye'nun görüşleriyle paralel kanaat belirtmiştir. O da Ūc b. Unuk'la ilgili rivâyetlerin asılsız olduğunu söylemiş ve bu çeşit rivâyetlerin zındıklar tarafından ehl-i kitab'tan alınarak uydurulduğunu belirtmiştir.¹³³

İbn Kesîr'in "*el-Bidâye ve'n-Nihâye*" adlı eserinde geçen bilgilerle yukarıda Suyûtî'nin İbn Kesîr'den naklettiği bilgilerin örtüştüğünü gözlemledik. Şöyle ki bu tür rivâyetlerin zayıf, nakil ve akla muhalif olduğunu belirten İbn Kesîr, bu haberlerin Ehl-i kitaptan bize geçtiğini ifade ederek şöyle demiştir:

"Ūc b. Unuk'la ilgili bu haberi, Peygamberlerin düşmanı olan bazı zındık ve ahlaksızların uydurmuş olmasından başka bir şey ihtimal vermiyorum."¹³⁴

Risâlenin devamında Suyûtî, Ūc b. Unuk'la ilgili uzun bir rivâyet¹³⁵ nakletmiş ve bu haberin değerlendirmesini şöyle yapmıştır: "Bu haber, bâtil ve yalandır. Haberin uydurma olmasının sebebi de Abdulmun'im b. İdris'tir..."¹³⁶ Abdulmun'im b. İdris ile ilgili olarak İbnü'l-Cevzî şu değerlendirmeyi yapmıştır: Ahmed b. Hanbel: "O Vehb b. Münebbih adına yalan uyduruyor.", Yahya b. Maîn: "O habîs bir yalancıdır.", Ali b. Medîni, Ebû Dâvud: "Leyse bi sika", İbn Hibbân: "Onunla ihticac edilmez", Dârekutnî (ö. 385/995): "metruku'l-hadis" olarak zikretmiştir.¹³⁷

Bu değerlendirmeden sonra Suyûtî, hadis âlimlerinin haber hakkındaki değerlendirmelerini aktarmış ve geniş bir literatürü kullanmıştır. Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*'inde, bu kıssaların güvenilir olmadığını söylemiş; Ahmed b. Hanbel ise bu haberin Vehb b. Münebbih'in uydurması olduğunu belirtmiştir. Buhârî, bu haber için "hadisleri zayıftır" cerh ifadesini kullanmış;¹³⁸ İbn Hibbân ise bu haberi Abdulmun'im b. İdris'in babasından ve başkasından uydurduğunu söylemiştir. Yahya b. Maîn, bu rivâyetin uydurma olduğunu belirtmiş, Ali b. Medîni ve Nesâi "Leyse bi sikâ" ifadesini kullanmıştır.¹³⁹

¹³² Suyûtî, *a.g.e.*, II, 342. Ayrıca bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, s. 76-77.

¹³³ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 342.

¹³⁴ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye (Büyük İslâm Tarihi)*, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İst., 1994, I, 157-158.

¹³⁵ Bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, II, 342-343.

¹³⁶ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 343.

¹³⁷ İbnü'l-Cevzî *a.g.e.*, II, 36; I, 168; İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, II, 143; Zehebî, *a.g.e.*, II, 668.

¹³⁸ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 224.

¹³⁹ Diğer değerlendirmeler için bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, II, 343.

Diğer risâlelerde olduğu gibi bu risâlede de Suyûtî, sened merkezli değerlendirme yapmış, kendi dönemine kadar var olan hadis âlimlerinin görüşlerini aktarmış ve kendisi de geleneksel olan hadis usûlü anlayışını benimsemiş, aynı zamanda da kendi kanaatını ifade etmiştir.

6. Ref'û's-Savt bi Zebhi'l-Mevt Adlı Risâlesi:

Suyûtî'ye şöyle bir rivâyet sorulmuştur: "Cennet ehli cennete, cehennem ehli cehenneme gönderildiği zaman, ölüm güzel bir koç şeklinde getirilir. Cennet ile cehennem arasında durdurulur ve her iki kesime 'Bunu tanıyor musunuz?' diye sorulur. Her iki kesim (Cennet ile cehennem ehli): 'Evet, o ölümdür.' derler ve koç boğazlanır".¹⁴⁰ Suyûtî bu risâlede bu ve bundan farklı birkaç rivâyeti değerlendirmiştir.

Suyûtî, bu hadisin müşkil olduğunu söylemiş ve Kâdî Ebû Bekir b. Arabî'nin (ö. 543/1148) hadis ile ilgili değerlendirmesini nakletmiştir. Ebû Bekir b. Arabî şöyle demiştir: "Bu hadis, sarîh akla muhalif olduğu için problemlidir. Çünkü ölüm, a'razdır. Cisme dönüşmez. O halde nasıl olur da ölüm boğazlanır?"¹⁴¹ Böylece bu rivâyetin sıhhati inkâr edilmiştir.

Ayrıca bu hadisin sahîh olduğuna kanaat getirenler, hadisin manasını te'vil etmişler ve ruhun boğazlanmasının gerçek anlamda olmadığı, temsilî manada olduğunu söylemişlerdir. Bu şekilde bu hadisi savunmuşlardır.¹⁴²

Bu risâlede çok farklı konularda rivâyetler değerlendirilmiştir. Tekrarlardan sakınmak amacıyla diğer rivâyetleri değerlendirmedik. Suyûtî, nadiren de olsa bu risâlede metin tenkidi yapmıştır. Ebû Bekir b. Arabî'nin görüşünü nakletmiş olmakla beraber rivâyeti akla muhalif görmüştür. Kelâm ilmi alanına giren ölümün mahiyeti ile ilgili yorumları aktarmış ve değerlendirmiştir.

Suyûtî, Hz. Peygamberin duasıyla sahâbîlerden Muammer denilen zâtın dört yüz sene yaşayacağı ile ilgili rivâyeti başka bir hadis ile çeliştiği için reddetmiştir. Hz. Peygamber'in yüz sene sonra bugün yaşayanlardan hiçbirinin yeryüzünde kalmayacağı hadisine muhalif görmüştür. En son vefât eden sahâbînin Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile b. Abdillâh el-Leysî (ö. 100/718) olduğunu beyân etmiştir.¹⁴³ Bu konuda muhaddislerin ittifâk ettiğini söylemiştir. Muammer denilen zâtla ilgili bilginin yalan olduğunu ve bu zâtın da yalancı biri olduğunu belirtmiştir. Hz.

¹⁴⁰ Benzer rivâyetler için bkz. Suyûtî, *Şerhu's-Sudûr bi Şerhi Hâli'l-Mevtâ ve'l-Kubûr*, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut, 1994, s. 44-45.

¹⁴¹ Suyûtî, *el-Hâvî*, II, 95-96.

¹⁴² el-Mâzerî (ö. 536/1142), Nevevî, Kurtubî gibi âlimler, bu hadisi te'vil edip hadisin sahih olduğunu savunmuşlardır. Değerlendirmeleri için bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, II, 96.

¹⁴³ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, II, 201. Ayrıca bkz. Subhi, Sâlih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları*, çev. M. Yaşar Kandemir, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1988, s. 304; Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, T.D.V.Y., Ankara, 2000, s. 280.

Peygamber adına yalan uydurmanın kişiyi cehennemlik yapacağı uyarısını yapmıştır. İlk hadisi, ikinci hadise ters düştüğü için reddetmiştir.¹⁴⁴

7. el-Urfu'l-Verdi fî Ahbârî'l-Mehdi Adlı Risâlesi:

Suyûtî, bu risâlede Mehdî ile ilgili haberleri Buhârî'nin şeyhlerinden olan Nuaym b. Hammâd'ın (ö. 228/843)¹⁴⁵ "*Kitâbu'l-Fiten*" adlı eserinden telhis etmiştir. Bu eserde Mehdî'nin kimlerden geleceği, hangi soydan olacağı, Mehdî'ye uymanın gerekliliği, Hz. İsa peygamberin nüzûlü, Mehdî'nin Hz. İsa peygambere imâmlık yapması, Mehdî'nin geliş emâreleri, Mehdî'nin geliş tarihi ve yaşı, Sufyan'ın geliş vb. birçok rivâyeti hiçbir sened ve metin tenkidi yapmadan aktarmıştır.¹⁴⁶

Suyûtî, bu risâlede Mehdî'nin geliş tarihi vb. birkaç örnek verdikten sonra birçok konuda çelişkili rakamlar ve bilgiler vermiştir. Örneğin bir haberde, Mehdî'nin h. 204 tarihinde geleceği konusunda insanların ittifak ettiğini belirtmiştir.¹⁴⁷ Bir başka haberde Mehdî'nin geliş tarihini h. 200 olarak nakletmiştir.¹⁴⁸ Bir haberde Mehdî ortaya çıktığı zaman yaşının kırk olduğu rivâyetini aktarmış, başka haberde yaşının yirmi olduğu rivâyetini nakletmiştir.¹⁴⁹ Bir rivâyette Mehdî'nin bir kişi, başka bir rivâyette üç kişiden oluştuğu ile ilgili haberler rivâyet etmiştir.¹⁵⁰ Birçok rivâyette Mehdî'nin Hz. Fatıma'nın soyundan olacağı ile ilgili rivâyetler nakletmiş; başka rivâyette de Hz. Abbas'ın soyundan olacağı ile ilgili haberi aktarmıştır.¹⁵¹ Bir haberde Mehdî'nin çıkış yerinin Kur'a denilen bir yer olduğu ile ilgili rivâyeti nakletmiş;¹⁵² bir başka rivâyette ise Mehdî'nin çıkış yerinin Medine olduğu ile ilgili rivâyeti nakletmiştir.¹⁵³ Yine Mehdî'nin hâkimiyet süresinin kimi rivâyette kırk yıl; kimi rivâyette de otuz veya on dört yıl hüküm süreceği ile ilgili rivâyetler aktarmıştır.¹⁵⁴ Bu çeşit çelişkili bilgileri çoğaltabiliriz.

Suyûtî, bu risâlede, daha önce özetle değerlendirmesini yaptığımız risâlelerden farklı bir üslûp takip etmiştir. Suyûtî, hadis kritiği açısından zayıf olan, aynı zamanda birbiriyle çelişen birçok bilgi nakletmiştir. Kendisinden çok önce olan Mehdî'nin geliş tarihi ile ilgili haberleri bile değerlendirmemiştir. Bu rivâyetleri, sened ve metin açısından kendisinin yazmış olduğu usûl perspektifiyle ciddi

¹⁴⁴ Suyûtî, *el-Hâvî*, II, 97-98.

¹⁴⁵ Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1956, s. 283.

¹⁴⁶ Bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, II, 57-86.

¹⁴⁷ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 68.

¹⁴⁸ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 71.

¹⁴⁹ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 73.

¹⁵⁰ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 78.

¹⁵¹ İlgili rivâyetler için bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, II, 58, 59, 66, 74, 78.

¹⁵² Suyûtî, *a.g.e.*, II, 66.

¹⁵³ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 76.

¹⁵⁴ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 79.

değerlendirmeler yapmamıştır. Hâlbuki gerek *Leâli'*de olsun, gerekse değerlendirmesini yaptığımız diğer risâlelerde olsun, Suyûtî, her ne kadar metin tenkidi yapmamışsa da sened tenkidi yapmıştır. Burada zayıf, çürük, sahîh ayrımı olmaksızın haberleri nakletmekle yetinmiştir.

Suyûtî, az da olsa eserin sonunda birkaç rivâyetin değerlendirmesini yapmıştır. Meselâ, peygamberlerden sonra insanların en faziletlisinin Hz. Ebû Bekîr ve Hz. Ömer olduğu ile ilgili rivâyetlerin senedlerinin sahîh olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁵

Ayrıca risâlenin sonunda "Tenbihât" başlığı altında bazı rivâyetleri değerlendirmiştir. Birinci tenbihte Suyûtî, Ebû Dâvud'un "Kitâbu'l-Mehdî"¹⁵⁶ başlığı altında on iki halifeden birisinin Mehdî olacağı inancında olduğunu, ama şimdiye kadar böyle bir durumun gerçekleşmediğini söylemiştir. İkinci tenbihte, Mehdî'nin Abbasîlerden olacağı ile ilgili rivâyet hakkında Dârekutnî, sened zincirinde geçen râvîlerden Muhammed b. Velîd'in tek başına kalmasından dolayı bu rivâyete garîb dediğini nakletmiştir. Üçüncü tenbihte, Mehdî'nin Hz. İsa olduğu ile ilgili rivâyet¹⁵⁷ için de Kurtubî'nin hadisinin senedinin zayıf olduğu düşüncesinde olduğunu söylemiştir. Ayrıca Suyûtî, Mehdî'nin Hz. Fatıma'nın soyundan olması ile ilgili hadisin bu hadisler içinde en sahîh rivâyet olduğunu söylemiştir.¹⁵⁸ Dördüncü tenbihte ise Suyûtî, Kurtubî'nin naklettiği Mehdî'nin batıdan çıkacağı ile ilgili uzun kıssanın aslının olmadığını söylemiştir.¹⁵⁹

Sonuç

Suyûtî'nin hadis anlayışını ortaya koymaya çalıştığımız bu makaleden çıkartabildiğimiz ilk önemli sonuç, Suyûtî'nin hadis ve sünnetle çok meşgul olduğu hususudur. Suyûtî, hadis ilimlerinin hemen her dalında eser vermiştir.

Hadis ilmi, Suyûtî'nin mahir olduğu ve çok sayıda eser verdiği bir ilim dalıdır. Suyûtî, güçlü bir hafızaya sahip olduğu için hadis rivâyetlerinin çoğunu ezberlemiştir. Kendisinin 200 bin hadis ezberlediği rivâyet edilmiştir. Bütün hadis rivâyetlerini derlemeye çalışmıştır. Bu anlamda Suyûtî bir ansiklopedisttir.

Suyûtî, rivâyetlerin sıhhatini belirlemede isnâd merkezli değerlendirmeler yapmıştır. Ama bazen de *el-Leâliu'l-Mesnûa* gibi eserlerinde metin tenkidi yaptığı da olmuştur. Buna rağmen Suyûtî'nin hadis usûlcülüğü ile uyuşmayan birçok

¹⁵⁵ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 77.

¹⁵⁶ Mehdî ile ilgili rivâyetler için bkz. Ebû Dâvud, Mehdî, 1, no: 4279, 4280, (IV, 150).

¹⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 411.

¹⁵⁸ Tirmizî, Fiten, 52; İbn Mâce, Fiten, 34, (II, 1366); Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, I, 84.

¹⁵⁹ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 85-86. Ayrıca bu risâleye benzer konuları içeren, herhangi bir rivâyet kritiği yapılmayan dünyanın ömrü, Deccâl'in çıkışı, Hz. İsa'nın inişi, Mehdî'nin geliş tarihi vb. konuları içeren başka bir risâlesi için bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, II, 86-92. Ayrıca bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, s. 131-145; Durmuş, M. Ali, *Mehdî Hadislerinin Tedkiki*.

nakil, onun eserlerinde vardır. Risâle türü olan küçük hacimli eserler başta olmak üzere *el-Câmiu's-Sağîr* vb. kitaplarında uydurma, mesnedsiz çok nakiller yapmıştır. Hadislerin kritiğinde seçici davranmamıştır. Gelişigüzel rivâyetleri toplamıştır. Bu rivâyetlerin kritiğinde, sened ve metin açısından kendisinin yazmış olduğu usûl perspektifiyle ciddi değerlendirmeler yapmamıştır. Bazı risâlelerinde ise kendi usûlu açısından ciddi değerlendirmeler yaptığı da varid olmuştur.

Çalışmamızda ulaştığımız sonuçlardan biri de Suyûtî'nin hadis senedlerini değerlendirmede mütesâhil davranmış olmasıdır. Suyûtî, metinden çok isnâd üzerinde durmuştur. Kanaatimizce metin tenkidine önem vermemiş olması, uydurma ve zayıf rivâyetlerin Suyûtî'nin eserlerinde görülmesinin sebeplerinden birisidir. Bir hadisi bir eserinde uydurma olarak verirken bir başka eserinde alıp rahatça kullanabilmesi onun ilmî titizliğinde ve dikkatinde zaafı olduğunun bir göstergesi olsa gerektir. Söz konusu bu durum Suyûtî'nin tesahülünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Sonuç olarak Suyûtî, geleneksel hadis anlayışını günümüze taşımış, çok hacimli bir hadis literatürünü bize mirâs bırakmış büyük bir âlimdir. Suyûtî'nin eserlerinin, çağımızda gerek rivâyet yönünden gerekse dirayet yönünden Hadis ilimleri ile uğraşanların temel kaynakları arasında yer aldığını ifade etmek gerekir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs ammâ İštehera mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, y.y., 1314.
- Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbârî'l-Mevdûa*, thk. Muhammed Sabbağ, Dâru'l-Emâne, Beyrut, 1971.
- _____, *Mevzûât-i Aliyyu'l-Kârî Tercemesi*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Ankara, 1966.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire, 1400.
- Bukâî, Muhammed Hayri, "Mahtûtatu Tercümetü'l-Allâme es-Suyûtî li Ebî Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ed-Dâvudî", *el-Arabîyye*, Ocak, 2001, sy. 13.
- Çakan, İsmail L., *Hadis Edebiyatı*, M.Ü. İFAV Yayınları, İstanbul, 1989.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdirrahman, *es-Sünen*, Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, Dimaşk, 1349.
- Dayfullah, Muhammed Hasan, *Feyzu'l-Kadir Şerhu'l-Câmiu's-Sağîr*, el-Mektebetü'l-Halebî, Kahire, 1964.

- Durmuş, M. Ali, *Mehdî Hadislerinin Tedkiki*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara, 2000.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, Nşr. M. M. Abdulhamid, t.s.
- Ebû Gudde, Abdulfettah, *Mezû Hadisler*, çev. Enbiya Yıldırım, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2000.
- el-Gumârî, Muhammed b. es-Siddîk, *el-Muğîr 'ala'l-Ehâdîsi'l-Mavdû'ati fi'l-Câmi's-Sağîr*, Beyrut, 1982.
- Hâkim, Ebû Abdullah en-Neysâbûrî, *el-Mustedrek alâ's-Sahîhayn*, Beyrut, t.s.
- Halife, Reşâd, *Medresetu'l-Hadis fi Mısır*, Kahire, 1983.
- el-Hût, Muhammed Derviş, *Esne'l-Metâlib fi Ehâdîsi Muhtelifeti'l-Merâtib, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî*, Beyrut, 1983.
- Irâkî, *et-Takyid ve'l-Îzâh Limâ Utlîka ve Uğlika min Mukaddimeti İbni's-Salâh, Müessesetu'l-Kütübî's-Sakâfiyye*, Beyrut, 1991.
- İbn Arrâk, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Tenzîhu's-Şeriatî'l-Merfû'a ani'l-Ahbâri's-Şeniati'l-Mevdû'a*, thk. Abdulvehhâb Abdullatif, Muhammed Sıddîk, Mektebetu Kahire, Mısır, t.s.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Kinânî el-Askalânî, *el-Kaolu'l-Musedded fi'z-Zebbi 'ani'l-Müsned*, Haydarâbâd, 1319.
- _____, *Lisânu'l-Mîzân*, Haydarâbâd, 1330.
- _____, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1325.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed el-Bustî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1952.
- _____, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Hamdî Abdulmecid es-Selefi, Dâru's-Sami, Riyad, 2000.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Menâru'l-Munîf fi's-Sahîh ve'd-Da'îf*, çev. Muzaffer Can, Cantaş Yayınları, İstanbul, 1992.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye (Büyük İslâm Tarihi)*, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1952.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l- Ferec Abdurrahman b. Ali, *Kitâbu'l-Mevzûât*, thk. Nureddîn b. Şükrî b. Ali Boyacılar, Mektebetü Edvâu's-Selef, y.y., 1997.

- İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felah Abdulhay, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, thk. Abdulkadir Arnavud, Mahmud Arnavud, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk, 1993.
- Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadîsler*, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1991.
- Karacabey, Salih, *Hadis Tenkidi*, Sır Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Karayılan, Mevlüt, *Suyûtî'nin Leâli'deki Kaynakları Ve Tenkid Metodu*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E. Ankara, 1994.
- Kettânî, Muhammed b. Cafer, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek, İz Yay. İstanbul, 1994.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara OkuluYayınları, Ankara, 1999.
- _____, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât, Ankara, 2002.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1992.
- Lehham, Bedi' es-Seyyid, *el-İmâm el-Hâfız Celâleddin Suyûtî ve Cuhûduhu fi'l-Hadis ve Ulûmih*, Dâru Kuteybe, Dımaşk, 1994.
- Leknevî, Muhammed Abdulhay, *el-Ecvibetu'l-Fâdile li Es'ileti'l-'Aşrati'l-Kâmile*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, 4. Baskı, Dâru's-Selâm, Kahire, 1997.
- Sartan, Elisabeth, *Celâleddîn Suyûtî*, Cambridge, Cambridge University, 1975.
- _____, *Celâleddîn Suyûtî Hayatı ve Eserleri*, çev. Hasan Nureddin, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman, *ed-Dav'ül-Lâmi li Ehli'l-Karn et-Tâsi*, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, ts.
- Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1956.
- Sibâî, Mustafa, *es-Sünnetu ve Mekânetuhâ fi't-Teşri'i'l-İslâmî*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1985, 4. Baskı.
- Subhi, Sâlih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstilahları*, çev. M. Yaşar Kandemir, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1988.
- Suyûtî, Celâluddin Ebu'l-Fadl b. Ebi Bekr, *el-Câmiu's-Sağîr fi Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- _____, *ed-Dürerü'l-Müntesire fi'l-Ehâdisi'l-Müştehire*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- _____, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- _____, *Buğyetü'l-Vu'at fi Tabâkâti'l-Lugaviyyin ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1964.

-
- _____, *Hüsnü'l-Muhadara fî Ahbârı Mısr ve'l-Kâhire*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
 - _____, *el-Leâli'l-Masnû'a fî'l-Ehâdîsi'l-Mevdû'a*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.
 - _____, *el-Muncem fi'l Mu'cem: Mu'cemu Şuyuhi's-Suyûtî*, thk. İbrahim Bacis Abdülmecid, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1415/1995.
 - _____, *Şerhu's-Sudûr bi Şerhi Hâli'l-Mevtâ ve'l-Kubûr*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1994.
 - _____, *et-Tahaddüs bi Nimetillah*, thk. Elisabeth Sartain, Cambridge University, Cambridge, 1975.
 - _____, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takribi'n-Nevâvî*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine, 1959.
 - _____, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takribi'n-Nevâvî*, thk. A. Ömer Haşım, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1999.
 - _____, *Zeylû Tezkiretü'l-Huffâz li Zehebî*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1955.
 - Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini min Be'di'l-Karni's-Sâbi'*, Dâru'l-Marife, Beyrut, t.s.
 - Tabba', İyad Halid, *Celâleddin Suyûtî: Ma'lemetü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1996.
 - Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1937.
 - Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânu'l-İ'tidâl fiNakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabîyye, Kahire, 1963.
 - _____, *et-Tezkire fî'l-Ehâdîsi'l-Müştehire*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

Suyuti's Hadith Criticism*

Recep ASLAN**

Abstract

Suyuti (d. 911/1505) is an important figure in the history of Islamic culture in 10th century. He is especially a major contributor to Hadith, Tafsir, Arabic Language and Literature sciences. In this article, by revealing the hadith criticism of Suyuti, who is interested in every branch of Islamic sciences, it is aimed to evaluate Suyuti's hadith criticism.

Suyûfî had a lot of interactions with hadith and Sunnah. Suyuti has made isnâd-centered evaluations in determining the well-being of the narratives. He, as seen in his small volume works such as Risale, has reported made up hadiths, he was not selective in the criticism of the hadiths and he acted loose in assessing the sanad of the hadiths.

Keywords: Hadith, Sunnah, Suyuti, Hadith, Criticism, Sanad.

Suyuti'nin Hadis Tenkitçiliği

Özet

Suyûfî (ö. 911/1505), İslâm kültür tarihinde hicri 9. asra damgasını vurmuş önemli bir şahsiyettir. Özellikle Hadis, Tefsir, Arap Dili ve Edebiyatı ilimlerinde büyük katkıları olan etkili bir âlimdir. Bu makalede, İslâmî ilimlerin her dalıyla ilgilenmiş olan Suyûfî'nin hadis tenkitçiliğini ortaya koyarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Suyûfî hadis ve sünnetle uzun süre iştiğal etmiştir. Suyûfî, rivâyetlerin sıhhatini belirlemede isnâd merkezli değerlendirmeler yapmıştır. Özellikle risâle türü olan küçük hacimli eserlerde uydurma ve mesnedsiz birçok nakil yapmış, hadislerin kritiğinde seçici davranmamış, bu değerlendirmelerde genellikle mütesâhil davranmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Suyûfî, Hadis Tenkitçiliği, Sened.

* This article was written based on the second section, called, "Suyuti's Hadith Concept", of my doctoral thesis entitled, "Suyuti's Place in Hadith Discipline" (Ankara University Institute of Social Sciences, Ankara, 2007).

** Assoc. Dr., Academic Member of the Department of Hadith, Basic Islamic Studies, Faculty of Divinity, Gaziantep University, recep_aslan72@hotmail.com.

***This paper is the English translation of the study titled "Suyûfî'nin Hadis Tenkitçiliği" published in the 7-8th issue of *İlahiyat Akademi*. (Recep Aslan, "Suyûfî'nin Hadis Tenkitçiliği", *İlahiyat Akademi*, sayı: 7-8, Aralık 2018, s. 187-218.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

Introduction

a. Hadith Discipline in Suyuti's Era

The period when Suyuti lived was an era of improvement and development for Islamic sciences, and many works were written in this period. Many scholars were trained in this period with the assistance of Mamluks of Islamic works. In parallel to these developments, many hadith studies were conducted in this era. The number of those who were interested in the hadiths increased, and hadith orthography councils were established. Sahawi (d. 902/1497), one of the scholars of the era, described the process as follows: "Hadith councils were developed. Those who participated in these councils were interested in the hadiths."¹

There were two dimensions regarding the hadiths in this era:

The first was related to hadith narratives. Scholars from Egypt and Damascus combined the large musnads, which are the rich sources of hadith narratives. Shah Valiyullah Dahlawi (d. 1176/1762) explained the case as follows:

"The number of hadith chains was limited in this era. However, Egyptians paid particular attention to the issue. Zaynuddin Zakariyyah al-Ansari (d. 926/1520), Shamsuddin Sahawi and Jalaluddin Suyuti were among the last scholars who placed importance on the hadith chains in Egypt..."²

The second dimension is related to the *dirayat al-hadith*. The number of studies in this field is not at the desired level. However, works related to all disciplines of known hadith sciences were compiled. The following works are examples written within different fields:

1. Works of Hadith Compilations:

Ibn Kasir's (d. 744/1373) *Jami al-Masanid wa's-Sunan*: Ibn Kasir gathered the *Musnads* of Kutub al-Sittah, Ahmad ibn Hanbal (d. 241/856), Bazzar (d. 292/905) and Abu Ya'la (d. 307/920); and Tabarani's (d. 360/971) *Mu'jam al-Kabir*.³

Ibn Hajar al-Askalani's (d. 852/1449) *Atraf al-Kutubi al-Ashara (Ithaf al-Maharra bi-Atraf al-Ashara)*: Ibn Hajar covered the following ten books in his work: *Muwatta'*, *Musnad-ush-Shafi*, *Musnad as-Ahmad*, *Musnad ud-Darimi*, *Sahih al-Ibn Huzaymah*, *Muntaka Ibn al-Jarud*, *Sahih as-Ibn Hibban*, *Mustadrak al-Hakim*, *Mustahraj us-Abi Avannah ala Muslim*, *Sherhu Me'an al-Asar*, *Sunen ad-*

¹ Sahawi, Shamsuddin Muhammad ibn Abdirrahman, *ad-Daw'ul-Lami li Ahl al-Karn at-Tasi*, Dar al-Maktabat al-Hayat, Beirut, n.d., VIII, p. 13.

² ad-Dahlawi, Shah Waliyullah, narrated from *Ittihaf an-Nabi fi ma Yahtaju ileyh al-Muhaddisun wa'l-Fakih*, Lehham, Badi' as-Sayyid, *al-Imam a-Hafiz Jalaluddin Suyuti and Juhuduhu fi'l-Hadith and Ulumih*, Daru Kutaybah, Damascus, 1994, p. 200.

³ Kattani, Muhammad ibn Jafar, *Hadis Literatürü*, translated by Yusuf Ozbek, İz Pub., Istanbul, 1994, p. 378.

Darekutni. The number of books referred to is 11. The additional one is Ibn Huzaymah's (d. 311/924) *Sahih*, only one quarter of which we still have.⁴

2. Commentaries:

Ibn Hajar's *Fath al-Bari* and al-Ayni's (d. 855/1451) *Umdat as-Kari* are the most well-known commentaries written in this era. These works still hold their value in the present time.

3. Comprehensive works were written within the discipline of rijal. Works such as Ibn Hajar's *al-Isaba* and *Tahzib at-Tahzib* are among the works of this era.

In addition, *al-Makasidu'-Hasanah* by Sahawi, who collected the hadiths that are well-known by the public, and Sharrani's (d.973/1565), one of Suyuti's students, *al-Badru al-Munir* are among the most popular works of the era. These popular works also include Ibn Hajar's *al-Matalib al-Aliyyah*, one of Zawaid books, and al-Haysami's (d. 807/1405) *Majma az-Zawaid* are among the works of this era.⁵ Books on hadith fatwa were also written in this period. These books include Ibn Hajar's *Fatawa* and Sahawi's *al-Ajwibat ul-Mardiyyah amma Suiltu anhu min al-Ahadis an-Nabawiyyah*.⁶

Suyuti benefited from this rich hadith literature partly mentioned above. Suyuti made the following explanation in Ibn Hajar's bibliography: "Although I was not able to witness Ibn Hajar's divan and receive Islamic lessons from him through whirling practices, I could still benefit from his works."⁷

The hadith scholars who were known for their abilities to memorize, and narratives in Suyuti's era, include the following: Abdillah ibn Kutlubogha al-Hanafi (d. 879/1474), Shamsuddin as-Sahawi, al-Hafiz ad-Dimi (d. 908/1502), al-Kastallani (d. 923/1517), Zaynuddin Zakariyyah ibn Muhammad al-Ansari as-Sunayki (d. 926/1519). These scholars became well-known in the hadith discipline in Egypt between the late ninth Hijri century and early tenth century.⁸

b. Suyuti's Interest in the Hadith Discipline

Suyuti stated that he was an expert in seven disciplines which are tafsir, the hadiths, fiqh, syntax, rhetoric studies, statement and innovation, and he mentioned that none of his masters could have achieved what he did in these disciplines,

⁴ Kattani, *ibid.*, p. 371.

⁵ See: Çakan, İsmail L., *Hadis Literatürü*, M.U. IFAV Pub., Istanbul, 1989, p. 118-120.

⁶ Kattani, *ibid.*, p. 397.

⁷ Suyuti, *Zaylu Tazkirat al-Huffaz li Zahabi*, Daru Ihyai't-Turasi al-Arabi, Beirut, 1955, p. 381-382.

⁸ For the bibliographies of these scholars, see Halife, Rashad, *Madrasat al-Hadith fi Misr*, Cairo, 1983, p. 58-64.

excluding fiqh.⁹ Accordingly, Suyuti is an expert in the hadiths, and he wrote works in this field.

However, the first disciplines Suyuti was interested in were Arabic and fiqh. He made the following statement: "I became an expert in the discipline of syntax, read many relevant books, and made many commentaries on these books. Most of the modern scholars and their salafs could not become as knowledgeable as I did regarding these books... Then, I displayed the same interest in fiqh. These two disciplines are the most significant for me. These are followed by rhetoric and the istilah al-hadith..."¹⁰

Hadith education was different from other disciplines as its practices were not only performed in madrasahs. Although Suyuti read many hadith compilations, he did not find these efforts sufficient, and attempted to collect hadiths. The collection-based efforts required him to memorize hadiths or go beyond what was discovered. The procedure he practiced the most in that era was the sama procedure in which students memorize what their masters convey. Reading hadiths only from a hadith compilation was not enough; the only sufficient and reliable method was to obtain the hadiths directly from the conveying sheikh. The narratives in the hadith discipline indicate the verbal conveyance of the hadiths, while dirayah reflects examining the authenticity of the hadiths and the justice of hadith scholars who narrated the hadiths.¹¹ Suyuti reflects his attitude toward the comparison between narrative and dirayah as follows:

"Due to many reasons, I did not aim to collect hadiths using the sama method because I was working on the dirayat al-hadith discipline. I received education from the most well-known scholars within the discipline, lectured people and compiled works in this discipline. To me, my achievements were more significant than hadith narratives. Another reason is that I consider the sheiks who convey narratives through sama as ordinary unqualified females and old men, and I did not need to collect hadiths from them as a scholar... However, I did not completely abandon the sama procedure."¹²

Suyuti mentioned some of the hadiths compiled through sama in his bibliography.¹³

⁹ Suyuti, *Husnu al-Muhadara fi Ahbari Misr wa'l-Kahirah*, Dar al-Kutubi'l-Ilmiyyah, Beirut, 1997, I, 290; Sahawi, *ibid.*, IV, 67; Shawkani, Muhammad ibn Ali, *al-Bedru at-Tali' bi Mahasini min Ba'di al-Karni as-Sabi'*, Daru al-Marifah, Beirut, n.d., I, 330; Suyuti, *Bughyat al-Vu'at fi Tabakat al-Lugawiyyin wa'n-Nuhat*, inv. Muhammad Abu al-Fazl Ibrahim, al-Maktabat ul-Asriyyah, Beirut, 1964, I, Mukaddimah, p. 12.

¹⁰ Suyuti, *at-Tahaddus bi Nimetillah*, inv. Elisabeth Sartain, University of Cambridge, Cambridge, 1975, p. 138; Sartain, Elisabeth, *Jalaluddin Suyuti's Life and Works*, n.d. Hasan Nureddin, Gelenek Pub., Istanbul, 2002, p. 20.

¹¹ Sartain, Elisabeth, *Jalaluddin Suyuti*, Cambridge, University of Cambridge, 1975, p. 18.

¹² Suyuti, *at-Tahaddus*, p. 247-248.

¹³ Suyuti, *ibid.*, p. 71-78.

Suyuti quit working in the discipline of logic and stated that working in the hadith discipline was a gift from Allah for him:

“I read a work of logic in the early period of my education. Then Allah made me reluctant to pursue this discipline. I once heard Ibn as-Salah’s (d. 643/1245) fatwa that this discipline is unlawful. Thus, I lost my interest in logic. Allah (j.j.) granted me the opportunity to be an expert in the hadith discipline, the most esteemed scientific discipline.”¹⁴

Suyuti was able to memorize all hadith narratives as he had a strong memory. He stated that he memorized 200,000 hadiths. He mentioned that he could memorize more if there were more.¹⁵

c. Suyuti’s Commentaries on the Hadith Discipline

Suyuti indicated the number of sheiks from whom he collected hadiths through sama and permissions he was granted to be 195 in *al-Munjam fi al Mu’jam*, and presented their bibliographies. Suyuti divided these sheiks into four categories. He added an abbreviation next to sheiks’ bibliographies to indicate their categories. He did not need to add an abbreviation next to the fourth category as he collected fewer hadiths from the sheiks in this category.¹⁶

He classified these categories as follows:

The First Category: The narratives from sheiks such as, Fahr Ibn al-Bukhari (d. 690/1291), Abdulmu’min ibn Halaf ad-Dimyati (d. 705/1306), and Takıyyuddin Suleiman ibn Hamza (d. 715/1315).

The Second Category: The narratives from sheiks such as, Sirajuddin Omar ibn Raslan Bulkini (d. 805/1403), and Hafiz Abu al-Fadl Zaynuddin al-Iraqi (d. 806/1404). This category is weaker than the first category in uluwwu as-Sanad.

The Third Category: The narratives from masters such as, Ibn al-Kuwaik and Jamal al-Hanbali. This category is weaker than the second category in uluwwu as-Sanad.

The Fourth Category: The narratives from individuals such as, Abu Zur’a ibn Iraqı (d. 826/1422) and Ibn Jazari (d. 833/1429). Suyuti did not convey any narratives from these individuals, and he did not undertake any assumption- or orthography-based studies.¹⁷

¹⁴ Suyuti, *Husn al-Muhadara*, I, 290. See: Suyuti, *at-Tahaddus*, p. 241-242.

¹⁵ Ibn al-Imad, Abu al-Falah Abdulhay, *Shezarat az-Zahab fi Ahbari Man Zahab*, edited by Abdulkadir Arnawud, Mahmud Arnawud, Daru Ibn Kasir, Damascus, 1993, X, 76.

¹⁶ Suyuti, *al-Munjam fi al Mu’jam: Mu’jamu Shuyuhi’s-Suyuti*, edited by Ibrahim Bajis Abdülmajid, Daru Ibn Hazm, Beirut, 1415/1995, p. 45; Suyuti, *at-Tahaddus*, p. 43.

¹⁷ Suyuti, *at-Tahaddus*, p. 43; See: Suyuti, *al-Munjam*, p. 45.

Suyuti, mentioned about 130 sheiks from whom he conveyed narratives on different categories in his work entitled, "*at-Tahaddus bi nimetillah*". The narratives from these sheiks have "Ali" imputations^{18,19}

In addition, there are ushari hadiths in relation to Suyuti's practices. There are three of these rare hadiths. In other words, he found these around Damietta on his journeys.²⁰

d. The Works Compiled by Suyuti on the Hadith Disciplines

Suyuti provided works from almost every branch of the hadith discipline. Ad-Dawudi (d. 945/1539), one of Suyuti's most well-known students, mentioned 229 hadith works by Suyuti.²¹ Badi' as-Sayyid Lahham mentioned 304 works by Suyuti in his relevant work.²² Some of these works are separate studies. However, some have tiny volumes. We will provide the titles of some of these works.

Some of Suyuti's hadith works include the following:

1. Works of Hadith Compilations: *Jam'ul-Jawami, al-Jami as-Saghir*.

2. Hadith commentaries: *at-Tawshih ala al-Jamii as-Sahih li al-Bukhari, ad-Dibac ala Sahihi Muslim ibn Hajjaj, Kutu al-Mughtezi ala Jamii at-Tirmidhi, Zahru ar-Ruba ale al-Mujtaba li an-Nasai, Mirkat as-Suud ila Sunani Abi Dawud, Misbahu az-Zujajah ala Sunan-i Ibn Maje, Tanwir al-Hawalik Sherhu Muwatta al-Malik, Ukudu az-Zabarjad ala Musnad al Imam Ahmad*.

3. A certain hadith study or commentary of that hadith: *Azab al-Manahil fi man Kale Ena Alimun fe Huve Jahilun, at-Tasbih li Salati at-Tasbih, Juz' fi Turuki man Hafiza ala Ummati Arba'ine Hadisan, Muntaha al-Amal fi Sherhi Hadisi Innama al-A'mal*.

4. Hadith books prepared thorough selection and abstraction: *Mujarrad al-Muwata, al-Muntaka mine al-Mustadrak ala as-Sahihain li al-Hakim, al-*

¹⁸ The lower the number of conveyors, whose names were mentioned since the Prophet's era, the closer the narrators are to the Prophet. This imputation is called, "Ali Imputation". The well-known hadith authorities preferred to collect hadiths from those with Ali imputations. See: Iraqi, *at-Takyid wa'l-Izah li-ma Utlika and Ughlika min Mukaddimati Ibn as-Salah, Muesseset al-Kutubi's-Sakafiyah*, Beirut, 1991, p. 240-241.

¹⁹ Suyuti, *at-Tahaddus*, p. 70.

²⁰ Kattani, *ibid.*, p. 192. For these hadiths, see Suyuti, *at-Tahaddus*, p. 71-74; Suyuti, *Tadrib ar-Ravi fi Sharhi Takribi an-Navavi*, edited by A. Omar Hashim, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, 1999, 147 etc.

²¹ For the list of these works' titles, see Bukai, Muhammad Hayri, "Mahtutatu Tarjumat al-Allame as-Suyuti li Abi Abdillah Shamsuddin Muhammad ad-Dawudi", *al-Arabiyyah*, January, 2001, no: 13, p. 380-394.

²² See: Lahham, *ibid.*, p. 239-264.

*Muntaka min Musnadi ibni Abi Shaybah, al-Muntaka min Musnad Abi Ya'la, al-Muntaka min Mu'jam at-Tabarani, al-Muntaka min Sunani Said ibn Mansur.*²³

5. Classification of certain books: *Is'afu at-Tullab bi tartibi ash-Shihab.*

6. Zawa'id books: *Bughyet ar-Ra'id fi'z-Zayl ala Majmua'iz-Zawa'id, Zawa'id Shu'abi al-Iman li'l-Bayhaki, Zawa'idu Nawadir al-Usul li al-Hakimi at-Tirmidhi.*

7. Hadith fascicles: They contain hadiths on certain issues. *Ahadis ush-Shita, al-Haber ad-Dall ala Vujudi al-Kutb wa'l-Awtad wa'n-Nujaba wa'l-Abdal, Juz' fi Asmai'l-Mudellisin* etc.

8. Takhrij books: These books examined the takhrij from the first hadith sources mentioned in doctrine, tafsir, the hadiths, usul al-fiqh, Sufism and dictionary works by certain scholars²⁴. *Manahilu as-Safa fi Tahriji Ahadisi ash-Shifa, Nashru al-Abir fi Tahriji Ahadisi ash-Sherhi al-Kabir, Tahriju Ahadis al-Kifayah, Tahriju Ahadisi Sherhi al-Mawaakif, Tahriju Ahadisi Sherhi Akaidi at-Taftazani* etc.²⁵

9. Works on hadith procedure: *Tadrib ar-Rawi fi Sherhi Takribi an-Nawawi, Alfiyet al-Hadith (Nazmu ad-Durar fi Ilmi al-Asar), al-Bahr al-lazi Zahar fi Sherhi Alfiyat al-Aser.*

10. The books on well-known hadiths: *ad-Durar al-Muntasirah fi'l-Ahadisi al-Mushtahirah.*

11. Books collecting the mutawatir hadiths: *al-Fawaid al-Mutakasirah fi'l-Ahbari al-Mutawatirah.* Suyuti shortened his work under the following title, *al-Azhar al-Mutanasirah fi'l-Ahbar al-Mutawatirah*²⁶. He also has another work under the following title, *Katf al-Azhari al-Mutanasirah fi'l-Ahbar al-Mutawatirah.*

12. Mawzu'at books: *al-Laal al-Masnu'a fi'l-Ahadis al-Mawdu'a, an-Nukhat al-Badi'at ala al-Mawzu'at.* Imam later shortened his work under the following title, *at-Taakkubat ala al-Mawu'at.*²⁷

13. Categorization, refutation and amendment books: *Tabakat al-Huffaz, al-Munjam fi'l Mu'jam: Mu'jamu Shuyuhi as-Suyuti, Is'af al-Mubatta bi Rijal al-Muwattah, Juz' fi Eshma al-Mudellisin, Tazkirat ul-Mu'tasi bi men Haddese wa Nesiye.*

²³ Tabba', Iyad Halid, *Jalaluddin Suyuti: Ma'lamat al-Ulum al-Islamiyyah*, Dar al-Kalam, Damascus, 1996, p. 149-150.

²⁴ Kattani, *ibid.*, p. 388; Çakan, *ibid.*, p. 224.

²⁵ Kattani, *ibid.*, p. 388-394.

²⁶ Kattani, *ibid.*, p. 399.

²⁷ Kattani, *ibid.*, p. 325-326.

14. Works on Asbab wurud al-hadith: *al-Lum'a fi Asbab al-Hadis*. The work was translated into Turkish. It was published by Ihtar Yayıncılık in Erzurum in 1996.

15. The work on Garib al-hadith: *at-Tazyil wa't-Taznib ala Nihayat al-Garib*. Suyuti epitomized Ibn al-Asir's (d. 606/1210) *an-Nihayah fi Garib al-Hadis*.²⁸

16. The work on fabrication: *al-Mudrij il al-Mudraj*.

17. Consecutive hadith books: *al-Musalsalat al-Kubra, Jiyad ul-Musalsalat*.²⁹

18. Works on Ushariyyah: *Ushariyat al-Bukhari, al-Faid al-Jari fi Turuk al-Hadis al-Ushari, Juz as-Salam min Sayyid al-Anam, an-Nadiriyyah min al-Ushariyyah*.

I. SUYUTI'S HADITH CRITICISM

The criticism of the hadiths entails examining the hadiths' imputation, the conveyors and texts in order to differentiate the true hadiths from weak or false hadiths. Accordingly, the priorities include determining the authenticity of the conveyors of imputations, and criticizing hadith texts in a way so as not to leave any doubts about the authenticity. As hadiths consist of two sections, chain and texts, a criticism-based study conducted on the narratives includes both these sections, too.³⁰

Two factors should always be considered when determining the hadiths' authenticity. These are chains and texts, the integral elements of the hadiths. As chains help us reach the hadith text, the examination in this phase can be regarded as formal criticism. In cases where imputable criticism is insufficient in determining a hadith's authenticity, the text section is reviewed and authenticity is determined using certain perspectives.

These perspectives include the Qur'an, the nabawi sunnah, history, logic, scientific data, and contradictions and inconsistencies seen in the texts.³¹

This study will review Suyuti's contributions to hadith chains and texts.

²⁸ Kattani, *ibid.*, p. 333.

²⁹ Kattani, *ibid.*, p. 124.

³⁰ Sibai, Mustafa, *as-Sunnatu wa Makanatuha fi't-Tashri al-Islami*, Fourth Edition, al-Maktab al-Islami, Beirut, 1985, p. 269-271; Karacabey, Salih, *Hadith Criticism*, Sır Pub., Istanbul, 2001, p. 16.

³¹ Sibai, *ibid.*, p. 271-272. See: al-Gumari, Muhammad ibn as-Siddiq, *al-Mughir 'ala al-Ahadis al-Mawdu'ati fi'l-Jami as-Saghir*, Beirut, 1982, p. 136-138; Karacabey, *ibid.*, p. 233-254.

a. Suyuti's Objections to Ibn al-Jawzi

This study will use Suyuti's work, *al-Laali al-Masnu'a fi'l-Ahadis al-Mawdu'a*, while presenting his method of criticizing narratives from a chain-based perspective.

While explaining the reason for compiling *Laali*, Suyuti stated that not all of the issues in *Mawzu'at* by Ibn al-Jawzi (d.597/1201) took place, and these issues include weak narratives, and even true and benevolent narratives.³²

We find the following when we review this work from the author: After conveying the khabar in "*Kitab al-Mawzu'at*" by Ibn al-Jawzi using the chains, Suyuti briefly reflects on Ibn al-Jawzi's ideas of the hadiths, criticizes his own ideas using the word, "قلت" (qultu), and completes his statement with the phrase, "علم الله" (vallahu a'lam).

In addition to the details in "*Kitab al-Mawzu'at*", the information presented by Suyuti on criticism consists of the narratives and passages based on the conveyance of different ideas on the hadiths and the conveyors, which were used by him to support his thoughts.³³

This study will evaluate Suyuti's criticisms based on the hadiths, the conveyors and their ideas, and the information he propounded.

Suyuti states that not all narratives mentioned by Ibn al-Jawzi in "*Kitab al-Mawzu'at*" are false. To prove his own claim, he presented the evidence that the hadiths were presented in other sources, the narratives were collected from other passages, and there were witnesses and authorized scholars.

The relevant examples include the following:

1. "Allah grants 1500 good deeds to whoever reads al-Ikhlâs 200 times, excluding the debts of that person." The issue was recognized and accepted making the statement, "La yuhtejju bih", to Hatim ibn Maymun in the hadith chain.³⁴ However, Suyuti stated, "قلت" (qultu) and Tirmidhi (d. 279/893) presented this narrative in his work³⁵. He also attempted to prove that this narrative was not false by mentioning other passages.³⁶

³² Suyuti, *al-Leali al-Masnu'a fi'l-Ahadis al-Mawdu'a*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1996, I, 9.

³³ Karayilan, Mevlüt, *Suyûti'nin Leâli'deki Kaynakları Ve Tenkid Metodu*, Unpublished Master's Thesis, A.U.I.S.S., Ankara, 1994, p. 91.

³⁴ Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj Abdurrahman ibn Ali, *Kitab al-Mawzu'at*, edited by Nuraddin ibn Shukri ibn Ali Boyacilar, Maktabatuh Advau as-Salaf, s.l., 1997, III, 18-19.

³⁵ Tirmidhi, Abu Isa Muhammed ibn Isa, *as-Sunan*, edited by Ahmad Muhammad Shakir, Matbaatu Mustafa al-Babi al-Halabi, Cairo, 1356/1937, Fadail al-Qur'an, 11.

³⁶ Suyuti, *ibid.*, I, 217-218.

2. "The holders of the Qur'an are the esteemed members of Jannah."³⁷ Ibn al-Jawzi called this narrative, "obsolete".³⁸ Suyuti stated that this narrative was conveyed by the hadith authorities such as, Abu Dawud (d. 275/889), Tirmidhi and Nasai, and Zahabi (d. 748/1348) conveyed the same hadith in *Mizan al-I'tidal*. In addition, hadith authorities such as, Yahya ibn Main (d. 233/848) and Abu Hatim ar-Razi (d. 277/890) considered this narrative to be true.³⁹ Thus, Suyuti stated that this hadith text is correct.⁴⁰

As this example demonstrates, Suyuti used other sources to prove that this narrative, which was claimed to be obsolete by Ibn al-Jawzi, is true. The remarkable point here is that he did not provide the chain and hadith text, although he mentioned the source that included this narrative.

3. "All ummahs have their Majusis. The Majusis of this ummah are those who deny destiny..." Suyuti states that the aforementioned narrative has other passages, while presenting his criticisms. He also mentioned the passages presented by Abu Dawud⁴¹ and Ibn Majah (d. 273/887).^{42 43}

4. Suyuti stated that Asbagh ibn Zaid, the conveyor of the hadith, "Whoever becomes the sole holder of a good and stores it for forty nights moves away from Allah", was mutaba' to Yazid ibn Harun in Ahmad ibn Hanbal's *Musnad*⁴⁴, and that Asbagh ibn Zaid conveyed the hadith with its chains.⁴⁵ However, Ibn al-Jawzi stated that this narratives and similar ones are not true.⁴⁶

Suyuti criticized Ibn al-Jawzi regarding this and similar examples and ensured that the narratives are authentic by presenting the mutaba' of the narratives. However, Suyuti mentioned a similar narrative in *al-Jami as-Saghir*, and stated that this narrative is weak.⁴⁷ This is a contradiction and an inconsistency this is seen between two works by Suyuti.

³⁷ Darimi, Abu Muhammad Abdullah ibn Abdirrahman, *as-Sunan*, Daru Ihya as-Sunnat an-Nabawiyyah, Damascus, 1349, Fadail al-Qur'an, 33 (II, 470).

³⁸ Ibn al-Jawzi, *ibid.*, I, 413-414.

³⁹ Zahabi, Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Osman, *Mizan al-I'tidal fi Nakdi'r-Rijal*, edited by Ali Muhammad al-Bajawi, Daru Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, Cairo, 1963, III, 340.

⁴⁰ Suyuti, *ibid.*, I, 223.

⁴¹ Abu Dawud, Suleiman ibn Ash'as, *as-Sunan*, M. M. Abdulhamid, n.d., Kitab as-Sunnah, 17, no: 4691, (II, 222).

⁴² Ibn Majah, Abu Abdillah Muhammed ibn Yazid al-Kazvini, *as-Sunan*, n.d. Muhammad Fuad Abdulbaki, Daru Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, 1952, Mukaddimah, 10, no: 92, (I, 35).

⁴³ Suyuti, *ibid.*, I, 236-237. Ali al-Kari mentioned relevant narratives and stated that the narrative is authentic, contrary to Suyuti. See: Ali el-Kari, *al-Asrar al-Marfa fi'l-Ahbar al-Mawdu'a*, edited by Muhammad Sabbagh, Dar al-Amanah, Beirut, 1971, p. 213.

⁴⁴ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, s.l., 1314, II, 33.

⁴⁵ Suyuti, *ibid.*, II, 124.

⁴⁶ Ibn al-Jawzi, *ibid.*, III, 14-18. See: Ali al-Kari, *Mevzûât-i Aliyyu'l-Kârî Tercemesi*, translated by Ahmed Serdaroglu, Ankara, 1966, p. 111; s. author, *al-Asrar al-Marfu*, p. 330.

⁴⁷ Suyuti, *al-Jami as-Saghir fi Ahadis al-Bashiri an-Nazir*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1990, p. 508.

5. Suyuti stated that Ibn Majah and Bukhari (d. 256/870) conveyed hadiths from Yusuf ibn Yusuf, who was cited to have considered Ibn Al-Jawzi's narratives as, "munkar" and "matruk"⁴⁸.⁴⁹ Suyuti stated that Abu Dawud, Nasai and Tirmidhi conveyed hadiths from Suleiman ibn Arkam⁵⁰ who was disapproved of through the terms, "matruk" and "laysa bi-shay".⁵¹

Accordingly, Suyuti attempted to remove the imputation of certain conveyors accused by Ibn al-Jawzi, by stating that these conveyors are related to the hadith authorities of kutub al-sittah. He also attempted to prove that the narrative was authentic.

6. "Looking at the following things will boost the capability to see: Green plants, flowing water and beautiful faces." Ibn al-Jawzi states that this narrative is not true, and that Vahb ibn Vahb is a liar.⁵² Ibn Qayyim al-Jawziyyah (d. 751/1350) supported Ibn al-Jawzi's claim and stated that this narrative and similar narratives were fictionalized by atheists, and any so-called hadiths with compliments of beautiful faces just aim to blemish the Prophet's name.⁵³ Ali al-Kari (d. 1014/1605) adopts a more flexible attitude and states that these hadiths are weak rather than being false.⁵⁴

Suyuti defended this narrative, stating that there were other passages. He also referred the hadith critics' evaluations of certain conveyors while mentioning other passages. Suyuti did not confine himself to the passages and stated that, "These witnesses reflect that the hadith is true", after mentioning the hadiths that described how the Prophet enjoyed looking at green plants.

Suyuti made the additional remarks: "Ukayli (d. 323/935), Ibn Hibban (d. 354/965), Hakim (d. 405/1015) and other hadith authorities considered this narrative to be a myth due to being conveyed by a conveyor who was accused of acting falsely in the chain of this narrative. However, the same text was well-known with another passage. As Ibn al-Jawzi was unaware of the case, he considered the hadith text to be authentic and included it in his book *Kitab al-Mawza'at*, which is not correct. Hadith authorities criticized Ibn al-Jawzi for his attitude. The last person who criticized Ibn al-Jawzi was Ibn Hajar. Hadith scholars frequently state that this/that hadith is a myth because of this/that chain. We have also witnessed that they say these hadiths are not myth by using another imputation."⁵⁵

⁴⁸ Ibn al-Jawzi, *ibid.*, II, 509.

⁴⁹ Suyuti, *al-Asrar al-Marfu'a*, I, 425.

⁵⁰ Ibn al-Jawzi, *ibid.*, II, 503; III, 220, 292, 393.

⁵¹ Suyuti, *ibid.*, I, 18.

⁵² Ibn al-Jawzi, *ibid.*, I, 253-254.

⁵³ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Shamsuddin Abu Abdillah Muhammad ibn Abi Bakr, *al-Manar al-Munif fi's-Sahih wa'd-Daif*, trs. Muzaffer Can, Cantaş Pub., Istanbul, 1992, p. 63-64.

⁵⁴ Ali al-Kari, *al-Esrar al-Marfu'a*, p. 435-436. See al-Hut, Muhammad Darvish, *Asna al-Matalib fi Ahadisi Muhtalifat al-Maratib*, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, 1983, p. 119.

⁵⁵ Suyuti, *ibid.*, I, 105-108.

If scholars other than Ibn al-Jawzi consider a hadith to be false due to the conveyor, their aim is to argue that the relevant imputation is not true. The same text might have been honestly conveyed by using another imputation. Calling a hadith false means calling the relevant imputation false, in the same way that calling a hadith true means calling the relevant imputation true. This is the point Suyuti aimed to imply and practice. This reason reflects Ibn al-Jawzi.

7. "When those with black flags come to Khorasan, we will be subject to them. Remember that Mahdi, the caliph of Allah, will be among them." Ibn al-Jawzi called this hadith "La asla lah". He meant that the hadith has no known chains. He noted that conveyors of the ravayah series did not convey any hadiths from each other.⁵⁶

Suyuti leaves the evaluation to Ibn Hajar's consideration and conveys texts from *al-Kawl al-Musaddad*. Ibn Hajar stated that Ibn al-Jawzi made a mistake, and this narrative was presented by Ahmad ibn Hanbal *Musnad*^{57, 58} Suyuti mentioned that Hakim presented this narrative in *Mustadrak*, and he conveyed this hadith from *Mustadrak*.⁵⁹ He implied in this series of chains that Amr ibn Qys is a reliable conveyor of Muslim (d. 261/875) and the four *Sunans*. He completes his evaluations by addressing two equal narratives Abu Sheikh (d. 369/979) presented in *Fitan* and Ibn Asakir's (d. 571/1176) supportive narratives.⁶⁰

This narrative indicates that Suyuti does not offer any opinions about him, but conveys the details about the conveyor who became the target of narrative-based criticisms. However, this is a hadith that was made up for political purposes.⁶¹ If cautiously examined, Suyuti conveyed the information about the hadiths and the conveyors, but he did not clearly mention anything about the narratives.

M. Ali Durmuş evaluated this narrative and similar narratives in his thesis entitled "*Examination of Mahdi Hadiths*" as follows: "Suyuti's complimentary narratives on "those with black flags" and "Khorasan" were clearly made up for Abbasids, particularly for Abu Muslim's propaganda. For example, one of these hadiths mentions as-Saffah, al-Mansur and al-Mahdi, the Abbasid caliphs, addressing Abbas, the Prophet's uncle. How could it be possible for the Prophet to know the sultans who came after him, to separately mention their names, and praise them together with Gabriel?"⁶²

⁵⁶ Ibn al-Jawzi, *ibid.*, II, 287-288. See: Ibn Qayyim al-Jawziyya, *ibid.* p. 138-139.

⁵⁷ Ahmad ibn Hanbel, *ibid.*, V, 277.

⁵⁸ Ibn Hajar, Ebu'l-Fadl Ahmad ibn Ali ibn Muhammad al-Kinani al-Askalani, *al-Kawl al-Musaddad fi'z-Zabbi 'ani al-Musnad*, Haydarabad, 1319, p. 45-46.

⁵⁹ Hakim, Abu Abdullah an-Naysaburi, *al-Mustadrak ala as-Sahahain*, Beirut, n.d., IV, 464.

⁶⁰ Suyuti, *ibid.*, I, 399-400.

⁶¹ Kandemir, M. Yaşar, *False Hadiths*, D.I.B. Pub., Ankara, 1991, p. 41.

⁶² Durmuş, M. Ali, *Mehdi Hadislerinin Tedkiki*, Unpublished Master's thesis, A.U.I.S.S., Ankara, 2000, p. 145.

b. Suyuti's Evaluations of the Text

This study will use Suyuti's work, *al-Laal al-Masnu'a fi'l-Ahadis al-Mawdu'a*, while presenting his contributions to textual aspects of certain narratives. Suyuti carried out evaluations on imputation, rather than performing textual criticism, in *Laali*. Although it is rare, there are positive or negative evaluations of hadith texts.

The examples include the following:

1. "It is without a doubt that Allah's revelations mean direct orientation without a revelation process." Suyuti presented the following short evaluation of this narrative in Zahabi's *Mizan al-Itidal*.⁶³ The imputation was narrated with an unclear chain from the conveyors, many of whom are unknown; the text is, on the other hand, made up.⁶⁴ Ibn al-Jawzi regarded this narrative as made up by making the following statements: "false", "la asla lah".⁶⁵

2. "My ummah will be divided into 73 sects. They will all go to Jannah, except the non-believers." Suyuti stated that both the chains and text of this narrative required too much effort. He implied that there are contradicting narratives in relation to the chains and texts, and it is not possible to prioritize one over another⁶⁶. Afterwards, Suyuti conveyed the mahfouz⁶⁷ text. He added that this mahfouz, or a more authentic narrative, is maklub al-metn (a presentation in hadith texts).⁶⁸ Ibn al-Jawzi stated that these narratives and hadiths are false.⁶⁹

3. "...Nobody named Ahmad or Muhammad will go to jahannam..." Ibn al-Jawzi stated that this narrative is false and is not presented with the evidence of the conveyor, Sadaka ibn Musa, because the locations in the narratives would be different.⁷⁰

After stating that Zahabi called Ahmad ibn Abdullah, the conveyor of the hadith, a liar⁷¹, and that Ibn Hajar said Sadaka ibn Musa is unknown and Ahmad ibn Abdillah conveyed munkar narratives from Sadaka⁷², Suyuti stated that the

⁶³ Zahabi, *ibid.*, I, 298.

⁶⁴ Suyuti, *ibid.*, I, 31. For a similar evaluation, see Suyuti, *ibid.*, I, 258.

⁶⁵ Ibn al-Jawzi, *ibid.*, I, 178. See: Ibn Arrak, Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad, *Tanzih ush-Sheriat al-Marfu'a an al-Ahbar ash-Sheniat al-Mawdu'a*, edited by Abdulvahhab Abdullatif, Muhammad Siddik, Maktabatah, Cairo Egypt, n.d., I, 173-174.

⁶⁶ Suyuti, *ibid.*, I, 227-228.

⁶⁷ Mahfouz, the hadith preferred as the counterpart of a Shaz hadith. Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Pub., Ankara, 1992, p. 251; Aydınli, Abdullah, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, Timaş Pub., İstanbul, 1987, p. 91.

⁶⁸ Suyuti, *ibid.*, I, 228.

⁶⁹ Ibn al-Jawzi, *ibid.*, I, 438-440. See: Ibn Arrak, *ibid.*, I, 310; Ali al-Kari, *ibid.*, p. 161-162; s. author, *Mawzuat*, p. 55.

⁷⁰ Ibn al-Jawzi, *ibid.*, I, 241. See: Ibn Qayyim al-Jawziyya, *ibid.* p. 62.

⁷¹ Zahabi, *ibid.*, II, 313.

⁷² Ibn Hajar, *Lisan al-Mizan*, Haydarabad, 1330, III, 187.

hadith was presented in Abu al-Mahasin Abdurrazzak ibn Muhammad at-Tabasi's (d. 443/1052) "*Arba'un*", and this narrative was mu'dal.⁷³

It is obvious that Suyuti suggests the hadith was false by conveying and presenting the views about the texts and conveyors.⁷⁴

It is impossible for Suyuti to be unaware of the fact that reaching Jannah would be achieved through correct practices, instead of names and titles⁷⁵, and a person who does not fulfill Allah's orders would not be privileged before Allah, even if he has been bestowed with one of the most beautiful names of the Prophet.

Consequently, Suyuti would be expected to approve of Ibn al-Jawzi, stating that the hadith is false instead of confining himself to this khabar which is definitely false, and conveying the ideas.⁷⁶

Abdulfattah Abu Guddah (d. 1417/1997) explained the principles and signs of determining a false hadith, and he presented examples that false hadiths contradict the provisions of the true sunnah.⁷⁷

Suyuti stated in his work *Tadrib ar-Ravi* that narratives contradicting the mutawatir sunnah are false⁷⁸. Suyuti acted as an opponent to Ibn al-support Ibn al-Jawzi against this khabar, which is a contradiction between two of Suyuti's works. He presented the methods for determining false hadiths in *Tadrib ar-Ravi* and he mentioned the criteria for classic hadith usul books in this work⁷⁹, but he did not follow the criteria in *Laali*, as seen in this example.

c. A General Evaluation

While assessing the narratives in *Laali*, Suyuti carried out imputation-based evaluations but he did not present any remarkable textual criticisms. He did not follow the textual criticism criteria, which was generally accepted by hadith scholars, such as the Qur'an, the Prophet's sunnah, logic, historical data, and contradictions and inconsistencies seen in the texts.

His evaluations are limited in criticisms of chains. He presented the information that survived until his time to us. Thus, he was not selective. He also did not act properly while assessing the conveyors in the chain series.

⁷³ Suyuti, *ibid.*, I, 97.

⁷⁴ Karaylan, *ibid.*, p. 112-113.

⁷⁵ Abu Guddah, Abdulfattah, *Mevzû Hadisler*, translated by Enbiya Yıldırım, İnsan Pub., Istanbul, 1997, p. 141-142.

⁷⁶ Karaylan, *ibid.*, p. 113.

⁷⁷ Abu Guddah, *ibid.*, p. 141-142.

⁷⁸ Suyuti, *Tadrib ar-Ravi*, I, 233.

⁷⁹ See: Suyuti, *ibid.*, I, 233-236.

Abdulfattah Abu Guddah, a contemporary scholar, stated that Suyuti was not cautious in his evaluation of the conveyors. He evaluated the case using the following example: "Contemplating for a period is more benevolent than performing ibadah for sixty years." Suyuti conveyed this statement. Al-Munavi (d. 1030/1621) implied the false aspect in *Faizu al-Qadir*. This hadith is false as stated by Imam Ibn al-Jawzi in *al-Mawzu'at*.⁸⁰

Suyuti stated in *al-Laal al-Masnu'a* that there is another narrative that supported this narrative. He either deliberately acted in an incautious manner or he was really unaware of the case, because there are two liars in the chain of the hadith that have the same meaning. The first is Said ibn Maysarah al-Bakri al-Basri. Yahya al-Kattan (...) stated that he was a liar, while al-Bukhari mentioned that his hadiths were rejected. Thus, conveying narratives from him is unlawful. Ibn Hibban stated that he conveyed false hadiths. The second is Ali ibn Ibrahim al-Kazwini. As Hafiz Ibn Hajar stated in the translated version of *Lisan al-Mizan*, al-Kazwini provided false hadiths. Similarly, there are certain unknown individuals in the chains.

These incidents are present in the hadith mentioned to support this hadith by Suyuti. Can this hadith be accepted as supportive? May Allah forgive Hafiz Suyuti, who acted incautiously by supporting a false hadith with another false hadith."⁸¹

As this evidence indicates that Suyuti acted improperly in evaluating the hadith chains. Abu Guddah made the following the statement about Suyuti: "He is the most incautious imam, among the great imams we have mentioned up to the present day, as he presented weak, false and other similar narratives in his books and booklets."⁸²

Although Suyuti claimed that he did not include any false hadiths in *al-Jami'a'Saghir*,⁸³ he was thought to include many weak hadiths.⁸⁴ Allamah Ahmad ibn Muhammad ibn as-Siddik al-Gumari (d. 1380/1960) identified 456 false hadiths in *al-Mughir 'al al-Ahadis al-Mawdu'ati fi'l-Jami's'Saghir* and *al-Jami'u'Saghir*.⁸⁵ Abu Guddah also stated that Suyuti could not comprehend the fact that many hadiths he included were false, due to reasons including his incautious attitude, failure to call a hadith "false" without facing the obligation to do so, and using false hadiths to support other false hadiths in works.⁸⁶

⁸⁰ Ibn al-Jawzi, *ibid.*, III, 386.

⁸¹ Abu Guddah, *ibid.*, p. 53-54.

⁸² Laknawi, Muhammad Abdulhay, *al-Ejvibat al-Fadila li As'ilet al-Ashrat al-Kamilah*, edited by Abdulfattah Abu Guddah, Fourth Edition, Dar as-Salam, Cairo, 1997, p. 126; Kirbaşoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitabiyat, Ankara, 2002, p. 121.

⁸³ Suyuti, *al-Jami as-Saghir*, I, 5; Dayfullah, Muhammad Hasan, *Fayzu al-Qadir Sherhu al-Jamii as-Saghir*, al-Maktabat al-Halabi, Cairo, 1964, I, 3.

⁸⁴ Laknawi, *ibid.*, p. 126; Kirbaşoğlu, *ibid.*, p. 121.

⁸⁵ Laknawi, *ibid.*, p. 130; Kirbaşoğlu, *ibid.*, p. 121. See al-Gumari, *al-Mughir 'ala al-Ahadis al-Mawdu'ati fi'l-Jami as-Saghir*.

⁸⁶ Laknawi, *ibid.*, p. 126-127; Kirbaşoğlu, *ibid.*, p. 121.

Al-Gumari carried out evaluations in the introduction of his book before mentioning the false hadiths in *al-Jami'u'Saghir*. Suyuti stated that he mentioned the initial parts, or any unobtrusive parts, of many false hadiths and removed the remaining parts of these in *al-Jami'u'Saghir*. Thus, he aimed to hide the fact that these hadiths were false, and nobody would have understood it if he were to mention the hadiths in their entirety. He presented the following example: "O! Jabir! What Allah created first was the divine light of the Prophet".⁸⁷

Consequently, Suyuti emphasized imputation rather than the text. Even though he formed certain criteria in *Tadrib*, he conveyed many weak and false narratives in his other booklets, particularly in *al-Jami'u'Saghir*. The fact that he did not place importance on textual criticism is one of the reasons that false and weak narratives are seen in Suyuti's works.

d. Comparisons of some of his Booklets in terms of Narrative-Based Criticism

This study will review certain booklets in Suyuti's *al-Hawi li al-Fatawa*. These booklets are tiny volumes. This work in two volumes includes approximately 78 booklets and reviews many subjects such as fiqh, in particular, and tafsir, the hadiths, doctrines, Sufism and syntax. Certain narratives in this work were evaluated based on the chains and texts. This study will also examine whether his evaluations display similarities to those in *al-Laal al-Masnu'a*.

1. His Booklet Entitled al-Kawlu al-Asbah fi Hadith, "Men Arafah Nafsah Fakad Arafah Rabbah"

Suyuti stated in this booklet that the abovementioned narrative was a well-known statement, not a true hadith, and it was the statement of the prominent scholars of the era.

Suyuti reviewed this statement from two perspectives:

a. Authenticity-based perspective: Suyuti stated that this statement is not true, Nawawah (d. 676/1277) called this statement "Laysah bi sabitin", and Ibn Taymiyyah (d. 728/1328) regarded it as false. According to Ibn Samani (d. 489/1096), Zarkashi (d. 794/1392) stated in "*al-Ahadis al-Mushtahirah*" that this statement was made by Yahya ibn Muaz ar-Razi d. 258/872).⁸⁸

⁸⁷ al-Gumari, *ibid.*, p. 6-7. Kırbaşoğlu, *ibid.*, p. 122-123. See: Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Pub., Ankara, 1999, p. 132.

⁸⁸ Zarkashi, Badruddin Muhammad ibn Abdillah, *at-Tazkirah fi'l-Ahadis al-Mushtahirah*, edited by Mustafa Abdulkadir Ata, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1986, p. 129. See: Ajluni, Ismail ibn Muhammad, *Kashf al-Hafa wa Muzil al-Ilbas amma Ishtahara min al-Ahadisi ala Alsinat an-Nas*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1988, II, 262; Ali al-Kari, *al-Asrar al-Marfa'a*, p. 351-352; al-Hut, *ibid.*, p. 299.

b. Regarding the meaning: Suyuti examined the statement in terms of the body-soul relationship and found it to be meaningful. He conveyed the ma'na assigned by Nawawi in particular, Tajuddin ibn Ataullah al-Iskandari (d. 709/1309), and Abu Talib al-Makki (d. 386/996).⁸⁹ Nawawi assigned the following ma'na to this kalam: It means that an individual is aware of his own impotence and poverty, serves as a servant to Allah, and considers Allah's divine titles, absolute authority and rububiyah. Other scholars examined this kalam considering the body-soul relationship and Sufist perspectives.⁹⁰

2. The Booklet Entitled 'Azab al-Manahal fi Hadisi "Man Khale Ana Alimun Fahawah Jahilun"

Suyuti stated that this statement by Yahya ibn Abu Kasir (d. 129/747), one of the tabi'un members, was known within the category of a maktu hadith. However, he considered this narrative to be weak because of Yahya ibn Abu Kasir, a member of tabi-as Saghir. According to him, Abu Kasir only met Anas ibn Malik, but he did not meet any of the sahabah members. His narrative is not known with a contiguous imputation. Thus, he should be considered to be from atbaat-tabi'un. Although certain conveyors assign this narrative to this person as a marfu hadith with sighat al-jazm, the hadith ulama agreed on the assumption that Lays ibn Abu Salim, who was in the chain series, is not a qualified conveyor. For example, Ahmad ibn Hanbal called this narrative muztarab al-hadith. Hadith critics such as Yahya ibn Main, Ali ibn Madini (d. 234/849), and Nasai (d. 303/916) stated that Lays ibn Abu Salim is not a qualified conveyor.⁹¹

After presenting the evaluation regarding Lays ibn Salim, one of the conveyors in the aforementioned narrative associated with Yahya ibn Abu Kasir, Suyuti made the following evaluation, which is significant in terms of chain criticism:

"This narrative is not qualified as he experienced memory loss. Thus, his narratives were not considered to be accurate proper as he confused them with one another. This narrative is rejected because it is not known whether the conveyor experienced memory loss before or after conveying this hadith".⁹²

After making this statement, the following question was directed to Suyuti: "Why was Lays ibn Abu Salim's narrative not recognized, although he was not accused of being a liar?" Suyuti answered the question by presenting examples of

⁸⁹ Suyuti, *al-Hawi li al-Fatawa*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1988, II, 238-239.

⁹⁰ For more information, see Suyuti, *ibid.*, II, 239-241. See: Suyuti, *ad-Durar al-Muntasirah fi'l-Ahadis al-Mushtahirah*, inv. Muhammad Abdulkadir Ata, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1988, p. 228.

⁹¹ For more information, see Suyuti, *al-Hawi*, II, 7-8.

⁹² Suyuti, *ibid.*, II, 8.

the types of false hadiths and reasons for making up false hadiths, which are significant for hadith usul.

He mentioned that there are two types of false hadiths; one of which is false and conveyed by liars, the second is related to those who made accidental errors within hadith narratives without any ulterior motives. Muztarab al-hadith reflects those who are not qualified and su'al-hifz. Those who made up hadiths conveyed the statements of the tabi'un, judges, doctors and Israiliyyah culture as hadiths, and they occasionally added additional wording to the texts of these so-called hadiths.⁹³

After presenting these details which are significant for the hadith procedure, Suyuti stated that Abu Salim's narrative was not accepted due to negligence and complications, although he did not have any ulterior motives.

Suyuti criticized a narrative, which was known to be a hadith, in this booklet in accordance with the classic hadith procedure criteria presented in *Tadrib ar-Ravi*. He also criticized the imputation of the so-called hadith, and he provided certain information regarding the hadith procedure. However, he did not carry out any evaluations of the text of the hadith.

3. His Booklet Entitled Ad-Durret at-Tajiyah ala'l-Asilata an-Najiyah:

Suyuti carried out evaluations in this booklet using different methods than those in the aforementioned booklets. He only examined the narratives and thoroughly reviewed the conveyors in the chain in the previous booklet. However, many narratives were collectively assessed in this booklet.

He mentioned his purpose in the introductory section as follows: "He was provided with a couple of hadiths from Damascus, and a study of the authenticity of these hadiths should be formed.⁹⁴ Suyuti discovered that some of these hadiths are authentic but some are the statements of other people. Therefore, he separately examined every hadiths provided to him".⁹⁵

The booklet includes forty hadiths. Suyuti did not make a statement on each hadith. His assessment was not long. He evaluated the hadith chain as seen in other booklets. He mentioned the source of the hadith in the hadith regarding the curse on Jewish people, and he stated that both passages including the narrative were weak.⁹⁶ He presented those supported the hadith that those who die in foreign lands will be regarded as martyrs, and added that Amr ibn Hasis, in the chain of

⁹³ Suyuti, *ibid.*, II, 9. For false hadith, see Suyuti, *Tadrib ar-Ravi*, I, 233-246.

⁹⁴ For these narratives, see Suyuti's booklet entitled "*al-'Ajajat az-Zarnabiyyat afi as-Sulalati Zaynabiyyah*". Suyuti, *al-Hawi*, II, 31-46. This booklet includes topics such as the title and virtue of sayyid/sharif, wearing green clothes as a sign of seyyid, the negative aspects of the mortal world, benefiting from women's service, virtue of certain foods and red roses, and the narratives on the four caliphs.

⁹⁵ Suyuti, *al-Hawi*, II, 46-47.

⁹⁶ Suyuti, *ibid.*, II, 47.

this hadith, was not up to date.⁹⁷ He only mentioned the chains in the third hadith that Islam would be adopted as a foreign religion,⁹⁸ and the fourth hadith on neighborhood relationships because there were no issues in the narrative series.⁹⁹ He stated that Suleiman ibn Amr is a liar in the narrative on offering date palm to pregnant women, and that this narrative was conveyed by Ibn al-Jawzi in *al-Mawzu'at*.¹⁰⁰ Ibn al-Jawzi regarded Davud ibn Saghir as unqualified and conveyed this through the statement, munkar al-hadith, regarding the chain of the seventeenth hadith on Munkar and Nakir's questions.¹⁰¹

In addition, he mentioned the twenty-fourth hadith which states that the cedar in the harem region should not be cut down.¹⁰² Suyuti presented his clear ideas on the twenty-sixth hadith on appreciating the name of a newborn, Muhammad, and added the following: "To me, the chain of this hadith consists of the conditions for the hasan hadith".¹⁰³

Suyuti stated that all conveyors in the chain series of the thirty-first hadith on two angels that prayed for forgiveness, are reliable. However, he stated that Valid ibn Muslim, one of these conveyors, performed tadlis at-taswiyyah¹⁰⁴.¹⁰⁵ He stated that Anas, one of the conveyors, was unqualified.¹⁰⁶

Suyuti stated that the thirty-first hadith, "I am the city of science, and Ali is the gate of that city", was accepted to be true by Tirmidhi, Tabarani and Hakim Naysaburi, and he also added that hadith authorities such as Ibn Hajar and Abu Said Alai (d. 761/1359) considered this hadith to be authentic.¹⁰⁷

Ali al-Kari made the following evaluation of this hadith in *Mawzu'at*: "Tirmidhi conveyed the hadith, 'I am the city of science, and Ali is the gate of that city.' and considered it to be munkar; and scholars such as Yahya ibn Main, Abu Hatim and Yahya ibn Said al-Kattan (d. 198/813) considered this hadith to be a lie. Ibn al-Jawzi mentioned this hadith in *Mawzu'at*, and hadith critics such as Zahabi

⁹⁷ Suyuti, *ibid.*, II, 47. See: Ibn al-Jawzi, *ibid.*, III, 202; Zahabi, *ibid.*, III, 252-253; Ibn Arrak, *ibid.*, I, 93.

⁹⁸ See: Suyuti, *ad-Durar al-Muntasirah*, p. 97-98.

⁹⁹ Suyuti, *al-Hawi*, II, 47.

¹⁰⁰ Suyuti, *ibid.*, II, 49. Ibn al-Jawzi, *ibid.*, III, 176-177. See: Ali al-Kari, *ibid.* p. 439-440; Zahabi, *ibid.*, II, 216-218; Ibn Arrak, *ibid.*, I, 65.

¹⁰¹ Ibn al-Jawzi, *ibid.*, III, 232; Suyuti, *ibid.*, II, 50. See: Zahabi, *ibid.*, II, 9.

¹⁰² Suyuti, *ibid.*, II, 51. This booklet, which consists of the hadiths on protecting the cedar tree in the harem region, is a tiny volume. For more information, see Suyuti, *ibid.*, II, 54-57. See: Ibn Qayyim al-Jawziyya, *ibid.* p. 116-117; al-Hut, *ibid.*, p. 222.

¹⁰³ Suyuti, *ibid.*, II, 51.

¹⁰⁴ Tadlis at-taswiyyah indicates the separation of the weak conveyors from the reliable conveyors and mentions the false statement that the chain totally consisted of reliable conveyors. Aydnli, *ibid.*, p. 152. See: Suyuti, *Tadrib ar-Ravi*, I, 187.

¹⁰⁵ Ibn al-Jawzi, *ibid.*, I, 302.

¹⁰⁶ Suyuti, *al-Hawi*, II, 52.

¹⁰⁷ Suyuti, *ibid.*, II, 53. For the evaluation of this narrative, see Suyuti, *Laali*, I, 302-308; Suyuti, *ad-Durar al-Muntasirah*, p. 44-45.

and Ibn Dakik al-Id (d. 702/1303) stated that this narrative is false." Suyuti's above-mentioned idea was included in the subsequent section.¹⁰⁸

These examples indicate that Suyuti completed short evaluations about the hadiths he was asked about. He generally carried out chain criticisms as in other works by him, and he did not include a textual criticism. His evaluations are in accordance with the evaluations and style in *al-La'al al-Masnu'a*. He referred to **al-Mawzuat** by Ibn al-Jawzi, similar to *Al-La'al al-Masnu'a*. However, the evaluations in this booklet were short and brief.

4. His Booklet Entitled al-Masabih fi Salat at-Tarawih and Certain Narrative Evaluations by him

Suyuti was asked about the narratives on tarawih prayer in this booklet. He stated that some of these narratives are true, but some are weak.

Suyuti was asked about this hadith, which was associated with Ibn Abbas: "The Prophet (p.b.u.h.) performed twenty-rakat tarawih and witr prayers during Ramadan." Suyuti evaluated the narrative using a rich array of literature. He began by stating that this hadith was weak and thus, cannot serve as evidence. After stating his viewpoint, he mentioned the criticisms of the hadith critics before him. For example, he stated in Zahabi's *Mizan al-I'tidal* that among the conveyors in the chain of this hadith, Hakam ibn Uyayyah is a liar, and Yahya ibn Main stated "Laysa bi sika", Ahmad ibn Hanbal stated "za'ifun", Bukhari stated "Sakatu anh", and Nesai stated "matrak ul-hadith", which are the expressions conveying refutation.¹⁰⁹ Other passages of this hadith were considered to be weak by many scholars such as Ahmad ibn Hanbal, Yahya ibn Main, Bukhari, Nasai, Abu Hatim ar-Razi, Abu Dawud and Tirmidhi.¹¹⁰

Suyuti presented the following evaluation after conveying his criticisms of the hadith chain.

"These scholars agreed that this narrative is weak. It is not lawful to use this hadith as evidence..."¹¹¹

¹⁰⁸ Ali al-Kari, *Mawzuat*, p. 43-44. For different considerations regarding the book, see Ibn al-Jawzi, *ibid.*, II, 110-118; Ibn Arrak, *ibid.*, I, 377-378; Ajluni, *ibid.*, I, 203-204; Ibn Hibban, Muhammad ibn Ahmed al-Busti, *Kitaba'l-Majruhin mina'l-Muhaddisin wa'd-Duafa wa'l-Matrukin*, edited by Hamdi Abdulmecid as-Salafi, Dar as-Samii, Riyadh, 2000, I, 139; Zarkashi, *ibid.*, p. 163-166; al-Hut, *ibid.*, p. 93.

¹⁰⁹ Suyuti, *al-Hawi*, I, 347; Zahabi, *ibid.*, I, 577.

¹¹⁰ For the evaluations of the narratives, see Suyuti, *ibid.*, I, 347-348; Ibn Hibban, Muhammad ibn Ahmad al-Busti, *Kitab al-Jarh wa't-Ta'dil*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1952, III, 125; Ibn Hajar, *Tahzib at-Tahzib*, Daru Sadir, Beirut, 1325, II, 434-435.

¹¹¹ Suyuti, *ibid.*, I, 348.

Another narrative included the statement from Aisha (r.a.) about the question of Prophet's prayers at night, which was also included in *Sahih al-Bukhari*:

"The Prophet (p.b.u.h.) did not perform supererogatory prayers no more than eleven rakats on any night, including those during the Ramadan.¹¹² Another narrative included in *Sahih al-Bukhari* indicates that 'Umar said, "This is such a significant innovation" after ensuring that the tarawih prayers are to be performed with the congregation.¹¹³ Suyuti mentioned the types of innovations here. He stated that some innovations indicate aberration as they contradict the Qur'an, sunnah, Islamic works and idea-based agreements between Islamic scholars. He also noted that some innovations were for a benevolent purpose, and 'Umar's (r.a.) practices were within the category of benevolent purposes.¹¹⁴

Suyuti was asked about the source and authenticity of certain narratives in the following parts of this booklet and other sections in *al-Hawi*, and he carried out a couple of short evaluations. This study will provide a few examples, as mentioning the criticisms of all of these narratives would exceed the objectives of the study.

a. There is a narrative which is publically known as, "*white days*". How could it be possible for the Prophet to know the sultans who would come after him, when he descended from the Jannah? Allah ordered him to fast. During the first day, a third of his body turned white when he fasted. Another third also turned white during the second day, and he became totally white on the third day." Suyuti was asked about the authenticity of this hadith, and he adopted the following method as an answer to this question.

Suyuti mentioned the sources which referred to the narrative. This narrative was mentioned in Hatib Baghdadi's (d. 463/1071) *Emali* and Ibn Asakir's *Tarihu Dimashk*. Ibn al-Jawzi stated in *al-Mawzu'at* that this hadith is false and there is an unknown congregation in the chain series.¹¹⁵

b. The following hadith was conveyed by Anas ibn Malik: The Prophet (p.b.u.h.) ordered the following: "There is a river called Rajab in Jannah, the water of which is sweeter than honey and whiter than milk. Allah grants the water of this river to those who fast for one day during the month of Rajab." Similarly, the Prophet (p.b.u.h.) ordered the following in the hadith ordered the following: "Whoever fasts on Thursdays, Fridays and Saturdays during the month of

¹¹² Bukhari, Abu Abdillah Muhammad ibn Ismail, *al-Jami as-Sahih*, al-Matbaat as-Salafiyah, Cairo, 1400, Salat at-Tarawih, 1 (II, 61).

¹¹³ Bukhari, Salat at-Tarawih, 1 (II, 60).

¹¹⁴ For more information, see Suyuti, *ibid.*, I, 348-350.

"The reason for calling it "*white days*" is that the night became totally white. See: Ibn al-Jawzi, *ibid.*, II, 344.

¹¹⁵ Suyuti, *ibid.*, I, 350-351; Ibn al-Jawzi, *ibid.*, II, 344; Ibn Arrak, *ibid.*, II, 54-55.

Muharram will be granted good deeds for 700 years.” The Prophet (p.b.u.h.) ordered the following in the hadith conveyed by Ibn Abbas: “Whoever fasts for one day during the month of Rajab will be considered to have fasted for one month...” Suyuti was asked about the authenticity of these narratives and he presented his evaluations.¹¹⁶

Suyuti did not accept these narratives as false hadiths instead, he considered them to be weak hadiths. With regard to the virtue of practices, he saw it as permissible to practice based on weak hadiths. Ibn al-Jawzi stated that narratives on fasting during the month Rajab were not true.¹¹⁷ After presenting his general opinion on weak hadiths, Suyuti assessed the hadiths he was asked about. Suyuti pointed out the sources in which the first narrative was included, and Ibn Hajar implied that Mansur ibn Zaidah al-Asadi, who was in the chain of this narrative, was not scrupulous. Zahabi stated in *Mizan al-I'tidal* that he considered this hadith to be weak. He provided the sources where the second narrative was included, and Ibn Hajar noted that this was a weak hadith that was close to a hasan hadith. Although the sources for the third narrative were not reliable, Suyuti stated that the hadith was not a weak hadith to the extent of becoming false.¹¹⁸

Following these evaluations, he pointed out the difference between a weak and gharib hadith.¹¹⁹

c. Suyuti was asked about whether the narrative that eating aubergine is beneficial for all disorders is truer than the hadiths on the virtue of drinking zamzam, and he criticized two narratives in order to answer this question.

Suyuti stated that such an evaluation would be wrong, and that the hadith on eating aubergine was considered to be a myth by Ibn al-Jawzi, Zahabi and other critics. Zarkashi stated in *at-Tazkirah fi'l-Ahadis al-Mushtahirah* that there are no true chains for this narrative.¹²⁰ He mentioned that there are different ideas on the zamzam-related hadith, and that some of these are true while some are weak. However, he implied that there are no weak hadiths to the degree of being false. He referred to the sources which included this narrative and the evaluations of hadith scholars on this narrative.¹²¹

d. Suyuti was asked about the conveyor and the authenticity of the hadith, “Allah created kalam first”, and he gave the following answer.

¹¹⁶ Suyuti, *ibid.*, I, 352.

¹¹⁷ Ibn al-Jawzi, *ibid.*, II, 576-581. See al-Hut, *ibid.*, p. 87.

¹¹⁸ Suyuti, *ibid.*, I, 352. See Ibn Arrak, *ibid.*, II, 158-159.

¹¹⁹ See: Suyuti, *ibid.*, I, 352.

¹²⁰ Zarkashi, *ibid.*, p. 150-151. See Ibn al-Jawzi, *ibid.*, III, 125-126; Ali al-Kari, *al-Asrar al-Marfu'a*, p. 144-145; s. author, *Mawzuat*, p. 50; Ibn Arrak, *ibid.*, II, 237-238; Ajluni, *ibid.*, I, 278-279; al-Hut, *ibid.*, p. 107. For a similar evaluation, see Suyuti, *ad-Durar al-Muntasirah*, p. 96.

¹²¹ Suyuti, *al-Hawi*, I, 353. See: Suyuti, *ad-Durar al-Muntasirah*, p. 215-216.

Suyuti stated that this is a true hadith and that this hadith was conveyed by a community from the sahabah. Ahmad ibn Hanbal¹²², Abu Dawud¹²³, and Tirmidhi¹²⁴ conveyed this hadith from Ubadah ibn Samit. Tirmidhi called this hadith “hasan and true”. Tabarani conveyed the same hadith from Ibn Abbas in *Mu’jam al-Qabir* and stated that he conveyed this hadith from reliable conveyors, but he did not consider Muamil ibn Ismail, who was in the narrative series, to be reliable. However, Yahya ibn Main and other hadith authorities accepted this conveyor as reliable. Bukhhari and other hadith scholars did not consider this conveyor to be weak.¹²⁵

Although Suyuti stated that Tirmidhi called this hadith “hasan and true”, the truth is different. Tirmidhi also used the term “hasenun garibun” to describe this hadith.¹²⁶

Suyuti provided different passages of this hadith while evaluating this narrative in *Laali*. He stated that he describe some of these narratives as weak by using the following terms: “hadisun batilun” and “hadisun gayru mahfouz”. In addition, he only mentioned the chains and sources of certain narratives. He did not carry out any evaluations.¹²⁷

There are narratives about which Suyuti provided brief details while assessing hadiths on different subjects and stated that he was not competent in the relevant subject. Regarding the narrative, “Protect and love your daughters...”, the author made the following statement: “I do not know about such a hadith, and I did not learn anything about such a hadith from hadith books”.¹²⁸ Suyuti stated that Abu Ya’la conveyed the hadith, “O! Allah! Grant the Quraysh the hidayah. For the wisdom of a Qurayshi scholar will encompass the Earth” in *Musnad*, and the chain for this narrative is authentic.¹²⁹ He only stated, “I do not know” in relation to the following narrative: “I am the grandfather of whoever fears Allah”.¹³⁰ Suyuti briefly addressed the origin of the narrative, “Whoever sits above the scholar also sits on the divine works”, as “la asla lah”, and mentioned that the narrative has no chains.¹³¹

¹²² Ahmad ibn Hanbel, *ibid.*, V, 317.

¹²³ Abu Dawud, *Kitab as-sunnah*, 17, (IV, 311).

¹²⁴ Tirmidhi, *Kadar*, 17; *Tafsir*, 67.

¹²⁵ For the evaluation on other narratives, see Suyuti, *al-Hawi*, I, 358.

¹²⁶ Tirmidhi, *Kadar*, 17.

¹²⁷ See: Suyuti, *Laali*, I, 120-122.

¹²⁸ Suyuti, *al-Hawi*, I, 358.

¹²⁹ Suyuti, *ibid.*, I, 359.

¹³⁰ Suyuti, *ibid.*, I, 359.

¹³¹ Suyuti, *ibid.*, I, 359.

5. The Booklet Entitled *al-Avc fi Khabari Uj*

Suyuti was asked about Uj ibn Unuk in this booklet, and he conveyed the relevant evaluations using a rich array of hadith literature. Many questions were directed to him about the Prophetic era Uj ibn Unuk lived in, his height, and the date on which he passed away. Statements in many tafsir sources, such as those by Kurtubi (d. 671/1273) and Baghavi (d. 516/1122), are provided in relation to this person. This study will briefly review the details regarding the critiques of the narratives without thoroughly examining these statements.

Suyuti started his words with the evaluations in "*al-Manar al-Munif fi as-Sahih wa'd-Da'if*" by Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Ibn Qayyim stated that these statements are false despite the supportive narratives by Uj ibn Unuk. He stated the following after explaining that Uj did not live after Noah, and presented Uj's and Adam's heights and the comparison between their height. "Atheists made up these examples from ahl al-kitab to ridicule the prophets and their followers."¹³²

Ibn Kasir stated certain ideas, which are about Uj ibn Unuk, similar to those of Ibn Qayyim al-Jawziyyah in *al-Bidayah wa'n-Nihayah*. Ibn Kasir stated that narratives related to Uj ibn Unuk were false, and these narratives came from ahl al-kitab by the atheists.¹³³

This study indicated that the information in Ibn Kasir's *al-Bidayah wa'n-Nihayah* was reflective of the information conveyed by Ibn Kasir by Suyuti. Ibn Kasir, who stated that these narratives are weak and irrational, noted that the aforementioned khabar was conveyed by Ahl al-kitab to us and added the following:

"I believe the khabar about Uj ibn Unuk was made up by the atheists and immoral individuals who are the Prophet's enemies."¹³⁴

Suyuti conveyed a long narrative about Uj ibn Unuk in the following sections,¹³⁵ and he evaluated this khabar as follows: "This khabar is a myth and lie. The reason why it is a lie is related to Abdulmun'am ibn Idris..."¹³⁶ Ibn al-Jawzi presented the following evaluation about Abdulmun'am ibn Idris: Ahmad ibn Hanbal stated, "He lies about Vahb ibn Munabbah."; Yahya ibn Main stated, "He is a sinful liar."; Ali ibn Madini and Abu Dawud, "Laysah bi sika"; Ibn Hibban, "Ihtijaj is not possible with him"; Darakutni (d. 385/995), "matruk al-hadith".¹³⁷

¹³² Suyuti, *ibid.*, II, 342. See: Ibn Qayyim al-Jawziyya, *ibid.* p. 76-77.

¹³³ Suyuti, *ibid.*, II, 342.

¹³⁴ Ibn Kasir, Ab a-Fida Ismail ibn 'Umar, *el-Bidâye ve'n-nihâye (Büyük İslâm Tarihi)*, translated by Mehmet Keskin, Çağrı Pub., Istanbul, 1994, I, 157-158.

¹³⁵ See: Suyuti, *ibid.*, II, 342-343.

Suyuti, *ibid.*, II, 343.

¹³⁷ Ibn al-Jawzi *ibid.*, II, 36; I, 168; Ibn Hibban, *Kitab al-Majruhin*, II, 143; Zahabi, *ibid.*, II, 668.

Following these evaluations, Suyuti presented hadith authorities' assessments on the khabar, and used a wide range of literature. Zahabi mentioned in *Mizan al-I'tidal* that these statements are not reliable. Ahmad ibn Hanbal also stated that these are made up by Vahb ibn Munabbah. Bukhari made the following challenging statement regarding this khabar: "their hadiths are weak".¹³⁸ Ibn Hibban stated that he made up this khabar with what he had heard from Abdulmun'am ibn Idris's father and others. Yahya ibn Main stated this narrative is false, and Ali ibn Madini and Nasai made the following statement, "Laysa bi sika".¹³⁹

Suyuti presented chain-based evaluations in this booklet as he did in other booklets, and conveyed the ideas of hadith authorities who had lived during his era or before. He adopted the traditional hadith procedure and presented his own ideas.

6. His Booklet Entitled *Raf'us-Sawt bi Zabh al-Mawt*

Suyuti was asked about the following narrative: "When the people of Jannah are sent to Jannah and people of Jahannam are sent to Jahannam, death shows itself as a beautiful ram. That ram is stopped between Jannah and Jahannam and both sides are asked the following question: "Do you know this?". Both sides (the people of Jannah and Jahannam) say: 'Yes, it is death.' Then the ram is sacrificed."¹⁴⁰ Suyuti evaluated this narrative and other narratives in this booklet.

Suyuti stated that this hadith is inconvenient and conveyed Qadi Abu Bakr ibn Arabi's (d. 543/1148) assessment on the hadith. Abu Bakr ibn Arabi stated the following: "This hadith is a problematic narrative as it contradicts the authenticity approach. Remember that death is abstract. It cannot take the form of an object. Thus, how could death be sacrificed?"¹⁴¹ The authenticity of this narrative was rejected.

Those who believed that this narrative was true assigned a different meaning to this hadith and stated that the sacrifice of the soul was figurative rather than being literal. Therefore, they supported this hadith.¹⁴²

Narratives on different topics were evaluated in this booklet. This study did not review the other narratives in order not to repeat them. Suyuti rarely criticized texts in this booklet. He conveyed Abu Bakr ibn Arabi's idea and considered the

¹³⁸ Ibn al-Jawzi, *ibid.*, I, 224.

¹³⁹ For other considerations about the book, see Suyuti, *ibid.*, II, 343.

¹⁴⁰ For similar narratives, see Suyuti, *Sharh as-Sudur bi Sharhi Hal al-Mawta wa'l-Kubur*, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, 1994, p. 44-45.

¹⁴¹ Suyuti, *al-Hawi*, II, 95-96.

¹⁴² Scholars such as al-Mazari (d. 536/1142), Nawawi, and Qurtubi assigned a different meaning to this hadith and stated that it was true. For their evaluations, see Suyuti, *ibid.*, II, 96.

narrative to be irrational. He conveyed and evaluated the nature and comments related to death, which is a topic within the field of kalam.

Suyuti rejected the narrative which states that the person named Muammar would live for 400 years because of the Prophet's prayer, as this narrative contradicted another hadith. He stated that this narrative contradicted with The Prophet's hadith that nobody would be on Earth 100 years after that period. He mentioned that the last living member of the sahabah was Abu-t-Tufayl Amir ibn Vasilah ibn Abdilah al-Laysi (d. 100/718)¹⁴³. He noted that hadith scholars agreed on this assumption. He also implied that the narrative regarding the person called Muammar was a lie, and that person was a liar. He warned that telling lies about the Prophet would be a great sin causing that person to go to Jahannam. He rejected the first hadith as it contradicted the second one.¹⁴⁴

7. His Booklet Entitled *al-Urfu al-Vardi fi Ahbar al-Mahdi*

Suyuti epitomized the statements related to Mahdi from Nuaym ibn Hammad's (d. 228/843)¹⁴⁵ *Kitab al-Fitan*. Ibn Hammad was one of Bukhari's sheiks. He conveyed many topics such as Mahdi's national origins, the need to follow Mahdi, revelations of the prophet Jesus, Mahdi acting as an Imam for the Prophet Jesus, signs regarding the emergence of Mahdi, the arrival date and age of Mahdi and the emergence of Sufian without presenting a chain or textual criticism.¹⁴⁶

Suyuti presented some examples including the arrival date of Mahdi, but he provided contradicting numbers and details on many subjects. For example, he stated that people agreed with the assumption that Mahdi would arrive in the Hijri year of 204.¹⁴⁷ Another khabar suggested that Mahdi would arrive in the Hijri year of 200.¹⁴⁸ A khabar stated that Mahdi would be 40 years old when he emerged, but his age was also cited to be 20.¹⁴⁹ A narrative indicated that Mahdi is only one person, but another one suggested that the name, Mahdi, refers to three individuals.¹⁵⁰ Many narratives indicated that Mahdi would be from Fatima's family, but a narrative suggested that he would be a member of Abbas's family.¹⁵¹ A khabar conveyed the narrative that Mahdi would emerge from a place called

¹⁴³ Suyuti, *Tadrib ar-Ravi*, II, 201. See: Subhi, Sâlih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları*, translated by M. Yaşar Kandemir, D.İ.B. Pub., Ankara, 1988, p. 304; Erul, Bunyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, T.D.V. Pub., Ankara, 2000, p. 280.

¹⁴⁴ Suyuti, *al-Hawi*, II, 97-98.

¹⁴⁵ Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1956, p. 283.

¹⁴⁶ Suyuti, *ibid.*, II, 57-86.

¹⁴⁷ Suyuti, *ibid.*, II, 68.

¹⁴⁸ Suyuti, *ibid.*, II, 71.

¹⁴⁹ Suyuti, *ibid.*, II, 73.

¹⁵⁰ Suyuti, *ibid.*, II, 78.

¹⁵¹ For similar narratives, see Suyuti, *ibid.*, II, 58, 59, 66, 74, 78.

Kur'ah.¹⁵² Another narrative indicated that Mahdi would emerge from Medina.¹⁵³ Mahdi's authority was suggested to last for 40, 30, and 14 years in various narratives.¹⁵⁴ There are more narratives with the similar context.

Suyuti presented a different approach in this booklet which was different to the booklet previously evaluated. Suyuti conveyed many statements that are weak in relation to hadith criticism, and that contradict one another. He did not even assess the khabar on the arrival date of Mahdi. He did not evaluate these narratives from a procedural perspective based on chains and texts. However, Suyuti criticized the chains although he did not assess the texts in *Laali* and other booklets reviewed in this study. He confined himself to conveying the narratives without determining whether they are weak or false.

Suyuti evaluated a few narratives at the end of his work. For example, he stated the chains of the narratives that cited Abu Bakr and 'Umar (r.a.) as being the most benevolent people after the prophets.¹⁵⁵

In addition, he evaluated certain narratives under the title "Tanbihah" at the end of the booklet. Suyuti stated in his first suggestion, that Abu Dawud believed Mahdi would be one of the twelve caliphs under the title of "Kitab al-Mahdi"¹⁵⁶, but this assumption had yet not occurred. In his second suggestion, Suyuti referred to Darakutni, who mentioned the narrative that Mahdi would be an Abbasid and stated that this narrative was gharib because Muhammad ibn Walid was the only one in the chain series. Suyuti stated in his third suggestion that Qurtubi's hadith chain regarding the narrative that Mahdi would be the Prophet Jesus,¹⁵⁷ is weak. In addition, Suyuti stated that the hadith that Mahdi would be from Fatima's family is the most authentic narrative among these hadiths.¹⁵⁸ Suyuti stated in his fourth suggestion that the long anecdote that Mahdi would emerge from the West, which was conveyed by Qurtubi, was false.¹⁵⁹

Conclusion

The first significant conclusion of this study is that Suyuti was quite interested in the hadiths and the sunnah. Suyuti provided works from almost every branch of the hadith discipline.

¹⁵² Suyuti, *ibid.*, II, 66.

¹⁵³ Suyuti, *ibid.*, II, 76.

¹⁵⁴ Suyuti, *ibid.*, II, 79.

¹⁵⁵ Suyuti, *ibid.*, II, 77.

¹⁵⁶ For the narratives on Mahdi, see Abu Dawud, *Mahdi*, 1, no: 4279, 4280, (IV, 150).

¹⁵⁷ Ahmad ibn Hanbel, *ibid.*, II, 411.

¹⁵⁸ Tirmidhi, *Fitan*, 52; Ibn Majah, *Fitan*, 34, (II, 1366); Ahmad ibn Hanbel, *ibid.*, I, 84.

¹⁵⁹ Suyuti, *ibid.*, II, 85-86. For another booklet on similar topics, life of the Earth, the emergence of Dajjal, the descent of the Prophet Jesus, and the arrival date of Mahdi, see Suyuti, *ibid.*, II, 86-92. See: Ibn Qayyim al-Jawziyya, *ibid.* p. 131-145; Durmuş, M. Ali, *Mehdi Hadislerinin Tedkiki*.

Accordingly, Suyuti is an expert in the hadiths, and he wrote many works in this field. Suyuti was able to memorize all the hadith narratives as he had a strong memory. He was believed to have memorized 200,000 hadiths. He attempted to compile these narratives. Consequently, Suyuti is an encyclopedist.

Suyuti carried out imputation-based evaluations for determining the authenticity of narratives. However, he occasionally criticized texts as he did in *al-Laal al-Masnaa*. Despite this, his works include many narratives which are not compatible with his hadith procedure. He presented many false narratives in his booklets and works including *al-Jami as-Saghir*. He was not selective in criticizing the hadiths. He collected the narratives randomly. He did not evaluate these narratives using his procedural perspective based on the chains and texts he wrote. However, he carried out remarkable evaluations of his own procedure in some of his booklets.

One of the results this study found is that Suyuti was not meticulous in evaluating the hadith chains. Suyuti focused on the chains rather than the texts. The fact that he did not place importance on textual criticism is one of the reasons that false and weak narratives are seen in Suyuti's works. He presented a hadith as false in a particular work, but used it comfortably in another work, which indicates that he was not cautious or meticulous in this discipline. This evidence also indicates Suyuti's work ethic.

Consequently, Suyuti is a great hadith scholar who brought the traditional concept of the hadiths to the present and left a broad range of hadith literature to us. It is fair to say that Suyuti's work is among the primary narrative and intellectual sources for those who are interested in the hadith discipline in modern times.

REFERENCES

- Abu Dawud, Suleiman ibn Ash'as, *as-Sunan*, M. M. Abdulhamid, n.d.
- Abu Guddah, Abdulfattah, *Mevzû Hadisler*, translated by: Enbiya Yıldırım, İnsan Pub., Istanbul 1997.
- Ahmad b. Hanbal, *Musnad*, s.l., 1314.
- Ajluni, Ismail ibn Muhammad, *Kashf al-Hafa wa Muzil al-Ilbas amma Ishtahara min al-Ahadisi ala Alsinat an-Nas*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1988.
- Ali el-Kari, *al-Asrar al-Marfa fi'l-Ahbar al-Mawdua*, ed. Muhammad Sabbagh, Dar al-Amanah, Beirut, 1971.
- _____, *Mevzûât-i Aliyyu'l-Kârî Tercemesi*, translated by Ahmed Serdaroğlu, Ankara, 1966.
- Aydın, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Timaş Pub., Istanbul, 1987.

- Bukai, Muhammad Hayri, “Mahtutatu Tarjumat al-Allame as- Suyuti li Abi Abdillah Shamsuddin Muhammad ad-Dawudi”, al-Arabiyyah, HJanuary, 2001, no: 13, p. 380-394.
- Bukhari, Abu Abdillah Muhammad ibn Ismail, *al-Jami as-Sahih*, al-Matbaat as-Salafiyyah, Cairo, 1400
- Çakan, İsmail L., *Hadis Edebiyatı*, M.Ü. İFAV Pub., İstanbul, 1989.
- Darimi, Abu Muhammad Abdullah ibn Abdirrahman, *as-Sunan*, Daru Ihya as-Sunnat an-Nabawiyyah, Damascus, 1349
- Dayfullah, Muhammad Hasan, *Fayzu al-Qadir Sherhu al-Jamii as-Saghir*, al-Maktabat al-Halabi, Cairo, 1964.
- Durmuş, M. Ali, *Mehdî Hadislerinin Tedkiki*, Unpublished Master’s Thesis, A.Ü.S.B.E., Ankara, 2000.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, T.D.V. Pub., Ankara, 2000.
- al-Gumari, Muhammad ibn as-Siddiq, *al-Mughir ‘ala al-Ahadis al-Mawdu’ati fi’l-Jami as-Saghir*, Beirut, 1982.
- Hakim, Abu Abdullah an-Naysaburi, *al-Mustadrak ala as-Sahahain*, Beirut, n.d.
- Halife, Rashad, *Madrasat al-Hadith fi Misr*, Cairo, 1983.
- al-Hut, Muhammad Darvish, *Asna al-Matalib fi Ahadisi Muhtalifat al-Maratib*, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, 1983.
- Iraqi, *at-Takyid wa’l-Izah li-ma Utlika and Ughlika min Mukaddimati Ibn as-Salah*, Muesseset al-Kutubi’s-Sakafiyyah, Beirut, 1991.
- Ibn Arrak, Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad, *Tanzih ush-Sheriat al-Marfu’a an al-Ahbar ash-Sheniat al-Mawdu’a*, ed. Abdulvahhab Abdullatif, Muhammad Siddik, Maktabatah, Cairo Egypt, n.d.
- Ibn Hajar, Ebu’l-Fadl Ahmad ibn Ali ibn Muhammad al-Kinani al-Askalani, *al-Kavlu al-Musadad fi’z-Zabbi ‘ani al-Musnad*, Haydarabad, 1319.
- _____, *Lisan al-Mizan*, Haydarabad, 1330
- _____, *Tahzib at-Tahzib*, Daru Sadir, Beirut, 1325.
- Ibn Hibban, Muhammad ibn Ahmad al-Busti, *Kitab al-Jarh wa’t-Ta’dil*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1952.
- _____, *Kitaba’l-Majruhin mina’l-Muhaddisin wa’d-Duafa wa’l-Matrukin*, edited by Hamdi Abdulmecid as-Salafi, Dar as-Samii, Riyadh, 2000.

- Ibn al-Imad, Abu al-Falah Abdulhay, *Shezarat az-Zahab fi Ahbari Man Zahab*, edited by Abdulkadir Arnawud, Mahmud Arnawud, Daru Ibn Kasir, Damascus, 1993, X, 76.
- Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj Abdurrahman ibn Ali, *Kitab al-Mawzuat*, edited by Nuraddin ibn Shukri ibn Ali Boyacilar, Maktabatuh Advau as-Salaf, s.l., 1997.
- Ibn Kasir, Ab a-Fida Ismail ibn 'Umar, *el-Bidâye ve'n-nihâye (Büyük İslâm Tarihi)*, translated by Mehmet Keskin, Çağrı Pub., Istanbul, 1994.
- Ibn Majah, Abu Abdillah Muhammed ibn Yazid al-Kazvini, *as-Sunan*, n.d. Muhammad Fuad Abdulbaki, Daru Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, 1952.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Shamsuddin Abu Abdillah Muhammad ibn Abi Bakr, *al-Manar al-Munif fi's-Sahih wa'd-Daif*, trs. Muzaffer Can, Cantaş Pub., Istanbul, 1992.
- Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadîsler*, D.İ.B. Pub., Ankara, 1991.
- Karacabey, Salih, *Hadis Tenkidi*, Sır Pub., Istanbul, 2001.
- Karayılan, Mevlüt, *Suyûtî'nin Leâli'deki Kaynakları Ve Tenkid Metodu*, Unpublished Master's Thesis, A.Ü.S.B.E. Ankara, 1994.
- Kattani, Muhammad ibn Jafar, *Hadis Literatürü*, translated by Yusuf Ozbek, İz Pub., Istanbul, 1994, p. 378.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara OkuluYayınları, Ankara, 1999.
- _____, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât, Ankara, 2002.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Pub., Ankara, 1992.
- Laknawi, Muhammad Abdulhay, *al-Ejoibat al-Fadila li As'ilet al-Ashrat al-Kamilah*, edited by Abdulfattah Abu Guddah, Fourth Edition, Dar as-Salam, Cairo.
- Lehham, Badi' as-Sayyid, *al-Imam a-Hafiz Jalaluddin Suyuti and Juhuduhu fi'l-Hadith and Ulumih*, Daru Kutaybah, Damascus, 1994.
- Sartan, Elisabeth, *Celâleddîn Suyûtî*, Cambridge, Cambridge University, 1975.
- _____, *Celâleddîn Suyûtî Hayatı ve Eserleri*, translated by Hasan Nureddin, Gelenek Pub., İstanbul, 2002.
- Sahawi, Shamsuddin Muhammad ibn Abdirrahman, *ad-Dav'ul-Lami li Ahl al-Karn at-Tasi*, Dar al-Maktabat al-Hayat, Beirut, n.d.
- Shawkani, Muhammad ibn Ali, *al-Bedru at-Tali' bi Mahasini min Ba'di al-Karni as-Sabi'*, Daru al-Marifah, Beirut, n.d.

- Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İbrahim Horoz Pub., İstanbul, 1956.
- Sibai, Mustafa, *as-Sunnatu wa Makanatuha fi't-Tashri al-İslami*, al-Maktab al-Islami, Beirut, 1985, 4th edition.
- Subhi, Sâlih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları*, translated by M. Yaşar Kandemir, D.İ.B. Pub., Ankara, 1988.
- Suyuti, *al-Jami as-Saghir fi Ahadis al-Bashiri an-Nazir*, Dar al-Kutub al-İlmiyyah, Beirut, 1990.
- _____, *ad-Durar al-Muntasirah fi'l-Ahadis al-Mushtahirah*, ed. Muhammad Abdulkadir Ata, Dar al-Kutub al-İlmiyyah, Beirut, 1988.
- _____, *al-Hawi li al-Fatawa*, Dar al-Kutub al-İlmiyyah, Beirut, 1988.
- _____, *Bughyat al-Vu'at fi Tabakat al-Lugaviyyin wa'n-Nuhat*, ed. Muhammad Abu al-Fazl Ibrahim, al-Maktabat ul-Asriyyah, Beirut
- _____, *Husnu al-Muhadara fi Ahbari Misr wa'l-Kahirah*, Dar al-Kutubi'l-İlmiyyah, Beirut, 1997.
- _____, *al-Leal al-Masnu'a fi'l-Ahadis al-Mawda*, Dar al-Kutub al-İlmiyyah, Beirut, 1996.
- _____, *al-Munjam fi al-Mu'jam: Mu'jamu Shuyuhi's-Suyuti*, ed. Ibrahim Bajis Abdülmajid, Daru Ibn Hazm, Beirut, 1415/1995.
- _____, *Sharh as-Sudur bi Sharhi Hal al-Mawta wa'l-Kubur*, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, 1994.
- _____, *at-Tahaddus bi Nimetillah*, ed. Elisabeth Sartain, University of Cambridge, Cambridge, 1975.
- _____, *Tadrib ar-Ravi fi Sharhi Takribi an-Navavi*, ed. Abdulvahhab Abdullatif, al-Mektebet al-İlmiyye, Madinah, 1959.
- _____, *Tadrib ar-Ravi fi Sharhi Takribi an-Navavi*, ed. A. Omar Hashim, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, 1999.
- _____, *Zaylu Tazkirat al-Huffaz li Zahabi*, Daru Ihyai't-Turasi al-Arabi, Beirut, 1955.
- Tabbâ', Iyad Halid, *Jalaluddin Suyuti: Ma'lamat al-Ulum al-Islamiyyah*, Dar al-Kalam, Damascus, 1996.
- Tirmidhi, Abu Isa Muhammed ibn Isa, *as-Sunan*, edited by Ahmad Muhammad Shakir, Matbaatu Mustafa al-Babi al-Halabi, Cairo, 1356/1937.

• Zahabi, Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Osman, *Mizan al-I'tidal fi Nakdi'r-Rijal*, ed. Ali Muhammad al-Bajawi, Daru Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, Cairo, 1963.

• Zarkashi, Badruddin Muhammad ibn Abdillah, *at-Tazkirah fi'l-Ahadis al-Mushtahirah*, edited by Mustafa Abdulkadir Ata, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1986.

نقد الحديث عند السيوطي*

د. رجب أصلان

جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات؛ قسم الحديث: recep_aslan72@hotmail.com

الخلاصة:

إن السيوطي (ت. ٩١١-١٥٠٥) شخصية مهمة ترك بصماته على القرن التاسع في التاريخ الثقافي الإسلامي. وهو عالمٌ مهمٌ له إسهاماتٌ كبيرةٌ خاصة في علوم الحديث والتفسير واللغة العربية والأدب. وفي هذا المقال، تمت محاولة تقييم نقد الحديث عند السيوطي الذي كان منشغلاً بكل فرع من فروع العلوم الإسلامية. لقد اشتغل السيوطي بالحديث والسنة اشتغلاً كثيراً، وكانت لديه تقييمات في تثبيت الروايات واضعاً الإسناد في المركز؛ لقد قام بنقل عدد من الروايات الموضوعه بلا إسناد لاسيما في الرسائل المصنفة صغيرة الحجم، ولم يتصرف بشكل انتقادي في نقد الأحاديث. وبشكل عام قد تساهل في هذه التقييمات.

الكلمات المفتاحية: الحديث، السنة، السيوطي، نقد الحديث، السند

SUYŪTÎ'NİN HADİS TENKİTÇİLİĞİ

Özet

Suyûtî (ö. 911/1505), İslâm kültür tarihinde hicri 9. asra damgasını vurmuş önemli bir şahsiyettir. Özellikle Hadis, Tefsir, Arap Dili ve Edebiyatı ilimlerinde büyük katkıları olan önemli bir âlimdir. Bu makalede, İslâmî ilimlerin her dalıyla ilgilenmiş olan Suyûtî'nin hadis tenkitçiliğini ortaya koyarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Suyûtî hadis ve sünnetle çok çok iştiğal etmiştir. Suyûtî, rivâyetlerin sıhhatini belirlemede isnâd merkezli değerlendirmeler yapmıştır. Özellikle risâle türü olan küçük hacimli eserlerde uydurma ve mesnedsiz birçok nakil yapmış, hadislerin kritiğinde seçici davranmamış, bu değerlendirmelerde genellikle mütesâhil davranmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Suyûtî, Hadis Tenkitçiliği, Sened

SUYUTI'S HADIS CRITICISM

Abstract

Suyuti (d. 911/1505) is an important figure in the history of Islamic culture in 9th century. He is especially a major contributor to Hadith, Tafsir, Arabic Language and Literature sciences. In this article, by revealing the hadith criticism of Suyuti, who is interested in every branch of Islamic sciences, it is aimed to evaluate Suyuti's hadith criticism.

Suyûtî had a lot of interactions with hadith and Sunnah. Suyuti has made isnâd-centered evaluations in determining the well-being of the narratives. He, as seen in his small volume works such as Risale, has reported made up hadiths, he was not selective in the criticism of the hadiths and he acted loose in assessing the sanad of the hadiths.

Keywords: Hadith, Sunnah, Suyuti, Hadith, Criticism, Sanad

* إن هذه المقالة قد أخذت وأحدثت من قسم ثانٍ عنوانه «فقه الحديث للسيوطي» الذي هو جزء من رسالتي الدكتوراه بعنوان

«مكانة السيوطي في علم الحديث» (جامعة أنقرة، مجمع العلوم الاجتماعية، ٢٠٠٧).

هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Suyûtî'nin Hadis Tenkitçiliği" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (رجب أصلان، نقد الحديث عند السيوطي، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ١٨٧-٢١٨). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

المدخل:

علم الحديث في عهد السيوطي:

إنَّ عهد السيوطي الذي عاش فيه كان عهد تجمع وتطور علمي. تم تأليف الكثير من المؤلفات في هذا العهد بسبب دعم الممالك للأنشطة العلمية، فظهر عدد كبير من العلماء. وبالتوازي مع هذه التطورات فقد أجريت دراسات وفعاليات مهمة في علوم الحديث، حيث كثر من يطلب الحديث، كما أقيمت المجالس لإملاء الحديث. والسخاوي (ت. ٩٠٢-١٤٩٧) أحد علماء هذا العهد يصف هذا الوضع على النحو الآتي: "كانت توجد المجالس للحديث وكانت معمورة، والمداومون فيها كانوا ذوي الطموح إلى الحديث"^(١).

كان الاهتمام والعلاقة بعلم الحديث في هذه الفترة ذا بُعدين:

أما البعد الأول، فهو قسم يتعلق برواية الأحاديث. حيث إن علماء مصر والشام قاموا بجمع المسانيد الكبار الضخمة، التي تُعدّ مراجع غنية في مرويات الأحاديث. يقول الشاه ولي الله الدهلوي (ت. ١١٧٦-١٧٦٢) موضحاً هذا الوضع: «قد علم باستقراء تامّ أنّ إسناد الحديث في هذا العصر منقطعٌ إلا من طريق المصريين، أعني الشيخ زين الدين زكريا الأنصاري (ت. ٩٢٦/١٥٢٠)، والشيخ شمس الدين السخاوي، والشيخ جلال الدين السيوطي وطبقتهم، عن آخرين من المصريين»^(٢). أما البعد الثاني، فهو قسم يتعلق بعلم دراية الأحاديث. فلم تكن هناك دراسات في هذا المجال على المستوى المطلوب. ومع ذلك أُلفت مؤلفات في جميع المجالات المختلفة والمعروفة في علم الحديث. وعلى سبيل المثال نذكر بعضاً من المؤلفات في مجالات مختلفة:

١- المجاميع الحديثية:

جامع المسانيد والسنن لابن كثير (ت. ٧٤٤/١٣٧٣): جمع ابن كثير في كتابه هذا الكتب الستة ومسانيد أحمد بن حنبل (ت. ٢٤١/٨٥٦) والبرّار (ت. ٢٩٢/٩٠٥) وأبي يعلى (ت. ٣٠٧/٩٢٠) والمعجم الكبير للطبراني (ت. ٣٦٠/٩٧١)^(٣).

أطراف كتب العشرة (إتحاف المهرة بأطراف العشرة) لابن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢-١٤٤٩): جمع ابن حجر في أثره هذا أطراف أحاديث الكتب العشرة الآتية: الموطأ، ومسند الشافعي، ومسند أحمد، ومسند الدارمي، وصحيح ابن حزيمة، ومنتقى ابن الجارود، وصحيح ابن حبان، ومستدرک الحكيم، ومستخرج أبي عوانة على مسلم، وشرح معاني الآثار، وسنن الدارقطني. وقد ذكر أحد عشر كتاباً كما يرى فالزيادة هي صحيح ابن حزيمة (ت. ٣١١/٩٢٤) الذي لم يصل إلينا إلا رُبعة^(٤).

(١) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار المكتبة الحياة، بيروت، ت. س. VIII، ١٣.
 (٢) بدیع السيد اللحام، الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي وجهوده في الحديث وعلومه، دار قتيبة، دمشق، ١٩٩٤، ص. ٢٠٠.
 (٣) محمد بن جعفر الكتاني، Hadis Literatürü, çev. Yusuf Özbek, İz Yay. İstanbul, 1994, ص. ٣٧٨.
 (٤) الكتاني، المصدر نفسه، ص. ٣٧١.

٢- الشروح:

إنّ فتح الباري لابن حجر وعمدة القارئ للعيني (ت. ٨٥٥-١٤٥١) من المؤلفات الأكثر شهرةً في هذه الفترة الزمنية، وهما من الآثار التي لا تزال تحافظ على قيمتها إلى اليوم.

٣- قد ألف مؤلفات شاملة في علم الرجال. منها الإصابة لابن حجر وتهذيب التهذيب وما شابهها. ومن تلك المؤلفات أيضًا: المقاصد الحسنة للسخاوي الذي جمع الأحاديث التي كانت مشهورة على ألسنة العامة، والبدر المنير للشعراني (ت. ٩٧٣/١٥٦٥) أحد تلاميذ السيوطي. وهما أثران قيমান مشهوران في ذلك المجال. وبالإضافة إلى ذلك فإن المطالب العالية لابن حجر ومجمع الزوائد للهيتمي (ت. ٨٠٧/١٤٥٥) كتابان قيমান من كتب الزوائد^(٦). وقد كتبت في تلك الفترة كتب حول الفتاوى في الأحاديث: مثل كتاب الفتاوى لابن حجر وكتاب السخاوي المسمّى بـ: الأجوبة المرضية عما سئلت عنه من الأحاديث النبوية؛ فهما أثران مكتوبان في ذلك المجال^(٧). وقد استفاد السيوطي من هذا التراث العلمي الغني للحديث الذي ذكرناه فيما سبق. وفي واقع الأمر عبّر السيوطي عن هذا الموقف فيما كتبه عن ترجمة ابن حجر: «على الرغم من أنني لم أتمكن من الوصول إلى مجالس ابن حجر ولم آخذ منه بالسمع شيئًا، إلا أنني قد استفدت من آثاره استفادة كثيرة»^(٨). إنّ من بين المحدثين المشهورين بالحفظ والرواية في مصر في عهد السيوطي: قاسم بن عبد الله بن قطلوبغا الحنفي (ت. ٨٧٩/١٤٧٤)، وشمس الدين السخاوي، والحافظ الديلمي^(٩) (ت. ٩٠٨/١٥٠٢)، والقسطلاني (ت. ٩٢٣/١٥١٧)، وزين الدين زكريا بن محمد الأنصاري السنيكي (ت. ٩٢٦/١٥١٩). إن هؤلاء العلماء الكبار قد اشتهروا في علوم الحديث في مصر ما بين نهاية القرن التاسع وأوائل القرن العاشر من الهجرة^(١٠).

ب. حب اطلاع السيوطي على علوم الحديث:

إنّ السيوطي كما أفاد أنه أصبح متخصصًا في العلوم السبعة: التفسير والحديث والفقه والنحو والمعاني والبيان والبدیع. ويرأيه أنه لم يبلغ أحد من مشايخه مبلغ علمه في تلك العلوم غير الفقه. فعلم الحديث علمٌ تبخّر فيه السيوطي وامتلك مهارة الكتابة فيه^(١١).

إلا أنّ العلوم التي اشتغل بها السيوطي في أوّل الأمر هي اللّغة العربية والفقه. وعبّر عن ذلك بقوله: «لقد

(٥) انظر: Çakan, İsmail L., Hadis Edebiyatı, M.Ü. İFAV Yayınları, İstanbul, 1989, ص. ١١٨-١٢٠.

(٦) الكتاني، المصدر نفسه، ص. ٣٩٧.

(٧) جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، ذيل تذكرة الحفاظ للذهبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٥، ص. ٣٨١-٣٨٢.

(٨) تلميذ الحافظ ابن حجر) المحرر.

(٩) لترجم هؤلاء العلماء انظر إلى: رشاد الخليفة، مدرسة الحديث في مصر، القاهرة، ١٩٨٣، ص. ٥٨-٦٤.

(١٠) جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧، ص. ٢٩٠؛ الخاوي، المصدر نفسه، IV، ص. ٦٧؛ محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة، بيروت، ت.س، I، ص. ٢٣٠؛ جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٤؛ I، المقدمة، ص. ١٢.

تخصّصتُ في النحو وقرأت الكثير من الكتب المؤلّفة فيه، ووقّعتُ العديد من الشروح والتعليقات عليه فكثيرٌ من العلماء الحديثيين والسابقين منهم لم يكونوا على درايةٍ بهذه الكتب كدرايتي بها. ثم أصررت على نفس ذلك الاهتمام والطموح في الفقه، فإتّهما العلمان اللذان أفصلهما على غيرهما، ثم يليهما علما البلاغة ومصطلح الحديث»^(١١).

إنّ تدريس الحديث في ذلك العهد كان يتميز من العلوم الأخرى؛ لأنّه لم يكن محدودًا بحدود المدرسة. والسيوطي وإن كان قرأ مؤلفاتٍ كثيرةً في الحديث، إلا أنّه لم يكتف بها قرأه، بل أخذ يجمع الأحاديث. فالعمل ذلك كان يوجب على صاحبه الرحلة فضلًا عن حفظ الأحاديث، وكان المنهج المنتشر والأكثر شيوعًا في أخذ الحديث في ذلك الوقت هو السماع الذي كان عبارةً عن حفظ التلميذ ما ينقله إليه شيخه؛ حتى إنّه كان يرى قراءة حديثٍ ما من مجموع الأحاديث غير كافية، بل كان المنهج المعترّ هو أن يسمع الحديث عن الشيخ الراوي بالذات فيمليه. وكان هذا المنهج هو المنهج الوحيد المعترّ يومئذٍ.

إنّ الرواية في علم الحديث تُلزم نقل الأحاديث بألفاظها منطوقةً، وأما الدراية فتلزم دراسة صحة الأحاديث المنقولة والبحث عن عدالة المحدثين الرواة^(١٢). والسيوطي يقرّر موقعه من الرواية والدراية بقوله: «ولأسبابٍ عديدةٍ لم أكن أهتمّ في جمع الأحاديث بطريق السماع؛ لأنّني كنت مشتغلًا بعلم دراية الحديث. وقد تلقّيت من أهمّ علماء هذا المجال. كنت ألقى محاضراتٍ وأولف مصنّفات في هذا المجال. فالذي أقوم به كان أكثر أهميةً من رواية الحديث في رأيي. والسبب الآخر هو أنني كنت أرى أن المشايخ الذين يروون الحديث بطريق السماع عوامًا من الناس ونسوة ومسننين في العمر، ومن ثمّ لم أكن أحرص على أخذ الحديث منهم كعالم. ومع ذلك لم أترك طريق السماع تمامًا»^(١٣). ولا نغفل أن السيوطي قد ذكر بعضًا من الأحاديث التي جمعها عن طريق السماع في سيرته الذاتية^(١٤).

وقد تحدّث السيوطي عن توقّفه عن الاشتغال بعلم المنطق واشتغاله بعلم الحديث بدلًا منه، وأنها نعمة أنعم الله عليه بها. فأفاد ذلك بقوله: «في بداية حياتي الدراسية قد قرأت شيئًا من المنطق. ثم ألقى الله على قلبي الرغبة عن هذا العلم. ثم سمعت فتوى ابن الصلاح (ت. ٦٤٣/١٢٤٥) أنّ هذا العلم كان حرامًا؛ لذلك توقّفت عن الاشتغال بعلم المنطق. فرزقني الله بدلًا من علم المنطق أن أكون عالمًا في أشرف العلوم؛ علم الحديث»^(١٥).

(١١) جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، التحدّث بنعمة الله، تحقيق، Elisabeth Sartain, Cambridge University, Cambridge, 1975، ص. ١٣٨، Hasan، ص. ٢٠.

(١٢) Nureddin, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2002، ص. ٢٠.

(١٣) Sartain, Elisabeth, *Celâleddîn Suyûtî*, Cambridge, Cambridge University, 1975، ص. ١٨.

(١٤) السيوطي، التحدّث بنعمة الله، ص. ٢٤٧-٢٤٨.

(١٥) السيوطي، المصدر نفسه، ص. ٧١-٧٨.

(١٥) السيوطي، حسن المحاضرة، I، ٢٩٠؛ انظر، السيوطي، التحدّث، ص. ٢٤١-٢٤٢.

وقد حفظ السيوطي معظم الأحاديث المروية لقوة ذاكرته. وقد ذكر أنه حفظ مئتي ألف حديث، وإذا كان هناك المزيد من الأحاديث، فإنه يمكنه حفظها^(١٦).

شيوخ السيوطي في علم الحديث:

ذكر السيوطي في كتابه المسمى (المنجم في المعجم) شيوخه الذين أخذ عنهم الحديث سماعاً وإجازة، وقد بلغ عددهم مئة وخمسة وتسعين شيخاً مع ذكر تراجمهم. وقد قسم السيوطي شيوخه الذين أخذ عنهم الحديث بطريقتي السماع والإجازة إلى أربع طبقات. ووضع رمزاً بجانب ترجمة كل شيخ من الشيوخ يبينه من أي طبقة يكون. ولم يضع رمزاً للطبقة الرابعة لقلّة الرواية عنهم^(١٧). وصنّف تلك الطبقات الأربع كالآتي:

الطبقة الأولى: من يروي عن أصحاب الفخر بن البخاري (ت. ١٢٩٠/٦٩١) وعبد المؤمن بن خلف الدميّاطي (ت. ١٣٠٦/٧٠٥) وتقي الدين سليمان بن حمزة (ت. ١٣١٥/٧١٥) ونحوهم.

الطبقة الثانية: من يروي عن سراج الدّين عمر بن رسلان البلقيني (ت. ١٤٠٣/٨٠٥) والحافظ أبيي الفضل زين الدين العراقي (ت. ١٤٠٤/٨٠٦) ونحوهما. وهي دون التي قبلها في العلو.

الطبقة الثالثة: من يروي عن شرف الدّين بن الكويك والجمال النبلي ونحوهما، وهي دون الثانية في علوّ السّند.

الطبقة الرابعة: من يروي عن أبي زرعة بن العراقي (ت. ١٤٢٢/٨٢٦) وابن الجزري (ت. ١٤٢٩/٨٣٣) ونحوهما. ولم يرو السيوطي عنهم شيئاً لا في الإملاء ولا في التخريج ولا في التّأليف^(١٨). وكذلك ذكر السيوطي في مصنّفه المسمى (التحدث بنعمة الله) مئةً وثلاثين شيخاً من شيوخه الذين أخذ عنهم الرواية في مختلف الطبقات. فهذه الروايات التي أخذها منهم روايات^(١٩) عالية السّند^(٢٠). وفيما عدا ذلك نرى أنّ ثمة أحاديث عشارية وقع عليها السيوطي، وهذه الأحاديث نادرة الوجود وقليلة العدد وهي ثلاثة أحاديث فقط حيث وجدها في جوار دميّاط أثناء إحدى رحلاته^(٢١).

(١٦) أبو الفلاح عبد الحي ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ١٩٩٣، X، ص. ٧٦.

(١٧) جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، المنجم في المعجم: معجم شيوخ السيوطي، تحقيق، إبراهيم باجس عبد المجيد، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٥/١٤١٥، ص. ٤٥؛ السيوطي، التحدث، ص. ٤٣.

(١٨) السيوطي، التحدث، ص. ٤٣، انظر، السيوطي، المنجم، ص. ٤٥.

(١٩) كلما قل عدد أسماء الرواة المذكورين في الإسناد إلى النبي يعد راوي الحديث أقرب من النبي أكثر. فهذا النوع من الإسناد يسمى بالإسناد العالي. والحفاظ المشهورون قد فضلوا أخذ الحديث ممن كان إسناده عاليًا دائمًا. انظر: العراقي، التقيد والأيضاح لما أطلق وأغلق من مقدمة ابن الصلاح، مؤسسة الكتب التثقيفية، بيروت، ١٩٩١، ص. ٢٤٠-٢٤١.

(٢٠) السيوطي، التحدث، ص. ٧٠.

(٢١) الكتاني، المصدر نفسه، ص. ٣٩٢؛ أيضًا لتلك الروايات انظر، السيوطي، التحدث، ص. ٧١-٧٤؛ جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي في تقريب النواوي، تحقيق، عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٩، ص. ١٤٧ وما تليها.

مصنفات السيوطي في فن الحديث ومعلقاته:

ألف السيوطي في جميع فنون علم الحديث وتعلقاته تقريباً. فقد ذكر الداودي (ت. ١٥٣٩/٩٤٥)، وهو أحد أبرز وأشهر تلامذة السيوطي، ذكر ٢٢٩ اسماً من أسماء مصنفات السيوطي في الحديث^(٢٢). وكذلك بديع السيد اللحام يذكر في أثره ٣٠٤ أثراً عند ذكره أسماء المصنفات للسيوطي^(٢٣). فتلک المصنفات بين كتبٍ مستقلةٍ ضخمةٍ وبين رسائل صغيرة الحجم. وسنكتفي بذكر أسماء بعض مؤلفات السيوطي.

وهذه بعض مصنفات السيوطي في فن الحديث وتعلقاته:

١. كتب الجمع: جمع الجوامع، والجامع الصغير.
٢. شروح الحديث: التوشيح على الجامع الصحيح للبخاري، والديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، قوت المغتذي على جامع الترمذي، وزهر الرباع على المجتبي للنسائي، ومرقاة الصعود إلى سنن أبي داود، ومصباح الزجاجة على سنن ابن ماجه، وتنوير الحوالك شرح موطأ مالك، وعقود الزبرجد على مسند الإمام أحمد.
٣. دراسة تحليلية لحديث معين أو شرحه: أعذب المناهل في حديث من قال أنا عالم فهو جاهل، والتسييح لصلاة التسييح، وجزء في طرق من حفظ على أمتي أربعين حديثاً، ومنتهى الأعمال في شرح حديث إنما الأعمال.
٤. كتب الانتخاب والتجريد: مجرد الموطأ، والمنتقى من المستدرک على الصحيحين للحاكم، والمنتقى من مسند ابن أبي شيبة، والمنتقى من مسند أبي يعلى، والمنتقى من معجم الطبراني، المنتقى من سنن سعيد بن منصور^(٢٤).
٥. الآثار الترتيبية لبعض الكتب المعينة: إسعاف الطلاب بترتيب الشهاب.
٦. كتب الزوائد: بغية الرائد في الذيل على مجمع الزوائد، وزوائد شُعب الإيمان للبيهقي، وزوائد نوادر الأصول للحكيم الترمذي.
٧. كتب الأجزاء من الأحاديث: يحتوي أحاديث في موضوعات معينة؛ أحاديث الشتاء، والخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال، وجزء في أسماء المدلسين ونحوهم.
٨. كتب التخريج: وهي تبحث في تخريج الأحاديث المروية الموجودة في الكتب، مثل: كتب العقائد والتفاسير والحديث وأصول الفقه والتصوف واللغة لبعض المصنّفين من مصادرها الأولى^(٢٥): مناهل الصفا في تخريج

(٢٢) لأسماء تلك المصادر انظر، محمد خيرى البقاعي، مخطوطات ترجمة العلامة السيوطي لأبي عبد الله شمس الدين محمد الداودي، العربية، يناير، ٢٠٠١، العدد، ١٣، ص. ٣٨٠-٣٩٤.

(٢٣) انظر، اللحام، المصدر نفسه، ص. ٢٣٩-٢٦٤.

(٢٤) إياد خالد الطباع، جلال الدين السيوطي مجلة العلوم الإسلامية، دار القلم، دمشق، ١٩٩٦، ١٤٩-١٥٠.

(٢٥) الكتاني، المصدر نفسه، ص. ٣٨٨؛ ٢٢٤.

- أحاديث الشفا، ونشر العبير في تخريج أحاديث الشرح الكبير، وتخريج أحاديث الكفاية، وتخريج أحاديث شرح المواقف، وتخريج أحاديث شرح عقائد التفتازاني ونحوها^(٣٧).
٩. كتب في أصول الحديث: تدریب الراوي في شرح تقريب التّواوي، وألّفية الحديث (نظم الدرر في علم الأثر)، والبحر الذي ظهر في شرح ألّفية الأثر.
١٠. كتب في الأحاديث المشهورة على ألسنة الخلائق: الدرر المنتشرة في الأحاديث المشتهرة.
١١. كتب الأحاديث المتواترة: الفوائد المتكاثرة في الأخبار المتواترة. فاختصر السيوطي أثره ذلك باسم «الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة»^(٣٧). وله مؤلف آخر باسم كطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة أيضًا.
١٢. كتب في الأحاديث الموضوعية: اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعية، فاختصر الإمام أثره ذلك باسم التعقبات على الموضوعات^(٣٨).
١٣. كتب الطبقات والجرح والتعديل: طبقات الحفّاظ، المنجّم في المعجم، معجم شيوخ السيوطي، وإسعاف المبطلّ برجال الموطأ، جزء في أسماء المدلّسين، تذكرة المؤتسي بمن حدّث ونسي.
١٤. كتب في أسباب ورود الأحاديث: اللّمع في أسباب الحديث. تُرجم إلى اللغة التركية وطبع في دار النشر إخطار سنة ١٩٩٦ في أرض روم.
١٥. كتب غريب الحديث: التذليل والتذنيب على نهاية الغريب. ولخص السيوطي أيضًا الأثر المسمّى: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير^(٣٩).
١٦. كتب المدرج: المدرج إلى المدرج.
١٧. كتب في الأحاديث المسلسلة: المسلسلة الكبرى، والجياد المسلسلات^(٤٠).
١٨. كتبه في العشاريات: عشاريات البخاري، الفيض الجاري في طرق الحديث العشاري، جزء السلام من سيّد الأنام، والتّادريات من العشاريات.

نقد السيوطي للأحاديث:

إن نقد الحديث هو النظر بعناية في أسانيد الأحاديث ورواتها ومتونها لتمييز الأحاديث الصحيحة من الأحاديث الضعيفة أو الموضوعية. ووفقاً لذلك فإنّ الأولويات هي في تحديد صحة الإسناد وسلامته وثقة الرواة من عدمها فيه، ودراسة متن الحديث بطريقة لا تدع مجالاً ولا محلاً للشك في انتائه للنبي ﷺ؛ ولتكوّن

(٢٦) الكتاني، المصدر نفسه، ص. ٣٨٨-٣٩٤.

(٢٧) الكتاني، المصدر نفسه، ص. ٣٩٩.

(٢٨) الكتاني، المصدر نفسه، ص. ٣٢٥-٣٢٦.

(٢٩) الكتاني، المصدر نفسه، ص. ٣٣٣.

(٣٠) الكتاني، المصدر نفسه، ص. ٣٢٩.

الأحاديث من الجزأين: السند والمتن فإنّ دراسة النقد على الروايات تتم مناقشتها في جزأين أيضًا وهما: نقد السند ونقد المتن^(٣١).

فينبغي دائماً النظر في الشئيين (السند والمتن) للثبوت من صحة الأحاديث. وهما عنصران لا غنى عنها في الحديث أيّاً كان؛ ولكون السند هو أداة توصلنا إلى متن الحديث يمكن أن يطلق على النقد والدراسة التي يتم إجرائها في تلك المرحلة نقداً شكلياً. ففي الحالات التي يعجز فيها نقد السند عن تحديد صحة حديث ما، يتم فحص المتن من منظور مقاييس معينة فتثبت صحته. وهذه المقاييس هي القرآن الكريم وهو يكون الأول في الترتيب، ثم السنة النبوية والتاريخ والبيانات العلمية والتناقضات والتباينات في المتن^(٣٢).

وفي هذا الصدد سوف نتحدّث عن إسهامات السيوطي في الحديث من حيث السند والمتن.

اعتراضات السيوطي على ابن الجوزي:

وفي بياننا منهج السيوطي في نقد الروايات من حيث السند فإنّ المصدر الذي سنتخذه أساساً هو أثره المسمّى بـ«اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة».

عند بيان السيوطي سبب تأليفه اللآلئ يؤكد أنّ الأخبار التي ذكرها ابن الجوزي (ت. ٥٩٧ / ١٢٠١) في موضوعاته ليست كلها موضوعة، بل فيها روايات ضعيفة، وقد يوجد فيها الصحيح والحسن^(٣٣).

وعندما ندرس ونتفحص هذا الأثر للمؤلف قد نرى شكلياً أن السيوطي بعد أن نقل الأخبار الموجودة مع أسانيدها من الكتاب المسمى بـ«الموضوعات» لابن الجوزي يشرع أولاً بنقل خلاصة آراء ابن الجوزي في الحديث، ثم ينقل رأيه هو وملاحظاته وانتقاداته حول الحديث، بأن يبدأ قائلاً «قلت»، وينتهي بـ«الله أعلم».

إنّ المعلومات النقدية التي يسردها السيوطي بشكل عام، هي عبارة عن نقل الآراء المختلفة حول الحديث ورواياته والروايات التي يأتي بها شاهداً على ما يراه والطرق الأخرى لتلك الروايات فضلاً عن المعلومات المتوفرة الموجودة في أثر ابن الجوزي المسمى بـ«الموضوعات»^(٣٤).

لذلك سنقوم بتقييم انتقاداته بشكلٍ رئيسيٍّ في إطار الآراء التي نقلها حول الحديث والراوي والمعلومات التي سردها.

(٣١) مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتبة الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥، ط. ٤، ص. ٢٦٩-٢٧١؛ Karacabey, Salih, Hadis Tenkidi, Sır Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 16.

(٣٢) السباعي، المصدر نفسه، ص. ٢٧١-٢٧٢؛ أيضاً انظر. محمد بن الصديق الغماري، المغبر على الأحاديث الموضوعات في الجامع الصغير، بيروت، ١٩٨٢، ص. ١٣٦-١٣٨؛ Karacabey, a.g.e., s. 233-254.

(٣٣) جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦، I، ص. ٩.

(٣٤) Karayılan, Mevlüt, *Suyûtî'nin Leâli'deki Kaynakları Ve Tenkid Metodu*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E. Ankara, 1994, s. 91.

وقد ادعى السيوطي أن الروايات الموجودة في كتاب الموضوعات لابن الجوزي ليست كلها موضوعة؛ ولإثبات ادعائه استدلل بأدلة مختلفة؛ كأن يكون الحديث قد تمّ تخريجه في مصادر أخرى، أو قد روي من طرق أخرى، وأن يكون له شواهد ومتابعون.

وسنبداً بذكر الأمثلة:

- ١- «من قرأ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ متي مرة كتب الله له ألفاً وخمسمئة حسنة إلا أن يكون عليه دين» إن هذا الحديث قد عدّ من الموضوعات لوجود حاتم بن ميمون في سنده الذي قيل عنه لا يحتج به بحال^(٣٥). ولكن السيوطي يبدأ يدافع عن هذا الحديث بعد ما قال «قلت» بأن يذكر أن الترمذي (ت. ٢٧٩/٨٩٣) أخرج هذه الرواية في سننه^(٣٦) ثم يذكر الطرق الأخرى للحديث محاولاً إثبات عدم وضع هذا الحديث^(٣٧).
- ٢- «حلمة القرآن عرفاء أهل الجنة»^(٣٨). قال ابن الجوزي فيه إنه «متروك»^(٣٩). أما السيوطي فذكر أن الرواية قد نقلها محدثون كأبي داود (ت. ٢٧٥/٨٨٩) والترمذي والنسائي في سننهم إضافة إلى أن الذهبي (ت. ٧٤٨/١٣٤٨) نقلها في أثره المسمى بميزان الاعتدال. كما أن المحدثين مثل يحيى بن معين (ت. ٢٣٣/٨٤٨) وأبي حاتم الرازي (ت. ٢٧٧/٨٩٠) قد قبلوا الرواية صحيحة^(٤٠). ولذلك قال السيوطي بصحة متن هذا الحديث^(٤١). وكما يتبين من هذا المثال أيضاً حاول السيوطي إثبات صحة هذه الرواية التي زعم ابن الجوزي أنها متروكة بتخريج نفس الحديث من مصادر أخرى. وكما يلاحظ أن السيوطي لا يذكر سند الحديث ولا متنه في الغالب مع أنه يذكر المصدر الذي فيه الرواية.
- ٣- وفي نقد الحديث ما معناه «لِكُلِّ أُمَّةٍ مَجُوسٌ وَمَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا قَدَرَ...»، قال إن هناك طرقاً أخرى لهذه الرواية فذكر الطرق التي أخرجها أبو داود^(٤٢) وابن ماجه (ت. ٢٧٣/٨٨٧)^(٤٣) في سننهما^(٤٤).

(٣٥) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، كتاب الموضوعات، تحقيق، نور الدين بن شكري بن علي البويجا، مكتبة أضواء السلف، ١٩٩٧، ص. ١٨-١٩.

(٣٦) أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، السنن، تحقيق، أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٧، فضائل القرآن، ص. ١١.

(٣٧) السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٢١٧-٢١٨.

(٣٨) أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، السنن، دار إحياء السنة النبوية، دمشق، ١٣٤٩، فضائل القرآن، ص. ٣٣ (٤٧٠).

(٣٩) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ١، ص. ٤١٣-٤١٤.

(٤٠) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق، علي محمد الجاوي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦٣، ٣، ص. ٣٤٠.

(٤١) السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٢٢٣.

(٤٢) أبو داود سليمان بن أشعث، السنن، الناشر، م. م. عبد الحميد، ت. س.، كتاب السنة، ١٧، الرقم: ٤٦٩١، (٢-٢٢٢).

(٤٣) أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، السنن، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٢، المقدمة، ص. ١٠، الرقم: ٩٢، (I-35).

(٤٤) السيوطي، المصدر نفسه، I، ص. ٢٣٦-٢٣٧. وكذلك ذكر علي القاري الروايات حول هذا الموضوع وحكم عليه بالوضع على خلاف السيوطي. انظر، علي القاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، تحقيق، محمد صباغ، دار الأمانة، بيروت، ١٩٧١، ص. ٢١٣.

٤- وفي الحديث ما معناه «من احتكر قوت المسلمين أربعين يوماً يريد الغلاء، فقد برئ من ذمة الله وبرئ الله منه»؟ قال السيوطي فيه: إن راوي الحديث أسبع بن زيد تابع يزيد بن هارون^(٤٥) ونقل الحديث بسنده كما ذكر في مسند أحمد بن حنبل^(٤٦). ولكن ابن الجوزي جزم بعدم صحة هذه الرواية وجميع الروايات التي تماثلها^(٤٧). في هذا وما شابهه من الأمثلة قام السيوطي أثناء انتقاده لابن الجوزي بإحضار متابعي الرواة المزعوم أنهم عبارة عن أفراد فحسب، فصان الروايات من أن تكون موضوعة. ومع ذلك فإن السيوطي نفسه بعدما ذكر الحديث بشبه الرواية في جامع الصغير بين أنها ضعيفة^(٤٨). فما ذلك إلا تضارب وتناقض بين الأثرين للسيوطي.

٥- قال السيوطي في يوسف بن يونس^(٤٩) الذي وصف ابن الجوزي الروايات التي تأتي منه بـ«منكر» و«متروك» أنه راوٍ قد روى عنه الحديث البخاري (ت. ٢٥٦ / ٨٧٠) وابن ماجه^(٥٠). وكذا قال السيوطي في سليمان بن أرقم^(٥١) الذي جرحه ابن الجوزي بإفادات «متروك» و«ليس بشيء» أنه راوٍ قد روى عنه الحديث أبو داود والنسائي والترمذي^(٥٢).

وفقاً لذلك إن السيوطي لصرف التهمة عن الرواة الذين اتهمهم ابن الجوزي بتبّه إلى أن هؤلاء الرواة من مصنفي الكتب الستة هادفاً بذلك إلى رفع التهمة التي اتهموا بها وتهمة وضع المرويات التي رويت عنهم أو بطريقتهم.

٦- حديث: «ثَلَاثٌ يَزِدْنَ فِي قُوَّةِ الْبَصَرِ: النَّظَرُ إِلَى الْخُضْرَةِ، وَإِلَى الْمَاءِ الْجَارِي، وَإِلَى الْوَجْهِ الْحَسَنِ» قال ابن الجوزي إن هذا الحديث موضوع ومن بين رواته وهب بن وهب وهو كذاب^(٥٣). كذلك قال ابن قيم الجوزية (ت. ٧٥١ / ١٣٥٠) مثل ما قال ابن الجوزي بالإضافة إلى أن تلك الرواية وما ماثلها إن هي إلا موضوعة من قبل الزنادقة. وإن كل ما روي عن النبي وفيه الوجه الحسن والمدح والثناء على صاحب الوجه الحسن ونحوها من التعبيرات ما هي إلا افتراء وكذب على النبي ﷺ^(٥٤). وأما عليّ القاري (ت. ١٠١٤ / ١٦٠٥) لم يكن

(٤٥) أحمد بن حنبل، المسند، ٢، ١٣١٤، ص. ٣٣.

(٤٦) السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ١٢٤.

(٤٧) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٣، ص. ١٤-١٨؛ أيضاً انظر، Ali el-Kârî, Mevzûât-i Aliyyu'l-Kârî Tercemesi, çev. Ahmed Serdaroğlu, Ankara, 1966, s. 111؛ نفس المؤلف، الأسرار المرفوعة، ص. ٣٣٠.

(٤٨) جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠، ص. ٥٠٨.

(٤٩) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٥٠٩.

(٥٠) السيوطي، الأسرار المرفوعة، ١، ص. ٤٢٥.

(٥١) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٥٠٣، ٣، ص. ٢٢٠، ٢٩٢، ٣٩٣.

(٥٢) السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ١٨.

(٥٣) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ١، ص. ٢٥٣-٢٥٤.

(٥٤) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، المترجم، مظفر جان، çev.

متشددًا في هذه الرواية مثل ابن الجوزي فحكم بأنها ضعيفة وليست بموضوعة^(٥٥).

ودافع السيوطي عن هذه الرواية بذكره طرقًا أخرى تدعمها. كما أنه ذكر آراء نقاد الحديث حول بعض الرواة في أثناء ذكره الطرق الأخرى. ومع ذلك لم يكتف بذكر الطرق الأخرى، بل ذكر الأحاديث التي تم تخريجها حول حب النبي النظر إلى الخضرة فقال فهذه شواهد تجعل للحديث أصلًا.

وتابع السيوطي تقييمه على النحو التالي: «واعلم أنه جرت عادة الحفاظ كالعقيلي (ت. ٣٢٣ / ٩٣٥) وابن حبان (ت. ٣٥٤ / ٩٦٥) والحاكم (ت. ٤٠٥ / ١٠١٥) وغيرهم أنهم يحكمون على حديث البطلان من حيثية سند مخصوص لكون راويه اختلق ذلك السند لذلك المتن ويكون ذلك المتن معروفًا من وجه آخر ويذكرون ذلك في ترجمة ذلك الراوي يخرجونه به، فيغتر ابن الجوزي بذلك ويحكم على المتن بالوضع مطلقًا ويورده في كتاب الموضوعات وليس هذا بلائق، وقد عاب عليه الناس ذلك وآخروهم الحفاظ ابن حجر وهذا الوضع من ذلك. وكثيرًا ما نجدهم يقولون هذا الحديث بهذا الإسناد باطل وهو بغيره ليس بباطل»^(٥٦).

إذا حكم العلماء غير ابن الجوزي على حديث بالوضع بسبب راوٍ ما، فذلك لبيان عدم صحة هذا السند، فيمكن أن يكون نفس المتن قد روي صحيحًا بسند آخر غير الأول. وكيفما يكون الحكم على حديث بالصحة يعدّ حكمًا على سنده بالصحة، فكذلك الحكم على حديث بالوضع يعني أنّ وضعه بهذا السند. فما يطبقه السيوطي وما يفعله لجلب الانتباه إليه وهذا هو السبب في انتقاده ابن الجوزي.

٧- «إذا رأيتم الرايات السود خرجت من قبّل خراسان فأتوها ولو حبواً، فإن فيها خليفة الله المهدي». قال ابن الجوزي في هذا الحديث لا أصل له. ويعني به عدم احتواء الحديث سندًا معروفًا. وبعبارة أخرى إنّ الرواة الموجودين في سلسلة السند لم يسمع بعضهم عن بعض^(٥٧).

والسيوطي يترك التقييمات إلى ابن حجر ناقلًا من «القول المسدّد». فابن حجر قال: إنّ ابن الجوزي مخطئ في الحديث^(٥٨)، وتلك الرواية قد أخرجها أحمد بن حنبل في مسنده^(٥٩). وبعد ذلك يقول السيوطي إنّ الحاكم أيضًا قد أخرج في مستدركه فروى الحديث من المستدرک في نفس المعنى^(٦٠). كما أكد أنّ الراوي عمرو بن قيس الذي هو أحد الرواة في سلسلة السند ثقة وهو راوٍ من رواة مسلم (ت: ٢٦١ / ٨٧٥) والسنن الأربع. فينتهي تقييمه بالروايتين اللتين أخرجهما أبو الشيخ (ت: ٣٦٩ / ٩٧٩) في الفتن وشواهد من مرويات ابن عساکر (ت: ٥٧١ / ١١٧٦)^(٦١).

(٥٥) علي القاري، الأسرار المرفوعة، ص. ٤٣٥-٤٣٦؛ أيضًا انظر، محمد درويش الحوت، أثني المطالب في أحاديث مختلفة المراتب،

دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٣، ص. ١١٩.

(٥٦) السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ١٠٥-١٠٨.

(٥٧) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٢، ٢٨٧-٢٨٨؛ وكذلك انظر، ابن القيم الجوزية، المصدر نفسه، ص. ١٣٨-١٣٩.

(٥٨) أحمد بن حنبل، المصدر نفسه، ٥، ٢٧٧.

(٥٩) أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد ابن حجر الكناني العسقلاني، القول المسدّد في الذب عن المسند، حيدرآباد، ١٣١٩، ص. ٤٥-٤٦.

(٦٠) أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، بيروت، د.ت.، ج ٤، ص. ٤٦٤.

(٦١) السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٣٩٩-٤٠٠.

في هذه الرواية لا ينصّ السيوطي نفسه على أي رأي ولكنه ينقل الرواية والمعلومات حول الراوي الذي يخضع للسرد والنقد فحسب. ومع ذلك فإنّ هذا الحديث قد وُضع لأغراض سياسية^(٦١) ويلاحظ أنّ السيوطي قد اكتفى بذكر المعلومات حول الحديث والرواة ولم يقل أي شيء عن الرواية.

إن محمد علي دورموش قد قام بتقييم هذه الرواية وما ياتلها في أطروحة المعنونة بـ «تقييم أحاديث المهدي» كما يأتي: إن الروايات التي ذكرها السيوطي في عشرات الصفحات حول الرايات السود والمدح لخراسان، من الواضح جداً أنه قد تم إلتاجها، أي وضعها، دعاية للعباسيين عموماً، ولأبي مسلم خصوصاً. وعلى سبيل المثال في أحد هذه الأحاديث قد يذكر أسماء السفاح والمنصور والمهدي من خلفاء العباسيين بالمدح والثناء عليهم من خلال مخاطبة النبي ﷺ لعمة العباس. فكيف يعقل أن يعرف النبي ﷺ أصحاب السلطنة التي سيتم تأسيسها بعد النبي نفسه وأن يذكر أسماءهم فرداً فرداً ويثني عليهم بالمدح مع جبرائيل^(٦٢).

تقييم السيوطي من ناحية المتن:

عندما نتحدث عن إسهام السيوطي بالروايات من حيث المتن سنتخذ كتابه اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعية أساساً كالسابق. فالسيوطي في اللآلئ قد ينقد السند أكثر مما ينقد المتن. ومع ذلك قد توجد انتقادات حول المتن سواء أكانت إيجابية أم سلبية وإن كانت نادرة.

والآن تعالوا نحاول دراسة الموضوع من خلال إعطاء بعض الأمثلة:

١- «إن نزول الله إلى الشيء إقباله عليه من غير نزول». وقد اكتفى السيوطي في تلك الرواية بنقل النقد القصير للذهبي من كتابه ميزان الاعتدال^(٦٣) حيث قال في الميزان: إسنادٌ مظلم؛ أي إنه رُوي بسند أغلب الرواة فيه مجهولون؛ ومتنٌ مختلق أي إنه موضوع^(٦٤). وكذلك حكم ابن الجوزي على هذه الرواية بالوضع قائلاً: إنه موضوع لا أصل له^(٦٥).

٢- «تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في الجنة إلا واحدة، وهي الزنادقة» قال السيوطي فيه اضطراب سنداً ومتناً؛ فالروايات مخالفة بعضها بعضاً، ولذلك لا يمكن ترجيح إحداها على الأخرى^(٦٦). فبعد ذلك ذكر السيوطي المتن المحفوظ^(٦٧) أي أسلم من غيرها مؤكداً على أن الرواية المحفوظة مقلوبة المتن أي إن في

(٦٢) Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadîsler*, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1991, s. 41

(٦٣) Durmuş, M. Ali, *Mehdî Hadislerinin Tedkiki*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara, 2000, s. 145

(٦٤) الذهبي، المصدر نفسه، ١، ص. ٢٩٨.

(٦٥) السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٣١. انظر لتقييم مماثل إلى: السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٢٥٨.

(٦٦) ابن الجوزي، المصدر نفسه ج ١، ص. ١٧٨؛ انظر أيضاً إلى، أبو الحسن علي بن محمد ابن عراق، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعية، تحقيق، محمد الصديق عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة القاهرة، مصر، د.ت. ١٠ - ١٧٣ - ١٧٤.

(٦٧) السيوطي، المصدر نفسه ١ - ٢٢٧ - ٢٢٨.

(٦٨) المحفوظ هو الحديث الراجح مقابل الحديث المرجوح وهو الشاذ. Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1992, s. 251; Aydınli, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1987, s. 91

متن الحديث تقديم وتأخير^(٦٩). وكذلك فإن ابن الجوزي جزم بعدم صحة تلك الروايات وبين أن ليس لها أصل^(٧٠).

٣- «... فإني آليت على نفسي ألا أدخل النار من اسمه أحمد ولا محمد...» حكّم ابن الجوزي على الرواية بالوضع وعدم الاحتجاج بصدقة بن موسى من رواة سلسلة سند تلك الرواية حيث إنه غير أماكن الروايات^(٧١).

فالسويطي يقول ناقلاً عن الذهبي: إنه قال عن أحمد بن محمد أحد رواة الحديث إنه كذاب^(٧٢)، وكذا قال ابن حجر إن صدقة بن موسى مجهول فروى عنه أحمد بن عبد الله أحاديث منكورة^(٧٣). وبعدما نقل السويطي ما قيل حول الحديث روى الحديث كما أخرجه أبو المحاسن عبد الرزاق بن محمد الطبرسي (ت: ٤٤٣/١٠٥٢) في كتابه الأربعين فحكّم هو على الحديث بأنه معضل^(٧٤).

إنّ السويطي يومئ بقناعته في الحديث بأنه موضوع بناء على ما تقدم من المعلومات حول كلّ من الرواية والمتن والراوي^(٧٥).

ولا يمكن ألا يعلم السويطي أن النجاة من جهنم ليست بالأسماء والألقاب وإنما النجاة منها بالأعمال الصالحات فحسب^(٧٦). كما أن التسمية بأسماء النبي الجميلة لا تمنح من لا يعمل بأوامر الله امتيازاً عند الله.

إذن فإن ذلك الخبر الذي تبين أنه موضوع قطعاً بلا شك كان من المتوقع من السويطي ألا يكتفي فيه بنقل الآراء فحسب بل يجزم ويقر قائلًا إنه موضوع فيؤيد ابن الجوزي^(٧٧).

وإن عبد الفتاح أبو غدة (ت. ١٤١٧/١٩٩٧) بينما كان يشرح قواعد معرفة الحديث الموضوع وأماراته يأتي بذلك الخبر مثلاً لبيّن قاعدة احتواء الخبر الموضوع حكماً يخالف حكماً ثابتاً بالخبر الصحيح^(٧٨).

وكذلك عندما قال السويطي في تدريب الراوي إن الرواية المضادة للخبر المتواتر موضوعة^(٧٩) كان يُتوقع منه تأييد ابن الجوزي في تلك الرواية لكنه على عكس المتوقع منه فقد نقل بعض الروايات وكأنه يترأى بها

(٦٩) السويطي، المصدر نفسه، I، ص. ٢٢٨.

(٧٠) ابن الجوزي، المصدر نفسه، I، ص. ٤٣٨-٤٤٠؛ أيضًا انظر، ابن عراق، المصدر نفسه، I، ص. ٣١٠؛ علي القاري، المصدر نفسه، ص. ١٦١-١٦٢؛ نفس المؤلف، الموضوعات، ص. ٥٥.

(٧١) ابن الجوزي، المصدر نفسه، I، ص. ٢٤١؛ أيضًا انظر، ابن القيم الجوزية، المصدر نفسه، ص. ٦٢.

(٧٢) الذهبي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٣١٣.

(٧٣) ابن حجر، لسان الميزان، حيدرآباد، ١٣٣٠، ٣، ١٨٧.

(٧٤) السويطي، المصدر نفسه، ٣، ص. ٧٣.

(٧٥) Karayilan, a.g.e., s.112-113.

(٧٦) Ebû Gudde, Abdulfettah, *Mevzû Hadisler*, çev. Enbiya Yıldırım, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 141-142.

(٧٧) Karayilan, a.g.e., s.113.

(٧٨) Ebû Gudde, a.g.e., s. 141-142.

(٧٩) السويطي، تدريب الراوي، ١، ص. ٢٣٣.

مخالفاً لابن الجوزي. وما هذا إلا تناقض وتباين واضح بين أثره. فبينما كان يحصي طرق التعرف على الأحاديث الموضوعية في تدريب الراوي ذكر المقاييس المذكورة في كتب علوم الحديث التقليدية^(٨٠) لكنه هو نفسه لم يلتزم تماماً بتلك المقاييس في اللآلئ كما يرى في ذلك المثال.

ج- التقييم العام:

إن السيوطي عند تقييمه الروايات في اللآلئ انتقدها على أساس نقد الإسناد ولم يقيم بأية انتقادات قيمة جديرة بالذكر في نقد المتن. ولم يطبق عمومًا معايير النقد النصي المقبول من قبل علماء الحديث كالقرآن الكريم خاصةً وسنة الرسول ﷺ والعقل والبيانات التاريخية والتناقض والتباين في المتن ونحوها. وأما في نقد المتن فلا نجد إلا قليلاً نقد من قبله. فقد نقل المعلومات التي كانت موجودة في وقته. وفي عمله هذا لم يكن انتقائياً كما أنه تساهل في تقييماته حول رواة سلسلة الإسناد.

وأكد عبد الفتاح أبو غدة أحد العلماء المعاصرين أن السيوطي كان متساهلاً في تقييم الرواة. فقام بتقييم هذه الحالة في المثال التالي: إن تفكر ساعة خيرٌ من عبادة ستين سنة. فقد رواه السيوطي. لكن المناوي (ت. ١٠٣٠/١٦٢١) أشار إلى وضعه في «فيض القدير» كما بين الإمام ابن الجوزي في الموضوعات أنه موضوع^(٨١).

وأما السيوطي فزعم في اللآلئ المصنوعة أن هناك شاهداً يقوي هذه الرواية. ونستنتج من ذلك أنه إما قد تغافل وإما قد وقع في الغفلة حقاً. لأن في سند الرواية التي ذكرها شاهدين كذابين آخرين، أولهما سعيد بن ميسرة البكري البصري، حيث قال فيه يحيى القطان: «إنه كذاب» وقال البخاري: «أحاديثه مردودة» أي لا تحل عنه الرواية. وقال ابن حبان «إنه يروي أحاديث موضوعة». وأما ثانيهما فعلي بن إبراهيم القزويني فهو من الوضاعين كما نبه عليه الحافظ ابن حجر في ترجمته في لسان الميزان. فضلاً عن ذلك فإن الإسناد مجهولين آخرين.

إن الرواية التي ذكرها السيوطي شاهداً لتقوية الرواية الأولى هي نفسها معللة بعلل ومليئة بالمصائب. إذن فهل يمكن عدّ هذا الحديث شاهداً؟ عفا الله عن الحافظ السيوطي الذي تصرف متساهلاً غاية التساهل حيث قام بتقوية الحديث الموضوع بحديث موضوع آخر^(٨٢).

وكما يتبين من هذه المعلومات فقد تساهل السيوطي في تقييم أسانيد الأحاديث. وكذا قال أبو غدة عن السيوطي أيضاً إنه هو من تساهل غاية التساهل من بين العلماء الكبار الذين ذكرناهم إلى الآن من حيث ذكر الروايات الضعيفة والموضوعة والمردودة ونحوها في مؤلفاتهم ورسائلهم^(٨٣).

(٨٠) انظر، السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٢٣٣-٢٣٦.

(٨١) ابن الجوزي، المصدر السابق، ص. ٥٣-٥٤.

(٨٢) Ebû Gudde, a.g.e., s. 53-54.

(٨٣) محمد عبد الحي اللكنوي، الأجوبة الفاضلة لأسئلة العشرة الكاملة، تحقيق، عبد الفتاح أبو غدة. الطبعة الرابعة، دار السلام، القاهرة، ١٩٩٧، ص. ١٢٦. Kirbaşoğlu, M. Hayri, Alternatif Hadis Metodolojisi, Kitâbiyât, Ankara, 2002, s. 121.

وكذلك السيوطي، على الرغم من زعمه أنه لم يذكر في كتابه الجامع الصغير حديثاً موضوعاً على الإطلاق^(٨٤)، فقد قيل إن فيه العديد من الأحاديث الضعيفة^(٨٥) حيث إن العلامة أحمد بن محمد بن الصديق الغماري (ت. ١٣٨٠ / ١٩٦٠) وجد في الجامع الصغير أربعمئة وستة وخمسين حديثاً موضوعاً وذلك في مؤلفه المفيد عن الأحاديث الموضوعية في الجامع الصغير^(٨٦).

وتجاوز أبو غدة في حق السيوطي بقوله: إن السيوطي لم يستطع التنبؤ بأن العديد من الأحاديث كانت موضوعة، وإنما السبب في ذلك ما هو إلا أن يكون متساهلاً في غاية التساهل. ويؤكد أبو غدة أنه يكاد لا يحكم بالوضع على أي حديث كان إلا إذا اضطُرَّ وعجز عن الحكم عليه بغير الوضع. وعلاوة على ذلك كما أنه لا يرى بأساً أن يذكر الأحاديث الموضوعية في آثاره فكذا لا يتردد في استخدامها كأدلة أيضاً^(٨٧).

إنَّ الغماري نصَّ على بعض التقييمات في مقدمة كتابه قبل أن يذكر الأحاديث الموضوعية الموجودة في الجامع الصغير. فأكد أنَّ الجامع الصغير الذي يزعم السيوطي أنه لا ينطوي على حديث موضوع في الحقيقة ينطوي على بعض من الأحاديث التي يشهد فيها متن الحديث نفسه على أنه موضوع كطوله المفرط.

لكن السيوطي يذكر من الحديث قسماً لن يجذب الانتباه مثل أن يذكر أول الحديث ويحذف باقيه الدال على وضعه فكأنه يريد بذلك أن يخفي أنَّ الحديث موضوع، حيث إنه لو ذكر الحديث بتمامه، لن يشك أحد في وضعه. فأعطى مثلاً حديث جابر: «أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر»^(٨٨).

وبالخلاصة إن السيوطي ركز على الإسناد أكثر من النص. وعلى الرغم من أنه قام بتعيين بعض المعايير والمقاييس في التدريب إلا أنه أورد كثيراً من الأحاديث الموضوعية والضعيفة في الجامع الصغير خاصة وفي رسائله الأخرى عامة. فعدم اهتمامه بنقد المتن إنما هو سبب من أسباب وجود المرويات الضعيفة والموضوعية في مصنفاته.

مقارنة بعض رسائله من حيث نقد الرواية:

في هذا القسم سنتخذ بعضاً من الرسائل الموجودة في تأليفه المسمى بـ«الحاوي للفتاوى» أساساً. وتلك الرسائل التي سنقوم بتقييمها هي آثار صغيرة الحجم. أما الحاوي للفتاوى فهو مصنف يتكون من مجلدين مكونين من ٧٨ رسالة تقريباً في موضوعات شتى ولا سيما في الفقه والتفسير والحديث والعقيدة والتصوف

(٨٤) السيوطي، الجامع الصغير، ١، ص. ٥٥؛ محمد الحسن ضيف الله، فيض القدير شرح الجامع الصغير، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٤، ١، ص. ٣.

(٨٥) اللكنوي، المصدر نفسه، ص. ١٢٦؛ Kirbaşoğlu, a.g.e., s.121.

(٨٦) اللكنوي، المصدر نفسه، ص. ١٣٠؛ Kirbaşoğlu, a.g.e., s.121؛ أيضاً انظر، الغماري، المغير على الأحاديث الموضوعية في الجامع الصغير.

(٨٧) اللكنوي، المصدر نفسه، ص. ١٢٦-١٢٧؛ Kirbaşoğlu, a.g.e., s.121.

(٨٨) الغماري، المصدر نفسه، ص. ٦-٧؛ Kirbaşoğlu, a.g.e., s.122-123P؛ أيضاً انظر، Kirbaşoğlu, M. Hayri, İslâm

.Düşüncesinde Hadis Metodolojisi, Ankara OkuluYayınları, Ankara, 1999, s. 132

والنحو وغير ذلك. ففي ذلك المصنف تم تقييم بعض الروايات من حيث السند والمتن. وسنقوم هنا بمقارنة تلك التقييمات بتقييماته التي أتمها في اللآلئ قبل ذلك من حيث التشابه وعدمه.

١ - رسالته المسماة بـ «القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه»:

أكد السيوطي أن تلك الرواية المذكورة قولٌ مشهورٌ بين الخلق، وليس بحديثٍ صحيح بل من أقوال الكبار. ثم قال: فيه قولان.

من حيث الصحة: قال: إن هذا الحديث ليس بصحيح، وقال النووي (ت. ٦٧٦/١٢٧٧) فيه: «ليس بثابت»، وقال ابن تيمية (ت. ٧٢٨/١٣٢٨): إنه موضوع، وكذا الزركشي (ت. ٧٩٤/١٣٩٢) قال في كتابه الأحاديث المشتهرة: ذكر ابن السمعاني (ت. ٤٨٩/١٠٩٦) أنه من كلام يحيى بن معاذ الرازي (ت. ٢٥٨/٨٧٢)^(٨٩).

ومن حيث المعنى فإن السيوطي قد حاول أن يبين المقولة من حيث العلاقة بين الجسد والروح فأفاد أنه ذو معان، ثم نقل معنى ذلك عن النووي وتاج الدين بن عطاء الله السكندري (ت. ٧٠٩/١٣٠٩) وأبو طالب المكي (ت. ٣٨٦/٩٩٦)^(٩٠).

حيث إن النووي قال في معناه: إنه من عرف نفسه بالضعف والافتقار إلى الله والعبودية له عرف ربه بالقوة والربوبية والكمال المطلق والصفات العليا. وكذلك العلماء الآخرون فقد شرحوا هذا القول حول علاقة الروح بالجسد من منظور الصوفية^(٩١).

٢ - رسالته المسماة بأعذب المناهل في حديث «من قال أنا عالم فهو جاهل»:

قال السيوطي في هذا القول: إنه يعد مقطوعاً باعتبار أنه يعرف من كلام يحيى بن أبي كثير (ت: ١٢٩/٧٤٧) موقوفاً عليه. لكن السيوطي حكم عليه بالضعف؛ لكون يحيى بن أبي كثير من صغار التابعين. فباعتبار أنه رأى أنس بن مالك وحده؛ حيث إنه لم يلق غيره من الصحابة ولا يعرف له عن أحد منهم رواية متصلة فقد يعد من أتباع التابعين. وقد وهم بعض الرواة فرفعه إلى النبي ﷺ. وإن وجد عنه الجزم بذلك إلا أن الحافظ حكم على هذا الحديث بالوهم في رفعه فإن ليث بن أبي سليم متفق على ضعفه. فمثلاً قال فيه أحمد بن حنبل: مضطرب

(٨٩) بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، التذكرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق، مصطفى عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦، ص. ١٢٩؛ انظر أيضاً: إسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨، ٢، ص. ٢٦٢؛ علي القاري، الأسرار المرفوعة، ص. ٣٥١-٣٥٢؛ الحوت، المصدر نفسه، ص. ٢٩٩.

(٩٠) جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، الحاوي للفتاوى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨، ٢، ص. ٢٣٨-٢٣٩. (٩١) لمعلومات أوسع انظر: السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٢٣٩-٢٤١؛ أيضاً انظر، جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق محمد عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨، ص. ٢٢٨.

الحديث، وقال فيه ابن معين والنسائي وعلي بن المديني (ت. ٢٣٤/٨٤٩) وغيرهم من نقاد الحديث: إنه ضعيف الرواية^(٩٢).

وبعدما نقل السيوطي ما قيل من التقييمات في ليث بن أبي سليم، فهو راوٍ من رواة تلك الرواية المذكورة التي أسندت إلى يحيى بن أبي كثير وحكم عليه نفسه بالرفع بصيغة الجزم، قد قام بتقييم مهم من حيث نقد السند: «والحاصل أنه كان في حال صحة عقله كثير التخليط في حديثه حيث جرح بسبب ذلك. وحكم المختلط هو أنه إذا شك فيه هل رواه قبل الاختلاط أو بعده فإنه مردود»^(٩٣).

وبعد تقييمات السيوطي ووجه إليه سؤال: على أي سبب لم تقبل رواية ليث بن أبي سليم فهو لا يتهم بالكذب. أجاب السيوطي عن السؤال ببيان أنواع الأحاديث الموضوعية من حيث علم الحديث وأسباب الوضع مع سرد الأمثلة منها.

فأكد أن الحديث الموضوع نوعان: الأول منه هو من قصد الوضع على علم فهم الكذابون، والنوع الثاني من يخطئ في الرواية دون أن يقصد الوضع فهو مضطرب الحديث، فهم يكونون في الأغلبية من مضطربي الحديث والمختلطين وأصحاب الحفظ السيئ. فهؤلاء الوضاعون وضعوا من أقوال التابعين والحكماء والأطباء أو الأقوال الناتجة من ثقافة الإسرائيليات، فأحياناً أضافوا إلى متن الحديث كلمة^(٩٤).

وبعد إعطاء السيوطي هذه المعلومات القيمة المهمة من حيث أصول الحديث، أكد أن عدم قبول رواية ليث بن أبي سليم ناتجة/ بسبب الغفلة والاختلاط في روايته من دون أي قصد.

ففي تلك الرسالة قام السيوطي بنقد الرواية التي تعرف بأنها حديث وفقاً لمبادئ أصول الحديث التقليدية الموجودة في تدريب الراوي.

وفي أثناء نقده لإسناد الحديث أورد بعضاً من المعلومات القيمة في أصول الحديث، ومع ذلك لم يقم بأي تقييم حول متن الحديث.

٣- رسالته المسماة بـ«الدرة التاجية على الأسئلة الناجية»:

قام السيوطي في هذه الرسالة بتقييم مختلف شكلاً ومنهجاً عن الرسالتين المذكورتين آنفاً. حيث إنه في الرسائل السابقة كان يدرس الرواة الموجودين في السند بشكل متعمق من خلال رواية واحدة فقط. لكن في هذه الرسالة تم تقييم العديد من الروايات معاً.

ولقد ذكر الغرض من كتابة تلك الرسالة في مدخلها بأنه ورد إليه من الشام بعض من الأحاديث وسئل

(٩٢) لمعلومات أوسع انظر: السيوطي، الحاوي، ٢، ص. ٧-٨.

(٩٣) السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٨.

(٩٤) السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٩. أيضاً انظر السيوطي، تدريب الراوي، ١، ص. ٢٣٣-٢٤٦.

أن يكتب حول صحة تلك الأحاديث^(٩٥) فرأى السيوطي أنّ فيها أحاديث واردة بعضها مقبول وبعضها فيه مقال ولذلك تكلم عليها حديثاً حديثاً^(٩٦).

إن الرسالة قد تتضمن أربعين حديثاً. فالسيوطي لم يتكلم على كل الأحاديث. وتقييماته كانت قصيرة. فهو أكد ما يتعلق بإسناد الحديث كما كان في الرسائل الأخرى، فعلى سبيل المثال قال: إن الحديث الأول الذي يتعلق باللجنة على اليهود ذكر مصدره فأكد أنّ كلاً من الطريقين اللذين تصل بهما الرواية ضعيف^(٩٧). وأما في الحديث الثاني المتعلق بشهادة من مات في الغربية ذكر الشواهد التي تقوي الحديث فقال إن عمرو بن حصين وهو من المذكورين في سند تلك الرواية متروك^(٩٨). وأما في الحديث الثالث المتعلق ب: بدأ الإسلام غريباً^(٩٩) وفي الحديث الرابع المتعلق بعلاقات الجوار بعضها ببعض فقد اكتفى فيها بذكر الأسانيد فقط؛ لعدم وجود أي مشكلة في سلسلة الرواية^(١٠٠). وأما في الحديث الرابع عشر المتعلق بإطعام النساء في نفاسهن التمر فقال في سليمان بن عمرو المذكور في سند الرواية إنه كذاب، وأشار إلى أنّ هذا الحديث قد أورده ابن الجوزي في كتابه الموضوعات^(١٠١). وأما الحديث المتعلق بسؤال النكير والمنكر في القبر فهو الحديث السابع عشر فقال في داوود بن صغير أحد المذكورين في السند أن ابن الجوزي جرّحه بأنه منكر الحديث^(١٠٢).

ومن ذلك عند تقييمه للحديث الرابع والعشرين المتعلق بمنع قطع شجرة السدر الموجودة في بقعة الحرم، وقد أفاد أنه أفرد مؤلفاً في ذلك الموضوع^(١٠٣). وأما في الحديث السادس والعشرين المتعلق بتسمية المولود باسم محمد حباً للنبى وتبركاً فقد بين السيوطي قناعته في الحديث بصراحة قائلاً «وسنده عندي على شرط الحسن»^(١٠٤). وأما الحديث الحادي والثلاثون المتعلق بملكين يستغفران فقد أكد أنّ جميع الرواة في سلسلة السند ثقات

(٩٥) انظر لتلك الروايات في رسالة "العجاجة الزرنبية في السلالة الزنبية" للسيوطي. الحاوي، II، ٣١-٤٦. إن هذه المسألة قد تتضمن مباحث حول ماهية السيادة والشرف وفضيلتها، وكون اللبس الأخضر علامة للسيادة، وسوء الحياة الدنيا، واستخدام النساء في الخدمة، وفضيلة بعض الأطعمة، وفضيلة الوردة الحمراء، والروايات حول الخلفاء الراشدين، ونحوها من المباحث.

(٩٦) السيوطي، الحاوي، ٢، ص. ٤٦-٤٧.

(٩٧) السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٤٧.

(٩٨) السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٤٧؛ انظر أيضاً ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٢٠٢؛ الذهبي، المصدر نفسه، ٣، ص. ٢٥٢-٢٥٣؛ ابن عراق، المصدر نفسه، ١، ص. ٩٣.

(٩٩) انظر، السيوطي، الدرر المنتثرة، ص. ٩٧-٩٨.

(١٠٠) السيوطي، الحاوي، ٢، ص. ٤٧.

(١٠١) السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٤٩؛ ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٣، ص. ١٧٦-١٧٧؛ أيضاً انظر: علي القاري، المصدر نفسه، ص. ٤٤٠-٤٤١؛ الذهبي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٢١٦-٢١٨؛ ابن عراق، المصدر نفسه، ١، ٦٥.

(١٠٢) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٣، ص. ٢٣٢؛ السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٥٠؛ أيضاً انظر: الذهبي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٩.

(١٠٣) السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٥١؛ إن هذه الرسالة وهي صغيرة الحجم قد تتضمن روايات حول منع قطع شجرة السدر في الحرم. لمعلومات أوسع انظر: السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٥٤-٥٧؛ انظر أيضاً: ابن القيم الجوزية، المصدر نفسه، ص. ١١٦-١١٧؛ الحوت، المصدر نفسه، ص. ٢٢٢.

(١٠٤) السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٥١.

معروفون غير أن الوليد بن مسلم^(١٠٥) يدلّس التسوية^(١٠٦). وللحديث طريق آخر عن أنس فهو واه^(١٠٧). وأما في الحديث التاسع والثلاثين ما معناه «أنا مدينة العلم وعلي بابها» فقد أكد أن الترمذي والطبراني والحاكم والنيسابوري قد صححوها هذا الحديث، أما الحفاظان العلائي (ت. ١٣٥٩/٧٦١) وابن حجر فقد حسّناه^(١٠٨).

وأما علي القارئ فقد قام بتقييم هذا الحديث في مؤلفه الموضوعات الكبرى، فقال رواه الترمذي في جامعه وقال إنه منكر وكذا قال يحيى بن معين وأبو حاتم ويحيى بن سعيد القطان (ت. ٨١٣/١٩٨): إنه كذب لا أصل له. وأورده ابن الجوزي في الموضوعات ووافقه الذهبي وابن دقيق العيد (ت. ١٣٠٣/٧٠٢) فقالوا: إنه لم يثبت فلا أصل له، وتعقب علي القاري برأي السيوطي الذي ذكر آنفًا^(١٠٩).

يتبين من جميع تلك الأمثلة أنّ السيوطي قد تكلم على الأحاديث التي سُئل عنها شيئاً يسيراً. وأنه انتقد السند أكثر مما انتقد المتن كما فعل في آثاره الأخرى. وتقييماته تطابق تمامًا تقييماته في اللآلئ منهجًا وأصولًا. وكذا أشار إلى الموضوعات لابن الجوزي كما أشار إليه في اللآلئ المصنوعة، إلا أن تقييماته الواردة في هذه الرسالة كانت قصيرة وموجزة.

٤ - رسالته المسماة بالمصاييح في صلاة التراويح وتقييمه بعض الروايات:

في هذه الرسالة سُئل السيوطي عن الروايات الواردة بخصوص صلاة التراويح فأجاب بعد التقييم فقال: إن الأحاديث التي وردت منها صحيحة ومنها حسنة ومنها ضعيفة. فقد سئل السيوطي عن هذا الحديث المروي عن ابن عباس «أن رسول الله ﷺ كان يصلي في رمضان عشرين ركعة والوتر». فقد قيّمه باستخدام أدبه الغني في الرجال، وأبدى رأيه من البداية قائلاً: إن ذلك الحديث ضعيف ولا يصلح الاحتجاج به. وبعد إبداء رأيه فيه ذكر أقوال الحفاظ المتقدمين قبله حول الرواية. فمن تلك الأقوال: قول الذهبي في الميزان أنّ الحكم بن عيينة من رجال سند هذه الرواية كذاب، وقال ابن معين ليس بثقة، وقال أحمد بن حنبل ضعيف وقال البخاري سكتوا عنه (وهي من صيغ التجريح) وقال النسائي متروك الحديث^(١١٠). وللحديث طرق أخرى قد ضعفها أحمد بن

(١٠٥) إن تدليس التسوية هو أن يروي الحديث بإسقاط الرواة الضعفاء في السند من بين الرواة الثقات فكأنه بذلك يروي حديثاً إسناده متكون من الثقات فقط. Aydlnl, a.g.e., s. 152؛ السيوطي، تدريب الراوي، ١، ١٨٧.

(١٠٦) ابن الجوزي، المصدر نفسه ١ ص. ٣٠٢.

(١٠٧) السيوطي، الحاوي ٢، ص. ٥٢.

(١٠٨) السيوطي، المصدر نفسه ٢، ص. ٥٣. أيضًا لتقييم تلك الرواية انظر: السيوطي، اللآلئ، ١، ص. ٣٠٢-٣٠٨؛ السيوطي، الدرر المنتثرة، ص. ٤٤-٤٥.

(١٠٩) علي القاري، الموضوعات، ص. ٤٣-٤٤؛ أيضًا لتقييمات مختلفة انظر: ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٢، ١١٠-١١٨، ابن عراق، المصدر نفسه، ١، ٣٧٧-٣٧٨؛ العجلوني، المصدر نفسه، ١، ص. ٢٠٣-٢٠٤؛ محمد بن أحمد بن حبان البستي، كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق، حمدي عبد المجيد السلفي، دار السامعي، الرياض، ٢٠٠٠، ١، ص. ١٣٩؛ الزركشي، المصدر نفسه، ص. ١٦٣-١٦٦؛ الخوت، المصدر نفسه، ص. ٩٣.

(١١٠) السيوطي، الحاوي، ١، ص. ٣٤٧؛ الذهبي، المصدر نفسه، ١، ص. ٥٧٧.

حنبل ويحيى بن معين والبخاري والنسائي وأبو حاتم الرازي وأبو داود والترمذي وكثير من أهل الحديث^(١١١).
وبعدما أورد السيوطي النقد الوارد حول سند الرواية قام بتقييم تال: «ومن اتفق هؤلاء الأئمة على تضعيفه لا
يحل الاحتجاج بحديثه»^(١١٢).

وأما الرواية الثانية فقد ثبت في صحيح البخاري أنّ عائشة سئلت عن قيام رسول الله ﷺ في رمضان
فقالت: «ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة»^(١١٣). وكذا قد ثبت في صحيح البخاري
عن عمر أنه قال في التراويح: «نعمت البدعة هذه»^(١١٤).

فأعقب السيوطي هنا بذكر أنواع البدعة وقال ما أحدث مما خالف كتاباً أو سنة أو أثراً أو إجماعاً، فهذه
البدعة الضلالة. والثاني منها ما أحدث من الخير وهذه محدثة غير مذمومة؛ كعمل عمر في التراويح فهذه البدعة
من هذا النوع^(١١٥).

وفي الصفحات التالية لهذه الرسالة والمواضع الأخرى المختلفة في الحاوي سئل السيوطي عن مصدر بعض
الروايات ودرجة صحتها فأدلى ببعض التقييمات الوجيزة. إنّ ذكر تقييمات الروايات جميعها قد يتجاوز الغرض
من عملنا ويحلّ بمقصدنا فلذلك سنكتفي بإيراد بعض من الأمثلة مع تجنب التكرار.

أ- الذي يقال على الألسنة إن «لأيام البيض» إنما سميت بذلك؛ لأن آدم عليه السلام لما هبط من الجنة اسود
جلده فأمره الله بصيامها فلما صام اليوم الأول ابيض ثلث جلده وفي اليوم الثاني الثلث الثاني وفي اليوم الثالث
بقيته. فقد سئل السيوطي عن هذا الحديث هل له أصل فأجاب متبعاً المنهج التالي: ذكر السيوطي أولاً مصادر
الرواية. فبيّن أن هذا القول ورد في حديث أخرجه الخطيب البغدادي (ت. ٤٦٣ / ١٠٧١) في أماليه، وابن
عساكر في تاريخ دمشق، وأخرجه ابن الجوزي في الموضوعات وقال إنه حديث موضوع وفي إسناده جماعة
مجهولون لا يعرفون^(١١٦).

ب- روي حديث عن أنس: قال رسول الله ﷺ: «إنّ في الجنة نهراً يقال له رجب ماؤه أبيض من اللبن
وأحلى من العسل من صام يوماً من رجب سقاه الله من ذلك النهر». وكذا حديث أنس أيضاً قال رسول الله

(١١١) انظر لتقييم الروايات، السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٣٤٧-٣٤٨؛ محمد بن أحمد بن حبان البستي، كتاب الجرح
والتعديل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٢٥، ٣، ١٢٥؛ أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد ابن حجر الكفائي العسقلاني،
تهذيب التهذيب، حيدرآباد، ١٣٢٥، ٢، ٤٣٤-٤٣٥.

(١١٢) السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٣٤٨.

(١١٣) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٤٠٠، صلاة التراويح، ١ (٢، ٦١).

(١١٤) البخاري، صلاة التراويح، ١ (٢، ٦٠).

(١١٥) لمعلومات أوسع انظر، السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٣٤٨-٣٥٠.

(١١٦) إنّما سبب التسمية بالأيام البيض هو أن تتحول الليلة الظلماء إلى بيضاء بالكامل. السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٣٥٠-

٣٥١؛ ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٣٤٤؛ ابن عراق، المصدر نفسه، ٢، ص. ٥٤-٥٥.

ﷺ: «من صام من شهر حرام الخميس والجمعة والسبت كتب له عبادة سبعمئة سنة» وكذا حديث ابن عباس قال رسول الله: «من صام من رجب يوماً كان كصيام شهر...». فقد سئل السيوطي عن هذه الروايات هل هذه الأحاديث صحيحة أم موضوعة؟ فأجاب بالتقييمات الآتية^(١١٧):

ليست هذه الأحاديث بموضوعة، بل هي من قسم الضعيف الذي تجوز روايته في الفضائل والعمل بها. قال ابن الجوزي: إن الروايات الواردة في الصيام في رجب ليست بصحيحة وعلى العكس إنها روايات موضوعة^(١١٨). والسيوطي بعدما أبدى رأيه العام حول الحديث الضعيف، قام بتقييم الأحاديث التي سئل عنها فذكر مصادر الرواية الأولى فأورد قول ابن حجر في منصور بن زائدة الأسدي في الإسناد أنه لم يتوافر فيه العدالة والضبط. كما أشار إلى أن الذهبي قد ذكرها في الميزان وضعفها. ثم ذكر مصادر الرواية الثانية ونقل قول ابن حجر في الحديث: إنه أمثل من الضعيف قريب من الحسن. وأما الحديث الثالث فقال فيه السيوطي: وإن كان له طرق وشواهد ضعيفة لا تثبت إلا أنه يرتقي عن كونه موضعاً^(١١٩).

وبعد ما أورد هذه المعلومات بيّن الفرق بين الحديث الضعيف والغريب^(١٢٠).

ج - إن السيوطي قد سئل عن الحديثين حديث «الباذنجان لما أكل له» وحديث «ماء زمزم لما شرب له» أيها أصح من الآخر؟ فأجاب بانتقاد هذين الحديثين، فقال إنه مخطئ أشد الخطأ فأكد أنّ حديث الباذنجان كذب باطل موضوع بإجماع أهل الحديث كابن الجوزي والذهبي وغيرهما. وقال نقلاً عن الزركشي إنه قال في كتابه التذكرة في الأحاديث المشتهرة لا يعلم له أي إسناد صحيح^(١٢١). وأما حديث زمزم فإن له أقوالاً مختلفة فقد قيل فيه صحيح، وقيل حسن، وقيل ضعيف، ولكن لم يقل أحدٌ إنّه في حدّ الوضع، ثم ذكر مصادر هذا الحديث وأقوال أهل الحديث حوله^(١٢٢).

د - إنه قد وُجه إلى السيوطي سؤال كما يلي: أ حديث «أول ما خلق الله القلم» قد ورد؟ ومن خرجه؟ وهل هو صحيح أم لا؟ فأجابه السيوطي بأنه حديث صحيح ورد من رواية جماعة من الصحابة. رواه كل من أحمد بن حنبل وأبي داود والترمذي^(١٢٣) عن عبادة بن الصامت. وقال الترمذي حسن صحيح، ورواه الطبراني في

(١١٧) السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٣٥٢.

(١١٨) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٥٧٦-٥٨١؛ أيضًا انظر، الحوت، المصدر نفسه، ص. ٨٧.

(١١٩) السيوطي، المصدر نفسه ٢ ص. ٣٥٢؛ أيضًا انظر، ابن عراق، المصدر نفسه ٢، ص. ١٥٨-١٥٩.

(١٢٠) السيوطي، المصدر نفسه ١، ص. ٣٥٢.

(١٢١) الزركشي، المصدر نفسه، ص. ١٥٠-١٥١؛ أيضًا انظر. ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٣، ١٢٥-١٢٦؛ علي القاري، الأسرار المرفوعة، ص. ١٤٤-١٤٥؛ نفس المؤلف، الموضوعات، ص. ٥٠؛ ابن عراق، المصدر نفسه، ٣، ص. ٢٣٧-٢٣٨؛ العجلوني، المصدر نفسه، ١، ٢٧٨-٢٧٩؛ الحوت، المصدر نفسه، ص. ١٤٧؛ لتقييم متماثل انظر: السيوطي، الدرر المنتشرة، ص. ٩٦.

(١٢٢) السيوطي، الحاوي، ١، ص. ٣٥٣؛ أيضًا انظر، السيوطي، الدرر المنتشرة، ص. ٢١٥-٢١٦.

(١٢٣) أحمد بن حنبل، المصدر نفسه، ٥، ص. ٣١٧، وأبو داود، كتاب السنة، ص. ١٧ (٤، ٣١١)، والترمذي، القدر، ١٧؛

المعجم الكبير عن ابن عباس بسند رجاله ثقات، إلا أن فيه مؤمل بن إسماعيل ليس بثقة. وثقه ابن معين وغيره وضعفه البخاري وغيره^(١٢٤).

على الرغم من أن السيوطي يقول إن الترمذي قال عن هذا الحديث «حسن صحيح»، إلا أن الحقيقة ليست هكذا؛ لأن الترمذي إنما استخدم هذا الحديث تعبير «حسن غريب»^(١٢٥).

والسيوطي عند تقييمه لتلك الرواية في اللآلئ ذكر طرقاً مختلفة لها. وضعف بعض الروايات منها باستخدام تعبير «حديث باطل» و«حديث غير محفوظ» ونحوهما. كما ذكر بعض الروايات مشيراً إلى سندها ومصدرها دون أي نقد وتقييم^(١٢٦).

وهناك روايات للسيوطي قد قدم لها معلومات موجزة للغاية وروايات اعترف بعدم وقوفه عليها عند تقييمه الأحاديث المختلفة في المباحث الأخرى. فمثلاً قال في حديث «أحبوا البنين...» لا أعرف كمثلها ولم أقف عليه في شيء من كتب الحديث^(١٢٧). وكذلك حديث «اللهم اهد قريشاً فإن علم العلم منهم يسع طبقات الأرض» قال رواه أبو يعلى في مسنده من حديث ابن عباس وسنده جيد^(١٢٨). وكذا حديث «أنا جد كل تقي» فقد اكتفي بـ«لا أعرفه»^(١٢٩). وكذا أجاب عن السؤال عن حديث «من جلس فوق عالم بغير إذنه فكأنما جلس على المصحف» إجابة قصيرة بـ«لا أصل له» الذي يعني ليس له أي سند^(١٣٠).

٥- رسالته المسماة بـ«الأوج في خبر عوج»:

سئل السيوطي في هذه الرسالة عن الأخبار الواردة حول «عوج بن عنتق». فأجاب عنها إجابة مستعينة ومستعملاً أدبه الغني في علم الحديث. والأسئلة التي طلب منه الإجابة عنها كانت من قبيل: عوج بن عنتق متى عاش؟ وفي أي زمن نبي عاش؟ وكم ذراعاً كان طوله؟ ومتى كان موته؟ ونحوها. حيث إن الأخبار المتعلقة به قد وردت كثيراً في التفاسير المختلفة وعلى رأسها تفسير القرطبي (ت: ١٢٧٣/٦٧١) والبغوي (ت: ١١٢٢/٥١٦). وها نحن هنا سنتطرق إلى المعلومات حول نقد الرواية باختصار دون الخوض في تفاصيل الأخبار.

دخل السيوطي الموضوع مع تقييم ابن قيم الجوزية في كتابه «المنار المنيف في الصحيح والضعيف» حيث إن ابن القيم قال: إن الأخبار الواردة فيه موضوعة، وإن كانت هناك شواهد تُروى. وبعد ما أورد بعضاً من الأخبار الواردة حول طول قامته وأنه لم يعيش بعد نوح عليه السلام، وكذا طول آدم ومقارنة طول آدم بطول

(١٢٤) لتقييم الروايات الأخرى انظر: السيوطي، الحاوي، ١، ص. ٣٥٨.

(١٢٥) الترمذي، القدر، ١٧.

(١٢٦) انظر، السيوطي، اللآلئ، ١، ص. ١٢٠-١٢٢.

(١٢٧) السيوطي، الحاوي، ١، ص. ٣٥٨.

(١٢٨) السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٣٥٩.

(١٢٩) السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٣٥٩.

(١٣٠) السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٣٥٩.

عوج، فقد قال: ولا ريب أن هذا وأمثاله من وضع زنادقة أهل الكتاب الذين قصدوا الاستهزاء والسخرية بالرُّسل وأتباعهم^(١٣١).

وتابعه ابن كثير، فقال في كتابه البداية والنهاية قولاً عن أخبار عوج يوازي ما قال ابن القيم، فأكد أن قصة عوج بن عنق وجميع ما يحكون عنه هذيان لا أصل له وهو من مخلفات زنادقة أهل الكتاب^(١٣٢).

وقد لاحظنا أن المعلومات الواردة في كتاب ابن كثير البداية والنهاية قد تتطابق مع المعلومات التي ذكرها السيوطي آنفاً نقلاً عن ابن كثير بحيث أكد ابن كثير أن الروايات من هذا النوع ضعيفة، كما أنها مخالفة للعقل والنقل. وإن مثل هذه الأخبار قد نُقلت إلينا من أهل الكتاب، فقال: إنما الخبر الوارد المتعلق بعوج بن عنق، فإني لا أحسبه غير أن يكون موضوعاً من قِبَل أعداء الرسل والزنادقة والمفسدين^(١٣٣).

والسيوطي قد نقل روايةً طويلةً حول عوج بن عنق في بقية رسالته^(١٣٤) ثم قام بانتقادها فقال: هذا الخبر باطلٌ كَذِبٌ آفته عبد المنعم بن إدريس^(١٣٥)، وقال ابن الجوزي في عبد المنعم: أفصح أحمد بن حنبل فقال كان يكذب على وهب بن منبه. وقال ابن معين: كَذَابٌ خبيث، وقال ابن المديني وأبو داود: ليس بثقة، وقال ابن حبان: لا يصلح الاحتجاج به، وقال الدارقطني (ت. ٣٨٥ / ٩٩٥): متروك الحديث^(١٣٦).

وبعد تقييمه للخبر أورد التقييمات الواردة من أهل الحديث حوله مستخدماً الأدب الغني الواسع في ذلك المجال. فقال: الذهبي في الميزان: قصاصٌ لا يُعتمد عليه، وقال أحمد بن حنبل: كان يكذب على وهب بن منبه وقال البخاري مستخدماً صيغة من صيغ التجريح: ذاهب الحديث^(١٣٧). وقال ابن حبان: يضع الحديث على أبيه وعلى غيره، وقال يحيى بن معين: إنه موضوع، وقال ابن المديني والنسائي: ليس بثقة^(١٣٨).

إن السيوطي كما هو الحال في الرسائل الأخرى قد قام بنقد الخبر وتقييمه على أساس جعله الإسناد في المركز بحيث أورد أقوال أهل الحديث والحفاظ الموجودين حتى إلى عهده أولاً. وفي تقييماته قد اعتمد على فقه أصول الحديث المعبر عند أهله، وفي النهاية أبدى رأيه وقناعته الخاصة حول الخبر.

(١٣١) السيوطي المصدر نفسه، ٢، ص. ٣٤٢. انظر أيضاً، ابن القيم الجوزية، المصدر نفسه، ص. ٧٦-٧٧.

(١٣٢) السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٣٤٢.

(١٣٣) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية (büyük islam tarihi) المترجم، محمد كسكين، Çağrı Yayınları, İstanbul, 1994, I, s. 157-158.

(١٣٤) السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٣٤٢-٣٤٣.

(١٣٥) السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٣٤٣.

(١٣٦) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٣٦، I؛ ١٦٨؛ ابن حبان، كتاب المجروحين، II، ص. ١٤٣؛ الذهبي، المصدر نفسه، II، ٦٦٨.

(١٣٧) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ١، ص. ٢٢٤.

(١٣٨) لتقييمات أخرى انظر: السيوطي المصدر نفسه، ٢، ص. ٣٤٣.

٦- رسالته المسماة بـ«رفع الصوت بذبح الموت»:

وقد سئل السيوطي عن رواية حديث يقول: «إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار يؤتى بالموت في صورة كبش أملح فيوقف بين الجنة والنار ويقال للفريقين أتعرفون هذا؟ فيقولون نعم هو الموت فيذبح»^(١٣٩) إلى آخره. فقام السيوطي في رسالته هذه بتقييم تلك الرواية مع بعض من الروايات المختلفة الأخرى. فقال السيوطي في الحديث: إنه مشكل. ثم نقل مقال القاضي أبي بكر بن العربي (ت: ٥٤٣/١١٤٨) إذ قال: استشكل هذا الحديث لكونه يخالف صريح العقل؛ لأن الموت عرض والعرض لا ينقلب جسماً فكيف يذبح؟^(١٤٠) فبذلك أنكرت طائفة صحّة الحديث ودفعته.

وأما طائفة أخرى تأولت الحديث فقالت: هذا تمثيل ولا ذبح هناك حقيقة^(١٤١). كما قلنا آنفاً إنّ في هذه الرسالة تقييمات لأحاديث مختلفة، ولكننا لكي نتجنب التكرار لم نقم بتقييم الروايات الأخرى. وإنّ السيوطي قد قام بنقد المتن في هذه الرسالة وإن كان مما يفعله نادراً. فهو مع أنه مع رأي القاضي أبي بكر بن العربي في الحديث، فإنه أيضاً يرى ما يراه ابن العربي أنّ تلك الرواية مخالفة للعقل. وقام بتقييم بعد ما أورد من التعليقات حول طبيعة الموت وهو مبحث من مباحث علم الكلام.

إنّ السيوطي ردّ رواية حديث معناها أنّ أحداً من الصحابة المسمّى بمعمر عاش قرابة أربعمئة سنة بسبب بركة دعاء دعاه له النبي ﷺ لتناقضها مع حديث آخر. حيث إنه مخالفٌ لحديث صحيح ورد عن النبي ﷺ حيث قال «أرأيتمكم ليبتكم هذه فإنّ على رأس مئة سنة لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الأرض أحد». وأكد أنّ آخر الصحابة موتاً هو أبو الطفيل عمر بن واصله بن عبد الله الليثي (ت. ٧١٨/١٠٠) مات سنة عشر ومئة من الهجرة^(١٤٢) وأنّ أهل الحديث متفقون على ذلك. كما أكد أنّ الروايات حول عمر معمر موضوع وكذب؛ كذلك معمر هو نفسه كذاب دجال. ونبه على أنّ من كذب على رسول الله دخل في قوله ﷺ: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار». فبذلك قد رد الحديث الموضوع الأول بالحديث الصحيح الثاني^(١٤٣).

٧- رسالته المسماة بـ«العرف الوردي في أخبار المهدي»:

إنّ السيوطي لخصّ في هذه الرسالة الأحاديث والآثار الواردة في المهدي نقلاً عن شيخ من شيوخ البخاري

(١٣٩) لروايات متاثلة انظر: جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، شرح الصدور بشرح حال الموتى و القبور، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٤، ٤٤-٤٥.

(١٤٠) السيوطي، الحاوي، ٢، ص. ٩٥-٩٦.

(١٤١) إن من العلماء كالمازري (ت. ١١٤٢/٥٣٦) والنووي والقرطبي قد أولوا ذلك الحديث وقالوا بصحته. ولتقييماتهم انظر:

السيوطي، المصدر نفسه، II، ص. ٩٩.

(١٤٢) السيوطي، تدريب الراوي، II، ص. ٢٠١. أيضاً انظر، Subhi, Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları, çev. M. Yaşar Kandemir, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1988, S.304; Erul, Bünyamin, Sahabenin Sünnet Anlayışı, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2000, S. 280

(١٤٣) السيوطي، الحاوي، II، ص. ٩٧-٩٨.

الحافظ أبي نعيم ابن حماد (ت. ٢٢٨ / ٨٤٣) (١٤٤) صاحب «كتاب الفتن» وأورد فيها عديداً من الروايات دون أيّ نقدٍ لا في سندها ولا في متنها، مثل أن المهدي ممن سوف يأتي ومن أي نسب هو، ووجوب اتباعه، ونزول عيسى، وإمامة المهدي بعيسى وأمارات مجيئه المهدي، وتاريخ مجيئه، وعمره، ومجيئه السفيناني والدجال ونحو ذلك (١٤٥).

والسيوطي في هذه الرسالة بعدما أورد بعضاً من الروايات حول تاريخ مجيئه المهدي ونحوه زوّدها بتواريخ ومعلومات فيها تباين وتناقض، وعلى سبيل المثال على الرغم من أنه أكد أنّ الخلق اتّفقوا على أن المهدي سوف يأتي في تاريخ ٢٠٤ هـ. في خبر (١٤٦). ففي خبر آخر أكد تاريخ ٢٠٠ هـ (١٤٧). وكذا في خبر أنّ المهدي سوف يكون في سنّ الأربعين عند ظهوره، وفي الخبر الآخر نقل أنّ المهدي عند ظهوره سوف يكون في سنّ العشرين من عمره (١٤٨). وكذا في رواية نقلها أنّ المهدي سيكون شخصاً واحداً وفي رواية أخرى أنّ المهدي يكون ثلاثة أشخاص (١٤٩). وكذا أورد رواياتٍ عديدة تبين أنّ المهدي من نسب فاطمة ومع ذلك أورد روايةً أخرى تبين أنه سوف يظهر من نسل عباس (١٥٠). وكذا أورد روايةً تخبر أنّ المهدي سوف يظهر من موضع اسمه «قرى» (١٥١) وفي رواية أخرى سوف يظهر من المدينة المنورة (١٥٢). وكذا أورد رواياتٍ يخبر بعضها أنّ المهدي سوف يحكم أربعين سنة وبعضها ثلاثين سنة وبعضها أربعة عشر سنة (١٥٣). فيمكننا الإكثار من تلك الأمثلة التي فيها تناقض.

وقد اتّبع السيوطي في هذه الرسالة نمطاً مختلفاً عن الأسلوب الذي اتبعه في الرسائل التي قمنا بتقييم بعضها في الخلاصة مسبقاً.. إنه قد نقل معلوماتٍ كثيرةً بعضها ضعيفة من حيث نقد الحديث وبعضها فيه تباين وتناقض. وإنه لم يقيم بأيّ تقييم حتى في الأخبار حول تاريخ وصول المهدي الذي كان قبله بفترة طويلة، ولم يقيم بأيّ تقييمٍ جدّيٍّ لهذه الروايات من حيث السند والمتن من منظور الأصول التي كتبها هو. ومع ذلك، سواء كان في اللائحة أم في أي رسائلٍ أخرى قمنا بتقييمها فقد انتقد السيوطي السند على الرغم من أنه لم ينتقد المتن، لكنه هنا قد اكتفى بنقل الأخبار فحسب دون أيّ تمييز بين الضعيف والصحيح والمعلّل.

قام السيوطي على الأقل في نهاية رسالته بتقييم عددٍ قليل من الروايات، وعلى سبيل المثال أكد أن إسناد الروايات المتعلقة بأن أفضل الناس بعد الأنبياء أبو بكر وعمر صحيحة (١٥٤).

Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İbrahim Horoz Basımevi, (١٤٤) İstanbul, 1956, S. 283

(١٤٥) انظر، السيوطي، المصدر نفسه ٢، ص. ٥٧-٨٦.

(١٤٦) السيوطي، المصدر نفسه ٢ ص. ٦٨.

(١٤٧) السيوطي، المصدر نفسه ٢ ص. ٧١.

(١٤٨) السيوطي، المصدر نفسه ٢ ص. ٧٣.

(١٤٩) السيوطي، المصدر نفسه ٢، ص. ٧٨.

(١٥٠) انظر للروايات ذات الصلة، السيوطي، المصدر نفسه ٢ ص. ٥٨، ٥٩، ٦٦، ٧٤، ٧٨.

(١٥١) السيوطي، المصدر نفسه ٢، ص. ٦٦.

(١٥٢) السيوطي، المصدر نفسه ٢ ص. ٧٦.

(١٥٣) السيوطي، المصدر نفسه ٢، ص. ٧٩.

(١٥٤) السيوطي، المصدر نفسه ٢، ص. ٧٧.

وبالإضافة إلى ذلك قام بتقييم بعض الروايات في نهاية الرسالة تحت عنوان «التنبيهات». أما في التنبيه الأول قد أشار السيوطي إلى حديث أورده أبو داود في سننه بعنوان كتاب المهدي^(١٥٥): «أن المهدي أحد الاثني عشر فإنه لم يقع إلى الآن وجود اثني عشر اجتمعت الأمة على كل منهم. وأما في التنبيه الثاني أورد السيوطي أن الدارقطني قال حول رواية «المهدي من ولد العباس عمي» أن هذا حديث غريب تفرد به محمد بن الوليد. وأما التنبيه الثالث فهو حول الرواية بأن المهدي هو عيسى عليه السلام^(١٥٦) حيث أشار إلى أن إسناد الحديث الذي ذكره القرطبي ضعيف. وفضلاً عن ذلك أكد أن حديث خروج المهدي من نسل فاطمة هو أصح الأحاديث في ذلك المبحث^(١٥٧). وأما في التنبيه الرابع أكد السيوطي أن حديثاً أورده القرطبي في التذكرة بأن المهدي يخرج من الغرب الأقصى في قصة طويلة فلا أصل لذلك^(١٥٨).

النتائج:

إن أول نتيجة مهمة نستنتجها من هذه المقالة التي حاولنا فيها الكشف عن فقه الحديث عند السيوطي هي: انشغال السيوطي بالحديث والسنة انشغالاً كبيراً. حيث إنه ألف مصنفات في كل فرع من فروع علم الحديث تقريباً. علم الحديث هو فرع علمي تبخر فيه السيوطي وأصبح ماهراً فآلف فيه مصنفات عديدة في غاية الكثرة. وإنه قد حفظ معظم روايات الحديث لقوة ذاكرته. فقد روى أنه قد حفظ مئتي ألف حديث. حاول جمع جميع روايات الحديث، وهذا يمكننا أن نطلق على السيوطي لقب «الموسوعي».

إن تقييمات السيوطي قد كانت على أساس نقد الإسناد غالباً في تحديد صحة الروايات، ومع ذلك قد قام بنقد المتن أحياناً كما في بعض مصنفاته كاللآلئ المصنوعة. وعلى الرغم من ذلك توجد في مؤلفاته العديد من الروايات التي لا تتفق مع مقاييس السيوطي كأصولي في الحديث؛ إذ إنه أورد كثيراً من الموضوعات والروايات بلا إسناد في مؤلفاته وعلى رأسها الرسائل صغيرة الحجم والجامع الصغير ونحوها. إنه لم يكن انتقائياً في نقد الأحاديث فجمعها بشكل عشوائي. وفي تلك الروايات لم يقيم بتقييم جدي لا من ناحية الإسناد ولا من ناحية المتن على مقاييس ومعايير قررها هو نفسه في مؤلفاته. ومع ذلك فقد توجد وإن قلت التقييمات الجدية وفق منهجه في بعض رسائله.

وإحدى النتائج التي توصلنا إليها في دراستنا هذه هي: أن السيوطي قد تساهل كثيراً في تقييم إسناد الأحاديث. فقد تكلم السيوطي على الإسناد أكثر من المتن. وبرأينا أن عدم اهتمام السيوطي بنقد المتن هو سبب من أسباب وجود الروايات الضعيفة والموضوعة في

(١٥٥) للروايات حول المهدي انظر: أبو داود، المهدي، ١، الرقم، ٤٢٨٠، ٤٢٧٩، (IV، ١٥٠).

(١٥٦) أحمد بن حنبل، المصدر نفسه ٢، ٢، ٤١١.

(١٥٧) الترمذي، الفتن، ٥٢، ابن ماجه، الفتن، ٣٤، (٢، ١٣٦٦)؛ أحمد بن حنبل، المصدر نفسه، ١، ٨٤.

(١٥٨) السيوطي، المصدر نفسه ٢، ص. ٨٥-٨٦. انظر أيضاً إلى رسالة أخرى للسيوطي كتلك الرسالة حيث قد تتضمن مباحث

متماثلة ولم يقيم عليها بأي تقييمات مثل الروايات حول قدر عمر النيا وظهور الدجال ونزول عيسى وتاريخ ظهور المهدي وغير ذلك من المباحث المشابهة، السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٩٢-٨٦. أيضاً انظر، ابن القيم الجوزية، المصدر نفسه،

ص. ١٣١-١٤٥؛ Durmuş, M. Ali, Mehdi Hadislerinin Tenkidi.

مؤلفاته. فمع كونه يؤكد على حديث ما أنه موضوعٌ في أحد مؤلفاته، إلا أنه يستعمل الحديث نفسه في مؤلفٍ آخر، وهو أمانةٌ ظاهرةٌ على ضعفه في الدقة العلمية. وهذا الوضع جديرٌ بالملاحظة من حيث إظهاره تساهل السيوطي في الحديث.

وختامًا نقول: إن السيوطي عالمٌ كبيرٌ حمل فقه الحديث التقليدي إلى يومنا وورث لنا أدب الحديث الغني الضخم. وجديرٌ بالذكر أيضًا أنّ مصنّفات السيوطي هي من بين المصادر الأساسية لكل من يشتغل بعلم الحديث سواءً أكان روايةً أم كان درايةً.

المراجع العربية:

- إسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨.
- أحمد بن حنبل، المسند، ١٣١٤.
- علي القاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، تحقيق: محمد صباح، دار الأمانة، بيروت، ١٩٧١.
- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٤٠٠.
- محمد خيرى البقاعي، مخطوطات ترجمة العلامة السيوطي لأبي عبد الله شمس الدين محمد الداودي، العربية، يناير، ٢٠٠١، العدد. ١٣.
- أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، السنن، دار إحياء السنة النبوية، دمشق، ١٣٤٩.
- محمد الحسن ضيف الله، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٤.
- أبو داود سليمان بن أشعث، السنن، الناشر، م. م. عبد الحميد، ت. س.
- محمد بن الصديق الغفاري، المغير على الأحاديث الموضوعات في الجامع الصغير، بيروت، ١٩٨٢.
- أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، بيروت، ت. س.
- رشاد الخليفة، مدرسة الحديث في مصر، القاهرة، ١٩٨٣.
- محمد درويش الحوت، أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٣.
- العراقي، التقييد والإيضاح لما أطلق وأُغلق من مقدمة ابن الصلاح، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٩١.
- أبو الحسن علي بن محمد ابن عراق، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، تحقيق، محمد الصديق عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة القاهرة، مصر، ت. س.
- أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد ابن حجر الكنتاني العسقلاني، القول المسدد في الذب عن المسند، حيدر آباد، ١٣١٩.
- أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد ابن حجر الكنتاني العسقلاني، لسان الميزان، حيدرآباد، ١٣٣٠.
- أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد ابن حجر الكنتاني العسقلاني، تهذيب التهذيب، حيدر آباد، ١٣٢٥.
- محمد بن أحمد بن حبان البستي، كتاب الجرح والتعديل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٢٥.
- محمد بن أحمد بن حبان البستي، كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق، حمدي عبد المجيد السلفي، دار السامعي، الرياض، ٢٠٠٠.
- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، المترجم، مظفر جان، çev. Muzaffer Can, Cantaş Yayınları, İstanbul, 1992.
- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية (büyük islam tarihi) المترجم، محمد كاشكين، Çağrı Yayınları, İstanbul, 1994.
- أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، السنن، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٢.
- أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، كتاب الموضوعات، تحقيق، نور الدين بن شكري بن علي البويجاclar، مكتبة الأضواء السلف، ي. ي. ١٩٩٧.
- أبو الفلاح عبد الحي ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر أرناؤوطي، محمود أرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ١٩٩٣.
- محمد بن جعفر الكنتاني، Hadis Literatürü, çev. Yusuf Özbek, İz Yay. İstanbul, 1994.

- بديع السيد اللحام، الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي وجهوده في الحديث وعلومه، دار قتيبة، دمشق، ١٩٩٤.
- محمد عبد الحي الكنتوي، الأجوبة الفاضلة لأسئلة العشرة الكاملة، تحقيق، عبد الفتاح أبو غدة. الطبعة الرابعة، دار السلام، القاهرة، ١٩٩٧.
- شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، بيروت، ت. س.
- مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتبة الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥، ط. الرابعة.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٤.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، الخاوي للفتاوى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٤.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، المنجم في المعجم: معجم شيوخ السيوطي، تحقيق، إبراهيم باجس عبد المجيد، دار ابن حزم، بيروت، ١٤١٥/١٩٩٥.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، التحدث بنعمة الله، تحقيق، Elisabeth Sartam, Cambridge University, Cambridge, 1975.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي في تقريب النواوي، تحقيق، عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ١٩٥٩.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي في تقريب النواوي، تحقيق، عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٩.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، ذيل تذكرة الحفاظ للذهبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٥.
- محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة، بيروت، ت. س.
- إباد خالد الطباع، جلال الدين السيوطي مجلة العلوم الإسلامية، دار القلم، دمشق، ١٩٩٦.
- أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، السنن، تحقيق، أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٧.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق، علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦٣.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، التذكرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦.

المراجع الأجنبية:

- Ali el-Kârî, Mevzûât-i Aliyyu'l-Kârî Tercemesi, çev. Ahmed Serdaroğlu, Ankara, 1966.
- Aydınî, Abdullah, Hadis İstilahları Sözlüğü, Timaş Yayınları, İstanbul, 1987.
- Çakan, İsmail L., Hadis Edebiyatı, M.U. İFAV Yayınları, İstanbul, 1989.
- Durmuş, M. Ali, Mehdî Hadislerinin Tedkiki, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara, 2000.
- Ebû Gûdde, Abdulfettah, Mevzû Hadisler, çev. Enbiya Yıldırım, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Erul, Bünyamin, Sahabenin Sünnet Anlayışı, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2000.
- Kandemir, M. Yaşar, Mevzû Hadisler, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1991.
- Karacabey, Salih, Hadis Tenkidi, Sır Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Karayılın, Mevlüt, Suyûti'nin Leâli'deki Kaynakları Ve Tenkid Metodu, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, A.U.S.B.E. Ankara, 1994.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi, Ankara OkuluYayınları, Ankara, 1999.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, Alternatif Hadis Metodolojisi, Kitâbiyât, Ankara, 2002.
- Koçyiğit, Talat, Hadis Terimleri Sözlüğü, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1992.
- Sartam, Elisabeth, Celâleddin Suyûti, Cambridge, Cambridge University, 1975.
- Sartam, Elisabeth, Celâleddin Suyûti Hayatı ve Eserleri, çev. Hasan Nüreddin, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1956.
- Subhi, Sâlih, Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları, çev. M. Yaşar Kandemir, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1988.

İmâmetin Kureyş'e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber'e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti

Mehmet APAYDIN*

Özet

Bu makalede, tarafımızdan daha önce doktora tezi olarak sunulan *Bütünsel Yaklaşım* yöntemi kullanılarak “*İmamlar Kureyş'tendir*” sözünün lafız veya mana olarak yer aldığı rivâyetler yardımıyla bir *Kurgu* yapılmıştır. Ulaşılan *Kurgu*'dan hareketle bu sözün, *mufaşşal* metne sahip bir rivâyetin *taḳḳî*' ameliyesine maruz kalması ve ardından *ma'nen rivâyet* şeklinde nakledilmesi neticesinde ortaya çıktığı; mevcut hâliyle de Hz. Peygamber'in maksadının aşıldığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kureyş, imâmet, kurgu, bütünsel yaklaşım, Benû Hâşim

Determination of the Narratives “The Imamate Belongs to Quraysh”, Referred to the Prophet, With Integrative Approach

Abstract

In this article, a *Fiction* has been made by using the *Integrative Approach* method which we have previously presented as a doctoral thesis, based on the narratives that exact words or the meaning of “*The Imams are from Quraysh*” is included. Based on the resulting *Fiction*, it can be said that these words came into being after the narration of the meaning of a detailed text which is being exposed to the *taḳḳî*' process and it was also concluded that the purpose of the words of The Prophed was exceeded.

Keywords: Quraysh, imamate, fiction, integrative approach, Banu Hahsim.

* Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi KURAMER Bilim Kurulu Üyesi, Orcid: 0000-0002-8591-6493, entegre1@hotmail.com.

Giriş

Klasik hadis usûlünde Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivâyetin tespiti ve derecelendirilmesi isnad ve metin merkezli belli kriterler kullanılarak yapılır. Ancak bazı rivâyetlerin sened tenkidiyle elde edilen derecelendirmeleri, metin tenkidleriyle belirlenenlerin tam aksine neticelenebilir. Yani, bir rivâyet isnadı bakımından makbul kabul edilmesi gerekirken, metni bakımından reddedilebilir.

Hadis kaynaklarında yer alan ve “الائمة من قريش”, “İmamlar Kureys'tendir” ifadesini barındıran rivâyetlerin tenkidi, sened ve metin bakımından birbirinden farklı neticelenme potansiyeli yüksek tenkidlere birer örnek olarak verilebilir. Bu ifadeyi lafız veya mana itibariyle ihtiva eden rivâyetler çok sayıda sahâbîden nakledilmiştir.¹ Bunların bir kısmı klasik usûle göre sahih kabul edilmiştir. Hatta **İbn Hâzım**² (ö. 456/1064), **el-Merdâvî**³ (ö. 885/1480) ve **el-Kettânî**⁴ (ö. 1345/1926) gibi bazı âlimler bu haberin mütevâtir olduğunu öne sürmüşlerdir. Çağımızda bu konuda dikkate değer bir çalışma ortaya koyan **M. Said Hatiboğlu**'na göre ise bu hadis uydurmadır.⁵

Bu incelemeler neticesinde birbirine zıt bu iki neticenin ortaya çıkması tabîidir. Çünkü yukarıda isimleri sayılan âlimler söz konusu rivâyetlerin yaygınlığını ve senedlerini esas alarak hüküm verirlerken **M. Said Hatiboğlu** metin tenkidi kriterlerini kullanarak onlardan farklı bir sonuca ulaşmıştır.

İmâmların Kureys'ten olduğuna dair ifadeler içeren rivâyetler üzerine yakın zamanda yapılmış bazı çalışmalar bulunmaktadır. Yukarıda bahsi geçen, M. Said Hatiboğlu'nun *İslamda İlk Siyâsi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureysliliği* adlı çalışması⁶, Ali Bakkal'ın *Ebû Bekir'in Halife Seçilmesinde “İmamlar Kureys'tendir” Hadisinin Rolü Üzerine* adlı makalesi⁷ ve İsrail Balcı'nın “İmamlar/Halifeler Kureys'tendir” İddiasının Kritisliği adıyla neşrettiği makale⁸ bunlara birer örnek olarak sayılabilir. Bunların üçünde de genel itibariyle rivâyetlerin isnadları üzerinden değil, metinleri üzerinden bir neticeye ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu durumun, Hz. Peygamber'e isnad edilen “الائمة من قريش” ifadesini lafız veya mana itibariyle ihtiva eden rivâyetlerin bolluğu ve bunların isnadları bakımından tenkid edilmelerinin zorluğundan kaynaklandığı düşünülebilir.

Bir rivâyetin sened tenkidi ile metin tenkidinin birbirine zıt neticeler vermesi durumunda o rivâyetin tespiti için üçüncü bir yol gerekmektedir. Bu hususta bizim

¹ Rivâyetin tarihleri için bk. İbn Hacer, *Ebû'l-Fađl Aħmed b. 'Alî el-'Askalânî* (ö. 852/1448), *Leżzetu'l-'Ays fi Ĥuruķi Ĥadişi el-'İmmeti min Kureys* (nşr. Muħammed Nâsır el-'Acemî), Beyrut 1433/2012.

² İbn Hâzım, *el-Faśl*, IV, 74.

³ el-Merdâvî, *et-Taħbîr Şerhu't-Tahrîr*, IV, 1761.

⁴ el-Kettânî, *Naẓmu'l-Mütenâşir mine'l-Ĥadişi'l-Mütevâtir*, Beyrut 1980, s. 103.

⁵ bk. M. Said Hatiboğlu, “İslamda İlk Siyâsi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureysliliği”, *AÜİFD*, c. XXIII, Ankara 1978, s. 121-213.

⁶ M. Said Hatiboğlu, “İslamda İlk Siyâsi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureysliliği”, *AÜİFD*, c. XXIII, Ankara 1978, s. 121-213

⁷ Ali Bakkal, “Ebû Bekir'in Halife Seçilmesinde “İmamlar Kureys'tendir” Hadisinin Rolü Üzerine”, *İstem / 6*, Aralık 2005, s. 87-103.

⁸ İsrail Balcı, “İmamlar/Halifeler Kureys'tendir” İddiasının Kritisliği”, *OMÜİFD*, 2016, sy. 40, s. 5-32.

önerimiz *Bütünsel Yaklaşım* adını verdiğimiz yönetime başvurulmasıdır.⁹ Bu yöntemde, sened ve metin birlikte ele alınıp klasik hadis usûlüne göre oldukça farklı bir şekilde işlenerek rivâyetin meydana geldiği yer, zaman ve diğer olguları ortaya çıkarabilecek yeni bir *Kurgu* yapılmaktadır. Böylece “الائمة من قریش” ifadesini barındıran rivâyetin aslı daha doğru tespit edilmekte ve *birinci düzey** anlamı aslına daha uygun olarak ortaya çıkarılabilmektedir.

Burada *Bütünsel Yaklaşım* yönteminin ayrıntılarına girmek mümkün değildir. Kısaca özetlemek gerekirse, yöntemin amacı, Hz. Peygamber tarafından telaffuz edildiği iddia edilen “الائمة من قریش” ifadelerinin bizzat onun tarafından kullanılıp kullanılmadığını, eğer kullanıldıysa bu olayın meydana geldiği yerin, zamanın ve ayrıntılarının tespitini yapmak ve olayı aslına uygun olarak kurgulamaktır. Bunun için ilk olarak *Uygulama Kapsamı*'nın belirlenmesi gerekir. Daha sonra bu ifadeleri nakleden sahâbe veya tâbi'ünün rivâyetlerinin tarikleri ayrı gruplar halinde derlenerek *Haber* adı verilen şekil ve yöntemlere göre tasnif edilip bir araya getirilmelidir. Bu çalışmada, makalenin sınırları dikkate alınarak söz konusu rivâyetlerin sadece birer tarîki kullanılacaktır. Ancak gerekli görüldüğü takdirde diğer tarîklerden veya bu tarîklerdeki bazı ifadelerden de istifade edilecektir. Bununla birlikte, buraya iktibâs edilmese de kaynaklarda yer alan konuyla ilgili diğer rivâyetlerin tamamına yakını da tetkik edilecek ve bunların –eğer rastlanırsa– çelişkilerine işaret edilecektir.

Bütünsel Yaklaşım'a göre *Haber*'ler derlendikten sonra bunların ihtiva ettiği rivâyetlerde yer alan ifadeler çıkarılır. Bu ifadeler; *Eylem*, *Zaman*, *Mekân*, *Nesne* ve *Grup* olmak üzere beş ayrı kategoride tasnif edilir.

Kurgu aşamasına gelince, tasnif edilen ifadelerden *Eylem* özelliğine sahip olanlar zamanın yönüne göre listelenir. Diğer ifadeler ise ilişkilerine göre *Eylem* olguları ile irtibatlandırılırlar.¹⁰

Bu işlemler neticesinde bir olay akışı ortaya çıkar. Olay akışı daha sonra *Senaryo* adı verilen teknik bir metin haline getirilir. Böylece ortaya çıkan yeni metin üzerinden Hz. Peygamber'e isnad edilen “الائمة من قریش” ifadesi başta olmak üzere olayın ayrıntılarına dair birinci anlama düzeyinde bir değerlendirme yapmak mümkün hale gelir. Ancak *Bütünsel Yaklaşım* yöntemi çerçevesinde *Kurgu*'su yapılan olayın *dinî anlamı** üzerinde bir netice ortaya çıkmaz.

Uygulama Kapsamı'nın Belirlenmesi

⁹ Bk. Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, İstanbul 2018.

* *Bütünsel Yaklaşım* yöntemine göre bir metnin dinî değerler yüklenmemiş doğal anlamı.

¹⁰ Bu yöntemin ayrıntıları için bk. Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, s. 275-311.

* *Bütünsel Yaklaşım* yöntemine göre bir metne dinî değerler yüklenerek ulaşılan anlam.

Bütünsel Yaklaşım'a göre bir *Kurgu'ya* başlamak için ilk iş olarak uygulama kapsamının belirlenmesi gerekir. *Kurgu'nun* anlaşılabilir sonuçlar sunabilecek ölçekte olması ve başarılı bir şekilde tamamlanabilmesi için *Uygulama Kapsamı'nın* doğru belirlenmesi elzemdir.

Bu makalede lafız veya mana itibariyle “الائمة من قريش” ifadelerinin yer aldığı bazı rivâyetler *Uygulama Kapsamı* olarak ele alınmıştır. Fakat çalışma ilerledikçe yapılacak *Kurgu'nun*, makalenin boyutlarını aşacağı görülmüş ve bu sebeple belli rivâyetler dikkate alınarak *Kurgu* sınırlandırılmıştır. Bu durum, oluşturulan *Kurgu'nun* derecelendirilmesinde düşük değer almasına sebep olacaktır. Ancak bu *Kurgu* çerçevesinde meselenin doğrudan mevsûkiyetle alakası olmadığı düşünülerek tesâhül gösterilmiştir. Elbette bu hususta daha mütekamil *Kurgu* örneklerinin ortaya konulması mümkündür.

Uygulama Kapsamı'ndaki Haber'lerin Derlenmesi

Hz. Peygamber'den “الائمة من قريش” ifadelerini lafız veya mana olarak barındıran her rivâyet, bu kısımda *Bütünsel Yaklaşım* yöntemi açısından *Anlatıcı'sına* göre *Haber* şeklinde listelenecektir.

Bütünsel Yaklaşım'a göre, rivâyetlerin mevsûkiyeti, yer aldığı kaynaklar veya senedlerindeki râvîler üzerinden değerlendirilmez. Dolayısıyla *Kurgu'da* ihtiyaç duyulan her rivâyet, klasik hadis usûlündeki *cerh* ve *ta'dil* kriterleri dikkate alınmadan kullanılabilir hale gelir.

Rivâyetlerin erken dönem ya da geç dönem kaynaklarda yer almasının bunların mevsûkiyetleriyle doğrudan alakalı olmadığı, hatta geç dönem kaynaklarda bulunan bir rivâyet veya târikin erken dönemdekilere nispetle daha iyi korunmuş olabileceği hususu dikkate alınmalıdır.¹¹ Çünkü geç dönemde yaşayan bir âlimin (meselâ **İbn Hacer**) bir rivâyeti aktarmak için kullandığı kaynak, müellif nüshasına daha yakın olabilir. Hatta onun, bazı erken dönem eserlerin müellif nüshalarına ulaşması mümkündür. Bu durum, **eṭ-Ṭaberânî** (ö. 360/971), **Ebû Nu'aym** (ö. 430/1039) ve **el-Beyhaḳî** (ö. 458/1066) gibi ilk döneme yakın muhaddisler için daha da kuvvetli bir ihtimâldir.

[BCD186] Rifâ'a b. Râfi' Haberi

Açıklama: *Anlatıcı'sının Rifâ'a b. Râfi'* olduğu ifade edilen bu *Haber'de* **Rifâ'a'nın Gözlemci** olduğunu gösteren açık bir ifade yer almamaktadır. Ancak metnin siyakından hareketle bunun uzak bir ihtimâl olduğu söylenebilir. Rivâyetin başka târikleri de bulunmakla birlikte hem bu târiklerde konumuz açısından dikkate

¹¹ Bu konudaki tetkiklerimiz için bk. Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, s. 159-176.

değer ifade farklarının bulunmamasından dolayı hem de makalenin hacmini artırmamak amacıyla bu tarîkler incelemeye dâhil edilmemiştir.

Alıntılar

﴿ [D185] el-Buḥârî, *el-Edebu'l-Mufred*, s. 40.

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُثْمَانَ قَالَ: أَخْبَرَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ عُبَيْدٍ، عَنْ أَبِيهِ عُبَيْدٍ، عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي قَوْمًا»، فَجَمَعَهُمْ، فَلَمَّا حَضَرُوا بَابَ النَّبِيِّ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهِ عُمَرُ فَقَالَ: قَدْ جَمَعْتُ لَكَ قَوْمِي، فَسَمِعَ ذَلِكَ الْأَنْصَارُ فَقَالُوا: قَدْ نَزَلَ فِي قُرَيْشٍ الْوَحْيِ، فَجَاءَ الْمُسْتَمِيعُ وَالنَّاطِقُ مَا يُقَالُ لَهُمْ، فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ، فَتَقَامَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ مِنْ عِبْرَةٍ؟» قَالُوا: نَعَمْ، فِينَا خَلِيفَتَانِ وَإِنَّ أُخْتَيْنَا وَمَوَالِينَا، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: " خَلِيفَتَانِ مِنَّا، وَإِنَّ أُخْتَيْنَا مِنَّا، وَمَوَالِينَا مِنَّا، وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ: إِنَّ أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ، فَإِنْ كُنْتُمْ أَوْلِيَاءَ فَذَلِكَ، وَإِلَّا فَانظُرُوا، لَا يَأْتِي النَّاسَ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَتَأْتُونَ بِالْأَثْقَالِ، فَيُعْرَضُ عَنْكُمْ"، ثُمَّ نَادَى فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ - وَرَفَعَ يَدَيْهِ بِيَضْعُهُمَا عَلَى رُءُوسِ قُرَيْشٍ - أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ قُرَيْشًا أَهْلَ أَمَانَةٍ، مَنْ بَعَى بِيَهُمْ - قَالَ زُهَيْرٌ: أَطْنَهُ قَالَ: الْعَوَاتِرُ - كَبَّهَ اللَّهُ لِيَجْنَحِرِيهِ، يَقُولُ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ.

İfâdeler

▪ *Eylem İfâdeleri*

E-185-D18E (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي قَوْمًا») Nebî'nin (s.a) 'Omer'e "Kaomini [bir araya] topl!" demesi.

E-185-D18F [‘Omer’in] onları toplaması.

E-185-D190 (فَلَمَّا حَضَرُوا بَابَ النَّبِيِّ ﷺ) Nebî'nin kapısının önünde hazır bulunmaları.

E-185-D191 (دَخَلَ عَلَيْهِ عُمَرُ) ‘Omer’in, [Nebî'nin] yanına girmesi.

E-185-D192 (فَقَالَ: قَدْ جَمَعْتُ لَكَ قَوْمِي) Ona "Kaomimi [bir araya] topladım" demesi.

E-185-D193 (فَسَمِعَ ذَلِكَ الْأَنْصَارُ) Ensâr'ın bunu işitmesi.

E-185-D194 (فَقَالُوا: قَدْ نَزَلَ فِي قُرَيْشٍ الْوَحْيِ) [Ensâr'ın] Kureyş hakkında vahiy indiğini zannetmeleri.

E-185-D195 (فَجَاءَ الْمُسْتَمِيعُ وَالنَّاطِقُ مَا يُقَالُ لَهُمْ) Onlar [Kureyş] hakkında ne denildiğini dinlemek ve izlemek için gelmeleri.

E-185-D196 (فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ) Nebî'nin (s.a) dışarı çıkması.

E-185-D197 (فَتَقَامَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ) [Nebî'nin, toplanan Kureyşliler'in] karşısında durması.

E-185-D198 (فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ مِنْ عِبْرَةٍ؟») Onlara, "Aranızda yabancı var mı?" diye sorması.

E-185-D199 (قَالُوا: نَعَمْ، فِينَا خَلِيفَتَانِ وَإِنَّ أُخْتَيْنَا وَمَوَالِينَا،) Onların "Evet var. Halîflerimiz, kız kardeşlerimizin çocukları ve mevâlimiz bulunuyor" demeleri.

E-185-D19A (قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: خَلِينَا مِنَّا، وَابْنُ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوَالِينَا مِنَّا، وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ) Nebî'nin (s.a) “Halîfimiz bizdendir. Kız kardeşimizin oğlu bizdendir. Mevâlimiz bizdendir. Şimdi hepiniz [beni] dinleyin” demesi.

E-185-D19B (إِنَّ أَوْلِيَانِي مِنْكُمْ الْمُنْتَفُونَ) “Benim aranızdaki dostlarım muttaki olanlarınızdır” demesi.

E-185-D19C (فَإِنْ كُنْتُمْ أَوْلِيَاكُمْ فَذَلِكَ) “Eğer siz öyleyseniz (muttaki iseniz) böylesiniz (dostumsunuz)” demesi.

E-185-D19D (وَلَا فَانظُرُوا، لَا يَأْتِي النَّاسُ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَتَأْتُونَ بِالْأَنْفَالِ) “Eğer değil iseniz kendinize dikkat edin. Kıyamet gününde insanlar amellerle gelirken siz yüklerle (günahlarla) gelmeyin” demesi.

E-185-D19E (ثُمَّ نَادَى) Sonra sesini yükseltmesi.

E-185-D19F (فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ - وَرَفَعَ يَدَيْهِ يَضَعُهُمَا عَلَى رُءُوسِ قُرَيْشٍ - أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ قُرَيْشًا أَهْلُ أَمَانَةٍ) Elini kaldırıp Kureyşliler'in başına koyması ve “Ey insanlar! Kureyş emanet ehlidir” demesi.

E-185-D1A2 (مَنْ بَغَى بِيَمٍ - قَالَ زُهَيْرٌ: أَظَنَّهُ قَالَ: الْعَوَائِرُ - كَبَّهَ اللَّهُ لِمُنْجَرِيهِ) “Kim onlara tuzak kurarsa* Allah onu burnunun üstüne yere kapaklandırırsın” demesi.

▪ Mekân İfâdeleri

M-185-D18B (بَابِ النَّبِيِّ) Nebî'nin [Evinin] Kapısı.

▪ Nesne İfâdeleri

N-185-D187 (رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ) Rifâ‘ a b. Râfi‘

N-185-D188 (النَّبِيِّ) Nebî

N-185-D189 (قَالَ لِمُزْمِرٍ) ‘Omer [b. el-Ḥaṭṭâb]

▪ Grup İfâdeleri

G-185-D18A (فَجَمَعَهُمْ) Toplananlar

G-185-D18C (الْأَنْصَارِ) Ensâr

G-185-D18D (خَلِينُنَا وَابْنُ أُخْتِنَا وَمَوَالِينَا) Halîfler, Kızların Oğulları ve Mevâlî

* Metinde yer alan “مَنْ بَغَى بِيَمٍ الْعَوَائِرُ كَبَّهَ اللَّهُ لِمُنْجَرِيهِ” şeklindeki ifade genellikle “Kim onlara (Kureyş’e) tuzak kurarsa Allah onu burnunun üstüne yere kapaklandırırsın” şeklinde anlaşılmıştır. Ancak bize göre bu ifadenin “Kim onu (bu işi) kendi [emelleri] için isterse Allah onu burnunun üstüne yere kapaklandırırsın” şeklinde anlaşılması da mümkündür ve bu makaledeki kurguya daha uygun düşmektedir. Çünkü bu ifade, diğer Haber’lerin bazılarında yer alan (مَنْ بَغَى بِيَمٍ يَنْتَعَلِ) “Eğer kim böyle yapmazsa Allah’ın, meleklerinin ve insanların hepsinin laneti onun üzerine olsun” şeklindeki bedduanın karşılığı gibi görünmektedir. Ancak bu konu, daha ayrıntılı bir tetkiki gerektirdiği için ileride yapılması muhtemel başka çalışmalara bırakılmıştır.

[BCD1A5] “Ensâr’dan Bir Adam” Haberi

Açıklama: Bu haberdeki ifadelerin bir kısmı yukarıdaki haberle benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla *Anlatıcı* olan meçhul ensârînin Rifâ‘a b. Râfi‘ olması muhtemeldir.

Alıntılar

☞ [D1A4] İbn Ebî Hâtim, *‘İlel’-l-Ĥadîs*, VI, 363-364.

وسألت أبي عن حديث زوادة أبو عاصم، عن عبد ربه ابن عطاء الله؛ قال: حدثني ابن القاري، قال: حدثني ابن أبي عبيد الرزقي: أنه خرج مع أبيه، فلما كان من السحر؛ إذا هو برجل نائم، فنأذا: أيها التووم! مالك وللوحد؟ أما علمت ما قال رسول الله ﷺ في الوحده؟ فقال: إني لم أتك سفرًا؛ إنما خرجت من هذا الماء الذي رخت منه، وأنا أريد هذا الماء الذي أصححت، فقال: ممن أنت؟ قال: رجل من الأنصار؛ قال: أتبش؛ فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: اللهم، اغفر للأنصار، ولأبناء الأنصار، ولأبناء الأبناء - قال: وأراه قال: ولأبناء الأبناء - قال: إني لست منهم، أنا من مواليتهم؛ قال: أنت منهم؛ قال رسول الله ﷺ: اجتمع لي قومك؛ قال: فقلنا - أو قال الناس -: نزل في فريش أمر، فلما اجتمعوا قال: إنا أن يدخلوا إليك، وإنا أن نخرج إليهم؛ قال: فخرج إليهم فقال: هل فيكم أحد من غيركم؟ قالوا: فينا أبناؤنا وحلفاؤنا وبنو أخواتنا ومواليها، فقال رسول الله ﷺ: خليفنا منّا، وابن أختنا منّا، ومواليها منّا، ثم قال: يا معشر فريش، إن أوليائكم منكم المؤمنون، فإن تكفروا أتتكم فأنتم، ثم صرح رسول الله ﷺ، فلم يسمع أحد صوته أو بلغه إلا جاء يشتم، فقال: أيها الناس، من بغاهم العواير، كب على منخريه؟ قال أبي: ابن القاري هو عندي: عبد الله ابن عثمان بن حنيم.

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-1A4-02D9 (قال رسول الله ﷺ: اجتمع لي قومك) Resûlullâh’ın ‘Omer’e “*Kavmini [yanıma] toplu!*” demesi.

E-1A4-02DA (قال: فقلنا - أو قال الناس -: نزل في فريش أمر) İnsanların “[Herhalde] Kureys hakkında bir şey nâzil oldu” demeleri.

E-1A4-02DB (فلما اجتمعوا) Onlar bir araya toplanınca...

E-1A4-02DC (قال: إنا أن يدخلوا إليك، وإنا أن نخرج إليهم) [‘Omer’in Hz. Peygamber’e] “Onlar yanınıza mı girsinler yoksa siz mi onların yanına çıkarsınız?” demesi.

E-1A4-02DD (فخرج إليهم) [Hz. Peygamber’in] onların yanına çıkması.

E-1A4-02DE (فقال: هل فيكم أحد من غيركم؟) Onlara, “Aranızda yabancı var mı?” diye sorması.

E-1A4-02DF (قالوا: فينا أبناؤنا وحلفاؤنا وبنو أخواتنا ومواليها) Onların, “Evolatlarımız, halîflerimiz, kız kardeşlerimizin oğulları ve mevâlîmiz var” demeleri.

E-1A4-02E0 (فقال رسول الله ﷺ: خليفنا منّا، وابن أختنا منّا، ومواليها منّا) Resûlullâh’ın (s.a) “Halîfimiz bizdendir. Kız kardeşimizin oğlu bizdendir. Mevâlîmiz bizdendir” demesi.

E-1A4-02E1 (ثم قال: يا معشر فريش، إن أوليائكم منكم المؤمنون) [Nebî’nin] “Ey Kureys topluluğu! Benim aranızdaki dostlarım muttaki olanlarınızdır” demesi.

E-1A4-02E2 (فَإِنْ تَكُونُوا أَنتُمْ فَأَنْتُمْ) “Eğer öyle olursanız [dostum] siz olursunuz” demesi.

E-1A4-02E3 (ثم صرّح رسول الله) Sonra Resûlullâh'ın sesini yükseltmesi.

E-1A4-02E4 [Resûlullâh'ın] sesini duyanların aceleyle [onun yanına] gelmeleri.

E-1A4-02E5 (فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، مَنْ بَغَاهُمْ الْعَوَائِرُ، كُتِبَ عَلَى مَنْحَرِيهِ) “Ey insanlar! Kim onlara tuzak kurarsa Allah onu burnunun üstüne yere kapaklandırırsın” demesi.

▪ Nesne İfâdeleri

N-1A4-02D5 (رسول الله) Resûlullâh

N-1A4-02D6 (لِعُمَرَ) ‘Omer [b. el-Ḥaṭṭâb]

▪ Grup İfâdeleri

G-1A4-02D7 (فَقُلْنَا- أَوْ قَالَ النَّاسُ) [Kureys hakkında bir şey nâzil oldu] Diye Düşünenler.

G-1A4-02D8 (فِينَا أَبْنَاؤُنَا وَخَلَفَاؤُنَا وَبَنُو أَحْوَاتِنَا وَمَوَالِينَا) Halîfler, Kızların Oğulları ve Mevâli.

[DA9BD5] ‘Abdurrahmân b. Cubeyr b. Nufeyr (ö. 118/737) Haberi

Açıklama: Metin bakımından *mufasssal* olan bu rivâyet bu *Kurgu*'da kullanılan haberlerin büyük bir çoğunluğunun muhtevâsını mündemiçtir. Metnin siyakına göre *Anlatıcı* olan ‘Abdurrahmân b. Cubeyr, olayı tek bir *Gözlemci*'den *taḥammül* etmiş gibi görünmektedir. Bu *Gözlemci*'nin **Ebû'd-Derdâ**' olması kuvvetle muhtemeldir.¹² *Haber*'in son kısmında yer alan ve Hz. Peygamber'in kendisi dua ettikten sonra ashâbından bazılarına ettikleri duaları sormasına dair kısımlar kapsamı genişletmemek için *Kurgu*'ya dahil edilmeyecektir.

Alıntılar

☞ [9BD4] et-Ṭaberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

حَدَّثَنَا أَبُو شُعَيْبٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ الْحَرَابِيُّ، ثنا يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْبَابِلِيُّ، ثنا صَفْوَانُ بْنُ عَمْرٍو، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ، قَالَ: أَرْسَلَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلًا وَهُوَ قَاعِدٌ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ: «اجْتَمِعْ لِي بَنِي هَاشِمٍ فِي دَارٍ» قَالَ: فَحَمَمَهُمْ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى دَخَلَ الدَّارَ فَحَلَسَ مِنْهُمْ ثُمَّ قَالَ: «افْتَحْ لِي بَابَ الدَّارِ» فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ غَرِيبٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟» قَالُوا: لَا إِلَّا ابْنُ أُخْتِنَا وَكَانَ رَجُلًا مِنَ الْأَشْعَرِيِّينَ فَقَالَ: «ابْنُ أُخْتِكُمْ مِنْكُمْ يَا بَنِي هَاشِمٍ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي إِلَى الْخَلْقِ عَامَّةً وَبَعَثَنِي إِلَيْكُمْ خَاصَّةً وَأَمَرَنِي أَنْ أُنْذِرَ عَشِيرَتِي الْأَقْرَبِينَ فَإِنِّي لَا تَأْتِيَن أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَمْتَسِمُونَ مُلْكَ الْآخِرَةِ وَتَأْتُونَ تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا عَلَى رِقَابِكُمْ تُدَلُّونَ بِغُرَابِكُمْ فَإِنَّمَا أَوْلِيَايَ مِنْ جَمِيعِ أُمَّتِي الْمُتَّقُونَ وَإِنَّ لَكُمْ دَعْوَةَ مُجَابَةً، فَأَقِيمُوا فِيهَا جَمِيعًا بَيْنَكُمْ» قَالَ: فَرَفَعَ يَدَهُ وَرَفَعُوا أَيْدِيَهُمْ، قَالَ: فَلَمَّا قَضَى رَغَبَتَهُمْ جَعَلَ يَسْأَلُ مَنْ يَلِيهِ: «بِمَاذَا دَعَوْتُ؟» ثُمَّ الَّذِي يَلِيهِ ثُمَّ الَّذِي يَلِيهِ وَقَدْ حَضَرَ ذَلِكَ أَبُو الدَّرْدَاءِ فَرَأَى رَسُولَ

¹² ‘Abdurrahmân’ın babası **Cubeyr b. Nufeyr**'in **Ebû'd-Derdâ**'dan başka rivâyetleri de olduğu bilinmektedir. Meselâ bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 440; “...عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، أَنَّ النَّبِيَّ...” İbn Ebî Şeybe, *el-Musned*, I, 46; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, IX, 476, No: 22153.

اللَّهُ ﷻ رَافِعًا يَدَهُ فَأَقْبَلَ حَتَّى حَضَرَ مَعَهُمُ الرَّغِيَّةَ فَسَأَلَهُ يُؤَمِّدُ: «بِمَ دَعَوْتَ بِهِ يَا غُوَيْرُ» قَالَ: قُلْتُ: اللَّهُمَّ أَسْأَلُكَ حَنَاتِ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا وَحَنَاتِ عَدْنِ نَزْلًا فِي مُعَافَاةٍ مِنْكَ وَرَحْمَةٍ وَخَيْرٍ عَافِيَةٍ وَعِلْمٍ يُنْسَأُ فَأَشَارَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَدِهِ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ يَقُولُ: «دَهَبَتْ بِهَا يَا غُوَيْرُ».

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-BD4-8DA1 (أَرْسَلَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلًا وَهُوَ قَاعِدٌ فِي الْمَسْجِدِ) Resûlullâh'ın (s.a) meşicde oturuyorken bir adamı göndermesi.

E-BD4-8DA2 (فَقَالَ: «اجْمَعْ لِي بَنِي هَاشِمٍ فِي دَارٍ») [Adama] “Benû Hâşim’i bir evde topl!” demesi.

E-BD4-8DA3 (فَالَ: فَجَمَعَهُمْ) [Adamın Benû Hâşim’i] toplaması.

E-BD4-8DA4 (فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى دَخَلَ الدَّارَ) Resûlullâh'ın (s.a) yerinden kalkıp o eve girmesi.

E-BD4-8DA5 (فَحَلَسَ مِنْهُمْ) [Resûlullâh'ın (s.a)] onların arasına oturması.

E-BD4-8DA6 (ثُمَّ قَالَ: «افْتَحْ لِي بَابَ الدَّارِ») Sonra “Evin kapısını açın!” demesi.

Not: Bu ifade üstteki ifadeyle birlikte düşünülduğünde bir tashîf hatasına işaret etmektedir.

E-BD4-8DA7 (فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ غَرِيبٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟») Onlara, “Aranızda yabancı var mı?” diye sorması.

E-BD4-8DA8 (قَالُوا: لَا، إِلَّا ابْنُ أُخْتِنَا) “Hayır. Sadece kız kardeşimizin oğlu var.” demeleri.

E-BD4-8DA9 (فَقَالَ: «ابْنُ أُخْتِكُمْ مِنْكُمْ») [Hz. Peygamber’in] “Kız kardeşinizin oğlu sizdendir.” demesi.

E-BD4-8DAA (يَا بَنِي هَاشِمٍ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي إِلَى الْخَلْقِ عَامَّةً، وَبَعَثَنِي إِلَيْكُمْ خَاصَّةً) “Ey Benî Hâşim! Allah beni yarattıklarına gönderdi, hassaten de size gönderdi.” demesi.

E-BD4-8DAB (وَأَمَرَنِي أَنْ أُنذِرَ عَشِيرَتِي الْأَقْرَبِينَ) “Bana, yakın akrabalarımı uyarmamı emretti” demesi.

E-BD4-8DAC (فَبِأَيِّ لَأ تَأْتِينَ أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَتَسَبَّمُونَ مَلِكَ الْأَجْرَةِ) “Ümmetim ahiret gününde ahiret mülkünü paylaşıırken” demesi.

E-BD4-8DAD (وَتَأْتُونِي تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا عَلَى رِقَابِكُمْ تُذَلُّونَ بِرِجَابِكُمْ) “Sakin ola siz [bana] yakınlığımıza güvenip dünyayı boynunuzda taşıyarak gelmeyin” demesi.

E-BD4-8DAE (فَأِنَّمَا أَوْلِيَايَ مِنْ جَمِيعِ أُمَّتِي الْمُتَّقُونَ) “Benim dostlarım ümmetimin tamamından muttaki olanlardır” demesi.

E-BD4-8DAF (وَإِنَّ لَكُمْ دَعْوَةَ بِحَابَةِ) “Sizin duanız kabul görür” demesi.

E-BD4-8DB0 (فَأَقِمْوْا فِيهَا جُمُعًا بَيْنَكُمْ) “Hepiniz birbiriniz için dua edin” demesi.

E-BD4-8DB1 (قَالَ: فَرَفَعَ يَدَهُ وَرَفَعُوا أَيْدِيَهُمْ) Elini kaldırması ve onların da ellerini kaldırmaları.

▪ Mekân İfâdeleri

M-BD4-8D9C (الْمَسْجِدِ) Mescid[-i Nebevî]

M-BD4-8D9E (فِي دَارٍ) [Toplanılan] Ev

▪ Nesne İfâdeleri

N-BD4-8D99 (عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ حَبِيبٍ بْنِ نَعْمِرٍ) Anlatıcı

N-BD4-8D9A (التَّيْبِ) Nebî

N-BD4-8D9B (رَجُلًا) [Benû Hâşim'i Toplayan] Adam

N-BD4-8DA0 (أَبُو الدَّرْدَاءِ) Ebû'd-Derdâ'

▪ Grup İfâdeleri

G-BD4-8D9D (بَنِي هَاشِمٍ) Benû Hâşim

[DA9BD2] Hâkem b. Mîna' Haberî

Alıntılar

☞ [9BD1] İbn Ebî 'Âsım, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

حَدَّثَنَا الْمُقَدَّمِيُّ، نا أَبُو بَكْرٍ الْحَنْفِيُّ، نا عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ سَعِيدِ الْمَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِي الْحُوَيْرِثِ، سَمِعَ الْحَكَمَ بْنَ مِينَاءَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي مَنْ هَا هُنَا مِنْ قُرَيْشٍ» قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، تَخْرُجُ إِلَيْهِمْ أَوْ يَدْخُلُونَ؟ قَالَ: «أَخْرُجْ إِلَيْهِمْ» فَخَرَجَ فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ عِبْرَتِكُمْ؟» قَالُوا: لَا؛ إِلَّا أَبْنَاءَ أَخَوَاتِنَا. قَالَ: «إِنَّ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ» ثُمَّ قَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، اعْلَمُوا أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِبِي الْمُشْتُونَ فَأَبْصُرُوا أَنْ لَا يَأْتُوا النَّاسَ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَأْتُونَ بِالْأَدْنِيَا تَحْمِلُونَهَا فَأَصْدُ عَنْكُمْ بِوَجْهِ» ثُمَّ قَرَأَ: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 68].

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-BD1-1D70 (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي مَنْ هَا هُنَا مِنْ قُرَيْشٍ») Nebî'nin (s.a) 'Omer'e “Kureys'ten olanları buraya topl!” demesi.

E-BD1-1D71 (قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، تَخْرُجُ إِلَيْهِمْ أَوْ يَدْخُلُونَ؟) ['Omer'in] “Ey Allah'ın Resûlü! Siz mi onların yanına çıkarsınız yoksa onlar mı sizin yanınıza girsin?” demesi.

E-BD1-1D72 (قَالَ: «أَخْرُجْ إِلَيْهِمْ») [Nebî'nin] “Ben çıkarım” demesi.

E-BD1-1D73 (فَخَرَجَ) [Nebî'nin onların yanına] çıkması.

E-BD1-1D74 «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟» [Nebî'nin] “Ey Kureyş topluluğu! Aranızda yabancı var mı?” demesi.

E-BD1-1D75 «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟» [Nebî'nin] “Hayır. Sadece kız kardeşimizin oğlu var” demeleri.

E-BD1-1D76 «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟» [Hz. Peygamber'in] “Kız kardeşinizin oğlu sizdendir” demesi.

E-BD1-1D77 «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، اعْلَمُوا أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِي الْمَشْتُونُونَ» [Nebî'nin] “Ey Kureyş topluluğu, biliniz ki insanların bana yakın olanları muttakilerdir” demesi.

E-BD1-1D78 «فَأَنْصِرُوا أَنْ لَا يَأْتُوا النَّاسُ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا فَأَصْدُ عَنْكُمْ بِوَجْهِ» [Nebî'nin] “İnsanların kıyamet gününde amellerle gelip, sizin ise dünyayı taşıyarak gelmenizi ve benim sizden yüz çevirmemi görmeyin sakın!” demesi.

E-BD1-1D79 «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟» [Nebî'nin] “İnsanların kıyamet gününde amellerle gelip, sizin ise dünyayı taşıyarak gelmenizi ve benim sizden yüz çevirmemi görmeyin sakın!” demesi.

▪ Mekân İfâdeleri

M-BD1-1D6F «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟» [Nebî'nin] ‘Omer’e Emir Verdiği Yer

▪ Nesne İfâdeleri

N-BD1-1D69 «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟» [Nebî'nin] Anlatıcı

N-BD1-1D6A «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟» [Nebî'nin] Nebî

N-BD1-1D6B «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟» [Nebî'nin] ‘Omer [b. el-Ḥaṭṭâb]

▪ Grup İfâdeleri

G-BD1-1D6C «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟» [Nebî'nin] Kureyş Topluluğu

G-BD1-1D6D «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟» [Nebî'nin] Kızların Oğulları

[0F97AA] Ebû Hüreyre-1 Haberi

Açıklama: Ebû Hüreyre’den nakledilen ve kendisinin *Anlatıcı* olduğu anlaşılan olan aşağıdaki rivâyette yer alan ifadelerden hareketle onun aynı zamanda *Gözlemci* olduğunu kesin olarak söylemek mümkün görünmemektedir. Aşağıdaki tariflerin metin itibarıyla birbirlerinden farklı oldukları söylenebilir. Ancak diğer haberler dikkate alındığında, bunların aynı anlatımın tarifleri olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Alıntılar

☞ [97A9] et-Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, V, 338.

حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا زَكْرِيَّا بْنُ عَبْدِ قَالَ: حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو الرَّقِّيُّ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ مُوسَى بْنِ طَلْحَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} [الشعراء: 214] جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فُرَيْشًا فَخَصَّ وَعَمَّ فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ فُرَيْشٍ أَنْتُمْ أَنْتُمْ مَنِ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، يَا مَعْشَرَ بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ أَنْتُمْ مَنِ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، يَا مَعْشَرَ بَنِي فَصَّيٍّ أَنْتُمْ مَنِ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، يَا مَعْشَرَ بَنِي الْمُطَلِّبِ أَنْتُمْ مَنِ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، يَا فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ أَنْتِ مَنِ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لِكَ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، إِنَّ لَكَ رِجْمًا سَابِقًا بِهَا بِبِلَاجِهَا».

☞ [979A] et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsaf*, I, 34.

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ خَالِدِ بْنِ حَيَّانَ الرَّقِّيُّ قَالَ: نَا زَكْرِيَّا بْنُ عَبْدِ قَالَ: نَا عُمَرَاؤُ بْنُ كَلْبِ، عَنْ نَافِعِ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ زُهْرَةَ بِنْتِ مَعْبُدِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «يَا بَنِي هَاشِمِ، يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَلِّبِ، يَا صَفِيَّةَ عَجَّةَ رَسُولِ اللَّهِ، يَا فَاطِمَةَ بِنْتُ مُحَمَّدٍ، لَا أَعْرِفُ مَا جَاءَ النَّاسَ عَدَا تَحْمِلُونَ الْأَجْرَةَ، وَجِئْتُمْ تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا، إِنَّمَا أَوْلِيَايَ مِنْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُتَّقُونَ، إِنَّمَا مَثَلِي فِيكُمْ كَمَثَلِ رَجُلٍ يُسْتَنْصَخُ فِي قَوْمِهِ، أَنَاهُمْ، فَقَالَ: يَا قَوْمِ أَنْتُمْ غَشِيْتُمْ وَاصْبَاحَا، أَنَا التَّيْرُ، وَالْمَوْثُ الْمُعْبُورُ، وَالسَّاعَةُ الْمَوْعُدُ».

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-7A9-11AB “وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ” (لَمَّا نَزَلَتْ {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} [الشعراء: 214] جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فُرَيْشًا) âyeti (eş-Şu‘arâ` 26/214. âyet) nâzil olduğu zaman Resûlullâh'ın *Kureys'i* toplaması.

E-7A9-11AC Onlara “Ey Kureys topluluğu! Kendinizi ateşten kurtarın. Çünkü size Allah'tan [gelecek] zararı ve faydayı [önlemeye] benim gücüm yetmez” demesi.

E-7A9-11AD Onlara “Ey Benû ‘Abdi Menâf topluluğu! Kendinizi ateşten kurtarın. Çünkü size Allah'tan [gelecek] zararı ve faydayı [önlemeye] benim gücüm yetmez” demesi.

E-7A9-11AE “Ey Fâtıma binti Muhammed kendini ateşten kurtar. Çünkü size Allah'tan [gelecek] zararı ve faydayı [önlemeye] benim gücüm yetmez” demesi.

E-79A-11A0 “Yarın insanlar âhireti taşıyarak gelirken sizin dünyayı taşıdığınızı görmeyeyim” demesi.

E-79A-11A1 “Kıyamet gününde benim yakınlarım muttaki olanlarınızdır” demesi.

▪ Nesne İfâdeleri

N-7A9-11AA (أبي هُرَيْرَةَ) **Ebû Hüreyre**

[CC2D5F] Ebû Umâme, el-Ĥârîs ve 'Umeyr b. el-Esved Haberi

Alıntılar

﴿ [2D5E] İbn Ebî 'Âsim, *el-Âĥâd ve'l-Meşâni*, V, 302.

حَدَّثَنَا عَيْسَى بْنُ خَالِدٍ، نَا أَبُو الْيَمَانِ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ صَفْوَانَ، عَنْ شُرَيْحٍ قَالَ: نَا أَبُو أَمَامَةَ، وَالْحَارِثُ، وَعُمَيْرُ بْنُ الْأَسْوَدِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَادَى فُرَيْشًا فَجَمَعَهُمْ فَقَامَ فِيهِمْ فَقَالَ: «أَلَا إِنَّ كُلَّ نَبِيٍّ بُعِثَ إِلَى قَوْمِهِ وَإِنِّي بُعِثْتُ إِلَيْكُمْ» ثُمَّ جَعَلَ يَسْتَفْرِئُهُمْ رَجُلًا رَجُلًا فَسَمِعَهُ إِلَى أَقْصَى أَيَّامِهِ ثُمَّ يَقُولُ لَهُ: «يَا فَلَانُ عَلَيكَ بِنَفْسِكَ فَإِنِّي لَا أَغْنِي عَنْكَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى شَيْئًا» حَتَّى خَلَصَ إِلَى فَاطِمَةَ ابْنَتِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَقَالَ لَهَا بِمِثْلِ مَا قَالَ لَهُمْ ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: «يَا مَعْشَرَ فُرَيْشٍ، لَا أَلْفَيْتُ النَّاسَ يَأْتُونَ الْجَنَّةَ وَتَأْتُونَ الْجَهَنَّمَ لِأَجْلِ لِفُرَيْشٍ أَنْ يُفْسِدُوا مَا أَصْلَحْتُ» ثُمَّ قَالَ: «أَلَا إِنَّ حِيَارَ أُمَّتِكُمْ خَيْرُ النَّاسِ وَشِرَارُ أُمَّتِكُمْ شِرَارُ النَّاسِ وَحِيَارُ فُرَيْشٍ خَيْرُ النَّاسِ وَشِرَارُ فُرَيْشٍ شِرَارُ النَّاسِ».

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-D5E-11BA (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَادَى فُرَيْشًا فَجَمَعَهُمْ) Resûlullâh'ın (s.a) *Ķureyş*'e seslenip onları bir araya toplaması.

E-D5E-11BB (فَقَامَ فِيهِمْ) Onların arasındayken ayağa kalkması.

E-D5E-11BC (فَقَالَ: «أَلَا إِنَّ كُلَّ نَبِيٍّ بُعِثَ إِلَى قَوْمِهِ وَإِنِّي بُعِثْتُ إِلَيْكُمْ» ثُمَّ جَعَلَ يَسْتَفْرِئُهُمْ رَجُلًا رَجُلًا فَسَمِعَهُ إِلَى أَقْصَى أَيَّامِهِ ثُمَّ يَقُولُ لَهُ: «يَا فَلَانُ عَلَيكَ بِنَفْسِكَ فَإِنِّي لَا أَغْنِي عَنْكَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى شَيْئًا» Onlara “Her Nebî kendi kavmine gönderilir. Ben de size gönderildim” dedikten sonra onları akrabalık sırasına göre en yakından en uzak olana kadar isim isim sayarak “Ey falan! kendi nefsinde sahip çık. Çünkü ben sana Allah katında bir [fayda] sağlayamam” demesi.

E-D5E-11BD (حَتَّى خَلَصَ إِلَى فَاطِمَةَ ابْنَتِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَقَالَ لَهَا بِمِثْلِ مَا قَالَ لَهُمْ) Böylece sıranın kızı Faţîma'ya gelmesi ve ona da benzer şeyler söylemesi.

E-D5E-11BE (ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: «يَا مَعْشَرَ فُرَيْشٍ، لَا أَلْفَيْتُ النَّاسَ يَأْتُونَ الْجَنَّةَ وَتَأْتُونَ الْجَهَنَّمَ لِأَجْلِ لِفُرَيْشٍ أَنْ يُفْسِدُوا مَا أَصْلَحْتُ») Sonra onlara “Ey *Ķureyş* topluluğu! İnsanlar cennete girecek şeylerle gelirken sizin dünyayı çekerek getirmenizi görmeyeyim. Allah'ım, düzelttiğim şeyleri onların bozmasına izin verme!” demesi.

E-D5E-11BF (ثُمَّ قَالَ: «أَلَا إِنَّ حِيَارَ أُمَّتِكُمْ خَيْرُ النَّاسِ وَشِرَارُ أُمَّتِكُمْ شِرَارُ النَّاسِ وَحِيَارُ فُرَيْشٍ خَيْرُ النَّاسِ وَشِرَارُ فُرَيْشٍ شِرَارُ النَّاسِ») Sonra “Sizin önderlerinizin hayırlı olanları insanların hayırlılarıdır. Önderlerinizin şerhileri de insanların şerhileridir. *Ķureyş*'in hayırlıları insanların hayırlılarıdır. Şerhileri de insanların şerhileridir” demesi.

▪ Nesne İfâdeleri

N-D5E-11B9 (أَبُو أَمَامَةَ، وَالْحَارِثُ، وَعُمَيْرُ بْنُ الْأَسْوَدِ) Anlatıcılar

[DA9BDA] 'Amr b. 'Avf b. Zeyd b. Milha Haberi

Açıklama: Bu haberde Hz. Peygamber'in Ensâr hakkında Kureys'e tavsiyelerde bulunduğu dair ifadeler yer almaktadır. Bu bakımdan Ebû Hüreyre-1 Haberi'ni desteklemektedir.

Alıntılar

☞ [9BD9] eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ الصَّنَعَاءِيُّ، نَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ، حَدَّثَنِي كَثِيرٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ عَوْفِ بْنِ زَيْدِ بْنِ مِلْحَةَ الْمُرِّيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ قَاعِدًا مَعَهُمْ فَدَخَلَ بَيْتَهُ وَقَالَ: «ادْخُلُوا عَلَيَّ وَلَا يَدْخُلَنَّ عَلَيَّ إِلَّا فُرْشِي»، فَتَسَلَّلْتُ فَدَخَلْتُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا مَعْشَرَ فُرَيْشٍ، هَلْ بَيْنَكُمْ أَحَدٌ لَيْسَ مِنْكُمْ؟» فَأَلُوا: نُحَيْرُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ يَا أَبَاتِنَا أَنْتَ وَأُمَّهَاتِنَا مَعَنَا ابْنُ الْأَخْتِ وَالْمَوْلَى، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «خَلِيفَةُ الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَمَوْلَى الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ، يَا مَعْشَرَ فُرَيْشٍ، إِنَّكُمْ الْوَلَادَةُ بَعْدِي هَذَا الْأَمْرُ، فَلَا تَمُوتُوا إِلَّا وَأَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ، وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا، وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاجْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ، وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حَقِيقًا، وَتَقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَتُؤْتُوا الزَّكَاةَ، وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ، يَا مَعْشَرَ فُرَيْشٍ، احْفَظُونِي فِي أَصْحَابِي وَأَبْنَائِهِمْ وَأَبْنَاءِ أُمَّتِهِمْ، رَحِمَ اللَّهُ الْأَنْصَارَ وَأَبْنَاءَ الْأَنْصَارِ»

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-BD9-1D5A (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ قَاعِدًا مَعَهُمْ) Resûlullâh'ın ashâbından bazılarıyla oturması.

E-BD9-1D5B (فَدَخَلَ بَيْتَهُ) Sonra evine girmesi.

E-BD9-1D5C (وَقَالَ: «ادْخُلُوا عَلَيَّ وَلَا يَدْخُلَنَّ عَلَيَّ إِلَّا فُرْشِي») Sonra “Sadece Kureysli olanlar benim yanuma girsin” demesi.

E-BD9-1D5D (فَتَسَلَّلْتُ فَدَخَلْتُ) [‘Amr b. ‘Avf’ın da] içeri girmesi.

E-BD9-1D5E (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا مَعْشَرَ فُرَيْشٍ، هَلْ بَيْنَكُمْ أَحَدٌ لَيْسَ مِنْكُمْ؟») Resûlullâh'ın “Ey Kureys topluluğu! Aranızda sizden olmayan kimse var mı?” demesi.

E-BD9-1D5F (مَعَنَا ابْنُ الْأَخْتِ وَالْمَوْلَى) Onların “Aramızda kız kardeş oğlu ve mevâlîmiz var” demeleri.

E-BD9-1D60 (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «خَلِيفَةُ الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَمَوْلَى الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ») Resûlullâh'ın (s.a) “Bir kavmin halîfi onlardandır. Bir kavmin mevâlîsî onlardandır. Bir kavmin kız kardeşlerinin oğlu onlardandır.” demesi.

E-BD9-1D61 (يَا مَعْشَرَ فُرَيْشٍ، إِنَّكُمْ الْوَلَادَةُ بَعْدِي هَذَا الْأَمْرُ) “Ey Kureys topluluğu! Siz benden sonra bu işi üstlenenler olacaksınız” demesi.

E-BD9-1D62 (فَلَا تَمُوتُوا إِلَّا وَأَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ) “Mü'min olmadan ölmeyin” demesi.

E-BD9-1D63 (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا) “Allah'ın ipine hep birlikte sarılın ve ayrılığa düşmeyin” demesi.

E-BD9-1D64 (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ) “Kendilerine açık deliller gelmesine rağmen ihtilaf ederek ayrılığa düşenlerden olmayın” demesi.

E-BD9-1D67 (يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، احْفَظُوا فِي أَصْحَابِي وَأَبْنَائِهِمْ وَأَبْنَاءِ أُمَّتِهِمْ) “Ey Kureyş topluluğu! Benim için ashâbımı, onların çocuklarını ve çocuklarının çocuklarını koruyup [kollayın]” demesi.

E-BD9-1D68 (رَجِمَ اللَّهُ الْأَنْصَارَ وَأَبْنَاءَ الْأَنْصَارِ) “Allah Ensâr’a ve onların çocuklarına merhamet etsin” demesi.

▪ Zaman İfâdeleri

Z-BD9-1D58 (كَانَ قَاعِدًا مَعَهُمْ) Olay Zamanı

▪ Mekân İfâdeleri

M-BD9-1D59 (فَدَخَلَ بَيْتَهُ) Resûlullâh’ın Evi

▪ Nesne İfâdeleri

N-BD9-1D52 (كَثِيرٌ بِنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ عَوْفٍ بْنِ زَيْدٍ بْنِ مِلْحَةَ الْمُزَيْنِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ) Anlatıcı

N-BD9-1D53 (رَسُولَ اللَّهِ) Resûlullâh

N-BD9-1D55 (فَسَلَّلْتُ فَدَخَلْتُ) ‘Amr b. ‘Avf

▪ Grup İfâdeleri

G-BD9-1D54 (كَانَ قَاعِدًا مَعَهُمْ) Hz. Peygamber’le Oturanlar

G-BD9-1D56 (مَعَنَا ابْنُ الْأُخْتِ وَالْمَوْلَى) Kız Kardeş Çocuğu ve Mevâli

G-BD9-1D57 (مَعْشَرَ قُرَيْشٍ) Kureyş Topluluğu

[DA9BCE] Ebû Mûsâ Haberi

Açıklama: Bu haberin Enes b. Mâlik ve Ebû Sa’îd el-Ĥudrî’nin¹³ haberleriyle oldukça benzer bilgi ve ifadeler taşıdığı görülmektedir. Bu haberlerin ikisi, bunlardan birinin târiklerinden ibaret olabilir. Elbette bunun tespit edilmesi için ayrıntılı tetkikler yapılması gerekir. Ancak mevsûkiyet meselesi bir sorun olarak görülmediği için bu Kurğu sırasında söz konusu haberlerden ikisinin ayrı ayrı incelenmesinde bir sakınca görülmemiştir.

Alıntılar

☞ [9BCD] el-Bezzâr, *el-Baḥru’z-Zehhâr*, VIII, 73.

¹³ Metin benzerliği nedeniyle Kurğu’ya dahil edilmemiştir (bk. eṭ-Taberânî, *el-Mu’cemu’s-Şaḡîr*, I, 142).

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَكِيمٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَوْفٌ، عَنْ زِيَادِ بْنِ حِزْرَاقٍ، عَنْ أَبِي كَثَّانَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابِ بَيْتٍ فِيهِ نَفَرٌ مِنْ قُرَيْشٍ، فَأَخَذَ بَعْضَادِيَّ الْبَابِ، ثُمَّ قَالَ: «هَلْ فِي الْبَيْتِ إِلَّا قُرَيْشِي؟»، قَالَ: فُقَيْلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ غَيْرُ فَلَانِ ابْنِ أُخْتِنَا، قَالَ: «ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ»، ثُمَّ قَالَ ﷺ: «هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا دَامُوا إِذَا اسْتُرِحُّوا رَحْمًا، وَإِذَا حَكَّمُوا عَدْلًا، وَإِذَا قَسَمُوا أَقْسَطًا فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ»، وَهَذَا الْحَدِيثُ لَا نَعْلَمُهُ يُرْوَى بِحَدِّ اللَّفْظِ إِلَّا عَنْ أَبِي مُوسَى بِحَدِّ الْإِسْنَادِ وَأَبُو كَثَّانَةَ رَوَى عَنْهُ زِيَادُ بْنُ حِزْرَاقٍ، حَدِيثَيْنِ هَذَا أَخَذَهُمَا وَالْآخِرُ رَفَعَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُرَيْرَانَ وَعَبْدُ اللَّهِ لَا يَرْفَعُهُ.

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-BCD-1D80 (قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابِ بَيْتٍ فِيهِ نَفَرٌ مِنْ قُرَيْشٍ) Resûlullah'ın (s.a), içerisinde *Ğureys'*ten bazı kimselerin bulunduğu evin kapısına dikilmesi.

E-BCD-1D81 (فَأَخَذَ بَعْضَادِيَّ الْبَابِ) Kapının iki sövesini tutması.

E-BCD-1D82 (ثُمَّ قَالَ: «هَلْ فِي الْبَيْتِ إِلَّا قُرَيْشِي؟») Sonra “*Evide Ğureysli dışında kimse var mı?*” demesi.

E-BCD-1D83 (فُقَيْلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ غَيْرُ فَلَانِ ابْنِ أُخْتِنَا) “*Hayır, sadece kız kardeşimizin oğlu var*” denilmesi.

E-BCD-1D84 (فَالَ: «ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ») Onun “*Bir kavmin kız kardeşinin oğlu onlardandır*” demesi.

E-BCD-1D85 (ثُمَّ قَالَ ﷺ: «هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا دَامُوا») Sonra “*Bu iş [şunları sürdürdükleri müddetçe] Ğureys'tedir*” demesi.

E-BCD-1D86 (إِذَا اسْتُرِحُّوا رَحْمًا) “*Merhamet isteyene merhamet ederlerse*” demesi.

E-BCD-1D87 (وَإِذَا حَكَّمُوا عَدْلًا) “*Hüküm verirken adil davranırlarsa*” demesi.

E-BCD-1D88 (وَإِذَا قَسَمُوا أَقْسَطًا) “*Paylaştırdıklarında eşit davranırlarsa*” demesi.

E-BCD-1D89 (فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ) “*Eğer kim böyle yapmazsa Allah'ın, meleklerinin ve insanların hepsinin laneti onun üzerine olsun*” demesi.

E-BCD-1D8A (لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ) “*Onun tövbesi de fidyesi de kabul olmaz*” demesi.

▪ Zaman İfâdeleri

Z-BCD-1D7F (قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابِ بَيْتٍ فِيهِ نَفَرٌ مِنْ قُرَيْشٍ) Olay Zamanı

▪ Mekân İfâdeleri

M-BCD-1D7C (عَلَى بَابِ بَيْتٍ) Evin Kapısının Önü

▪ Nesne İfâdeleri

N-BCD-1D7A (عَنْ أَبِي مُوسَى) Anlatıcı

N-BCD-1D7B (رَسُولُ اللَّهِ) Resûlullâh

▪ Grup İfadeleri

G-BCD-1D7D (نَقَرَ مِنْ قُرَيْشٍ) *Kureyşli Kimseler*

G-BCD-1D7E (عَبْرَ فُلَانٍ ابْنِ أُخْتِنَا) *Kız Kardeşin Oğlu*

[0F97AD] **Ebû Umâme-2 Haberi**

Açıklama: Hz. Peygamber'in konuşmasının mahiyetine dair oldukça anlaşılır ifadelerin yer aldığı bu haber, *Kurgu'*da ortaya çıkan olay akışının daha net bir şekilde kavranmasına da önemli katkılarda bulunmaktadır. Haberin devamında *Kurgu'*nun konusunun dışında kalan bilgi ve ifadeler de bulunmaktadır. Bu ifadelerin bir kısmında Hz. Peygamber'in hanımlarına da seslendiği anlaşılmaktadır. Bu bilgiler, hadisenin, Hz. Peygamber'in hanımlarından bir ay boyunca ayrı kalmasıyla irtibatlı olabileceğini göstermektedir. Ancak bu, *Kurgu'*nun genişletilmesini zorunlu kılacak başka bir çalışmanın konusudur.

Alıntılar

☞ [97AC] el-Âcurrî, eş-Şerî'a, III, 1337.

وَأْتَيْنَا الْفَرَنْجِيَّ قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ الدَّمَشَقِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي الْعَاتِكَةِ , عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدٍ , عَنْ الْقَاسِمِ , عَنْ أَبِي أَمَامَةَ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} [الشعراء: 214] آيَةَ جَمْعِ النَّبِيِّ ﷺ بِنِي هَاشِمٍ , فَأَجْلَسَهُمْ عَلَى النَّبَابِ , وَجَمَعَ نِسَاءَهُ وَأَهْلَهُ , فَأَجْلَسَهُمْ فِي الْبَيْتِ , ثُمَّ أَطْلَعَ فَقَالَ: يَا بَنِي هَاشِمٍ , اسْتَمُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ , لَا يُعَزِّزُكُمْ قَرَابَتُكُمْ مِنِّي , فَإِنِّي لَا أَفْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا , ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ , وَيَا حَفْصَةُ بِنْتُ عُمَرَ , وَيَا أُمُّ سَلَمَةَ , وَيَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ , يَا أُمَّ الرَّبِيعِ يَا عَمَّةَ النَّبِيِّ: اسْتَمُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ , وَاسْعُوا فِي فِكَائِكُمْ وَرِقَابِكُمْ , فَإِنِّي لَا أَفْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا , فَبَكَتْ عَائِشَةُ , ثُمَّ قَالَتْ: أَيُّ حَيٍّ , وَهَلْ يَكُونُ ذَلِكَ يَوْمَ لَا تُغْنِي عَنِّي شَيْئًا؟ فَقَالَ: نَعَمْ , فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنَ: يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ {وَتَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ} [الأنبياء: 47] وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ {فَمَنْ تَمَثَّلَ مَوَازِينَهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} , وَمَنْ خَمَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ} [المؤمنون: 103] فَبَعْدَ ذَلِكَ لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا , وَعِنْدَ الثَّوْرِ: مَنْ شَاءَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أُمَّ ثَوْرَهُ , وَمَنْ شَاءَ تَرَكَهُ فِي الظَّلْمَةِ يَغْمَهُ فِيهَا , فَلَا أَفْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا , وَعِنْدَ الصَّرَاطِ , مَنْ شَاءَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَسَلَّمَهُ وَأَجْنَاهُ , وَمَنْ شَاءَ كَبَبَهُ فِي النَّارِ " قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَيُّ حَيٍّ , قَدْ عَلِمْنَا أَنَّ الْمَوَازِينَ هِيَ الْكِفَاتَانِ يُوضَعُ فِي هَذَا الشَّيْءِ , وَفِي هَذَا الشَّيْءِ فَتَرْجُحُ إِحْدَاهُمَا , وَتُخْفُ إِحْدَاهُمَا , وَقَدْ عَلِمْنَا الثَّوْرَ وَالظَّلْمَةَ , فَمَا الصَّرَاطُ؟ قَالَ: " طَرِيقُ بَيْنِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ , يُجَارُ النَّاسُ عَلَيْهَا , وَهِيَ مِثْلُ حَدِّ الْمَوْسَى , وَالْمَلَائِكَةُ صَائِفُونَ بَيْنًا وَبَيْنًا لَا يَتَخَطَّفُونَهُمْ بِالْكَالِيلِ , مِثْلَ شَوْكِ السَّعْدَانِ , وَهُمْ يَقُولُونَ: رَبِّ سَلِّمْ سَلِّمْ , وَأَفِيدْتُهُمْ هَوَاءً , فَمَنْ شَاءَ اللَّهُ وَسَلَّمَهُ , وَمَنْ شَاءَ كَبَبَهُ فِيهَا "

İfadeler

▪ Eylem İfadeleri

وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ" (قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} [الشعراء: 214] آيَةَ جَمْعِ النَّبِيِّ ﷺ بِنِي هَاشِمٍ) E-7AC-11AF "âyeti nâzil olduğu zaman Nebî'nin (s.a.) *Benû Hâşim'*i bir araya toplaması.

E-7AC-11B0 (فَأَجْلَسَهُمْ عَلَى الْبَابِ وَجَمَعَ نِسَاءَهُ وَأَهْلَهُ فَأَجْلَسَهُمْ فِي الْبَيْتِ) Onları kapının önüne, ailesi ve eşlerini evin içine oturtması.

E-7AC-11B1 (ثُمَّ اطَّلَعَ) Sonra onların karşısına çıkması.

E-7AC-11B2 (فَقَالَ: يَا بَنِي هَاشِمٍ اسْتُرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، لَا يُعَزِّتُكُمْ قَرَابَتُكُمْ مِنِّي، فَإِنِّي لَا أَفِيكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا) [Onlara] “Ey Hâşimoğulları! Nefislerinizi Allah azze ve celleden satın alın, bana olan yakınlığınız sizi mağrur etmesin. Çünkü size Allah’tan [gelecek] hiçbir şeyi [önlemeye] benim gücüm yetmez” demesi.

E-7AC-11B3 (ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ، وَيَا حَفْصَةُ بِنْتُ عُمَرَ، وَيَا أُمَّ سَلَمَةَ، وَيَا فَاطِمَةَ بِنْتَ سَوْدَةَ، وَيَا أُمَّ الزُّبَيْرِ يَا عَمَّةَ النَّبِيِّ: اسْتُرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَاسْعَوْا فِي فِكَائِكُمْ وَقَابِكُمْ، فَإِنِّي لَا أَفِيكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا) Sonra Ehl-i Beyt’ine yönelip “Ey ‘Â’îşe binti Ebî Bekr, Ey Hafsa binti ‘Omer, ey Ummu Seleme, ey Fâtüma binti Muhammed, ey Ummu’z-Zubeyr, ey Nebî’nin halası! Nefislerinizi Allah’tan satın alın. Boyunlarınızı kurtarmak için çalışın. Çünkü size Allah’tan [gelecek] hiçbir şeyi [önlemeye] benim gücüm yetmez” demesi.

[B11D8E] Enes b. Mâlik Haberi

Alıntılar

☞ [1D8D] et-Taberânî, *ed-Du’â*, s. 583.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ، ثنا فُضَيْلُ بْنُ عِيَّاضٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنِ أَبِي صَالِحِ الْحَنْفِيِّ، عَنِ بُكَيْرِ الْجُرَيْرِيِّ، عَنِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كُنَّا فِي بَيْتِ، نَفَرٍ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَنَفَرٍ مِنَ الْأَنْصَارِ فَأَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَقْبَلَ كُلُّ رَجُلٍ مِنَّا يُوسِعُ إِلَى حَنْبِهِ رِجَاءً أَنْ يَجْلِسَ إِلَيْهِ حَتَّى قَامَ عَلَى الْبَابِ فَأَخَذَ بَعْضَادَتِهِ فَقَالَ: الْأَيْمَةُ مِنْ فُرَيْشٍ، وَلِي عَلَيْهِمْ حَقٌّ عَظِيمٌ، وَهُمْ مِثْلُ ذَلِكَ مَا فَعَلُوا ثَلَاثًا: إِذَا اسْتُرْجِهُوا رَجُمُوا، وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا، وَإِذَا عَاهَدُوا وَفُوا فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ.

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-D8D-62CC (كُنَّا فِي بَيْتِ، نَفَرٍ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَنَفَرٍ مِنَ الْأَنْصَارِ فَأَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ) Muhâcirler ve Ensâr’dan bazıları bir evde otururlarken Resûlullâh’ın yanlarına gelmesi.

E-D8D-62CD (فَأَقْبَلَ كُلُّ رَجُلٍ مِنَّا يُوسِعُ إِلَى حَنْبِهِ رِجَاءً أَنْ يَجْلِسَ إِلَيْهِ حَتَّى قَامَ عَلَى الْبَابِ) İnsanların yanlarına oturmaları için ona yer açmaları, fakat onun kapıda ayakta dikilmesi.

E-D8D-62CE (فَأَخَذَ بَعْضَادَتِهِ) Kapının sövelerini tutması.

E-D8D-62CF (فَقَالَ: الْأَيْمَةُ مِنْ فُرَيْشٍ) “İmamlar Kureys’tendir” demesi.

E-D8D-62D3 (فَقَالَ: وَلِي عَلَيْهِمْ حَقٌّ عَظِيمٌ، وَهُمْ مِثْلُ ذَلِكَ مَا فَعَلُوا ثَلَاثًا) “Benim onlar üzerinde büyük bir hakkım vardır. Onların da şu üç şeyi yaptıkları takdirde [hakları vardır]” demesi.

E-D8D-62D4 (إِذَا اسْتُرْجِهُوا رَجُمُوا) “Merhamet isteyene merhamet ederlerse” demesi.

E-D8D-62D5 (وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا) “Hüküm verirken adil davranırlarsa” demesi.

E-D8D-62D6 (وَإِذَا عَاهَدُوا وَفُوا) “Ahit yaptıklarında vefa gösterirlerse” demesi.

E-D8D-62D7 (فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ) “Eğer kim böyle yapmazsa Allah’ın, meleklerinin ve insanların hepsinin laneti onun üzerine olsun” demesi.

▪ Zaman İfâdeleri

Z-D8D-62CA (كُنَّا فِي بَيْتٍ) Evde Oturma Zamanı

▪ Mekân İfâdeleri

M-D8D-62C9 (فِي بَيْتٍ) Ev

▪ Nesne İfâdeleri

N-D8D-62C6 (عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ) Gözlemci ve Anlatıcı

N-D8D-62CB (رَسُولُ اللَّهِ) Resûlullâh

▪ Grup İfâdeleri

G-D8D-62C7 (كُنَّا فِي بَيْتٍ، نَعْرُ مِنْ الْمُهَاجِرِينَ) Muhâcirlerden Bir Grup

G-D8D-62C8 (وَنَقَرُ مِنَ الْأَنْصَارِ) Ensâr’dan Bir Grup

[CC2D68] **Ebû Mes’ûd el-Ensârî Haberi**

Açıklama: Bu haberin tarîklerinin tamamında yer alan “بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ” ve benzerî ifadelerden hareketle **Ebû Mes’ûd el-Ensârî’nin Gözlemci** olduğu söylenebilir. *Haber’in* tarîklerinin bir kısmında yer alan “لَمْ نَحَا قَضِيْبَهُ، فَإِذَا هُوَ أَبْيَضُ يَصِلِدُ” ifadesi ise o sırada Hz. Peygamber’in elinde bir çubuk olduğunu ve o çubuğun kabuğunu soyduğunu göstermektedir. Bu da, diğer haberlerdeki çubuk ile ilgili ifadeleri teyid etmekte ve burada iktibas ettiğimiz haberlerin tamamının aynı olaydan bahsettiğine dair kanaatimizi güçlendirmektedir.

Alıntılar

☞ [2D67] ed-Dârekuṭnî, *el-İleu'l-Vâride*, VI, 188.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْحَارِثِ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي كَبِيرٍ، حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ شُعَيْبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَبِيبُ بْنُ أَبِي ثَابِتٍ، عَنْ الْقَاسِمِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيُّ، قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي بَيْتٍ، فَقَالَ: إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَا يَزَالُ فِيكُمْ، وَأَنْتُمْ وَلَا تُدْرِكُونَهُ، مَا لَمْ تُحَدِّثُوا عَمَلًا، فَيَنْزِعُهُ اللَّهُ مِنْكُمْ، فَإِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ، سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ شِرَارًا مِنْ خَلْقِهِ، فَالْتَحَوْكُمْ كَمَا يُلْتَحَى الْقَضِيبُ.

☞ [E011] Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II, 536.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ، حَدَّثَنِي أَبِي، حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ، حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ صَالِحٍ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: حَدَّثَنِي عُيَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثَيْبَةَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ قَالَ بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي قَرِيبٍ مِنْ ثَمَانِينَ رَجُلًا مِنْ قُرَيْشٍ لَيْسَ فِيهِمْ إِلَّا قُرَيْشِي لَا وَاللَّهِ مَا رَأَيْتُ صَفِيحَةً وَجُوهٍ رَجَالَ قَطُّ أَحْسَنَ مِنْ وَجُوهِهِمْ يَوْمَئِذٍ فَذَكَرُوا النِّسَاءَ فَتَحَدَّثُوا فِيهِنَّ فَتَحَدَّثَ مَعَهُمْ حَتَّى أَحْبَبْتُ أَنْ يَسْكُتَ قَالَ: ثُمَّ أُنْتَبِهَ فَتَشَهَّدَ، ثُمَّ قَالَ أَمَا بَعْدُ يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ فَإِنَّكُمْ أَهْلُ هَذَا الْأَمْرِ مَا لَمْ تَعْصُوا اللَّهَ، فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يَلْحَاكُمْ كَمَا يُلْحَى هَذَا الْقَضِيبُ لِقَضِيبٍ فِي يَدِهِ، ثُمَّ لَحَا قَضِيبَهُ، فَإِذَا هُوَ أُتْبِضُ يَصْلِدُ.

☞ [2AF8] eş-Şâşî, *el-Musned*, II, 293.

حَدَّثَنِي عَيْسَى بْنُ أَحْمَدَ، نَا مُصْعَبٌ، حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُيَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ جَالِسِينَ فِي ثَمَانِينَ رَجُلًا أَوْ نَحْوِ مِنْ ثَمَانِينَ رَجُلًا مِنْ قُرَيْشٍ، مَا رَأَيْتُ مِثْلَ صَفْحَاتٍ وَجُوهِهِمْ لِقَوْمٍ قَطُّ إِذْ تَحَدَّثُوا عَنِ النِّسَاءِ فَتَحَدَّثَ مَعَهُمْ حَتَّى أَحْبَبْتُ أَنْ يَسْكُتَ، ثُمَّ انْتَبَهَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَحَجِدَ اللَّهُ وَاللَّيْ عَالِيَهُ، ثُمَّ قَالَ: «أَمَا بَعْدُ، مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، فَإِنَّكُمْ وَلَا هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمُ اللَّهَ تَعَالَى، فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يَلْحَاكُمْ نَحْوَ هَذَا الْقَضِيبِ»، ثُمَّ لَحَا قَضِيبًا فِي يَدِهِ، فَإِذَا مَا لَحَاهُ أُتْبِضُ يَصْلِدُ.

İfâdeler

▪ *Eylem İfâdeleri*

E-AF9-11C2 [Ebû veya İbn Mes'ûd el-Ensârî'nin,] Hepsi *Kureys'* ten 30'a yakın kişiyle beraber Resûlullâh'ın (s.a) yanında bulunuyor olması.

E-AF9-11C3 (فَذَكَرُوا النِّسَاءَ فَتَحَدَّثُوا فِيهِنَّ) Kadınları zikredip onlar hakkında konuşmaları.

E-AF9-11C4 (وَتَحَدَّثَ مَعَهُمْ) [Resûlullâh'ın] onlarla [*Kureys'* ten olanlarla] konuşması.

E-AF9-11C6 (ثُمَّ قَالَ: «أَمَا بَعْدُ» يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، فَإِنَّكُمْ أَهْلُ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمُ اللَّهَ) Sonra “*Ey Kureys topluluğu! Allah'a itaat ettiğiniz sürece siz bu işin ehlisiniz*” demesi.

E-AF9-11C7 (فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يَلْحَاكُمْ كَمَا يُلْحَى هَذَا الْقَضِيبُ) “*Eğer isyan ederseniz [O] size, şu çubuğun soyulması gibi sizi [bu işten] soyup [atacak] kimseler gönderir*” demesi.

▪ *Nesne İfâdeleri*

N-AF9-11C1 (أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ) Ebû veya İbn Mes'ûd el-Ensârî

[0F97A7] ‘Imrân b. Huşayn Haberi

Alıntılar

☞ [97A6] et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVIII, 161.

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ صَدَقَةَ، ثنا أَبُو قُرَّةٍ يَزِيدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سَيَانَ، ثنا أَبِي، ح وَحَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زُهَيْرٍ الشُّشْرِيُّ، ثنا أَبُو حَاتِمٍ الرَّازِيُّ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ يَزِيدَ بْنِ سَيَانَ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ خَدِيرٍ، عَنْ أَبِي الْمُهَلَّبِ، عَنْ أَبِي سَهْلٍ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ: جَمَعَ النَّبِيُّ ﷺ بَنِي هَاشِمٍ ذَاتَ يَوْمٍ، فَقَالَ لَهُمْ: «يَا بَنِي هَاشِمِ، لَا أُعْجِبُكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، يَا بَنِي هَاشِمِ، إِنَّ أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ، يَا بَنِي هَاشِمِ اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ، يَا بَنِي هَاشِمِ لَا أَلْفَيْتُكُمْ تَأْتُونَ بِالذُّبَابِ تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ، وَتَأْتُونَ بِالْأَحْبَرَةِ تَحْمِلُونَهَا».

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-7A6-11A4 (جَمَعَ النَّبِيُّ ﷺ بَنِي هَاشِمٍ ذَاتَ يَوْمٍ) Nebî'nin (s.a) bir gün *Benû Hâşim*'i toplaması.

E-7A6-11A6 (فَقَالَ لَهُمْ: «يَا بَنِي هَاشِمٍ، لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا») Onlara, “*Ey Hâşimoğulları! Benim sizin için Allah'tan [gelecek] hiçbir şeyi [önlemeye] gücüm yetmez*” demesi.

E-7A6-11A7 (إِنَّ أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ) “*Benim dostlarım aranızdaki muttakilerdir*” demesi.

E-7A6-11A8 (يَا بَنِي هَاشِمٍ اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ) “*Ey Hâşimoğulları! Yarım hurmayla da olsa ateşten korunun*” demesi.

E-7A6-11A9 (لَا أَلْفَيْتُكُمْ تَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ، وَتَأْتُونَ بِالْآخِرَةِ تَحْمِلُونَهَا) “*Sizi, dünyayı sırtınızda taşıırken...*” demesi.

Not: Diğer haberler dikkate alındığında bu ifadelerin hatalı olduğu görülmektedir. Ancak buna rağmen kasıt anlaşılmaktadır. Haber'in bir başka tarîkine göre bu ifadeler “*لَا أَلْفَيْتُكُمْ تَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ وَيَأْتِي النَّاسَ بِالْآخِرَةِ يَحْمِلُونَهَا*” şeklinde¹⁴ olmalıdır.

▪ Zaman İfâdeleri

Z-7A6-11A5 (ذَاتَ يَوْمٍ) Bir gün

▪ Nesne İfâdeleri

N-7A6-11A3 (عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ) Anlatıcı

[E67853] ‘A’işe Haberi

Açıklama: ‘A’işe’den nakledilen bu haberde de, Hz. Peygamber’in **Fâtıma**, **Şafiyye** ve diğer ‘**Abdulmuṭṭalib** oğullarına birlikte hitap ettiği teyid edilmektedir. Her ne kadar metinde “*وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ*” âyetinin o sırada nâzil olduğu söylenmekte ise de diğer haberlerle birlikte değerlendirildiğinde Hz. Peygamber’in söz konusu âyeti hatırlattığı anlaşılmaktadır. Âyetin, o sırada nâzil olduğunu söylemek için ise ek delillere ihtiyaç bulunmaktadır. Diğer rivâyetlerin bazı tarîklerinde Hz. Peygamber’in akrabalarını nübüvvetin ilk yıllarında, Mekke’de bir araya topladığı ve bu âyeti okuduğu şeklinde bazı ifadeler bulunmakla beraber bunların Mekke’de daha önce vuku bulan ve **Ebû Leheb**’in de katıldığı başka bir davetle¹⁵ bu toplantıyı birbirine karıştıran râvîlerin tasarruflarından ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü, bu toplantıda bulunduğu bildirilen¹⁶ **Fâtıma**’nın, Mekke’de verilen o davet sırasında yaşı küçük idi; ‘A’işe muhtemelen yeni doğmuştu, diğer eşleriyle ise henüz evlenmemişti.

¹⁴ Haṭîb el-Bağdâdî, *Telḥîsu 'l-Muteşâbih fi 'r-Resm*, II, 743.

¹⁵ İbn İshâk, *Sîretu İbn İshâk*, s. 145-146; el-Bezzâr, *el-Baḥru 'z-Zeḥḥâr*, II, 105.

¹⁶ el-Âcurrî, *eş-Şeri'a*, III, 1337; et-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu 'l-Kebîr*, VIII, 225.

Alıntılar

﴿ [7852] Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, XI, 450, No: 26175.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ، حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: يَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ يَا صَفِيَّةَ بِنْتَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ يَا بِنْتَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا سَلُونِي مِنْ مَالِي مَا شِئْتُمْ.

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-852-11B8 ﴿لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: يَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ يَا صَفِيَّةَ بِنْتَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ يَا بِنْتَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ﴾ zaman Nebî'nin (s.a) kalkıp “Ey Fâtıma binti Muḥammed, ey Şafiyye binti ‘Abdulmuṭṭalib, ey Benî ‘Abdulmuṭṭalib, malımdan isteyin, ancak sizin için Allah’tan [gelecek] hiçbir şeyi [önmeye] gücüm yetmez” demesi.

▪ Nesne İfâdeleri

N-852-11B7 (عَائِشَةَ) Anlatıcı

[9D62EC] Mu’âz b. Cebel Haberi

Açıklama: Mu’âz b. Cebel’in vali tayin edilmesiyle alakalı bu haberin *Kurgu* ile doğrudan alakası bulunmamaktadır. Ancak rivâyet metinlerindeki “إِنَّ أَهْلَ بَيْتِي هَؤُلَاءِ” ve “يُرُونَ أَنَّهُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِي، وَتَيْسَ كَذَلِكَ. إِنَّ أَوْلِيَائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ، مَنْ كَانُوا وَحَيْثُ كَانُوا” ifadelerinden hareketle her iki olayın da birbirine oldukça yakın olduğu ve birbirlerini doğrudan veya dolaylı olarak etkilediklerini düşünüyoruz. Burada bir başlangıç olarak hazırladığımız *Kurgu* genişletildiği takdirde söz konusu iki olay arasındaki sebep-sonuç ilişkileri ve zamansal irtibatların daha net bir şekilde ortaya çıkacağı kanaatindeyiz.

Alıntılar

﴿ [62EB] İbn Ebî ‘Âsım, *es-Sunne*, I, 93.

ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَوْفٍ، حَدَّثَنَا أَبُو الْمُغِيرَةِ، حَدَّثَنَا صَفْوَانُ بْنُ عَمْرٍو، عَنْ رَاشِدِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكُوفِيِّ، عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ خَرَجَ مَعَهُ يُوصِيهِ، ثُمَّ التَفَتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْمَدِينَةِ فَقَالَ: «إِنَّ أَهْلَ بَيْتِي هَؤُلَاءِ يُرُونَ أَنَّهُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِي، وَتَيْسَ كَذَلِكَ. إِنَّ أَوْلِيَائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ، مَنْ كَانُوا وَحَيْثُ كَانُوا. اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أُحِلُّ لَكُمْ فَسَادَ مَا أَصْلَحْتُ، وَإِنَّمَا اللَّهُ لَتُكْفَأَنَّ أُمَّتِي عَنْ دِينِهَا كَمَا تُكْفَأَنَّ الْإِنَاءُ فِي الْبَطْحَاءِ».

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-2EB-1197 (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ خَرَجَ مَعَهُ يُوصِيهِ) Resûlullâh’ın (s.a) [Mu’âz’ın] Yemen’e gönderirken tavsiyelerde bulunmak üzere [yola kadar] ona eşlik etmesi.

E-2EB-1198 (مُ اتَّفَعَتْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْمَدِينَةِ) Sonra Resûlullâh'ın (s.a) Medine'ye doğru bakması.

E-2EB-1199 (فَقَالَ: «إِنَّ أَهْلَ بَيْتِي هَؤُلَاءِ يَرَوْنَ أَنَّهُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِي، وَلَيْسَ كَذَلِكَ») *“Şu Ehl-i Beyt'im kendilerinin bana insanlardan daha yakın olduğunu düşünüyorlar”* demesi.

E-2EB-119A (إِنَّ أَوْلِيَّائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ) *“Benim dostlarım müttaki olanlarınızdır”* demesi.

E-2EB-119B (مَنْ كَانُوا وَحَيْثُ كَانُوا) *“Eğer onlar da öyleyseler, öyledirler”* demesi.

E-2EB-119C (اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أَجِدُ هُمْ فَسَادَ مَا أَصْلَحْتُ) *“Allah'ım! düzelttiklerimi onların bozmalarına fırsat verme”* demesi.

▪ Nesne İfâdeleri

N-2EB-1195 (مُعَاذِ بْنِ حَبَلٍ) **Mu'âz b. Cebel**

N-2EB-1196 (رَسُولَ اللَّهِ) **Resûlullâh**

▪ Grup İfâdeleri

G-2EB-119E (أَهْلَ بَيْتِي هَؤُلَاءِ) **Ehl-i Beyt**

[CC2D77] **İbn 'Omer Haberi**

Açıklama: 'Abdullâh b. 'Omer'den nakledilen bu rivâyetin bazı tarîklerindeki *“تَجَعَّتْ رَسُولَ اللَّهِ”* ifadesi **İbn 'Omer**'in hem *Gözlemci* hem de *Anlatıcı* olduğunu teyid etmektedir. Rivâyet, çok sayıda râvî tarafından nakledilmiştir. Ancak, tespit edebildiğimiz kadarıyla bunların hepsi yaklaşık ifadelerle **'Âsım b. Muḥammed'**den nakledilmiştir. Bu sebeple, diğer tarîkler çalışmaya dâhil edilmemiştir.

Aşağıdaki tarîklerde yer alan *“مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ رِجَالًا”* veya *“مَا بَقِيَ مِنْهُمْ اثنان”* ifadeleri, **'Abdullâh b. 'Omer'**den nakledilen bu haberin dışında ulaşabildiğimiz hiçbir rivâyette yer almamaktadır. Kanaatimize göre bunun sebebi râvîlerin birinin *“مَا بَقِيَ مِنْهُمْ”* ifadesinden sonra gelen metni aktarmasından kaynaklanan bir rivâyet hatasıdır. Aslında burada *“مَا بَقِيَ مِنْهُمْ”* ifadesinden sonra, yukarıda geçen **Enes b. Mâlik**'ten nakledilen rivâyette olduğu gibi, kalan insan sayısının değil, o insanlarda bulunması gereken hasletlerin sayılması gerekmektedir. Nitekim buna benzer bir örnek **Ebû Berze el-Eslemî**'den nakledilen ve bize göre hatalı olarak *ihtisâr* edilen *“الأئمة من قريش ما عملوا ببلاد”* ifadelerinin yer aldığı rivâyettir.¹⁷ Bu rivâyetin *mufaşsal* bir başka tarîkinde bu ameller **Enes b. Mâlik** ve diğer râvîlerden nakledilenlere benzer şekilde

¹⁷ et-Tayâlisî, *el-Musned*, II, 240. حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا سَكِينُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، عَنْ سَيَّارِ بْنِ سَلَامَةَ، عَنْ أَبِي نِزْرَةَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «الأئمة من قريش ما عملوا ببلاد»

sayılmıştır.¹⁸ Anlaşılan o ki, **Abdullâh b. 'Omer'** den nakledilen metin de aynı şekilde hatalı *iẖtisâr* edildiği için yanlış anlamaya müsait hale gelmiş ve bu kısımdaki ifade - her ne ise- "رَجُلَانِ" veya "اثنان" şeklinde "hayatta kalan insan sayısı" zannedilerek rivâyet edilmeye başlanmıştır.¹⁹ Dolayısıyla **Abdullâh b. 'Omer'** den nakledilen bu rivâyetin mahfuz olduğunu kabul etmek mümkün görünmemektedir. Bu rivâyetin **Âşım b. Muḥammed** dışında bir tarîkinin tespit edilmesi hâlinde bu müphem durum açıklığa kavuşabilir.

Alıntılar

☞ [2D76] et-Ṭayâlisî, *el-Musned*, III, 462.

حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا الْعُمَرِيُّ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي فُرَيْشٍ مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ رَجُلَانِ»

☞ [2D7B] el-Buḥârî, *es-Şaḥîḥ*, IV, 179, No: 3501.

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، حَدَّثَنَا عَاصِمٌ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي فُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ اثْنَانِ»

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-D76-11C9 [İbn 'Omer'in] «سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي فُرَيْشٍ مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ رَجُلَانِ»» Resûlullâh'ı "Bu iş, iki kişi kalıncaya kadar Kureys'e aittir" derken işitmesi.

▪ Nesne İfâdeleri

N-D76-11C8 (عن ابن عمر) **İbn 'Omer**

[492AFC] 'Aṭâ' b. Yesâr Haberi

Açıklama: Bu haber, Hz. Peygamber'in elindeki çubuğun soyulmasıyla ilgili diğer haberlerde yer alan ifadeleri desteklemesi bakımından önem arz etmektedir.

Alıntılar

☞ [2AFB] eş-Şâfi'î, *el-Musned*, IV, 53.

حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي فُدَيْكٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي ذَيْبٍ، عَنْ شَرِيكَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَجْرٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِفُرَيْشٍ: «أَنْتُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ مَا كُنْتُمْ مَعَ الْحَقِّ إِلَّا أَنْ تُعَدِّلُوا عَنْهُ فَتُلْحِقُوا كَمَا تُلْحِقُ هَذِهِ الْحَرِيدَةُ» يُشِيرُ إِلَى حَرِيدَةٍ فِي يَدِهِ.

...حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ حَدَّثَنَا سَكِينٌ حَدَّثَنَا سَبَّارُ بْنُ سَلَامَةَ سَمِعَ أَبَا بَرْزَةَ يَرْفَعُهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: الْأَيْمَةُ مِنْ فُرَيْشٍ إِذَا اسْتَرْجَحُوا رَجَعُوا وَإِذَا عَاهَدُوا وَفُوا وَإِذَا حَكَمُوا"¹⁸
Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Musned*, VIII, 468, No: 20091. Kezâ bk. er-Rûyânî, *el-Musned*, II, 25, 27.

¹⁹ Nitekim **İbn Ḥacer** de **el-Buḥârî**'nin rivâyetindeki "اثنان" ifadesiyle insan sayısının kastedilmemiş olabileceğini ifade etmiş ve başka ihtimaller üzerinde durmuştur (Ḥacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerḥ Şaḥîḥ el-Buḥârî*, XIII, 117).

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-AFB-11CE (عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ) Anlatıcı

E-AFB-11CF (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِقُرَيْشٍ: «أَنْتُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ مَا كُنْتُمْ مَعَ الْحَقِّ») Resûlullâh'ın (s.a) Kureyş'e "Haktan ayrılmadığınız müddetçe bu işin velayetine en çok siz layıksınız" demesi.

E-AFB-11D0 (إِلَّا أَنْ تَعْدِلُوا عَنْهُ فُتْلِحُونَ كَمَا تُلْحَى هَذِهِ الْجُرِيدَةُ» يُشِيرُ إِلَى خَرِيدَةٍ فِي يَدِهِ.) Elindeki çubuğu göstererek "Eğer haktan ayrılırsanız bu çubuğun soyulduğu gibi [bu işten] soyulup [atılırsınız]" demesi.

[CC2D79] İsmâ'îl b. Muḥammed b. 'Amr b. Sa'd Haberi

Alıntılar

☞ [2D78] Nu'aym b. Ḥammâd, *el-Fiten*, I, 395.

حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ زَافِعٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، لَا تَزَالُوا وِلَاةَ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمُ اللَّهَ تَعَالَى، فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ التَّحَاكُمُ عَنْ وَجْهِ الْأَرْضِ كَمَا أَلْتَجَى عَصَايَ هَذِهِ ثُمَّ قَسَعْتَ طَائِفَةً مِنْ لِحَاهَا فَأَلْقَاهَا فِي الْأَرْضِ

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-D78-11CB (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، لَا تَزَالُوا وِلَاةَ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمُ اللَّهَ تَعَالَى) Resûlullâh'ın (s.a) "Ey Kureyş topluluğu! Allahu Teâla'ya itaat ettiğiniz müddetçe bu işin velâyeti sizdedir" demesi.

E-D78-11CC [Resûlullâh'ın] "Eğer asi olursanız bu asanın soyulduğu gibi yeryüzünden soyulup [atılırsınız]" demesi.

E-D78-11CD (ثُمَّ قَسَعْتَ طَائِفَةً مِنْ لِحَاهَا فَأَلْقَاهَا فِي الْأَرْضِ) Sonra onun bir kısmını soyup yere atması.

▪ Nesne İfâdeleri

N-D78-11CA (إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ سَعْدٍ،) İsmâ'îl b. Muḥammed

[EDE0E5] Ebû Hüreyre-2 Haberi

Açıklama: Ebû Hüreyre'den rivâyet edilen bu haberin farklı tarîkleri bulunmaktadır. Bu tarîklerde ifade farkları bulunmakla beraber genel itibariyle hepsinde Ensâr hakkında tavsiyeler bulunmaktadır. Bu tarîklerin çoğunda yer alan "سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ" şeklindeki ifadelerden hareketle Ebû Hüreyre'nin Anlatıcı olmasının

yanında *Gözlemci* de olduğu söylenebilir. Bu tespit *Kurgu*'nun geliştirilmesi sırasında kronolojik tespit açısından büyük önem arz etmektedir.

Alıntılar

☞ [E0E4] Ya'kûb b. Sufyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, I, 383-384.

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الثُّهْرِيِّ حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ وَدِيعَةَ بِنَحْدَافَةَ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ الْأَنْصَارَ أَعَمَّةٌ صَبْرٌ، وَإِنَّ النَّاسَ تَبِعَ لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ، مُؤْمِنُهُمْ تَبِعَ مُؤْمِنِهِمْ، وَفَاجِرُهُمْ تَبِعَ فَاجِرِهِمْ.

☞ [E0E7] İbn Hibbân, *es-Şahîh*, XIV, 159.

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ قُتَيْبَةَ، حَدَّثَنَا حَزْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهَبٍ، أَخْبَرَنَا يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ وَدِيعَةَ الْأَنْصَارِيُّ، أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «الْأَنْصَارُ أَعَمَّةٌ صَبْرٌ، وَإِنَّ النَّاسَ تَبِعَ لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الْأَمْرِ: مُؤْمِنُهُمْ تَبِعَ مُؤْمِنِهِمْ، وَفَاجِرُهُمْ تَبِعَ فَاجِرِهِمْ»

İfâdeler

▪ *Eylem İfâdeleri*

E-0E4-11D1 (أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ الْأَنْصَارَ أَعَمَّةٌ صَبْرٌ) Resûlullâh'ı “*Ensâr affedici ve sabırlıdır*” derken işitmesi.

E-0E4-11D2 (وَإِنَّ النَّاسَ تَبِعَ لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ) [Ebû Hüreyre'nin, Resûlullâh'ı] “*İnsanlar bu işte Kureys'e tâbidir*” derken işitmesi.

E-0E4-11D3 (مُؤْمِنُهُمْ تَبِعَ مُؤْمِنِهِمْ، وَفَاجِرُهُمْ تَبِعَ فَاجِرِهِمْ) [Ebû Hüreyre'nin, Resûlullâh'ı] “*Mü'min olanları mü'min olanlarına, fâcir olanları da fâcir olanlarına tâbidir*” derken işitmesi.

OLGULAR

* 41169-Eylem - Nakli: Hz. Peygamber'in 'Omer b. el-Haţţâb'tan Benû Hâşim ve Benû'l-Muţţalib'i Bir Araya Toplamasını İstemesi

E-185-D18E- el-Buĥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعَمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي قَوْمَكَ») Nebî'nin (s.a) 'Omer'e “*Kavmini [bir araya] topl!*” demesi.

E-1A4-02D9- İbn Ebî Hâtim, *İlelu'l-Hadîs*, VI, 363.

(فَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِعَمَرَ: اجْمَعْ لِي قَوْمَكَ) Resûlullâh'ın 'Omer'e “*Kavmini [yanıma] topl!*” demesi.

E-BD4-8DA1- et-Taberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(أُرْسِلَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلًا وَهُوَ قَاعِدٌ فِي الْمَسْجِدِ) Resûlullâh'ın (s.a) mescidde oturuyorken bir adamı göndermesi.

E-BD4-8DA2- et-Taberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(فَقَالَ: «اجْمَعْ لِي بَنِي هَاشِمٍ فِي دَارٍ») [Adama] “Benû Hâşim'i bir evde topl!” demesi.

E-BD1-1D70- İbn Ebî 'Âşim, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي مَنْ هَا هُنَا مِنْ قُرَيْشٍ») Nebî'nin (s.a) ‘Omer’e “Kureyş'ten olanları buraya topl!” demesi.

E-7A9-11AB- et-Tirmiżî, *Sunenu't-Tirmiżî*, V, 338.

(لَمَّا نَزَلَتْ {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} [الشعراء: 214] جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قُرَيْشًا) âyeti (eş-Şu‘arâ’ 26/214) nâzil olduğu zaman Resûlullâh'ın Kureyş'i toplaması.

E-D5E-11BA- İbn Ebî 'Âşim, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 302.

(أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَادَى قُرَيْشًا فَجَمَعَهُمْ) Resûlullâh'ın (s.a) Kureyş'e seslenip onları bir araya toplaması.

▪İrt: N-60DC-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: N-60DD-Naklî-Irtibat: [609D]- ‘Omer b. el-Ḥaṭṭâb

▪İrt: Z-60DE-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: M-60DF-Naklî-Irtibat: [609A]- Mescid-i Nebevî

* 4116A-Eylem - Naklî: ‘Omer b. el-Ḥaṭṭâb’ın Onları Bir Evde Toplaması ve Hz. Peygamber’e Gelip Durumu Haber Vermesi

E-185-D18F- el-Buḥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(فَجَمَعَهُمْ) [‘Omer’in] onları toplaması.

E-185-D190- el-Buḥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(فَلَمَّا حَضَرُوا بَابَ النَّبِيِّ) Nebî'nin kapının önünde hazır olmaları.

E-185-D191- el-Buḥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(دَخَلَ عَلَيْهِ عُمَرُ) ‘Omer’in, [Nebî'nin] yanına girmesi.

E-185-D192- el-Buḥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(فَقَالَ: قَدْ جَمَعْتُ لَكَ قَوْمِي) Ona “Kavmini [bir araya] topladım” demesi.

E-1A4-02DB- İbn Ebî Ḥâtim, *İlelu'l-Ḥadîs*, VI, 363.

(فَلَمَّا اجْتَمَعُوا) Onlar bir araya toplanınca...

E-BD4-8DA3- et-Taberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(قَالَ : فَخَرَجَهُمْ) [Adamın *Benû Hâşim'i*] toplaması.

E-BD1-1D71- İbn Ebî 'Âsım, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(قَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، تَخْرُجُ إِلَيْهِمْ أَوْ يَدْخُلُونَ؟) ['Omer'in] "Ey Allah'ın Resûlü! Siz mi onların yanına çıkarsınız yoksa onlar mı sizin yanınıza girsin?" demesi.

E-BD1-1D72- İbn Ebî 'Âsım, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(قَالَ : «أَخْرَجُ إِلَيْهِمْ») [Nebî'nin (s.a)] "Ben çıkarım" demesi.

▪İrt: N-60E0-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: N-60E1-Naklî-Irtibat: [609D]- 'Omer b. el-**Haftâb**

▪İrt: M-60E2-Naklî-Irtibat: [609A]- *Mescid-i Nebevî*

▪İrt: M-60E3-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: Z-60E4-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: G-60E8-Naklî-Irtibat: [609E]- Kızkardeş Çocukları ve Halifler

▪İrt: G-60E9-Naklî-Irtibat: [609F]- Hz. Peygamber'in Ailesi

✱ 4116C-Eylem - Naklî: **H. Peygamber'in Onların Bulunduğu Evin Kapısına Gelmesi**

E-185-D196- el-Buḥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ) Nebî'nin (s.a) dışarı çıkması.

E-1A4-02DD- İbn Ebî Hâtim, *İlelu'l-Ḥadîs*, VI, 363.

(فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ) [Hz. Peygamber'in] onların yanına çıkması.

E-BD4-8DA4- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(حَتَّى دَخَلَ الدَّارَ) Resûlullâh'ın (s.a) yerinden kalkıp o eve girmesi.

E-BD9-1D5B- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(فَدَخَلَ بَيْتَهُ) Sonra kendi evine girmesi.

E-BD1-1D72- İbn Ebî 'Âsım, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(قَالَ : «أَخْرَجُ إِلَيْهِمْ») [Nebî'nin (s.a)] "Ben çıkarım" demesi.

E-BD1-1D73- İbn Ebî 'Âsım, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(فَخَرَجَ) [Nebî'nin (s.a) onların yanına] çıkması.

E-BCD-1D80- el-Bezzâr, *el-Baḥru'z-Zehḥâr*, VIII, 73.

(قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابِ بَيْتٍ فِيهِ نَفَرٌ مِنْ قُرَيْشٍ) Resûlullâh'ın (s.a) içerisinde *Kureys*'ten bazı kimselerin bulunduğu evin kapısına dikilmesi.

E-BCD-1D81- el-Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, VIII, 73.

(فَأَخَذَ بَعْضَادِي الْبَابِ) Kapının iki sövesini tutması.

E-7AC-11B1- el-Âcurrî, *eş-Şerî'a*, III, 1337.

(كُنَّ اطَّلَعِ) Sonra onların karşısına çıkması.

E-D5E-11BB- İbn Ebî 'Âsım, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 302.

(فَقَامَ فِيهِمْ) Onların arasında ayağa kalkması.

▪İrt: N-60E5-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: G-60E6-Naklî-Irtibat: [6098]- *Benû Hâşim ve Benû'l-Muṭṭalib*

▪İrt: M-60E7-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: Z-60EC-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

* 4116D-Eylem - Naklî: **Hz. Peygamber'in Onlara Aralarında Yabancı Bir Kimsenin Olup Olmadığını Sorması**

Not: Hz. Peygamber'in, yabancı kimselerin yanında onları azarlamamak için bu soruyu sorduğu anlaşılmaktadır.

E-185-D198- el-Buḥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟») Onlara, “Aranızda yabancı var mı?” diye sorması.

E-1A4-02DE- İbn Ebî Hâtim, *İlelu'l-Ḥadîs*, VI, 363.

(فَقَالَ: هَلْ فِيكُمْ أَحَدٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟) Onlara “Aranızda yabancı var mı?” diye sorması.

E-BD4-8DA7- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ غَرِيبٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟») Onlara “Aranızda yabancı var mı?” diye sorması.

E-BD9-1D5E- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ بَيْنَكُمْ أَحَدٌ لَيْسَ مِنْكُمْ؟») Resûlullâh'ın “Ey Kureyş topluluğu! Aranızda sizden olmayan kimse var mı?” demesi.

E-BD1-1D74- İbn Ebî 'Âsım, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟») “Ey Kureyş topluluğu! Aranızda yabancı var mı?” demesi.

E-BCD-1D82- el-Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, VIII, 73.

(كُنَّ قَالَ: «هَلْ فِي الْبَيْتِ إِلَّا قُرَيْشِي؟») Sonra “Evede Kureyşli dışında kimse var mı?” demesi.

▪İrt: N-60EA-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: G-60EB-Naklî-Irtibat: [6098]- *Benû Hâşim ve Benû'l-Muṭṭalib*

▪İrt: Z-60ED-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: M-60F2-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

* 4116E-Eylem - Naklî: **Onların Aralarında Sadece Kız Kardeşlerinin Çocuklarının Bulunduğunu Söylemeleri**

E-185-D199- el-Buhârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(قَالُوا: نَعَمْ، فِينَا خَلِيفَتُنَا وَابْنُ أُخْتِنَا وَمَوَالِينَا) Onların “*Evet var. Halîflerimiz, kız kardeşlerimizin çocukları ve mevâlimiz bulunuyor*” demeleri.

E-1A4-02DF- İbn Ebî Hâtim, *İlelu'l-Hadîs*, VI, 363.

(قَالُوا: فِينَا أَبْنَاؤُنَا وَخَلْفَاؤُنَا وَبَنُو أُخْوَاتِنَا وَمَوَالِينَا) Onların “*Evlatlarımız, halîflerimiz, kız kardeşlerimizin çocukları ve mevâlimiz var*” demeleri.

E-BD4-8DA8- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(إِلَّا ابْنُ أُخْتِنَا) “*Hayır. Sadece kız kardeşimizin oğlu var*” demeleri.

E-BD9-1D5F- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(مَعَنَا ابْنُ الْأُخْتِ وَالْمَوْلَى) Onların “*Aramızda kız kardeş oğlu ve mevâlimiz var*” demeleri.

E-BD1-1D75- İbn Ebî 'Âsım, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(قَالُوا: لَا، إِلَّا أَبْنَاؤُنا أُخْوَاتِنَا) “*Hayır. Sadece kız kardeşimizin oğlu var*” demeleri.

E-BCD-1D83- el-Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, VIII, 73.

(قَالَ: قَبِيلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ غَيْرُ فُلَانِ ابْنِ أُخْتِنَا) “*Hayır, sadece kız kardeşimizin oğlu var*” denilmesi.

▪İrt: N-60EE-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: G-60EF-Naklî-Irtibat: [6098]- *Benû Hâşim ve Benû'l-Muṭṭalib*

▪İrt: G-60F0-Naklî-Irtibat: [609E]- Kız Kardeş Çocukları ve Halîfler

▪İrt: M-60F1-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

* 4116F-Eylem - Naklî: **H. Peygamber'in Kız Kardeş Çocuklarının Kabileden Sayılacağını Söylemesi**

E-185-D19A- el-Buhârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: خَلِيفَتُنَا مِنَّا، وَابْنُ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوَالِينَا مِنَّا، وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ) Kız kardeşimizin oğlu bizdendir. Mevâlimiz bizdendir. Şimdi hepiniz [beni] dinleyin” demesi.

E-1A4-02E0- İbn Ebî Hâtim, *İlelu'l-Hadîs*, VI, 363.

(فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: خَلِيفَتُنَا مِنَّا، وَابْنُ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوَالِينَا مِنَّا) Resûlullâh'ın (s.a) “*Halîfimiz bizdendir. Kız kardeşimizin oğlu bizdendir. Mevâlimiz bizdendir*” demesi.

E-BD4-8DA9- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu'ş-Şâmiyyîn*, II, 66.

(فَقَالَ: «ابْنُ أُخْتِكُمْ مِنْكُمْ») [Hz. Peygamber'in] “Kız kardeşinizin oğlu sizdendir” demesi.

E-BD9-1D60- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «خَلِيفَةُ الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَمَوْلَى الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَإِنَّ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ») Resûlullâh'ın (s.a) “Bir kavmin halîfi onlardandır. Bir kavmin mevâlâsı onlardandır. Bir kavmin kız kardeşlerinin oğlu onlardandır.” demesi.

E-BD1-1D76- İbn Ebî 'Âsım, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(فَالَ: «ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ») [Hz. Peygamber'in] “Kız kardeşinizin oğlu sizdendir” demesi.

E-BCD-1D84- el-Bezzâr, *el-Baḥru'z-Zehḥâr*, VIII, 73.

(فَالَ: «ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ») Onun “Bir kavmin kız kardeşinin oğlu onlardandır” demesi.

▪İrt: N-60F3-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: M-60F4-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: Z-60F5-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

* 41170-Eylem - Naklî: **Hz. Peygamber'in Onlarla Oturup Bir Süre Sohbet Etmesi**

E-D8D-62CD- eṭ-Ṭaberânî, *ed-Du'â*, s. 583.

(فَأَقْبَلَ كُلُّ رَجُلٍ مِمَّنَا يُوسِّعُ إِلَى جَنْبِهِ رِجَاءً أَنْ يَجْلِسَ إِلَيْهِ حَتَّى قَامَ عَلَى الْبَابِ) İnsanların yanlarına oturmaları için ona yer açmaları, fakat onun kapıda ayakta dikilmesi.

E-AF9-11C3- Ebû Ya'lâ, *Musnedu Ebî Ya'lâ*, VIII, 438.

(فَدَكَرُوا النِّسَاءَ فَتَخَدَّوْنَ فِيهِنَّ) Kadınları zikredip onlar hakkında konuşmaları.

▪İrt: N-1481-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: G-1482-Naklî-Irtibat: [6098]- *Benû Hâşim ve Benû'l-Muḥtalib*

▪İrt: G-1483-Naklî-Irtibat: [609E]- Kız Kardeş Çocukları ve Halifler

▪İrt: M-1484-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: Z-1485-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

* 41171-Eylem - Naklî: **Ensardan Bazılarının Durumu Haber Alarak Toplantının Yapıldığı Yere Gelmeleri**

E-185-D193- el-Buḥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(فَسَمِعَ ذَلِكَ الْأَنْصَارَ) Ensâr'ın bunu işitmesi.

E-185-D194- el-Buḥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(فَقَالُوا: قَدْ نَزَلَ فِي قُرَيْشٍ الْوَحْيِ) [Ensâr'ın] *Kureys* hakkında vahiy indiğini zannetmeleri.

E-185-D195- el-Buḥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(فَجَاءَ الْمُسْتَمِعُ وَالنَّاطِلُ مَا يُقَالُ لَهُمْ) Onlar hakkında ne denildiğini dinlemek ve izlemek için gelmeleri.

E-1A4-02E4- İbn Ebî Hâtim, *'İlelu'l-Hadîs*, VI, 363.

(فَلَمَّ يَسْمَعُ أَحَدٌ صَوْتَهُ أَوْ يَبْلُغُهُ إِلَّا جَاءَ يَسْتَنْدُ) [Resûlullâh'ın] sesini duyanların aceleyle [onun yanına] gelmeleri.

E-BD9-1D5D- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(فَتَسَلَّلْتُ فَدَخَلْتُ) ['Amr b. 'Avf'ın da] içeri girmesi.

▪İrt: G-1486-Naklî-Irtibat: [6099]- Ensâr'dan Bir Grup

▪İrt: M-1487-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: Z-1488-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

* 41172-Eylem - Naklî: **Hz. Peygamber'in Söze Başlayarak Akrabalarını Uyarması Gerektiğini Söyleyip "وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ" Âyetini Hatırlatması**

Not: Bu âyetin Mekke'de nâzil olduğu; bunun üzerine Hz. Peygamber'in akrabalarına bir davet verdiği; bu davete amcası **Ebû Leheb**'in de katıldığı yukarıda ifade edilmişti. Burada ise, Hz. Peygamber'in onları Medine'de bir araya topladığı ve muhtemelen yıllar önce Mekke'de nâzil olan bu âyeti hatırlatarak onları uyardığı anlaşılmaktadır.

E-BD4-8DAA- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(يَا نَبِيَّ هَاشِمٍ , إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي إِلَى الْخَلْقِ عَامَّةً , وَبَعَثَنِي إِلَيْكُمْ خَاصَّةً) "*Ey Benî Hâşim! Allah beni yarattıklarına gönderdi, hassaten de size gönderdi*" demesi.

E-BD4-8DAB- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(وَأَمَرَنِي أَنْ أَنْذِرَ عَشِيرَتِي الْأَقْرَبِينَ) "*Bana, yakın akrabalarımı uyarmamı emretti*" demesi.

▪İrt: N-1489-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: G-148A-Naklî-Irtibat: [6098]- Benû Hâşim ve Benû'l-Muṭṭalib

▪İrt: G-148B-Naklî-Irtibat: [609E]- Kızkardeş Çocukları ve Halîfler

▪İrt: G-148C-Naklî-Irtibat: [609F]- Hz. Peygamber'in Ailesi

▪İrt: M-148D-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: Z-148E-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

* 41173-Eylem - Naklî: **Onlara Hz. Peygamber'le Akriba Olmalarının Kendilerini Kurtarmaya Yetmeyeceğini Hatırlatması**

E-7A6-11A6- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, XVIII, 161.

(فَقَالَ لَهُمْ: «يَا بَنِي هَاشِمٍ، لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا) Onlara, “Ey Hâşimoğulları! Ben sizin için Allah’tan [gelecek] hiçbir şeyi [önlemeye] gücüm yetmez” demesi.

E-852-11B8- Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, XI, 450.

(لَمَّا نَزَلَتْ: {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} قَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: يَا فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ، يَا صَوْبَةَ بِنْتُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، لَا لَمَّا نَزَلَتْ: {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} قَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: «أَمَلِكُمْ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، سَلُونِي مِنْ مَالِي مَا يَشْتُمُّ. (أَمَلِكُمْ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، سَلُونِي مِنْ مَالِي مَا يَشْتُمُّ. (s.a) kalkıp “Ey Fâtıma binti Muḥammed, ey Şafiyye binti ‘Abdulmuṭṭalib, ey Benî ‘Abdulmuṭṭalib, malımdan isteyin; ancak sizin için Allah’tan [gelecek] hiçbir şeyi [önlemeye] gücüm yetmez” demesi.

▪İrt: N-148F-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: G-1490-Naklî-Irtibat: [6098]- Benû Hâşim ve Benû'l-Muṭṭalib

▪İrt: G-1491-Naklî-Irtibat: [609F]- Hz. Peygamber'in Ailesi

▪İrt: G-1492-Naklî-Irtibat: [609E]- Kızkardeş Çocukları ve Halîfler

▪İrt: M-1493-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanulan Ev*

▪İrt: Z-1494-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

* 41174-Eylem - Naklî: **Boyunlarında Asılı Günahlarla Ahirete Gelmeleri İçin Onları Uyarması**

E-185-D19D- el-Buḥârî, *el-‘Edebu’l-Mufred*, s. 40.

(وَالَّذِينَ لَا يَأْتِي النَّاسُ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَتَأْتُونَ بِالْأَنْعَالِ، فَيُغْرَضَ عَنْكُمْ) “Eğer [böyle] değil iseniz kendinize dikkat edin. Kıyamet gününde insanlar amellerle gelirken siz yüklerle (günahlarla) gelmeyin” demesi.

E-BD4-8DAC- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu’ş-Şâmiyyîn*, II, 66.

(فَيَأْتِي لَا تَأْتِي أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَغْتَسِمُونَ مَلِكَ الْأَحْزَةِ) “Ümmetim ahiret gününde ahiret mülkünü paylaşırken” demesi.

E-BD4-8DAD- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu’ş-Şâmiyyîn*, II, 66.

(وَتَأْتُونِي تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا عَلَى رِقَابِكُمْ تُذَلُّونَ بِغَرَابِئِكُمْ) “Sakın ola siz yakınlığınıza güvenip dünyayı boynunuzda taşıyarak gelmeyin” demesi.

E-BD1-1D78- İbn Ebî ‘Âşım, *el-Âḥâd ve’l-Meşânî*, V, 251.

(فَأَبْصُرُوا أَنْ لَا يَأْتُوا النَّاسَ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَأْتُونَ بِالْأَنْعَالِ تَحْمِلُونَهَا فَأَصْدُ عَنْكُمْ بِوَجْهِ) “İnsanların kıyamet gününde amellerle gelip, sizin ise dünyayı taşıyarak gelmenizi ve benim sizden yüz çevirmemi görmeyin sakın!” demesi.

E-7A6-11A9- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, XVIII, 161.

(يَا بَنِي هَاشِمٍ لَا الْفَيْئَتَكُمْ تَأْتُونَ بِالذُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ، وَيَأْتِي النَّاسَ بِالْآخِرَةِ تَحْمِلُونَهَا) “Sizi, dünyayı sırtınızda taşıırken...” demesi.

Not: Diğer haberler dikkate alındığında bu ifadelerin hatalı olduğu görülmektedir. Ancak buna rağmen kasıt anlaşılmaktadır. *Haber*'in bir başka tarîkine göre bu ifadeler “لَا الْفَيْئَتَكُمْ تَأْتُونَ بِالذُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ وَيَأْتِي النَّاسَ بِالْآخِرَةِ تَحْمِلُونَهَا” şeklinde²⁰ olmalıdır.

▪İrt: Z-1495-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: M-14A0-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: N-14AB-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: G-14B8-Naklî-Irtibat: [6098]- *Benû Hâşim ve Benû'l-Muṭṭalib*

* 41175-Eylem - Naklî: **Kızı Fatıma ve Eşlerine Dönerek Onları Uyarması**

E-7AC-11B0- el-Âcurrî, eş-Şerî'a, III, 1337.

(فَأَخْلَسَهُمْ عَلَى الْبَابِ , وَجَمَعَ نِسَاءَهُ وَأَهْلَهُ , فَأَخْلَسَهُمْ فِي الْبَيْتِ) Onları kapının önüne, ailesi ve eşlerini evin içine oturtması.

E-7AC-11B3- el-Âcurrî, eş-Şerî'a, III, 1337.

(ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ , وَيَا خَفْصَةَ بِنْتُ عُمَرَ , وَيَا أُمَّ سَلَمَةَ , وَيَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ , يَا أُمَّ الرَّبِيعِ يَا عَمَّةَ (النَّبِيِّ): اسْتُرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ , وَاسْعَوْا فِي فِكَائِكُمْ رِقَابِكُمْ , فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا) Sonra Ehl-i Beyt'ine yönelip “Ey ‘Â’işe binti Ebî Bekr, Ey Hafsa binti ‘Omer, ey Ummu Seleme, ey Fâtıma binti Muḥammed, ey Ummu’z-Zubeyr, ey Nebî'nin halası! nefislerinizi Allah'tan satın alın. Boyunlarınızı kurtarmak için çalışın. Çünkü size Allah'tan [gelecek] hiçbir şeyi [önlemeye] benim gücüm yetmez” demesi.

▪İrt: Z-1496-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: M-14A1-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: N-14AC-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: G-14B9-Naklî-Irtibat: [609E]- Kızkardeş Çocukları ve Halîfler

▪İrt: G-14BA-Naklî-Irtibat: [6098]- *Benû Hâşim ve Benû'l-Muṭṭalib*

* 41176-Eylem - Naklî: **Yarım Hurmayla Bile Olsa Kendilerini Ateşten Korumalarını Tembihlemesi**

E-7A6-11A8- eṭ-Ṭaberânî, el-Mu‘cemu'l-Kebîr, XVIII, 161.

(يَا بَنِي هَاشِمٍ اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ) “Ey Hâşimoğulları! Yarım hurmayla da olsa ateşten korunun” demesi.

▪İrt: Z-1497-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

²⁰ Haṭîb el-Bağdâdî, *Telḥîsu'l-Muteşâbih fi'r-Resm*, II, 743.

▪Irt: M-14A2-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪Irt: N-14AD-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

* 41177-Eylem - Naklî: **Dostlarının [Yakınları Değil] Muttaki Mü'minler Olduğunu Hatırlatması**

E-185-D19B- el-Buḥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(إِنَّ أَوْلِيَّائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ) “Benim aranızdaki dostlarım muttaki olanlarınızdır” demesi.

E-1A4-02E1- İbn Ebî Hâtim, *İlelu'l-Hadîs*, VI, 363.

(ثُمَّ قَالَ: يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، إِنَّ أَوْلِيَّائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ) “Ey Kureyş topluluğu! Benim aranızdaki dostlarım muttaki olanlarınızdır” demesi.

E-BD4-8DAE- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(إِنَّمَا أَوْلِيَّائِي مِنْ جَمِيعِ أُمَّيِّ الْمُتَّقُونَ) “Benim dostlarım ümmetimin tamamından muttaki olanlardır” demesi.

E-BD1-1D77- İbn Ebî 'Âsım, *el-Âḥâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(ثُمَّ قَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، اعْلَمُوا أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِي الْمُتَّقُونَ») “Ey Kureyş topluluğu, biliniz ki insanların bana yakın olanları muttakilerdir” demesi.

E-2EB-119A- İbn Ebî 'Âsım, *es-Sunne*, I, 93.

(إِنَّ أَوْلِيَّائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ) “Benim dostlarım muttaki olanlarınızdır” demesi.

E-79A-11A1- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsaf*, I, 34.

(إِنَّمَا أَوْلِيَّائِي مِنْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُتَّقُونَ) “Kıyamet gününde benim yakınlarım muttaki olanlarınızdır” demesi.

E-7A6-11A7- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVIII, 161.

(إِنَّ أَوْلِيَّائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ) “Benim dostlarım aranızdaki muttakilerdir” demesi.

▪Irt: Z-1498-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪Irt: M-14A3-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪Irt: N-14AE-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

* 41178-Eylem - Naklî: **Eğer Muttaki Değil İseler İşlerinin Çetin Olduğunu Bildirmesi**

E-185-D19C- el-Buḥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(إِن كُنْتُمْ أَوْلِيَّاءَ فَمَاذَا) “Eğer siz öyleyseniz (muttaki iseniz) böylesiniz (dostumsunuz)” demesi.

E-1A4-02E2- İbn Ebî Hâtim, *İlelu'l-Hadîs*, VI, 363.

(فَإِنْ تَكُونُوا أَنْتُمْ فَأَنْتُمْ) “Eğer öyle olursanız [dostum] siz olursunuz ” demesi.

E-2EB-119B- İbn Ebî ‘Âsım *es-Sunne*, I, 93.

(مَنْ كَانُوا وَحَيْثُ كَانُوا) “Eğer onlar da öyleyseler, öyledirler” demesi.

▪İrt: Z-1499-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: M-14A4-Naklî-Irtibat: [609B]- Toplanılan Ev

▪İrt: N-14AF-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

* 41179-Eylem - Naklî: **Kendisinden Sonra Bu İşin Başına Onların Gececeğini, O Zaman Aralarında İhtilaf Edip Doğru Yoldan Şaşmamalarını Öğütlemesi**

E-BD4-8DB0- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu’ş-Şâmiyyîn*, II, 66.

(فَأَقِيمُوا فِيهَا جَمِيعًا بَيْنَكُمْ) “Hepiniz birbiriniz için dua edin” demesi.

E-BD9-1D61- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, XVII, 12.

(يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، إِنَّكُمْ الْوَلَدُ الْبَغْدِي هَذَا الْأَمْرُ) “Ey Kureys topluluğu! Siz benden sonra bu işi üstlenenler olacaksınız” demesi.

E-BD9-1D62- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, XVII, 12.

(فَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا وَأَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ) “Mü’min olmadan ölmeyin” demesi.

E-BD9-1D63- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, XVII, 12.

(وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا) “Allah’ın ipine hep birlikte sarılın ve ayrılığa düşmeyin” demesi.

E-BD9-1D64- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, XVII, 12.

(وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ) “Kedilerine açık deliller gelmesine rağmen ihtilaf ederek ayrılığa düşenlerden olmayın” demesi.

E-BCD-1D85- el-Bezzâr, *el-Baḥru’z-Zeḥḥâr*, VIII, 73.

(ثُمَّ قَالَ ﷺ: «هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا دَامُوا») “Bu iş [şunları sürdürdükleri müddetçe] Kureys’tedir” demesi.

E-D8D-62CF- eṭ-Ṭaberânî, *ed-Du‘â*, s. 583.

(فَقَالَ: الْإِيمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ) “İmamlar Kureys’tendir” demesi.

E-D8D-62D0- eṭ-Ṭaberânî, *ed-Du‘â*, s. 583.

(فَقَالَ: وَلِي عَلَيْهِمْ حَقٌّ عَظِيمٌ، وَلَكُمْ مِثَالُ ذَلِكَ مَا فَعَلُوا ثَلَاثًا) “Benim onlar üzerinde büyük bir hakkım vardır. Onların da şu üç şeyi yaptıkları takdirde [hakları vardır]” demesi.

E-D5E-11BF- İbn Ebî ‘Âsım, *el-Âḥâd ve’l-Meşânî*, V, 302.

Sonra (ثم قال: «ألا إنَّ حِيَارَ أَيْمَتِكُمْ حِيَارَ النَّاسِ وَشِرَارَ أَيْمَتِكُمْ شِرَارَ النَّاسِ وَشِرَارَ فُرَيْشٍ حِيَارَ النَّاسِ وَشِرَارَ فُرَيْشٍ شِرَارَ النَّاسِ»)
 “Sizin önderlerinizin hayırlı olanları insanların hayırlılarıdır. Önderlerinizin şerlileri de insanların şerlileridir. Kureyş’in hayırlıları insanların hayırlılarıdır. Şerlileri de insanların şerlileridir” demesi.

E-AF9-11C6- eş-Şâsî, *el-Musned*, II, 293.

Sonra (ثم قال: «أما بعد») يا معشر فُرَيْشٍ، فَإِنَّكُمْ أَهْلُ هَذَا الْأَمْرِ مَا أُطَعْتُمْ اللَّهَ
 “Ey Kureyş topluluğu! Allah’a itaat ettiğiniz sürece siz bu işin ehlisiniz” demesi.

E-D76-11C9- et-Tayâlisî, *el-Musned*, III, 462.

[İbn ‘Omer’in] Resûlullâh’ı (سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي فُرَيْشٍ مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ وَرَجُلَانِ»)
 “Bu iş, iki kişi kalıncaya kadar Kureyş’e aittir” derken işitmesi.

E-AFB-11CF- eş-Şâfi ‘î, *el-Musned*, IV, 53.

Resûlullâh’ın (s.a) Kureyş’e (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِفُرَيْشٍ: «أَنْتُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِحَدَا الْأَمْرِ مَا كُنْتُمْ مَعَ الْحَقِّ»)
 “Haktan ayrılmadığımız müddetçe bu işin velayetine en çok siz layıksınız” demesi.

▪İrt: Z-149A-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: M-14A5-Naklî-Irtibat: [609B]- Toplanılan Ev

▪İrt: N-14B0-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

* 4117A-Eylem - Naklî: **Eğer İnsanlara İyi Davranmazlarsa Elindeki Sapanın Kabuğunun Soyulması Gibi Onların da Soyulup Atılacağını Hatırlatması**

E-AF9-11C7- eş-Şâsî, *el-Musned*, II, 293.

(فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يَلْحَاكُمْ نَحْوَ هَذَا الْقَضِيبِ) “Eğer isyan ederseniz [o] size, şu çubuğun soyulması gibi sizi [bu işten] soyup [atacak] kimseler gönderir” demesi.

E-D78-11CC- Nu ‘aym b. Hammâd, *el-Fiten*, I, 395.

(فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ النَّحَاكُمُ عَنْ وَجْهِ الْأَرْضِ كَمَا أَلْتَجِي عَصَايَ هَذِهِ) [Resûlullâh’ın] “Eğer asi olursanız bu asanın soyulduğu gibi yeryüzünden soyulup [atılırsınız]” demesi.

E-D78-11CD- Nu ‘aym b. Hammâd, *el-Fiten*, I, 395.

(ثمَّ قَسَعَ طَائِفَةً مِنْ لَحَاهَا فَأَلْقَاهُ فِي الْأَرْضِ) Sonra onun bir kısmını sayıp yere atması.

E-AFB-11D0- eş-Şâfi ‘î, *el-Musned*, IV, 53.

(إِلَّا أَنْ تُعْدِلُوا عَنْهُ فَتُلْحُونَ كَمَا تُلْحِي هَذِهِ الْجَرِيدَةُ» يُشِيرُ إِلَى حَرِيدَةٍ فِي يَدِهِ) elindeki çubuğu göstererek “Eğer haktan ayrılırsanız bu çubuğun kabuğunun soyulduğu gibi [bu işten] soyulup [atılırsınız]” demesi.

▪İrt: Z-149B-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: M-14A6-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: N-14B1-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

* 4117B-Eylem - Naklî: **Zulme Daldıkları Takdirde Allah'ın, Meleklerinin ve Bütün İnsanların Lanetinin Onların Üzerine Olacağını Söylemesi**

E-BCD-1D89- el-Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, VIII, 73.

(فَمَنْ لَمْ يَنْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ) “Eğer kim böyle yapmazsa Allah'ın, meleklerinin ve insanların hepsinin laneti onun üzerine olsun” demesi.

E-BCD-1D8A- el-Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, VIII, 73.

(لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ) “Onun tövbesi de fidyesi de kabul olmaz” demesi.

E-D8D-62D7- eṭ-Ṭaberânî, *ed-Du'â*, s. 583.

(فَمَنْ لَمْ يَنْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ) “Eğer kim böyle yapmazsa Allah'ın, meleklerinin ve insanların hepsinin laneti onun üzerine olsun” demesi.

E-2EB-119C- İbn Ebî 'Âsım *es-Sunne*, I, 93.

(اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أَحِلُّ لَكُمْ فِسَادَ مَا أَصْلَحْتُ) “Allah'ım! Düzelttiklerimi onların bozmalarına fırsat verme” demesi.

E-D5E-11BE- İbn Ebî 'Âsım, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 302.

(كُنْتُمْ قَالَهُمْ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، لَا الْفِرْيَانَ النَّاسِ يَأْتُونَ بِجُرُومِ الْجَنَّةِ وَتَأْتُونَ بِجُرُومِ الدُّنْيَا، اللَّهُمَّ لَا أَحِلُّ لِقُرَيْشٍ أَنْ يُفْسِدُوا مَا أَصْلَحْتُ») Sonra onlara “Ey Kureyş topluluğu! İnsanlar cennete girecek şeylerle gelirken sizin dünyayı çekerek getirmenizi görmeyeyim. Allah'ım! Düzelttiğim şeyleri onların bozmasına izin verme” demesi.

▪İrt: Z-149C-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: M-14A7-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: N-14B2-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

* 4117C-Eylem - Naklî: **Daha Sonra Haberi Duyup Gelen Ensâr'a Yönelerek Konuşmasını Genelleştirmesi**

E-185-D19E- el-Buhârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(كُنْتُمْ نَادَى) Sonra sesini yükseltmesi.

E-185-D19F- el-Buhârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ - وَرَفَعَ يَدَيْهِ يَضَعُهُمَا عَلَى رُؤُوسِ قُرَيْشٍ - أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ قُرَيْشًا أَهْلًا أَمَانَةً) Elini kaldırıp Kureyşliler'in başına koyması ve “Ey insanlar! Kureyş emanet ehlidir” demesi.

E-185-D1A0- el-Buhârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(مَنْ بَعَى يَمِيمٌ - قَالَ زُهَيْرٌ: أَظُنُّهُ قَالَ: الْعَوَائِرُ - كَبَّهُ اللَّهُ لِيُنَجِّرَنِي)
“Kim onlara tuzak kurarsa Allah onu burnunun üstüne yere kapaklandırırsın”.

E-185-D1A1- el-Buĥârî, *el-’Edebu’l-Mufred*, s. 40.

(إِنَّ فُرَيْشًا أَهْلًا أَمَانَةً) Elini kaldırıp *Ķureyşliler’*in başına koyması ve *“Ey insanlar! Ķureyş emanet ehlidir”* demesi.

E-1A4-02E3- İbn Ebî Hâtim, *’İlelu’l-Ħadîs*, VI, 363.

(ثُمَّ صَرَخَ رَسُولُ اللَّهِ) Sonra Resûlullâh’ın sesini yükseltmesi.

E-1A4-02E4- İbn Ebî Hâtim, *’İlelu’l-Ħadîs*, VI, 363.

(فَلَمَّ يَسْمَعُ أَحَدٌ صَوْتَهُ أَوْ بَلَغَهُ إِلَّا جَاءَ يَشْتَدُّ) [Resûlullâh’ın] sesini duyanların aceleyle [onun yanına] gelmeleri.

E-1A4-02E5- İbn Ebî Hâtim, *’İlelu’l-Ħadîs*, VI, 363.

(فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، مَنْ يَغَاهُمُ الْعَوَائِرُ ، كُتِبَ عَلَيَّ مِنْجَرَتُهُ) *“Ey insanlar! Kim onlara tuzak kurarsa Allah onu burnunun üstüne yere kapaklandırırsın”*.

▪İrt: Z-149D-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: M-14A8-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: N-14B3-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: G-14B7-Naklî-Irtibat: [6099]- Ensâr’dan Bir Grup

* 4117D-Eylem - Naklî: **Oradakilerden Ensâr’ın Korunmasını İstemesi**

E-BD9-1D67- eĥ-Ĥaberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, XVII, 12.

(يَا مَعْشَرَ فُرَيْشٍ، احْفَظُونِي فِي أَصْحَابِي وَأَبْنَائِهِمْ وَأَبْنَاءِ أَسْبَابِهِمْ) *“Ey Ķureyş topluluĶu! Benim için ashâbımı, onların çocuklarını ve çocuklarının çocuklarını koruyup [kollayın]”* demesi.

E-BD9-1D68- eĥ-Ĥaberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, XVII, 12.

(رَحِمَ اللَّهُ الْأَنْصَارَ وَأَبْنَاءَ الْأَنْصَارِ) *“Allah Ensâr’a ve onların çocuklarına merhamet etsin”* demesi.

E-0E4-11D1- Ya’ĥûb b. Sufyân el-Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-Târîĥ*, I, 383.

(أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ الْأَنْصَارَ أَعَزَّةٌ صَبِيرٌ) **Ebû Hüreyre’nin**, Resûlullâh’ı *“Ensâr affedici ve sabırlıdır”* derken işitmesi.

▪İrt: Z-149E-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: M-14A9-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: N-14B4-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

* 4117E-Eylem - Naklî: **Oradakilere ve Ensâr’a Dua Etmesi**

E-185-D19F- el-Buhârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ - وَرَفَعَ يَدَيْهِ يَضَعُهُمَا عَلَى رُؤُوسِ قُرَيْشٍ - أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ قُرَيْشًا أَهْلُ أَمَانَةٍ) Elini kaldırıp *Qureysliler'in başına koymasını ve "Ey insanlar! Qureys emanet ehlidir"* demesi.

E-1A4-02E5- İbn Ebî Hâtim, *İlelu'l-Hadîs*, VI, 363.

(فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، مَنْ بَغَاهُمْ الْعَوَائِرُ، كُتِبَ عَلَيْهِ مِنْجَرِيهِ) *"Ey insanlar! Kim onlara tuzak kurarsa Allah onu burnunun üstüne yere kapaklandırırsın"*.

E-BD4-8DAF- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(وَإِنَّ لَكُمْ دَعْوَةَ مُجَابَةً) *"Sizin duanız kabul görür"* demesi.

E-BD4-8DB0- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(فَأَقِيمُوا فِيهَا جَمِيعًا بَيْنَكُمْ) *"Hepiniz birbiriniz için dua edin"* demesi.

E-BD4-8DB1- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(قَالَ: فَرَفَعَ يَدَهُ وَرَفَعُوا أَيْدِيَهُمْ) Elini kaldırması ve onların da ellerini kaldırmaları.

E-BD9-1D67- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، احْفَظُونِي فِي أَصْحَابِي وَأَبْنَائِهِمْ وَأَبْنَاءِ أَيْمَانِهِمْ) *"Ey Qureys topluluğu! Benim için ashâbımı, onların çocuklarını ve çocuklarının çocuklarını koruyup [kollayın]"* demesi.

E-BD9-1D68- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(رَحِمَ اللَّهُ الْأَنْصَارَ وَأَبْنَاءَ الْأَنْصَارِ) *"Allah Ensâr'a ve onların çocuklarına merhamet etsin"* demesi.

E-BD1-1D78- İbn Ebî 'Âsım, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(فَأَبْصُرُوا أَنْ لَا يَأْتُوا النَّاسَ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا فَأَصْدُ عَنْكُمْ بِوَجْهِ) *"İnsanların kıyamet gününde amellerle gelip, sizin ise dünyayı taşıyarak gelmenizi ve benim sizden yüz çevirmemi görmeyin sakın!"* demesi.

▪İrt: Z-149F-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: M-14AA-Naklî-Irtibat: [609B]- Toplanan Ev

▪İrt: N-14B5-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: G-14B6-Naklî-Irtibat: [6099]- Ensar'dan Bir Grup

Kurgu Senaryosu

Hz. Peygamber'in 'Omer b. el-Ḥaṭṭâb'tan *Benû Hâşim* ve *Benû'l-Muṭṭalib*'i bir araya toplamasını istemesi.²¹ 'Omer b. el-Ḥaṭṭâb'ın onları bir evde toplaması ve Hz. Peygamber'e gelip durumu haber vermesi.²² Hz. Peygamber'in onların bulunduğu

²¹ 41169-Eylem - Naklî.

²² 4116A-Eylem - Naklî.

evin kapısına gelmesi.²³ Hz. Peygamber'in onlara aralarında yabancı bir kimsenin olup olmadığını sorması.²⁴ Onların aralarında sadece kız kardeşlerinin çocuklarının bulunduğunu söylemeleri.²⁵ Hz. Peygamber'le kız kardeş çocuklarının kabileden sayılacağını söylemesi.²⁶ Hz. Peygamber'in onlarla oturup bir süre sohbet etmesi.²⁷ Ensâr'dan bazılarının durumu haber olarak toplantının yapıldığı yere gelmeleri.²⁸ Hz. Peygamber'in söze başlayarak akrabalarını uyarması gerektiğini söyleyip “ *أَنْذِرْ، وَعَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ* ” âyetini hatırlatması.²⁹ Onlara Hz. Peygamber ile akraba olmalarının kendilerini kurtarmaya yetmeyeceğini hatırlatması.³⁰ Boyunlarında asılı günahlarla ahirete gelmemeleri için onları uyarması.³¹ Kızı **Fâtıma** ve eşlerine dönerek onları uyarması.³² Yarım hurmayla bile olsa kendilerini ateşten korumalarını tembihlemesi.³³ Dostlarının [yakınları değil] muttaki mü'minler olduğunu hatırlatması.³⁴ Eğer muttaki değil iseler işlerinin çetin olduğunu bildirmesi.³⁵ Kendisinden sonra bu işin başına onların geçeceğini söylemesi; o zaman aralarında ihtilaf edip doğru yoldan şaşmamalarını öğütlemesi.³⁶ Eğer insanlara iyi davranmazlarsa elindeki sopanın kabuğunun soyulması gibi onların da [bu işten] soyulup atılacaklarını hatırlatması.³⁷ Zulme daldıkları takdirde Allah'ın, meleklerinin ve bütün insanların lanetinin onların üzerine olacağını söylemesi.³⁸ Daha sonra haberi duyup gelen Ensâr'a yönelerek konuşmasını genelleştirmesi.³⁹ Oradakilerden Ensâr'ın korunmasını istemesi.⁴⁰ Oradakilere ve Ensâr'a dua etmesi.⁴¹

²³ 4116C-Eylem - Naklî.

²⁴ 4116D-Eylem - Naklî.

²⁵ 4116E-Eylem - Naklî.

²⁶ 4116F-Eylem - Naklî.

²⁷ 41170-Eylem - Naklî.

²⁸ 41171-Eylem - Naklî.

²⁹ 41172-Eylem - Naklî.

³⁰ 41173-Eylem - Naklî.

³¹ 41174-Eylem - Naklî.

³² 41175-Eylem - Naklî.

³³ 41176-Eylem - Naklî.

³⁴ 41177-Eylem - Naklî.

³⁵ 41178-Eylem - Naklî.

³⁶ 41179-Eylem - Naklî.

³⁷ 4117A-Eylem - Naklî.

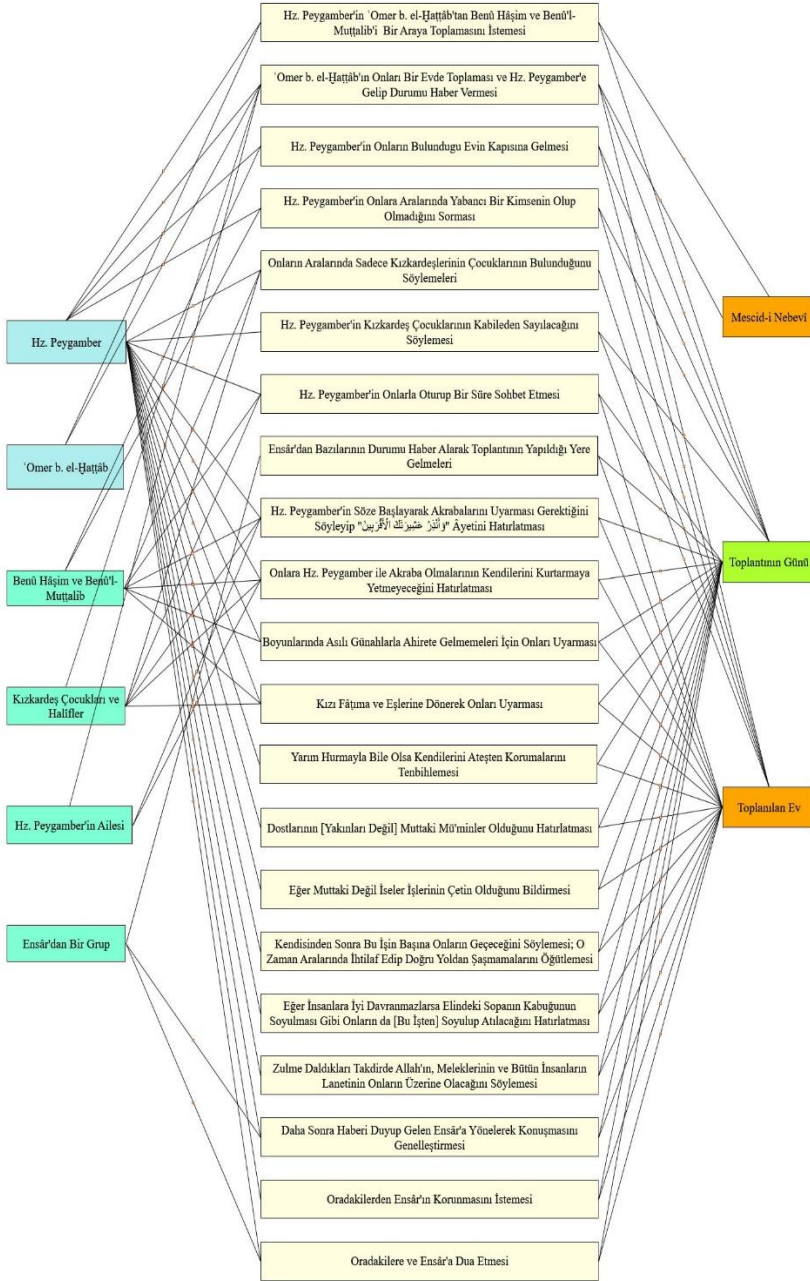
³⁸ 4117B-Eylem - Naklî.

³⁹ 4117C-Eylem - Naklî.

⁴⁰ 4117D-Eylem - Naklî.

⁴¹ 4117E-Eylem - Naklî.

KURGU GRAFİĞİ



Hicretin 9. senesinin başlarında zekât memurları gönderileceği zaman el-‘Abbâs’ın ve diğer akrabalarının söz konusu isteklerinin devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim el-‘Abbâs, oğlunu ve yeğenini Hz. Peygamber’in yanına gönderip onların sadaka memuru olarak gönderilmelerini sağlamaya çalışmıştı.⁵² Ancak Hz. Peygamber başka bir çözüm bularak amcasının bu isteğini yerine getirmedi.

Hz. Peygamber, akrabalarının bu isteklerinden sıkılmış olmalı ki bu sıralarda Yemen’e vali olarak tayin ettiği Mu‘âz b. Cebel’i yolcu ederken ona Ehl-i Beyt’inden dert yanıdır.⁵³ Hatta ‘Amr b. el-‘Âs’tan rivâyet edilen bir habere göre Hz. Peygamber “أَلْ أَبِي طَالِبٍ لَيْسُوا إِلَيَّ بِأَوْلِيَاءٍ، إِنَّمَا وَبَّيَّ اللَّهُ وَصَالِحِ الْمُؤْمِنِينَ” demiştir.⁵⁴

Bütün bunların etkisiyle Hz. Peygamber’in Benû Hâşim ve Benû'l-Muṭṭalib’i bir araya topladığı ve yukarıda yapılan Kurgu ile ayrıntıları ortaya çıkan vaaz ve nasihatleri verdiği ve onlara “وَأَذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ”⁵⁵, “En yakın akrabaları uyar”⁵⁶ âyetini⁵⁵ hatırlattığı⁵⁶, sadakanın onların hakkı olmadığını söylediği⁵⁷ anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber’in hanımlarından bir ay süreyle ayrı kalmasının da bu olayla bir ilgisi olabilir. Çünkü her iki olay da yaklaşık olarak aynı tarihlere denk gelmektedir. Ancak bu olayın incelemeye dâhil edilmesi Kurgu’nun hacmini artıracığı için şu aşamada böyle bir girişimde bulunulmamıştır.

Yukarıda iktibas edilen rivâyetlerin tamamında aynı olaydan bahsedildiği anlaşılmaktadır. Bu rivâyetlerde ve bunların tespit ettiğimiz, ancak burada iktibas edemediğimiz diğer tarîklerinde başka bir olaydan bahsedildiğini gösteren herhangi bir bilgi ve ifade tespit edilememiştir.

Hadis kaynaklarında “الائمة” veya “ولاد” kelimeleriyle imâmetin veya yönetimin Kureys kabilesinin hakkı olduğunu beyan eden başka rivâyetler de bulunmaktadır.⁵⁸ Bunların tamamına yakınına yakınına incelemiş olmamıza rağmen Hz. Peygamber’e nispet edilen “فَانْكُتُمْ وَلَا هَذَا الْأَمْرُ” veya “الائمة من قريش” ifadelerinin yukarıdaki Kurgu’da bahsi geçen toplantının dışında söylendiğini gösteren herhangi bir delile rastlayamadık. Dolayısıyla bu rivâyetlerin hepsinin ayrı ayrı ele alınıp Kurgu’ya dahil edilmesi,

⁵² Muslim, *es-Sahîh*, II, 752, No: 1072; et-Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, XI, 69.

⁵³ İbn Ebî ‘Âsim, *es-Sunne*, I, 93.

⁵⁴ Ebû Bekr İbnü'l-‘Arabî, *Aḥkâmu’l-Kur‘ân*, III, 461. Bu rivâyet başta el-Buḥârî’nin *es-Sahîh*’i olmak üzere diğer kaynaklarda da geçmektedir (bk. el-Buḥârî, *es-Sahîh*, VIII, 6, No: 5990). Ancak bu kaynaklarda “أَلْ أَبِي طَالِبٍ” ifadesinin silindiği ifade edilmektedir. Bu konudaki tartışmalar için bk. el-Maqrîzî, *İmtâ‘u’l-Esmâ‘*, V, 402. Öte yandan bu rivâyette bahsedilen sözün Hz. Peygamber tarafından bu makalede yapılan Kurgu’da ortaya çıkan konuşması sırasında söylendiği kuvvetli bir ihtimaldir. Ancak yeterli delil bulunamadığı için bu, Kurgu’ya dahil edilmemiştir.

⁵⁵ eş-Şu‘arâ’ 26/214.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, XI, 450, No: 26175; et-Tirmizî, *es-Sunen*, V, 338, No: 3185.

⁵⁷ أَخْبَرَنَا مَطْرُوفُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَسَمَةَ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ النُّعَيْرِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، إِنَّ الصَّدَقَةَ أَوْسَاخُ النَّاسِ» حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْمُعَمَّرِيُّ، ثنا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَقْفَرٍ الْمَدِينِيُّ، حَدَّثَنِي أَبِي، ثنا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، «فَلَا تَأْكُلُوهَا وَلَا تَعْمَلُوا عَلَيْهَا» عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ جُنَّاهِدٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ بَيْنَانًا مِنْ بَنِي هَاشِمٍ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ اسْتَغْفِلْنَا عَلَى هَذِهِ الصَّدَقَةِ نَصِيبٌ مِنْهَا مَا نَصِيبُ النَّاسِ وَنُؤَدِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْأَعْرَجِ، «إِنَّا لَلْمُحْتَدِّينَ لَا نَحْمَدُ لَكَ الصَّدَقَةَ وَهِيَ أَوْسَاخُ النَّاسِ، وَلَكِنْ مَا ظَنَّنَا إِذَا أَنَا أَعَدْتُمْ بِحَقِّهِ الْجَنَّةَ هَلْ أَوْثَرُ عَلَيْكُمْ أَحَدًا» et-Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, XI, 69.

⁵⁸ Makalenin giriş kısmındaki bir dipnotta da bildirildiği üzere İbn Hacer bu rivâyetleri *Lezzetu’l-‘Ays fi Turuḳi Hadîsi el-E‘immeti min Kureys* adlı eserde bir araya toplanmıştır.

ulaşılan neticeyi daha sağlam karinelerle teyid edecek gibi görünmektedir. Bu sebeple bu derecede ayrıntılı bir *Kurgu* çalışmasına, incelememiz makale boyutlarını aşacağı için gerek görülmemiştir.

Bu bilgiler çerçevesinde bakıldığında Hz. Peygamber'in "الائمة من قريش" ifadesini kullandığını söylemek mümkün görünmemektedir. Bunun yerine "إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِيكُمْ وَأَنْتُمْ" veya "وَلَائُهُ" veya "تَزَالُوا وَلَا هَذَا الْأَمْرَ" ya da "إِنَّكُمْ أَهْلُ هَذَا الْأَمْرِ" veya "وَلَائُهُ" bir ifade kullandığı ve bu ifadeyle birlikte kullandığı şartlı cümlelerle *Benû Hâşim* veya *Benû'l-Muṭṭalib'e*, daha genel olarak *Ḳureyş'e*, bazı görevlere getirildiklerinde Hz. Peygamber'e olan yakınlıklarına güvenmemelerini; merhamet isteyene merhamet ederek, adil davranarak ve eşit paylaştırarak görevlerini yerine getirmelerini istemiştir. Aksi takdirde ahiret gününde boyunlarında, üstendikleri bu görevlerden kaynaklanan ağırlıklarla (günahlarla) ilâhî huzura çıkacakları kendilerine hatırlatmıştır.

Birinci anlama düzeyi cihetinden incelenen *Haber*'lerden hareketle oluşturulan *Kurgu* sonucundan ortaya çıkan duruma en uygun manaya sahip rivâyetlerden birinin şu olduğu kanaatindeyiz:⁵⁹

الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ قَالَ حَدَّثَنَا سُهَيْبَانُ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثَيْبَةَ، عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِقُرَيْشٍ: إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِيكُمْ وَأَنْتُمْ وَلَائُهُ مَا لَمْ تُحْدِثُوا عَمَلًا يَنْزِعُهُ اللَّهُ مِنْكُمْ، فَإِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ شِرَارَ خَلْقِهِ فَالْتَحِزُّوا كَمَا يُلْتَحَى الْقَضِيبُ.

"...Nebî (s.a) *Ḳureyş'e* şöyle dedi: 'Bu iş sizin içinizden [çıkıştır] ve onun idarecileri sizsiniz. Tâ ki Allah'ın onu sizden çekip almasına sebep olacak bir iş ihdas edinceye kadar. Bunu yaptığımızda Allah sizin üzerinize, yarattıklarının şerhilerini salar ve onlar şu çubuğun kabuğunun soyulması gibi sizi [bu işten] soyup ayırırlar'".

Ancak aynı kaynakta, aynı rivâyetin aşağıdaki şekilde *ihṭisâr* edilmiş tariki bile yukarıdaki *Kurgu* dikkate alındığında birinci düzeydeki anlam kaymasının boyutlarını göstermesi açısından şaşırtıcıdır:⁶⁰

حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ، عَنْ سُهَيْبَانَ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثَيْبَةَ، عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ ﷺ لِقُرَيْشٍ: إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِيكُمْ وَأَنْتُمْ وَلَائُهُ.

"...Nebî (s.a) *Ḳureyş'e* şöyle dedi: 'Bu iş sizin içinizden [çıkıştır] ve onun idarecileri sizsiniz'".

İlk rivâyete göre *Ḳureyş'in* idareci olması, nübüvvetin onların arasında çıkmasıyla alakalı doğal bir neticedir. Ancak bu durumun, Allah'ın onu *Ḳureyş'ten* çekip almasına sebep olacak bir iş ihdas etmeleri halinde değişeceği ve onların bu iktidarı kaybedecekleri bildirilmektedir.

⁵⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*, VII, 526, No: 37718.

⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*, VI, 402, No: 32390.

Bize göre hatalı bir şekilde *ih̄tisâr* edilen ikinci rivâyette ise herhangi hasır olmadığı için ifadeler her hâl ve şartta idarenin *Ḳureyş* kabilesine ait bir hak olduğu şeklinde anlaşılmaktadır.

Bu durum, *ih̄tisâr*, *taḳfî* ve *ma'nen rivâyet* gibi klasik hadis usûlünün metin üzerindeki tasarruflarının manipülatif olabileceğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.⁶¹

Sonuç

Bütünsel Yaklaşım adını verdiğimiz yöntemle incelemeye tâbi tuttuğumuz ve bir *Kurgu* şeklinde ortaya koyduğumuz bu çalışmanın henüz başlangıç aşamasında olduğunu hatırlatmakta yarar vardır. Ancak bu haliyle bile konu hakkındaki birçok hususun açıklığa kavuştuğu söylenebilir.

Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Hz. Peygamber'in *Ḳureyş*'ten daha çok *Benû Hâşim* ve *Benû'l-Muḩṩalib*'i hedef alarak bir konuşma yaptığı ve bu konuşmada, peygamberin akrabaları olmalarından dolayı kendilerinin bazı haklara sahip olduklarını düşünmeleri ve bu şekilde davranmalarından dolayı onları uyardığı; o güne kadar ıslah ettiği şeylerin eski haline dönmesine izin vermemesi için Allah'a yakardığı (اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أُجِلُّ هُمْ فَسَادَ مَا أَصْلَحْتُ)⁶²; eğer davranışlarında merhametli olmaz, adaleti gözetmez, eşit paylaşmaz ve Allah'a itaat etmezlerse (فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يُلْحَاكُمْ كَمَا يُلْحَى هَذَا) elindeki çubuğun kabuğunun soyulduğu gibi bu işten soyulup atılacaklarını (فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يُلْحَاكُمْ كَمَا يُلْحَى هَذَا) kendilerine hatırlattığı anlaşılmaktadır. Nitekim yukarıda derlenen *Haber*'lerdeki *Benû Hâşim* ifadeleri ve evde toplananların sayısının 30 veya 80 kişi kadar olduklarına dair ifadeler, toplantının *Ḳureyş*'ten ziyade Hz. Peygamber'in yakın akrabalarına yönelik olduğu şeklindeki düşüncemizi teyid etmektedir. Rivâyetlerin bir kısmında *Ḳureyş* ifadesinin geçmesi ise *Benû Hâşim* ve *Benû'l-Muḩṩalib*'in bu kabileye mensup olması nedeniyle her ikisinin birlikte kastedilmek istenmesinden kaynaklanmış olabilir. Nitekim bazı tariklerde sadece her iki kabilenin ait olduğu *Benû 'Abdu Menâf* zikredilmiştir.⁶⁴ Hz. Peygamber'in yakın akrabasını uyarılmasından kaynaklanan olumsuz havanın daha geniş bir kitle olan *Ḳureyş* kabilesine mal edilmek sûretiyle umumileştirilerek dağıtılmak istenmesi de ihtimâl dâhilindedir.

2. Bu toplantıdan ve akabinde yapılan konuşmadan haberdar olan Ensâr'ın da oraya toplandığı; bunun üzerine Hz. Peygamber'in onlara dönerek onlar hakkında

⁶¹ Bu konudaki değerlendirmemiz için bk. Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, s. 115-125, 229-130.

⁶² İbn Ebî 'Âsim, *es-Sunne*, I, 93.

⁶³ eş-Şâfi'î, *el-Musned*, IV, 53; Nu'aym b. Hammâd, *el-Fiten*, I, 395; eş-Şâfi'î, *el-Musned*, II, 293.

⁶⁴ et-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsaf*, I, 34.

da akrabalarına ve diğer ashâbına bazı öğütler verdiği anlaşılmaktadır. Ancak bu kısım *Kurgu'* nun sınırlarını aştığı için detaylandırılmamıştır.

3. Hz. Peygamber'in bu konuşma sırasında sarf ettiği bildirilen “⁶⁵إِنَّ فُرَيْشًا أَهْلًا أَمَانَةً”⁶⁵, “⁶⁶إِنَّكُمْ الْوَلَادَةَ بَعْدِي لَهَذَا الْأَمْرِ”⁶⁶, “⁶⁷هَذَا الْأَمْرُ فِي فُرَيْشٍ”⁶⁷, “⁶⁸الْأَيْمَةُ مِنْ فُرَيْشٍ”⁶⁸, “⁶⁹فَإِنَّكُمْ أَهْلُ هَذَا الْأَمْرِ”⁶⁹, “⁷⁰لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي”⁷⁰, “⁷¹إِنَّ النَّاسَ تَبِعَ لِفُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّانِ”⁷¹ veya “⁷²لَا تَزَالُوا وَلَا هَذَا الْأَمْرُ”⁷² şeklinde ifadelerinin ileriye yönelik bir kararın göstergesi olmaktan ziyade, mevcut durumda *Benû Hâşim* ve *Benû'l-Muṭṭalib* başta olmak üzere *Ḳureyş*'ten bazı kimselerin getirildiği veya istedikleri görevlerden dolayı kullanıldığı, *Ḳureyş*'in bu konuda yetenekleri olduğu ancak bu yeteneklerini doğru kullanmaları gerektiği “⁷³مَا دَامُوا إِذَا اسْتُرْجِحُوا”⁷³ ولي عَلَيْهِمْ حَقٌّ عَظِيمٌ، وَهُمْ مِثْلَ ذَلِكَ مَا فَعَلُوا ثَلَاثًا: إِذَا اسْتُرْجِحُوا رَجَحُوا، وَإِذَا خَكَمُوا عَدَلُوا، “⁷⁴رَجَحُوا، وَإِذَا خَكَمُوا عَدَلُوا، وَإِذَا قَسَمُوا أَقْسَطُوا”⁷⁴ gibi ifadelerle belli bir şarta bağlanmış ve bunları yapmadıkları takdirde söz konusu görevlerden, bir çubuğun kabuğunun soyulması gibi soyulup “⁷⁵فَتَلْحَقُونَ كَمَا تُلْحَى هَذِهِ الْجَرِيدَةُ”⁷⁵ atılacakları kendilerine bildirilmiştir.

4. **et-Ṭayâlisî** tarafından “⁷⁶لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي فُرَيْشٍ مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ رَجُلَانِ”⁷⁶ şeklinde, **el-Buḥârî** tarafından ise “⁷⁷لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي فُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ اثْنَانِ”⁷⁷ şeklinde **‘Abdullâh b. ‘Omer**'den nakledilen rivâyetteki koyu renkle gösterilen ifadelerin, râvîlerin birinin “⁷⁸مَا بَقِيَ مِنْهُمْ”⁷⁸ ifadesinden sonra gelen metni aktarmasından kaynaklanan bir rivâyet hatasıyla ortaya çıktığı; buradaki “⁷⁹مَا بَقِيَ مِنْهُمْ”⁷⁹ ifadesinden sonra “geride kalan insan sayısı” değil, “*Ḳureyş*'te bulunmaya devam etmesi gereken hasletler”in sayıldığı anlaşılmaktadır. İlgili kısımda daha ayrıntılı olarak değerlendirdiğimiz üzere **‘Abdullâh b. ‘Omer**'den gelen bu rivâyetin **et-Ṭayâlisî** ve **el-Buḥârî** tarafından **‘Âsım b. Muḥammed**'den nakledilen târiklerinin –ki bunların dışında başka bir târikini tespit edemedik- mevcut hâlleriyle mahfuz olduğunu kabul etmek mümkün görünmemektedir.

5. Son olarak toplantının mahiyeti ve konuşmacının hedef kitlesi bakımından değerlendirildiğinde, “⁸⁰الْأَيْمَةُ مِنْ فُرَيْشٍ”⁸⁰ ifadesinin Hz. Peygamber tarafından bu toplantıda kullanılmış olmasının uzak bir ihtimal olduğu; bu ifadenin; hatalı bir *ihṭisâr* veya *taḳîfî* neticesinde ortaya çıkan rivayetin *ma‘nen rivâyet* edilmesiyle ortaya çıktığını

⁶⁵ el-Buḥârî, *el-Edebu'l-Mufred*, s. 40.

⁶⁶ et-Taberânî, *el-Mu‘cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

⁶⁷ el-Bezzâr, *el-Baḥru'z-Zehhâr*, VIII, 73.

⁶⁸ et-Taberânî, *ed-Du‘â*, s. 583.

⁶⁹ eş-Şâfi‘î, *el-Musned*, II, 293.

⁷⁰ el-Buḥârî, *es-Sahîh*, IV, 179, No: 3501.

⁷¹ eş-Şâfi‘î, *el-Musned*, IV, 53.

⁷² Nu‘aym b. Ḥammâd, *el-Fiten*, I, 395.

⁷³ Ya‘kûb b. Sufyân el-Fesevî, *el-Ma‘rife ve't-Târiḫ*, I, 383-384.

⁷⁴ el-Bezzâr, *el-Baḥru'z-Zehhâr*, VIII, 73.

⁷⁵ et-Taberânî, *ed-Du‘â*, s. 583.

⁷⁶ eş-Şâfi‘î, *el-Musned*, II, 293.

⁷⁷ eş-Şâfi‘î, *el-Musned*, IV, 53.

⁷⁸ et-Ṭayâlisî, *el-Musned*, III, 462.

⁷⁹ el-Buḥârî, *es-Sahîh*, IV, 179, No: 3501.

düşünüyoruz. *Kurgu*'nun geneli bakımından “الأئمة من قرينس” ifadesinden ziyade “وَأَدُّهُ” فَيَنْكُمُ وَلَاؤُهُ” şeklindeki bir ifadenin Hz. Peygamber'in konuşmasına daha uygun düşüğü söylenebilir. Ancak râvîler konuşmanın tamamını nakletmeden sadece bu ifadeleri öne çıkarmak istediklerinde “كَلِمَتِكُمْ” ifadesinin maksûdunu *Kureys*, “هَذَا الأَمْرُ” ifadesini de “الأئمة” şeklinde özetlemiş olmalıdır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Ensâr ile muhâcirler arasında çıkan hilâfet tartışmalarında hilâfetin *Kureys*'e ait olduğuna dair “الأئمة من قرينس” şeklindeki ifadenin ya hiç kullanılmadığı ya da bunun yerine “قُرَيْشٌ وَلَاؤُهُ هَذَا الأَمْرُ” ifadesinin kullanıldığı⁸¹ ve bu sözün dahi tartışmanın ana odağını teşkil etmediğine dair bilgiler⁸² de bu düşüncemizi desteklemektedir.

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir sözün bir davranışın ve bir takrîrin ardındaki olaylar ortaya konulmadığı takdirde bu sözün birinci düzeydeki anlam çerçevesi tam olarak belirlenememekte ve bu durum o rivâyetin ikinci düzey (dinî) açısından da sorunlu olarak anlaşılmasına ve tartışmalı bir hükme dönüştürülmesine sebep olmaktadır. Böylece cümleler lafız veya anlam itibarıyla Hz. Peygamber'e ait olmasına ve klasik hadis usûlüne göre sahih isnadlarla bize ulaşmasına rağmen Hz. Peygamber'in maksadını aşmaktadır. Çünkü her nesil bir önceki nesilden kendisine aktarılan ifadeleri kendi çağının aklı ile okumakta ve genellikle onlardan kendilerine yarayan öğeleri öne çıkarmaktadır. Nitekim *Kureys* kabilesinin etkinliği gün geçtikçe azaldığında aynı söz farklı şekillerde yorumlanabilmiştir.

Kaynakça

el-Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-Bağdâdî (ö.360/971), *eş-Şerî'a* (nşr. 'Abdullâh b. 'Omar b. Suleymân el-Demîcî), I-V, Riyad 1420/1999.

Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö.241/856), *el-Musned* (nşr. Ahmed Ma'bed 'Abdulkerîm), I-XIV, Beyrut 1432/2011.

Apaydın, Mehmet, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, İstanbul 2018.

Bakkal, Ali, “Ebû Bekir'in Halife Seçilmesinde “İmamlar Kureys'tendir” Hadîsinin Rolü Üzerine”, *İstem / 6*, Aralık 2005, s. 87-103.

Balcı, İsrail, ““İmamlar/Halifeler Kureys'tendir” İddiasının Kritiği”, *OMÜİFD*, 2016, sy. 40, s. 5-32.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn (ö.458/1066), *Ma'rifetu's-Sunen ve'l-Âsâr* (nşr. 'Abdmu'tî 'Emîn Kal'acî), I-XV, Karaçi, Beyrut, Halep, Kâhire 1412/1991.

el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr (ö.292/905), *el-Bahru'z-Zehhâr* (nşr. Maḥfûzurrahmân Zeynullâh (I-IX); 'Adil b. Sa'd (X-XVII); Sabrî 'Abdulhâlîk eş-Şâfi'î (XVIII)), I-XVIII, Medine 1988/2009.

⁸⁰ eş-Şâfi, *el-Musned*, II, 293.

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I, 12, No: 19.

⁸² Bu konudaki ayrıntılı tetkik için bk. Ali Bakkal, “Ebû Bekir'in Halife Seçilmesinde “İmamlar Kureys'tendir” Hadîsinin Rolü Üzerine”, s. 98, 100, 103.

el-Buḥârî, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. İsmail (ö.256/870), *el-Edebu'l-Mufred* (nşr. Muḥammed Fuâd ‘Abdulbâkî) Riyad 1419/1998.

ed-Dârekuṭnî, Ebû'l-Ḥasen ‘Alî b. ‘Omer b. ‘Aḥmed el-Bağdâdî (385/995), *el-İlelu'l-Vâride fi'l-Eḥâdîşî'n-Nebeviyye* (nşr. Maḥfûzu'r-Raḥmân Zeynullâh es-Selefî (I-XI), Muḥammed b. Şâlih b. Muḥammed ed-Debbâsî (XII-XV)), I-XV, Riyad 1405/1985, ed-Demmâm 1427/2006.

Ebû Bekr İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr Muḥammed b. ‘Abdullâh b. el-'Arabî el-İşbîlî (ö.543/1149), *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, I-IV, Beyrut 1424/2003.

Ebû Ya'lâ, Aḥmed b. ‘Alî el-Mevsîlî (ö.307/920), *Musnedu Ebî Ya'lâ* (nşr. Hüseyn Selîm Esed), I-XIII, Dîmeşk 1404/1984.

Ḥaṭîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr ‘Aḥmed b. ‘Alî (ö.463/1071), *Telḥîşu'l-Muteşâbih fi'r-Resm* (nşr. Sekîne eş-Şihâbî), I-II, Dîmeşk 1406/1985.

Hatiboğlu, M. Said, “İslamda İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği”, *AÜİFD*, c. XXIII, Ankara 1978, s. 121-213.

İbn Ebî ‘Âsım, Ebû Bekr Aḥmed b. ‘Amr eş-Şeybânî (ö.287/900), *el-Âḥâd ve'l-Meşânî* (nşr. Bâsim Fayşal Aḥmed el-Cevâbra), I-VI, Riyad 1991.

_____, *es-Sunne* (nşr. Muḥammed Nâsiru'd-Dîn el-Elbânî), I-II, Beyrut 1400/1980.

İbn Ebî Ḥâtim, Ebû Muḥammed ‘Abdurrahman b. Muḥammed er-Râzî (ö.327/938), *el-İlel* (nşr. Sa'd b. ‘Abdullâh el-Ḥamîd, Ḥâlid b. ‘Abdurrahman el-Cerîsî), I-VII, 1427/2006.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe ‘Abdullâh b. el-'Absî (ö.235/850), *el-Musannef* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Ḥût), I-VII, Riyad 1409.

İbn Ḥacer el-'Asḳalânî, Ebû'l-Faḍl Aḥmed b. ‘Alî b. Muḥammed b. Aḥmed el-'Asḳalânî (ö. 852/1448), *Fethu'l-Bârî Şerḥu Şaḥîhi'l-Buḥârî*, I-XIII, Beyrût 1379/1959.

_____, *Leżzetu'l-'Ays fi Ṭuruḳi Ḥadîşî el-E'immeti min Kureyş* (nşr. Muḥammed Nâsır el-'Acemî), Beyrut 1433/2012.

İbn Ḥazm, Ebû Muḥammed ‘Alî b. Aḥmed el-Endelusî (ö.456/1064), *el-Faṣl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ'î ve'n-Nihâl*, I-V, Kahire.

İbn Hibbân, Ebû Ḥâtim Muḥammed b. Hibbân el-Bustî (ö.354/965), *es-Şaḥîḥ* (nşr. Şu'ayb el-Arnâvût), I-XVIII, Beyrut 1408/1988.

İbnu'l-Ca'd, ‘Alî b. el-Ca'd el-Cevherî el-Bağdâdî (ö.230/845), *el-Musned* (nşr. ‘Âmir Aḥmed Ḥaydar), Beyrut 1410/1990.

İbn Sa'd, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Sa'd b. Menî' (ö.230/845), *eṭ-Ṭabaḳâtu'l-Kubrâ* (nşr. ‘Alî Muḥammed ‘Omer), I-X, Ḳâhire 1421/2001.

el-Kettânî, *Naẓmu'l-Müntenâşir mine'l-Ĥadîşî'l-Mütevâtir*, Beyrut 1980.

el-Mâverdî, Ebû'l-Ĥasen 'Alî b. Muḥammed el-Baṣrî (ö.450/1058), *Edebu'd-Dunyâ ve'd-Dîn*, 1986.

el-Merdâvî, Ebû'l-Ĥasen 'Alî b. Suleymân ed-Dimeşķî (ö.885/1480), *et-Taḥbîr Şerhu't-Taḥrîr* (nşr. 'Abdurrahman el-Cebrîn, 'İvaḍ el-Ķarnî, Aḥmed es-Serrâh), I-VIII, Riyad 1421/2000.

Muslim, Ebû'l-Ĥasen Muslim b. el-Ĥaccâc el-Ķuşeyrî (ö.261/875), *el-Musnedu's-Şâḥihu'l-Muḥtaşar bi Naḳli'l-'Adl 'ani'l-'Adl ilâ Resûlillâh* (nşr. Muḥammed Fuâd 'Abdulbâķî), I-V, Beyrut.

Nu'aym b. Ĥammâd, Ebû 'Abdullâh Nu'aym b. Ĥammâd el-Mervezî (ö.8/843), *el-Fiten* (nşr. Semîr 'Emîn ez-Zuheyrî), I-II, Kahire 1412.

'Omer b. Şebbe, Ebû Zeyd 'Omer b. Şebbe en-Numeyrî el-Baṣrî (ö.262/876), *Târîḫü'l-Medîne* (nşr. Fehîm Muḥammed Şeltût), I-IV, Cidde 1399.

eş-Şâfi'î, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İdrîs eş-Şâfi'î (ö.204/820), *el-Musned* (nşr. Mâhir Yâsîn Faḫl), I-IV, Kuveyt 1425/2004.

eş-Şâşî, Ebû Sa'îd el-Heyşem b. Kuleyb (ö.335/947), *el-Musned* (nşr. Maḫfûz er-Raḫmân Zeynullâh), I-II, Medine 1410H.

eṭ-Ṭaberânî, Ebû'l-Ķâsım Suleymân b. Aḥmed eş-Şâmî (ö.360/971), *ed-Du'â* (nşr. Muştafâ 'AbdulĶâdir 'Atâ), Beyrut 1413H.

_____, *el-Mu'cemu'l-Evsat* (nşr. Târiķ b. 'İvaḍullâh b. Muḥammed, 'Abdulmuḫsin b. İbrahim el-Ĥuseynî), I-X, Kahire.

_____, *el-Mu'cemu's-Şağîr* (nşr. Muḥammed Şekûr Maḫmûd el-Ĥâc Emrîr), I-II, Beyrut 1405/1985.

_____, *el-Mu'cemu'l-Kebîr* (nşr. Ĥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefî), I-XXV, Kahire.

_____, *Musnedu's-Şâmiyyîn* (nşr. Ĥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefî), I-IV, Beyrut 1405/1984.

et-Ṭayâlisî, Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvûd b el-Baṣrî (ö.204/820), *el-Musned* (nşr. Muḥammed b. 'Abdilmuḫsin et-Turķî), I-IV, Mısır 1419/1999.

et-Tirmiżî, Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ (ö.279/893), *Sunenu't-Tirmiżî*, I-V, Mısır 1395/1975.

el-Vâķıdî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Omer b. Vâķıd el-Eslemî (ö.207/823), *el-Meğâzî* (nşr. Marsden Jones), I-III, Beyrut 1409/1989.

Ya'ķûb b. Sufyân el-Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'ķûb b. Sufyân el-Fârisî (ö.277/891), *el-Ma'rife ve't-Târîḫ* (nşr. Ekrem Dîyâ el-'Omerî), I-III, Beyrut 1401/1981.

Identification of the Narratives of the Ownership of Imamate by the Quraysh, which are Attributed to the Prophet, through an Integrative Approach*

Mehmet APAYDIN**

Abstract

In this article, a *Scenario* has been made by using the *Integrative Approach* method which we have previously presented as a doctoral thesis, based on the narratives where the exact words, or the meaning of, “*The Imams are from Quraysh*” is found. Based on the resulting *Scenario*, it can be said that these words came into being after the narration of the meaning of a detailed text, which is being exposed in the *taḥḩī* process, and it was also concluded that the purpose of the words of The Prophet was overreached.

Keywords: Quraysh, Imamete, Fiction, Integrative Approach, Banu Hashim

İmâmetin Kureyş'e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber'e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti

Özet

Bu makalede, tarafımızdan daha önce doktora tezi olarak sunulan *Bütünsel Yaklaşım* yöntemi kullanılarak “*İmamlar Kureyş'tendir*” sözünün lafız veya mana olarak yer aldığı rivâyetlerden hareketle bir *Kurgu* yapılmıştır. Ortaya çıkan *Kurgu*'dan hareketle bu sözün, *mufaṣṣal* bir metne sahip bir rivâyetin *taḥḩī* ameliyesine maruz kalmasının ardından *ma'nen rivâyet* edilmesiyle ortaya çıktığı ve mevcut hâliyle Hz. Peygamber'in maksadının aşıldığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar kelimeler: Kureyş, İmâmet, Kurgu, Bütünsel Yaklaşım, Benû Hâşim.

*This paper is the English translation of the study titled “İmâmetin Kureyş'e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber'e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti” published in the 7-8th issue of *İlahiyat Akademi*. (Mehmet Apaydın, “İmâmetin Kureyş'e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber'e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti”, *İlahiyat Akademi*, sayı: 7-8, Aralık 2018, s. 219-268.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Dr., 29 Mayıs University, Member of the KURAMER Scientific Board, Orcid: 0000-0002-8591-6493, entegre1@hotmail.com

Introduction

In classical hadith procedure, the identification and rating of a narrative conveyed from the Prophet is performed by using certain attribution-based and text-based criteria. However, the ratings of certain narratives obtained through the criticism of the chain may result in a complete opposition of those determined through the criticism of the text. So, while a narrative needs to be considered as ideal in terms of its attribution, it may be rejected in terms of its text.

The criticism of the narratives in hadith sources, which include the statement, “الائمة من قریش”, meaning “*Imams are from the Quraysh*”, can be provided as an example of a criticism that is likely to have different outcomes in terms of chain and text. Narratives including this statement, literally or in the meaning, were presented by many companions.¹ Some of these were accepted to be authentic according to the classical procedure. In fact, some scholars, such as **Ibn Hazm**² (d. 456 AH/1064 AD), **al-Mardavi**³ (d. 885 AH/1480 AD) and **al-Kattani**⁴ (d. 1345 AH/1926 AD) argued that the narratives relating to this issue were conveyed by many communicators. According to **M. Said Hatiboğlu**, who provided a noteworthy study on this topic in this era, this hadith is fabricated.⁵

It is natural for these two contrasting results to be obtained as a result of these examinations. This is because, while the above-mentioned scholars made a judgement based on the prevalence and chains of these narratives, **M. Said Hatiboğlu** reached a different conclusion by using the criteria for criticism of the text.

There are some recent studies on narratives including statements that literally indicate or imply that the imams are from the *Quraysh*. The study entitled, *İslamda İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği* by M. Said Hatiboğlu,⁶ which is mentioned above; the article by Ali Bakkal entitled, *Ebû Bekir'in Halife Seçilmesinde "İmamlar Kureyş'tendir" Hadisinin Rolü Üzerine*;⁷ and the article published by İsrail Balcı with the title, *"İmamlar/Halifeler Kureyş'tendir" İddiasının Kiriği*⁸, can be

¹ For the passages of the narrative, see Ibn Hajar, Abu'l-Fadl, Ahmad Ibn 'Ali al-'Asqalani (d. 852 AH/1448 AD),

Leżżetu'l-'Aş fi Ŧuruġi Ħadîşî el-E'immeti min Ķureşş (pub. Muĥammad Nasr al-'Ajami), Beirut 1433/2012.

² Ibn Hazm, *el-Faşl*, IV, 74.

³ al-Mardavi, *et-Taĥbîr Şerĥu't-Taĥrîr*, IV, 1761.

⁴ al-Kattani, *Nażmu'l-Mütenâşîr mine'l-Ħadîşî'l-Mütevâtîr*, Beirut 1980, p. 103.

⁵ See: M. Said Hatiboğlu, “İslamda İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği”, *AÜİF Journal*, v. XXIII, Ankara 1978, p. 121-213.

⁶ M. Said Hatiboğlu, “İslamda İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği”, *AÜİF Journal*, v. XXIII, Ankara 1978, p. 121-213

⁷ Ali Bakkal, “Ebû Bekir'in Halife Seçilmesinde “İmamlar Kureyş'tendir” Hadîsinin Rolü Üzerine”, *İstem*/6, Aralık 2005, p. 87-103.

⁸ İsrail Balcı, “İmamlar/Halifeler Kureyş'tendir” İddiasının Kiriği”, *OMÜİFD*, 2016, no: 40, p. 5-32.

provided as examples of such studies. In all three of these studies, in general, a conclusion was tried to be reached through the texts of the narratives rather than their attributions. This can be considered to have arisen from the abundance of the narratives attributed to the Prophet, which literally or implicitly include the statement, "الائمة من قریش", and the challenge of their criticism in terms of their attributions.

In the event that the chain criticism and text criticism of a narrative provide opposing results, a third method is required for the identification of that narrative. Our suggestion on this is to apply the method which we refer to as a *Integratif Approach*.⁹ Using this method, the chain and the text are handled together and processed in quite a different way compared to classical hadith procedure, and a new *Scenario* that may reveal the location, time and the conditions of the narrative is created. In this way, the origin of the narrative including the statement, "الائمة من قریش" is identified more accurately and its meaning in the first level is revealed in a manner that is more in line with its original.

It is not possible to provide the full details the *Integrative Approach* here. In short, the purpose of the method is to identify whether the statement, "الائمة من قریش", which is alleged to have been stated by the Prophet was used by him personally or not, and if so, to identify the time, place and details of this event and to construct a 'scenario' in accordance with its origins. In order to do this, the *Scope of Application* must be identified first. Then, the passages of the narratives of the companions, or tabi'un who conveyed these statements, must be compiled in separate groups and combined by being classified according to the form and methods referred to as the *Khabar*. In this study, considering the limitations of the article, only one passage of each of the narratives will be used. However, other passages or certain statements in those passages will be made use of where required. In addition, almost all the other narratives on this topic included in the sources will also be analyzed even if they are cited here and the inconsistencies of these - if encountered - will be pointed out.

According to the *Integrative Approach*, after the *Khabars* are compiled, the statements contained in the narratives will be extracted. These statements are classified into five categories: *Action, Time, Place, Object* and *Group*.

At the *Scenario* stage, the classified statements with the *Action* feature are listed based on time. Other statements are mapped against *Action* cases based on their associations.¹⁰

An event flow is created as a result of these activities. The event flow is then turned into a technical text referred to as the *Script*. Therefore, it becomes possible to make an assessment at a first level of understanding of the statement, "الائمة من قریش"

⁹ See Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, İstanbul 2018.

¹⁰ For details of this method, see Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, p. 275-311.

“قریش” which is attributed to the Prophet, as well as the details of the event, through the newly formed text. However, within the framework of the *Integrative Approach*, no conclusion relating to the religious meaning of the event is offered.

Identification of the Scope of Application

According to the *Integrative Approach*, the first order of business to initiate a *Scenario* is the identification of the Scope of Application. The *Scope of Application* must be accurately identified for the *Scenario* to be at a scale that would allow it to present understandable results and to be completed successfully.

In this article, some narratives that literally or implicitly include the statement, “الائمة من قریش” were considered to be within the *Scope of Application*. However, as the study progressed, it became apparent that the *Scenario* to be created would exceed the limits of this article and so, the *Scenario* was limited by taking into account certain narratives. This will cause the created *Scenario* to receive a low value for its rating. However, this shortcoming was accepted considering that the issue, with respect to this *Scenario*, was not directly related to authenticity. It is obviously possible to provide a greater number of improved examples of *Scenarios* in this context.

Compilation of the Khabars within the Scope of Application

The attribution of each narrative, literally or implicitly including the statement, “الائمة من قریش” by the Prophet will be listed as *Khabar* based on its *Narrator* in line with the *Integrative Approach*.

According to the *Integrative Approach*, the authenticity of the narratives cannot be an evaluation on the sources or the communicators in their chains. Therefore, any narrative required for the *Scenario* can be used without taking into account the *jarh* and *ta'dil* criteria in the classical hadith procedure.

Narratives can be founded in sources of the early period or the late period but this is not directly related to their authenticity; in fact, a narrative or passage located in sources of the late period could have been preserved in a better way than those located in sources of the early period. These points must be taken into consideration¹¹, since the resource used by an author (e.g. **Ibn Hajar**) who lived in the late period to provide a narrative can be closer to the author's copy. In fact, it is possible for him to access the author's copies of some of the books from the early period. This is more likely for narrators of periods that are close to early eras, such as **at-Tabarani** (d. 360 AH/971 AD), **Abu Nu'aym** (d. 430 AH/1039 AD) and **al-Bayhaki** (d. 458 AH/1066 AD).

¹¹ For our research on this, see Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, p. 159-176.

[BCD186] **Khabar of Rifa'a bin Rafi**

Description: In this *Khabar*, whose *Narrator* is said to be **Rifa'a bin Rafi**, there is no explicit statement indicating that **Rifa'a** is an *Observer*. However considering what is written before this text (*siyak*), it can be said that this is unlikely. While there are other passages of the narrative, they are not included in the analysis as they do not include material differences of statements in terms of our topic and have been excluded in order not to increase the volume of the article.

Quotations

☞ [D185] al-Bukhari, *el-Edebu'l-Mufred*, p. 40.

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُثْمَانَ قَالَ: أَخْبَرَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ عُثَيْدٍ، عَنْ أَبِيهِ عُثَيْدٍ، عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي قَوْمَكَ»، فَحَمَمَهُمْ، فَلَمَّا حَضَرُوا بَابَ النَّبِيِّ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهِ عُمَرُ فَقَالَ: قَدْ جَمَعْتُ لَكَ قَوْمِي، فَسَمِعَ ذَلِكَ الْأَنْصَارُ فَقَالُوا: قَدْ نَزَلَ فِي قُرَيْشٍ الْوَحْيُ، فَجَاءَ الْمُسْتَمِيعُ وَالنَّاطِرُ مَا يُقَالُ لَهُمْ، فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ، فَتَمَامَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ مِنْ عِبْرَتِكُمْ؟» قَالُوا: نَعَمْ، فِينَا حَلِيفَتَا وَابْنُ أُخْتِنَا وَمَوَالِينَا، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: " حَلِيفَتَا مِنَّا، وَابْنُ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوَالِينَا مِنَّا، وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ: إِنَّ أَوْلِيَانِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ، فَإِنْ كُنْتُمْ أَوْلِيَاءَ فَذَلِكَ، وَإِلَّا فَانظُرُوا، لَا يَأْتِي النَّاسُ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَتَأْتُونَ بِالْأَنْفَالِ، فَيُعْرَضُ عَنْكُمْ"، ثُمَّ نَادَى فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ - وَرَفَعَ يَدَيْهِ يَضَعُهُمَا عَلَى رُءُوسِ قُرَيْشٍ - أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ قُرَيْشًا أَهْلَ أَمَانَةٍ، مَنْ بَعَى بِحِمِّمْ - قَالَ زُهَيْرٌ: أَظْلَهُ قَالَ: الْعَوَاتِرُ - كَبَّهَ اللَّهُ لِمِنْحَرِيهِ، يُسْأَلُ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ.

Statements

▪ *Statements of Action*

E-185-D18E (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي قَوْمَكَ») Nabi (peace be upon Him) tells 'Umar the following: "Gather your tribe!"

E-185-D18F (فَحَمَمَهُمْ) ['Umar] gathers them.

E-185-D190 (فَلَمَّا حَضَرُوا بَابَ النَّبِيِّ ﷺ) They get ready in front of the Nabi's door.

E-185-D191 (دَخَلَ عَلَيْهِ عُمَرُ) 'Umar, enters near the Nabi.

E-185-D192 (فَقَالَ: قَدْ جَمَعْتُ لَكَ قَوْمِي) 'Umar tells Him the following: "I gathered my tribe".

E-185-D193 (فَسَمِعَ ذَلِكَ الْأَنْصَارُ) The Ansar hears this.

E-185-D194 (فَقَالُوا: قَدْ نَزَلَ فِي قُرَيْشٍ الْوَحْيُ) [The Ansar] thinks that a revelation about the *Quraysh* is sent.

E-185-D195 (فَجَاءَ الْمُسْتَمِيعُ وَالنَّاطِرُ مَا يُقَالُ لَهُمْ) They come to hear and observe what is said about them.

E-185-D196 (فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ) Nabi (peace be upon Him) gets out.

E-185-D197 (فَقَامَ بَيْنَ أَطْهَرِهِمْ) Nabi stands near the gathered Quraysh.

E-185-D198 (فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟») He asks them the following: “Is there a foreigner among you?”.

E-185-D199 (قَالُوا: نَعَمْ، فِينَا خَلِيفَتَا وَإِنَّ أُخْتِنَا وَمَوَالِيَنَا،) They say: “Yes, there are. We have our caliphs, the children of our sisters and our slaves with us.

E-185-D19A (قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: خَلِيفَتَا مِنَّا، وَإِنَّ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوَالِيَنَا مِنَّا، وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ) Nabi (peace be upon Him) says: “Our caliph is one of us. The son of our sister is one of us. Our slaves are one of us. Now, all of you should listen to me”.

E-185-D19B (إِنَّ أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ) He says: “My friends among you are the ones who are righteous”.

E-185-D19C (فَإِنْ كُنْتُمْ أَوْلِيَاءَ فِدَائِكَ) He says: “If you are so (righteous), then you are my friend”.

E-185-D19D (وَالَا فَانظُرُوا، لَا يَأْتِي النَّاسَ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَتَأْتُونَ بِالْأَنْفَالِ) He says: “If you’re not, take care of yourself. You shouldn’t arrive with a burden (sins) on judgement day, while people arrive with good deeds”.

E-185-D19E (ثُمَّ نَادَى) Then He raises His voice.

E-185-D19F (فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ - وَرَفَعَ يَدَيْهِ بَصَعَهُمَا عَلَى رُءُوسِ قُرَيْشٍ - أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ قُرَيْشًا أَهْلُ أَمَانَةٍ) He raises his hand and places it on the heads of the Quraysh, then He says: “O people! The Quraysh are worthy of the divine liabilities”.

E-185-D1A2 (مَنْ بَعَى بِهِمْ - قَالَ زُهَيْرٌ: أَطَّنَهُ قَالَ: الْعَوَارِثُ - كَبَّهَ اللَّهُ لِمُنْحَرِبِهِ) “Whoever sets them up* Allah should take him/her to the ground, on his/her nose”.

▪ Statements of Place

M-185-D18B (بَابِ النَّبِيِّ) Nabi’s [His house’s] Door.

▪ Statements of Object

N-185-D187 (رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ) Rifa’a bin Rafi

N-185-D188 (النَّبِيِّ) Nabi

* The statement in the text, “مَنْ بَعَى بِهِمْ الْعَوَارِثُ كَبَّهَ اللَّهُ لِمُنْحَرِبِهِ” is usually understood as follows: “Whoever sets them up Allah should take him/her to the ground, on his/her nose”. However, in our opinion, it is possible to understand this statement as, “Whoever wants this (this deed) for himself/herself [for his/her own gain] Allah should take him/her to the ground, on his/her nose”, which is more appropriate for the scenario in this article. Because this statement appears to be the opposite of the following curse, which is included in some of the other Khabars: (فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ) “The curse of Allah, His angels and all the humans shall be on the one who doesn’t do this”. However, since this issue requires a more thorough analysis, it is reserved for other studies likely to be undertaken in the future.

N-185-D189 (قَالَ لِعُمَرَ) 'Umar [ibn al-Khattab]

▪ Statements of Group

G-185-D18A (فَجَمَعَهُمْ) Those who gather

G-185-D18C (الْأَنْصَار) The Ansar

G-185-D18 (حَلِيفُنَا وَابْنُ أُخْتِنَا وَمَوَالِينَا) Caliphs, Sons of Daughters and Slaves

[BCD1A5] **Khabar of One Man from Ansar**

Description: Some of the statements in this khabar show similarities with the ones in the above khabar. Therefore, it is likely that the unknown ansari, **Rifa'a bin Rafi**, who is the *Narrator*.

Quotations

☞ [D1A4] Ibn Abi Hatim, *Īlelu'l-Ḥadīṣ*, VI, 363-364.

وسألت أبي عن حديث رواه أبو عاصم، عن عبد ربه ابن عطاء الله؛ قال: حدثني ابن القاري، قال: حدثني ابن أبي عبيد الزرقني: أنه خرج مع أبيه، فلما كان من السحر؛ إذا هو برجل نائم، فتأذاه: أيتها التووم! مالك وللوحد؟ أما علمت ما قال رسول الله ﷺ في الوحد؟ فقال: إني لم أتك سقرا؛ وإنما خرجت من هذا الماء الذي رخت منه، وأنا أريد هذا الماء الذي أصبحت، فقال: ممن أنت؟ قال: رجل من الأنصار؛ قال: أبشر؛ فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: اللهم، اغفر للأنصار، ولأبناء الأنصار، ولأبناء بني الأنصار - قال: إني لست منهم، أنا من مواليتهم؛ قال: أنت منهم؛ قال رسول الله ﷺ: اجتمع لي قومك؛ قال: فقلنا - أو قال الناس-: نزل في قريش أمر، فلما اجتمعوا قال: إنا أن يدخلوا إليك، وإنا أن نخرج إليهم؛ قال: فخرج إليهم فقال: هل فيكم أحد من غيركم؟ قالوا: فينا أبنائنا وحلفاؤنا وبنو أحوالتنا وموالينا، فقال رسول الله ﷺ: خليفنا منا، وابن أخينا منا، وموالينا منا، ثم قال: يا معشر قريش، إن أوليائكم منكم الموثقون، فإن تكولوا أنفسكم فأنتم، ثم صرخ رسول الله ﷺ، فلم يسمع أحد صوته أو بلغه إلا جاء يبتعد، فقال: أيتها الناس، من بغاهم العواير، كذب على منبره؟ قال أبي: ابن القاري هو عندي: عبد الله ابن عثمان بن حنيم.

Statements

▪ Statements of Action

E-1A4-02D9 (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ لِعُمَرَ: اجتمع لي قومك) The Messenger of Allah tells 'Umar the following: "Gather your tribe [near me]!"

E-1A4-02DA (قَالَ: فقلنا - أو قال الناس-: نزل في قريش أمر) People say: "[Probably] something must have been sent down about the Quraysh.

E-1A4-02DB (فلما اجتمعوا) When they are gathered...

E-1A4-02DC (قَالَ: إنا أن يدخلوا إليك، وإنا أن نخرج إليهم) ['Umar tells the Prophet] "Should they enter your room or will you come out near them?"

E-1A4-02DD (فخرج إليهم) [The Prophet] comes out near them.

E-1A4-02DE (فَقَالَ: هَلْ فِيكُمْ أَحَدٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟) He asks them the following: “Is there a foreigner among you?”.

E-1A4-02DF (قَالُوا: فِيْنَا أَبَاؤُنَا وَخَلْفَاؤُنَا وَبَنُو أُخْوَاتِنَا وَمَوَالِينَا) They say: “We have our children, caliphs, children of our sisters and our slaves with us”.

E-1A4-02E0 (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: خَلِيْفَتُنَا مِنَّا، وَابْنُ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوَالِينَا مِنَّا) The Messenger of Allah (peace be upon him) says: “Our caliph is one of us. The son of our sister is one of us. Our slaves are one of us”.

E-1A4-02E1 (ثُمَّ قَالَ: يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، إِنَّ أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمَثُورُونَ) He says: “O the people of Quraysh! My friends among you are the ones who are righteous”.

E-1A4-02E2 (فَإِنْ تَكُونُوا أَنْتُمْ فَأَنَا) He says: “If you will be so, then you will be my friend”.

E-1A4-02E3 (ثُمَّ صَرَخَ رَسُولُ اللَّهِ) Then the Messenger of Allah raises His voice.

E-1A4-02E4 (فَلَمْ يَسْمَعْ أَحَدٌ صَوْتَهُ أَوْ بَلَعَهُ إِلَّا حَيَاءً يَسْتَعْتِدُّ) Those who hear His [Allah’s Messenger’s] voice go hear Him in a hurry.

E-1A4-02E5 (فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، مَنْ بَعَاَهُمُ الْعَوَاتِرُ، حُبَّ عَلَى مَنْحَرِيهِ) “O people! “Whoever sets them up Allah should take him/her to the ground, on his/her nose”

▪ Statements of Object

N-1A4-02D5 (رسولُ اللهِ) The Messenger of Allah

N-1A4-02D6 (لعمر) ‘Umar [ibn al-Khattab]

▪ Statements of Group

G-1A4-02D7 (فُلُتْنَا- أَوْ قَالَ النَّاسُ) Those Who Think [something must have been sent down about the Quraysh].

G-1A4-02D8 (فِينَا أَبَاؤُنَا وَخَلْفَاؤُنَا وَبَنُو أُخْوَاتِنَا وَمَوَالِينَا) Caliphs, Sons of Daughters and Slaves.

[DA9BD5] Khabar of **Abdurrahman ibn Jubayr ibn Nufayr (d. 118 AH/737 AD)**

Description: *Mufassal*, in terms of text, this narrative includes the contents of a majority of the khabars used in this *Scenario*. According to what is written before this text, it appears that the *Narrator*, **Abdurrahman ibn Jubayr** heard the event from a single *Observer*. It is highly likely that this *Observer* was **Abu’d-Darda**.¹² In some sections located in the final part of the *Khabar*, the Prophet asks some of his

¹² It is known that the father of **Abdurrahman, Jubayr ibn Nufayr** has other narratives from **Abu’d-Darda**. For instance, see Ibn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 440; “... عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، أَنَّ ...” عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، أَنَّ ...” Ibn Abi Shaybah, *el-Musned*, I, 46; Ahmad ibn Hanbal, *el-Musned*, IX, 476, no: 22153.

companions about the prayers they said after praying. These sections will not be included in the *Scenario* in order to not go beyond the scope.

Quotations

﴿9BD4﴾ at-Tabarani, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66. حَدَّثَنَا أَبُو شُعَيْبٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحُسَيْنِ الْحَرَّابِيُّ، ثَنَا يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْبَابُلِيُّ، ثَنَا صَفْوَانُ بْنُ عَمْرٍو، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ، قَالَ: أُرْسِلَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلًا وَهُوَ قَاعِدٌ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ: «اجْمَعْ لِي بَنِي هَاشِمٍ فِي دَارٍ» قَالَ: فَحَمَمَهُمْ ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى دَخَلَ الدَّارَ فَحَلَسَ مِنْهُمْ ثُمَّ قَالَ: «افْتَحْ لِي بَابَ الدَّارِ» فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ غَرِيبٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟» قَالُوا: لَا إِلَّا ابْنُ أُخْتِنَا وَكَانَ رَجُلًا مِنَ الْأَشْعَرِيِّينَ فَقَالَ: «ابْنُ أُخْتِكُمْ مِنْكُمْ يَا بَنِي هَاشِمٍ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي إِلَى الْخَلْقِ عَامَّةً وَبَعَثَنِي إِلَيْكُمْ خَاصَّةً وَأَمَرَنِي أَنْ أَنْذِرَ عَشِيرَتِي الْأَقْرَبِينَ فَإِنِّي لَا تَأْتِيَنِّي أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَنْقَسِبُونَ مُلْكَ الْأَخِرَةِ وَتَأْتُونِي تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا عَلَى رِقَابِكُمْ تُدَلُّونَ بِقِرَائِكُمْ فَإِنَّمَا أَوْلِيَايَ مِنْ جَمِيعِ أُمَّتِي الْمُتَّقُونَ وَإِنَّ لَكُمْ دَعْوَةَ مُجَابَةً، فَأَقْبِمُوا فِيهَا جَمِيعًا بَيْنَكُمْ» قَالَ: فَرَفَعَ يَدَهُ وَرَفَعُوا أَيْدِيَهُمْ ، قَالَ: فَلَمَّا قَضَى رَغَبَتَهُمْ جَعَلَ يَسْأَلُ مَنْ يَلِيهِ: «بِمَاذَا دَعَوْتُ؟» ثُمَّ الَّذِي يَلِيهِ ثُمَّ الَّذِي يَلِيهِ وَقَدْ حَضَرَ ذَلِكَ أَبُو الدَّرْدَاءِ فَرَأَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ زَافِعًا يَدَهُ فَأَقْبَلَ حَتَّى حَضَرَ مَعَهُمُ الرُّغْبَةَ فَسَأَلَهُ يَوْمَئِذٍ: «بِمَ دَعَوْتُ بِهِ يَا عُومِرُ» قَالَ: قُلْتُ: اللَّهُمَّ أَسْأَلُكَ جَنَاتِ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا وَحَنَاتِ عَدْنٍ نَفْلًا فِي مَعَاوَةِ مِنْكَ وَرَحْمَةٍ وَخَيْرٍ عَافِيَةٍ وَعِلْمٍ يُسَسُّ فَأَشَارَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَدِهِ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ يُعُولُ: «دَهَبَتْ بِهَا يَا عُومِرُ».

Statements

▪ Statements of Action

E-BD4-8DA1 (أُرْسِلَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلًا وَهُوَ قَاعِدٌ فِي الْمَسْجِدِ) The Messenger of Allah (peace be upon Him) sends a man while He is sitting in the prayer room.

E-BD4-8DA2 (فَقَالَ: «اجْمَعْ لِي بَنِي هَاشِمٍ فِي دَارٍ») He tells the man the following: “Gather *Banu Hashim* in a house!”

E-BD4-8DA3 (قَالَ: فَحَمَمَهُمْ) The man gathers *Banu Hashim*.

E-BD4-8DA4 (فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى دَخَلَ الدَّارَ) The Messenger of Allah (peace be upon Him) gets up and enters that house.

E-BD4-8DA5 (فَحَلَسَ مِنْهُمْ) [The Messenger of Allah (peace be upon Him)] sits among them.

E-BD4-8DA6 (ثُمَّ قَالَ: «افْتَحْ لِي بَابَ الدَّارِ») Then He says: “Open the door of the house!”

Note: When this statement is considered together with the above statement, it indicated an error in the text.

E-BD4-8DA7 (فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ غَرِيبٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟») He asks them the following: “Is there a foreigner among you?”

E-BD4-8DA8 (قَالُوا: لَا، إِلَّا ابْنُ أُخْتِنَا) They say: “No. We only have our sister’s son with us.”

E-BD4-8DA9 (فَقَالَ: «إِنَّ أُخْتَكُمْ مِنْكُمْ») The Prophet says: “Your sister’s son is one of you.”

E-BD4-8DAA (يَا بَنِي هَاشِمٍ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي إِلَى الْخَلْقِ عَامَّةً، وَبَعَثَنِي إِلَيْكُمْ خَاصَّةً) He says: “O, Banu Hashim! Allah sent me to his creations and He expressly sent me to you.”

E-BD4-8DAB (وَأَمَرَنِي أَنْ أُذَبِّرَ عَشِيرَتِي الْأَقْرَبِينَ) He says: “He commanded me to warn my close relatives.”

E-BD4-8DAC (فِيآيَاتِي لَا تَأْتِيَنَ أُهْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْتَسِمُونَ مُلْكَ الْآخِرَةِ) He says: “While my ummah shares the property of the Last Day on the Last Day.”

E-BD4-8DAD (وَتَأْتُونِي تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا عَلَى رِقَابِكُمْ تُدَلُّونَ بِقَرَابَتِكُمْ) He says: “Don’t rely on your closeness to me and come with too much property on your shoulders.”

E-BD4-8DAE (فِيمَا أَوْلِيَانِي مِنْ جَمِيعِ الْأَمْتِنُونَ) He says: “My friends in my ummah are the ones who are righteous.”

E-BD4-8DAF (وَإِنَّ لَكُمْ دَعْوَةَ مَحَابَّةٍ) He says: “Your prayers will be accepted.”

E-BD4-8DB0 (فَأَقِمْوْا فِيهَا جَمِيعًا بَيْنَكُمْ) He says: “All of you should pray for one another.”

E-BD4-8DB1 (فَالَ: فَرُفِعَ يَدُهُ وَرَفَعُوا أَيْدِيَهُمْ) He raises his hands and they do too.

▪ Statements of Place

M-BD4-8D9C (الْمَسْجِدِ) The prayer room [of the Nabi]

M-BD4-8D9E (بِي دَارٍ) [The gathered] House

▪ Statements of Object

N-BD4-8D99 (عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ نَعْفَرٍ) Narrator

N-BD4-8D9A (النَّبِيِّ) Nabi

N-BD4-8D9B (رَجُلًا) The man [who gathered Banu Hashim]

N-BD4-8DA0 (أَبُو الدَّرْدَاءِ) **Abu’d-Darda**

▪ Statements of Group

G-BD4-8D9D (بَنِي هَاشِمٍ) Banu Hashim

[DA9BD2] **Khabar of Hakam ibn Mina**

Quotations

حَدَّثَنَا الْمُقَدَّمِيُّ، نا أَبُو بَكْرٍ الْحَنْفِيُّ، نا عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ جَعْفَرٍ، عَن سَعِيدِ الْمُقْبَرِيِّ، عَن أَبِي الْحُوَيْرِثِ، سَمِعَ الْحَكَمَ بْنَ مِينَاءَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي مَنْ هَاهُنَا مِنْ قُرَيْشٍ» قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، تَخْرُجُ إِلَيْهِمْ أَوْ يَدْخُلُونَ؟ قَالَ: «أَخْرُجْ إِلَيْهِمْ» فَخَرَجَ فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟» قَالُوا: لَا؛ إِلَّا أُنْتَاءُ أَخَوَاتِنَا. قَالَ: «إِنِّي أُخِيتِ الْقَوْمَ مِنْهُمْ» ثُمَّ قَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، اعْلَمُوا أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِي الْمُتَّقُونَ فَأَبْصِرُوا أَنْ لَا يَأْتُوا النَّاسَ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَأْتُونَ بِالذُّنُوبِ تَحْمِلُونَهَا فَأَصُدُّ عَنْكُمْ بِوَجْهِ» ثُمَّ قَرَأَ: {إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلدِّينِ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ} [آل عمران: 68].

Statements

▪ Statements of Action

E-BD1-1D70 Nabi (peace be upon Him) tells 'Umar the following: *"Gather those from the Quraysh here!"*

E-BD1-1D71 He ['Umar] says: *"O, Messenger of Allah! Will you come out near them or should they enter your room?"*

E-BD1-1D72 He [Nabi (peace be upon Him)] says: *"I'll come out."*

E-BD1-1D73 He [Nabi (peace be upon Him)] comes out near them.

E-BD1-1D74 He says: *"O the people of the Quraysh! Is there a foreigner among you?"*

E-BD1-1D75 They say: *"No. We only have our sister's son with us."*

E-BD1-1D76 The Prophet says: *"Your sister's son is one of you."*

E-BD1-1D77 He says: *"O Quraysh people, you should know that the people who are closest to me are the ones who are righteous."*

E-BD1-1D78 He says: *"Don't see me distance myself from you when people come with good deeds on judgement day and you come carrying loads of belongings!"*

E-BD1-1D79 Then He reads the 68th verse of the Ali 'Imran surah.

▪ Statements of Place

M-BD1-1D6F The Place Where He Commanded 'Umar

▪ Statements of Object

N-BD1-1D69 Narrator (الحَكَمَ بْنَ مِينَاءَ)

N-BD1-1D6A (النَّبِيِّ) Nabi

N-BD1-1D6B (عُمَرَ) 'Umar [ibn al-Khattab]

▪ Statements of Group

G-BD1-1D6C (مَعْشَرَ قُرَيْشٍ) The People of Quraysh

G-BD1-1D6D (فَالُوا؛ لَا؛ إِلَّا أَبْنَاءَ أَحْوَابِنَا) Sons of Daughters

[0F97AA] **Khabar of Abu Hurairah-1**

Description: Based on the statements included in the narrative below, which was conveyed by **Abu Hurairah**, who is apparently the *Narrator* of this narrative, it does not seem possible to be able to say with certainty that he was also the *Observer*. It can be said that the passages below are different from each other in terms of text. However, considering the other khabars, it can quite easily be said that these are the same narrations.

Quotations

☞ [97A9] al-Tirmidhi, *Sunenu't-Tirmiẓi*, V, 338.

حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا زَكْرِيَّا بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو الرَّقِّيُّ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ مُوسَى بْنِ طَلْحَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} [الشعراء: 214] جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قُرَيْشًا فَخَصَّ وَعَمَّ فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشِ أَنْقِدُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، يَا مَعْشَرَ بَنِي عَبْدِ مَنَاظٍ أَنْقِدُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، يَا مَعْشَرَ بَنِي قُصَيٍّ أَنْقِدُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، يَا مَعْشَرَ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ أَنْقِدُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، يَا فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ أَنْقِدِي نَفْسَكَ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لِكَ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، إِنَّ لِكَ رَجْمًا سَأَلْتُهَا بِئَلَاهَا».

☞ [979A] at-Tabarani, *el-Mu'cemu'l-Evsaf*, I, 34.

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ خَالِدِ بْنِ حَيَّانَ الرَّقِّيُّ قَالَ: نَا زَكْرِيَّا بْنُ يَحْيَى الْوَقَارِيُّ قَالَ: نَا عُثْمَانُ بْنُ كُلَيْبٍ، عَنْ نَافِعِ بْنِ بَرِيدٍ، عَنْ هُرَيْرَةَ بْنِ مَعْبُدٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «يَا بَنِي هَاشِمٍ، يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، يَا صَفِيَّةَ عَمَّةَ رَسُولِ اللَّهِ، يَا فَاطِمَةَ بِنْتُ مُحَمَّدٍ، لَا أَعْرِضَنَّ مَا جَاءَ النَّاسُ غَدًا يَحْمِلُونَ الْأَحْزَةَ، وَجِئْتُمْ تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا، إِنَّمَا أَوْلِيَانِي مِنْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُتَّقُونَ، إِنَّمَا مَثَلِي فِيكُمْ كَمَثَلِ رَجُلٍ يُسْتَنْصَخُ فِي قَوْمِهِ، أَتَاهُمْ، فَقَالَ: يَا قَوْمِ أَنْتُمْ عَشِيرَتِي وَأَصْبَاحَاهُ، أَنَا النَّذِيرُ، وَالْمَوْتُ الْمَغِيرُ، وَالسَّاعَةُ الْمَوْعِدُ».

Statements

▪ Statements of Action

E-7A9-11AB (لَمَّا نَزَلَتْ {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} [الشعراء: 214] جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قُرَيْشًا) When the verse, “وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ” (ash-Shu'ara 26/214) is sent down, the Messenger of Allah gathers the Quraysh.

E-7A9-11AC (فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ اتَّقُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا» He tells them the following: “O, people of the Quraysh! Save yourselves from fire. Because I don’t have the power to prevent the damage and the benefit that will come to you from Allah.”

E-7A9-11AD (يَا مَعْشَرَ بَنِي عَبْدِ مَنَاةٍ اتَّقُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا) He tells them the following: “O, the people of Banu Abdu Manaf! Save yourselves from fire. Because I don’t have the power to prevent the damage and the benefit that will come to you from Allah.”

E-7A9-11AE (يَا فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ اتَّقِي نَفْسَكَ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكَ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا) He says: “O, Fatimah bint Muhammad, save yourself from fire. Because I don’t have the power to prevent the damage and the benefit that will come to you from Allah.”

E-79A-11A0 (لَا أَعْرِفُ مَا جَاءَ النَّاسَ عَدًّا يَحْمِلُونَ الْأَحْزَةَ، وَجِئْتُمْ تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا) He says: “I don’t want to see you carrying the world with you in the future, while people come carrying the Last Day with them.”

E-79A-11A1 (إِنَّمَا أَوْلِيَايَ مِنْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُتَّقُونَ) He says: “On judgement day, those who are close to me are those of you who are righteous.”

▪ Statements of Object

N-7A9-11AA (أَبِي هُرَيْرَةَ) **Abu Hurairah**

[CC2D5F] **Khabar of Abu Umamah, al-Harith and Umair ibn. al-Aswad**

Quotations

☉ [2D5E] Ibn Abi Asim, *el-Âḥād ve'l-Meṣâni*, V, 302.

حَدَّثَنَا عَيْسَى بْنُ خَالِدٍ، نَا أَبُو الِئِمَانِ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ صَفْوَانَ، عَنْ شُرَيْحٍ قَالَ: نَا أَبُو أَمَامَةَ، وَالْحَارِثُ، وَعُمَيْرُ بْنُ الْأَسْوَدِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَادَى قُرَيْشًا فَجَمَعَهُمْ فَقَامَ فِيهِمْ فَقَالَ: «أَلَا إِنَّ كُلَّ نَبِيٍّ بُعِثَ إِلَى قَوْمِهِ وَإِنِّي بُعِثْتُ إِلَيْكُمْ» ثُمَّ جَعَلَ يَسْتَفْرِئُهُمْ رَجُلًا رَجُلًا فَسَمِعَهُ إِلَى أَقْصَى أَيَّامِهِ ثُمَّ يَقُولُ لَهُ: «يَا فُلَانُ عَلَيْكَ بِنَفْسِكَ فَإِنِّي لَا أَغْنِي عَنْكَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى شَيْئًا» حَتَّى خَلَصَ إِلَى فَاطِمَةَ ابْنَتِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَقَالَ لَهَا مِثْلَ مَا قَالَ لَهُمْ ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، لَا أَلْفِيَنَّ النَّاسَ يَأْتُونَ بِجُرُؤٍ الْجَنَّةَ وَتَأْتُونَ الْجَهَنَّمَ مِنَ الدُّنْيَا، اللَّهُمَّ لَا أَجِلْ لِقُرَيْشٍ أَنْ يَفْسِدُوا مَا أَصْلَحْتُ» ثُمَّ قَالَ: «أَلَا إِنَّ حِيَارَ أَيْمَتِكُمْ خَيْرُ النَّاسِ وَشِرَارُ أَيْمَتِكُمْ شِرَارُ النَّاسِ وَحِيَارُ قُرَيْشٍ حِيَارُ النَّاسِ وَشِرَارُ قُرَيْشٍ شِرَارُ النَّاسِ».

Statements

▪ Statements of Action

E-D5E-11BA (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَادَى قُرَيْشًا فَجَمَعَهُمْ) The Messenger of Allah (peace be upon Him) calls the Quraysh and gathers them.

E-D5E-11BB (فَقَامَ فِيهِمْ) He stands up while He’s among them.

E-D5E-11BC (فَقَالَ: «أَلَا إِنَّ كُلَّ نَبِيٍّ بُعِثَ إِلَى قَوْمِهِ وَإِنِّي بُعِثْتُ إِلَيْكُمْ» ثُمَّ جَعَلَ يَسْتَشِيرُهُمْ رَجُلًا رَجُلًا فَمَسَّهُ إِلَى أَقْصَى أَيَّامِهِ ثُمَّ
He tells them the following: “Each Nabi is sent to His own tribe. I was sent to you.” Then, he recounts them name by name in order of their closeness to Him as a relative and tells each of them the following: “O, [name]! Get a hold of your desires. Because I wouldn’t be able to be of any good to you before Allah.”

E-D5E-11BD (حَتَّى خَلَصَ إِلَى فَاطِمَةَ ابْنَتِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَقَالَ لَهَا مِثْلَ مَا قَالَ لَهُمْ) Then, it’s his daughter **Faṭima**’s turn and he also tells her similar things.

E-D5E-11BE (ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، لَا أَلْبِغِيَنَّ النَّاسَ بِأَتُونَ بِجُؤُونَ الْحِنَةَ وَتَأْتُونَ بَحْرُونَ الدُّنْيَا، اللَّهُمَّ لَا أُجِرُ لِقُرَيْشٍ أَنْ
(يُفْسِدُوا مَا أَصْلَحْتُ» Then he tells them the following: “O, people of the Quraysh! I shouldn’t see you pulling the earth with you while people come with things that would allow them to go to heaven. My Allah, don’t let them spoil the things I put in order!”

E-D5E-11BF (ثُمَّ قَالَ: «أَلَا إِنَّ جِبَارَ أَيْمَانِكُمْ خَيْرُ النَّاسِ وَشِرَارَ أَيْمَانِكُمْ شِرَارُ النَّاسِ وَجِبَارَ قُرَيْشٍ جِبَارُ النَّاسِ وَشِرَارَ قُرَيْشٍ شِرَارُ
(النَّاسِ) Then he says: “The benevolent ones of your leaders are the benevolent ones of the people. The evil ones of your leaders are the evil ones of the people. The benevolent ones of the Quraysh are the benevolent ones of the people. Their evil ones are the evil ones of the people.”

▪ Statements of Object

N-D5E-11B9 (أَبُو أَمَامَةَ، وَالْحَارِثُ، وَعُمَيْرُ بْنُ الْأَسْوَدِ) Narrators

[DA9BDA] Khabar of Amr ibn Avf ibn Zaid ibn Milḥa

Description: In this khabar, statements indicating that the Prophet gave advice to the *Quraysh* about the Ansar are included. In this respect, it supports the Khabar of Abu Hurairah-1.

Quotations

☉ [9BD9] at-Tabarani, *el-Mu‘cemu‘l-Kebîr*, XVII, 12.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ الصَّنَعَانِيُّ، نَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ، حَدَّثَنِي كَثِيرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ عَوْفِ بْنِ زَيْدِ بْنِ مِلْحَةَ الْمُرِّيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ حَدِّهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ قَاعِدًا مَعَهُمْ فَدَخَلَ بَيْتَهُ وَقَالَ: «ادْخُلُوا عَلَيَّ وَلَا تَدْخُلْ عَلَيَّ إِلَّا قُرَيْشِي»، فَتَسَلَّلْتُ فَدَخَلْتُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ بَيْنَكُمْ أَحَدٌ لَيْسَ مِنْكُمْ؟» قَالُوا: خَيْرُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ يَا بَابِنَا أَنْتَ وَأُمَّهَاتِنَا مَعَنَا ابْنُ الْأَخْتِ وَالْمَوْلَى، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «خَلِيفَةُ الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَمَوْلَى الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ، يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، إِنَّكُمْ الْوَلَدُ بَعْدِي لِهَذَا الْأَمْرِ، فَلَا تَمُوتُوا إِلَّا وَأَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ، وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا، وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاجْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ، وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حَيْثُ مَا وَتَيْمُوا الصَّلَاةَ، وَتُؤْتُوا الزَّكَاةَ، وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ، يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، احْفَظُونِي فِي أَصْحَابِي وَأَبْنَائِهِمْ وَأَبْنَاءَ أُمَّتِنَا، وَرَجِمَ اللَّهُ الْأَنْصَارَ وَأَبْنَاءَ الْأَنْصَارِ»

Statements

▪ Statements of Action

E-BD9-1D5A (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ قَاعِدًا مَعَهُمْ) The Messenger of Allah sits with some of His companions.

E-BD9-1D5B (فَدَخَلَ بَيْتَهُ) Then, He enters His home.

E-BD9-1D5C (وَقَالَ: «ادْخُلُوا عَلَيَّ وَلَا يَدْخُلَنَّ عَلَيَّ إِلَّا قُرَيْشِي») Then, He says: “Only those from the Quraysh should come near me.”

E-BD9-1D5D (فَتَسَلَّلَتْ فَدَخَلَتْ) [‘Amr b. ‘Avf] also enters the home.

E-BD9-1D5E (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ بَيْنَكُمْ أَحَدٌ لَيْسَ مِنْكُمْ؟») The Messenger of Allah says: “O people of the Quraysh! Is there a foreigner among you?”

E-BD9-1D5F (مَعَنَا ابْنُ الْأُخْتِ وَالْمَوْلَى) They say: “We have the son of our sister and our slaves with us.”

E-BD9-1D60 (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «خَلِيفَةُ الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَمَوْلَى الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ») The Messenger of Allah (peace be upon Him) says: “The caliph of a tribe is from them. The loved ones of a tribe are from them. The son of the sisters of a tribe is from them.”

E-BD9-1D61 (يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، إِنَّكُمْ الْوَلَاةُ بَعْدِي هَذَا الْأَمْرُ) He says: “O people of the Quraysh! You will be the ones who will take over after me.”

E-BD9-1D62 (فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ) He says: “Don’t die before becoming a believer.”

E-BD9-1D63 (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا) He says: “Hold on to Allah’s rope altogether and don’t fall into disagreement.”

E-BD9-1D64 (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ) He says: “Don’t become one of those people who are in conflict and fall into a disagreement even though they received clear evidence.”

E-BD9-1D67 (يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، احْفَظُونِي فِي أَصْحَابِي وَأَبْنَائِهِمْ وَأَبْنَاؤِ ابْنَاتِهِمْ) He says: “O people of the Quraysh! Take care of [and protect] my companions, their children and their children’s children for me.”

E-BD9-1D68 (رَجِمَ اللَّهُ الْأَنْصَارَ وَأَبْنَاؤَهُمُ الْأَنْصَارِ) He says: “Allah should have mercy on the Ansar and their children.”

▪ Statements of Time

Z-BD9-1D58 (كَانَ قَاعِدًا مَعَهُمْ) Time of the Event

▪ Statements of Place

M-BD9-1D59 (فَدَخَلَ بَيْتَهُ) House of the Messenger of Allah

▪ Statements of Object

N-BD9-1D52 (كَثِيرٌ بُوَّ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ عَوْفِ بْنِ زَيْدِ بْنِ مِلْحَةَ الْمُزَيْنِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ) Narrator

N-BD9-1D53 (رَسُولَ اللَّهِ) The Messenger of Allah

N-BD9-1D55 (فَسَلَّلْتُ فِدَخْلْتُ) 'Amr b. 'Avf

▪ *Statements of Group*

G-BD9-1D54 (كَانَ قَاعِدًا مَعَهُمْ) Those Who Sit with the Prophet

G-BD9-1D56 (مَعَنَا ابْنُ الْأُخْتِ وَالْمَوْلَى) Child of the Sister and Slaves

G-BD9-1D57 (مُعَشَّرَ قُرَيْشٍ) The People of the *Quraysh*

[DA9BCE] **Khabar of Abu Moosa**

Description: It is observed that this khabar contains information and statements that are quite similar to those contained in the khabars of **Anas bin Malik** and **Abu Sa'id al-Khudri**¹³. Two of these khabars can simply consist of the passages of one of them. Obviously, detailed analyses must be performed to verify this. However, since the issue of authenticity is not considered as a problem, it was decided that it would not be a problem to separately analyze these khabars in the *Scenario*.

Quotations

☞ [9BCD] al-Bazzar, *el-Baḥru'z-Zeḥḥâr*, VIII, 73.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَكِيمٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَوْفٌ، عَنْ زَيْدِ بْنِ حُزَّافٍ، عَنْ أَبِي كِنَانَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابِ بَيْتٍ فِيهِ نَفَرٌ مِنْ قُرَيْشٍ، فَأَخَذَ بَعْضَادِي الْبَابِ، ثُمَّ قَالَ: «هَلْ فِي الْبَيْتِ إِلَّا قُرَيْشِي؟»، قَالَ: فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ عَيْرُ فُلَانِ ابْنِ أُخْتِنَا، قَالَ: «ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ»، ثُمَّ قَالَ ﷺ: «هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا دَامُوا إِذَا اسْتَرْجَعُوا رَجَعُوا، وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا، وَإِذَا قَسَمُوا أَقْسَطُوا فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلِيهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ»، وَهَذَا الْحَدِيثُ لَا نَعْلَمُهُ يُرْوَى بِحَدِّهِ اللَّفْظِ إِلَّا عَنْ أَبِي مُوسَى بِحَدِّهِ الْإِسْنَادِ وَأَبُو كِنَانَةَ رَوَى عَنْهُ زَيْدُ بْنُ حُزَّافٍ، حَدِيثَيْنِ هَذَا أَحَدُهُمَا وَالْآخَرُ رَفَعَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُمَيْرَانَ وَعَيْرُ عَبْدِ اللَّهِ لَا يَرْفَعُهُ.

Statements

▪ *Statements of Action*

E-BCD-1D80 (قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابِ بَيْتٍ فِيهِ نَفَرٌ مِنْ قُرَيْشٍ) The Messenger of Allah stands in front of the door of the house where some people from the *Quraysh* are.

E-BCD-1D81 (فَأَخَذَ بَعْضَادِي الْبَابِ) He holds the two frames of the door.

¹³ It was not included in the Scenario due to the similarity of the text (see at-Tabarani, *el-Mu'cemu's-Saḡîr*, I, 142).

E-BCD-1D82 (تَمْ قَالَ: «هَلْ فِي الْبَيْتِ إِلَّا قُرَيْشِي؟») Then, He asks: “Is there anyone in the house other than those from the Quraysh?”

E-BCD-1D83 (فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ غَيْرُ فَلَانِ ابْنُ أُخْتَيْنَا) They say: “No, there is just the son of our sister.”

E-BCD-1D84 (قَالَ: «ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ») He says: “The son of a sister of a tribe is with them.”

E-BCD-1D85 (تَمْ قَالَ ﷺ: «هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا دَامُوا») Then, He says: “This work is on the Quraysh [as long as they maintain these.]”

E-BCD-1D86 (إِذَا اسْتَرْحَمُوا رَحِمُوا) He says: “If they show mercy to the one who asks for mercy.”

E-BCD-1D87 (وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا) He says: “If they act fairly in their judgements.”

E-BCD-1D88 (وَإِذَا قَسَمُوا أَقْسَطُوا) He says: “If they act justly in what they distribute.”

E-BCD-1D89 (فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ) He says: “The curse of Allah, His angels and all the humans shall be on the one who doesn’t do this.”

E-BCD-1D8A (لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ) He says: “Neither his repentance nor his redemption shall be accepted.”

▪ Statements of Time

Z-BCD-1D7F (قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابِ بَيْتٍ فِيهِ نَفَرٌ مِنْ قُرَيْشٍ) Time of the Event

▪ Statements of Place

M-BCD-1D7C (عَلَى بَابِ بَيْتٍ) In Front of the Door of the House

▪ Statements of Object

N-BCD-1D7A (عَنْ أَبِي مُوسَى) Narrator

N-BCD-1D7B (رَسُولُ اللَّهِ) The Messenger of Allah

▪ Statements of Group

G-BCD-1D7D (نَفَرٌ مِنْ قُرَيْشٍ) People from Quraysh

G-BCD-1D7E (غَيْرُ فَلَانِ ابْنُ أُخْتَيْنَا) Son of the Sister

[0F97AD] **Khabar of Abu Umamah-2**

Description: Including quite clear statements with respect to the nature of the Prophet’s speech, this khabar provides significant contributions for grasping the event flow appearing in the *Scenario*. In the subsequent sections of the khabar, there

is also information and statements with respect to topics that are outside the scope of the *Scenario*. In some of these statements, it is understood that the Prophet also addresses the women. This information indicates that the event may be connected to the separation of the Prophet from the women for one month. However, this is the subject matter of another study that would require an extension of the scope of the *Scenario*.

Quotations

☉ [97AC] al-Ajurri, *es-Şerî'a*, III, 1337.

وَأْتَيْنَا الْفَرَزْدَاقَ قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ الدَّمَشْقِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي الْعَاطِيَةِ , عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَزِيدَ , عَنْ الْقَاسِمِ , عَنْ أَبِي أَمَامَةَ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214] آيَةَ جَمْعِ النَّبِيِّ ﷺ بِنِي هَاشِمٍ , فَأَجْلَسَهُمْ عَلَى الْبَابِ , وَجَمَعَ نِسَاءَهُ وَأَهْلَهُ , فَأَجْلَسَهُمْ فِي الْبَيْتِ , ثُمَّ أَطْلَعَ فَقَالَ: يَا بَنِي هَاشِمٍ , اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ , لَا يُعَزِّزْكُمْ قُرَابَتُكُمْ مِنِّي , فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا , ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ , وَيَا حَفْصَةَ بِنْتُ عُمَرَ , وَيَا أُمَّ سَلَمَةَ , وَيَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ , يَا أُمَّ الرَّبِيعِ يَا عَمَّةَ النَّبِيِّ: اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ , وَاسْعَوْا فِي فِكَائِكُمْ رِقَابِكُمْ , فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا , فَبَكَتْ عَائِشَةُ , ثُمَّ قَالَتْ: أَيُّ حَيٍّ , وَهَلْ يَكُونُ ذَلِكَ يَوْمَ لَا تُعْنِي عَنِّي شَيْئًا؟ فَقَالَ: نَعَمْ , فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنَ: يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿وَتَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [الأنبياء: 47] وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدِينَ﴾ [المؤمنون: 103] فَعَبُدْ ذَلِكَ لَا أُعْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا , وَعِنْدَ النَّوْرِ: مَنْ شَاءَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أُمَّ نُورَهُ , وَمَنْ شَاءَ تَرَكَهُ فِي الظُّلْمَةِ يَغْمَهُ فِيهَا , فَلَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا , وَعِنْدَ الصَّرَاطِ , مَنْ شَاءَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ سَلَّمَهُ وَأَجَاهَهُ , وَمَنْ شَاءَ كَبَبَهُ فِي النَّارِ " قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَيُّ حَيٍّ , قَدْ عَلِمْنَا أَنَّ الْمَوَازِينَ هِيَ الْكَيْفَاتَانِ يَوْضَعُ فِي هَذَا الشَّيْءِ , وَفِي هَذَا الشَّيْءِ فَتَرْتَجِعُ إِحْدَاهُمَا , وَتُحْفَ إِحْدَاهُمَا , وَقَدْ عَلِمْنَا النَّوْرَ وَالظُّلْمَةَ , فَمَا الصَّرَاطُ؟ قَالَ: " طَرِيقُ بَيْتِ الْحَقِّ وَالنَّارِ , يُجَارُ النَّاسُ عَلَيْهَا , وَهِيَ مِثْلُ حَدِّ الْمَوْسَى , وَالْمَلَائِكَةُ صَافُونَ يَمِينًا وَشِمَالًا يَتَخَطَّفُونَهُمْ بِالْكَوَالِيِبِ , مِثْلَ شَوْكِ السَّعْدَانِ , وَهُمْ يَقُولُونَ: رَبِّ سَلِّمْ سَلِّمْ , وَأَفْقِدْتُهُمْ هَوَاءً , فَمَنْ شَاءَ اللَّهُ سَلَّمَهُ , وَمَنْ شَاءَ كَبَبَهُ فِيهَا "

Statements

▪ *Statements of Action*

E-7AC-11AF وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ " قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214] آيَةَ جَمْعِ النَّبِيِّ ﷺ بِنِي هَاشِمٍ (E-7AC-11AF) "When this verse is sent down, Nabi (peace be upon Him) gathers *Banu Hashim*.

E-7AC-11B0 (فَأَجْلَسَهُمْ عَلَى الْبَابِ وَجَمَعَ نِسَاءَهُ وَأَهْلَهُ فَأَجْلَسَهُمْ فِي الْبَيْتِ) He tells them to sit down in front of the door and His family and wives to sit down inside the house.

E-7AC-11B1 (ثُمَّ أَطْلَعَ) Then, he stands before them.

E-7AC-11B2 (فَقَالَ: يَا بَنِي هَاشِمٍ اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ , لَا يُعَزِّزْكُمْ قُرَابَتُكُمْ مِنِّي , فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا) He tells [them] the following: "O Sons of Hashimi! Buy your desires from the almighty and sacred Allah, your closeness to me shouldn't make you haughty. Because I don't have the power to prevent anything that will come to you from Allah."

E-7AC-11B3 (ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ , وَيَا حَفْصَةَ بِنْتُ عُمَرَ , وَيَا أُمَّ سَلَمَةَ , وَيَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ , يَا أُمَّ الرَّبِيعِ يَا عَمَّةَ النَّبِيِّ: اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ , وَاسْعَوْا فِي فِكَائِكُمْ رِقَابِكُمْ , فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا)

Then, He directs his attention to the People of the House and says: “O A’ishah bint Abi Bakr, O Hafsa bint Umar, O Umm Salama, O Fatimah bint Muhammad, O Ummu’z-Zubayr, O Nabi’s aunt! Buy your desires from the almighty and sacred Allah. Work to save your necks. Because I don’t have the power to prevent anything that will come to you from Allah.”

[B11D8E] Khabar of Anas bin Malik

Quotations

☞ [1D8D] at-Tabarani, *ed-Du ‘â*, p. 583.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ، ثنا فَضَيْلُ بْنُ عِيَّاضَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنِ أَبِي صَالِحٍ الْحَنْفِيِّ، عَنْ بُكَيْرِ الْجَزْرِيِّ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كُنَّا فِي بَيْتٍ، نَقَرَّ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَنَقَرَّ مِنَ الْأَنْصَارِ فَأَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَقْبَلَ كُلُّ رَجُلٍ مِنَّا يُوسِّعُ إِلَى جَنْبِهِ رِجَاءً أَنْ يَجْلِسَ إِلَيْهِ حَتَّى قَامَ عَلَى الْبَابِ فَأَخَذَ بَعْضَادِيهِ فَقَالَ: الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ، وَبِئْسَ حَقٌّ عَظِيمٌ، وَلَهُمْ مِثْلُ ذَلِكَ مَا فَعَلُوا ثَلَاثًا: إِذَا اسْتَرْجَمُوا رَجُلًا، وَإِذَا حَكَّمُوا عَدْلًا، وَإِذَا عَاهَدُوا وَفُوا فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ.

Statements

▪ Statements of Action

E-D8D-62CC (كُنَّا فِي بَيْتٍ، نَقَرَّ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَنَقَرَّ مِنَ الْأَنْصَارِ فَأَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ) While immigrants and some of the Ansar sit in a house, the Messenger of Allah comes near them.

E-D8D-62CD (فَأَقْبَلَ كُلُّ رَجُلٍ مِنَّا يُوسِّعُ إِلَى جَنْبِهِ رِجَاءً أَنْ يَجْلِسَ إِلَيْهِ حَتَّى قَامَ عَلَى الْبَابِ) People make room for him to sit near them, but he stands next to the door.

E-D8D-62CE (فَأَخَذَ بَعْضَادِيهِ) He holds the frames of the door.

E-D8D-62CF (فَقَالَ: الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ) He says: “Imams are from the Quraysh.”

E-D8D-62D3 (فَقَالَ: وَبِئْسَ حَقٌّ عَظِيمٌ، وَلَهُمْ مِثْلُ ذَلِكَ مَا فَعَلُوا ثَلَاثًا) He says: “I did so much for them, so they owe me that much. If they do these three things they will have my blessing.”

E-D8D-62D4 (إِذَا اسْتَرْجَمُوا رَجُلًا) He says: “If they show mercy to the one who asks for mercy.”

E-D8D-62D5 (وَإِذَا حَكَّمُوا عَدْلًا) He says: “If they act fairly in their judgements.”

E-D8D-62D6 (وَإِذَا عَاهَدُوا وَفُوا) He says: “If they honor their agreements.”

E-D8D-62D7 (فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ) He says: “The curse of Allah, His angels and all the humans shall be on the one who doesn’t do this.”

▪ Statements of Time

Z-D8D-62CA (كُنَّا فِي بَيْتٍ) The Time Sitting in the House

▪ Statements of Place

M-D8D-62C9 (في بَيْتِ) The House

▪ Statements of Object

N-D8D-62C6 (عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ) Observer and Narrator

N-D8D-62CB (رَسُولُ اللَّهِ) The Messenger of Allah

▪ Statements of Group

G-D8D-62C7 (كُفَّةً فِي بَيْتِ، نَفَرٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ) A Group from immigrants

G-D8D-62C8 (وَنَفَرٌ مِنَ الْأَنْصَارِ) A Group from Ansar

[CC2D68] **Khabar of Abu Mas'ud Al-Ansari**

Description: Based on statements such as, “بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ” and other similar statements which are included in all passages in this khabar, it can be said that **Abu Mas'ud Al-Ansari** is the *Observer*. The statement, “ثُمَّ لَحَا قَضِيْبَهُ، فَإِذَا هُوَ أُبْيَضُ يَصْلِدُ” included in some passages of the *khabar*, indicates that the Prophet had a stick in his hand at that time and was barking it. This confirms the statements in relation to the stick in the other khabars and reinforces our opinion that all the khabars we quoted here describe the same event.

Quotations

☪ [2D67] ad-Darakutni, *el- 'Ilelu'l-Vâride*, VI, 188.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ سَعْدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْحَارِثِ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي كَبِيرٍ، حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ شُعَيْبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَبِيبُ بْنُ أَبِي ثَابِتٍ، عَنِ الْقَاسِمِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيُّ، قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي بَيْتٍ، فَقَالَ: إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَا يَزَالُ فِيكُمْ، وَأَنْتُمْ وَلَائِهِ، مَا لَمْ تَحْدِثُوا عَمَلًا، فَيَتَرَعَهُ اللَّهُ مِنْكُمْ، فَإِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ، سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ شِرَارًا مِنْ خَلْقِهِ، فَالْتَحَوْكُمْ كَمَا يَلْتَحِي الْقَضِيْبُ.

☪ [E011] Aḥmad ibn Hanbal, *el-Musned*, II, 536.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ، حَدَّثَنِي أَبِي، حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ، حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ صَالِحٍ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثَيْبٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ قَالَ بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي قَرِيبٍ مِنْ ثَمَانِينَ رَجُلًا مِنْ قُرَيْشٍ لَيْسَ فِيهِمْ إِلَّا قُرَيْشِيٌّ لَا وَاللَّهِ مَا رَأَيْتُ صَفِيحَةً وَجُوهَ رَجُلٍ قَطُّ أَحْسَنَ مِنْ وَجُوهِهِمْ يَوْمَئِذٍ فَذَكَرُوا النِّسَاءَ فَتَحَدَّثُوا فِيهِنَّ فَتَحَدَّثَ مَعَهُمْ حَتَّى أَخْبَيْتُ أَنْ يَشْكُتَ قَالَ: ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَتَشَهَّدْتُ، ثُمَّ قَالَ أَمَا بَعْدُ يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ فَإِنَّكُمْ أَهْلُ هَذَا الْأَمْرِ مَا لَمْ تَعْصُوا اللَّهَ، فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يَلْحَاكُمْ كَمَا يَلْحِي هَذَا الْقَضِيْبُ لِقَضِيْبٍ فِي يَدِهِ، ثُمَّ لَحَا قَضِيْبَهُ، فَإِذَا هُوَ أُبْيَضُ يَصْلِدُ.

☪ [2AF8] ash-Shashi, *el-Musned*, II, 293.

حَدَّثَنِي عَيْسَى بْنُ أَحْمَدَ، نَا مُصْعَبُ، حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: بَيْنَمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَالِسٌ فِي ثَمَانِينَ رَجُلًا أَوْ نَحْوِ مِنْ ثَمَانِينَ رَجُلًا مِنْ قُرَيْشٍ، مَا رَأَيْتُ مِثْلَ صَفْحَاتِ وَجُوهِهِمْ لِقَوْمٍ قَطُّ إِذْ تَحَدَّثُوا

عَنِ النَّسَاءِ فَتَحَدَّثَ مَعَهُمْ حَتَّى أَحْبَبْتِ أَنْ يَسْكُتَ، ثُمَّ انْتَبَهَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: «أَمَا بَعْدُ، مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، فَإِنَّكُمْ وَأَلَاةَ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمُ اللَّهَ تَعَالَى، فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يَلْحَاكُمْ نَحْوَ هَذَا الْقَضِيبِ» ، ثُمَّ لَحَا قَضِيبًا فِي يَدِهِ، فَإِذَا مَا لَحَتْهُ أُبَيْضُ يَصِلِدُ.

Statements

▪ Statements of Action

E-AF9-11C2 [Abu or Ibn Mas'ud Al-Ansari] is near the Messenger of Allah (peace be upon Him) with nearly 30 people from the *Quraysh*.

E-AF9-11C3 (فَدَكَّرُوا النَّسَاءَ فَتَحَدَّثُوا فِيهِنَّ) They mention women and talk about them.

E-AF9-11C4 (وَتَحَدَّثَ مَعَهُمْ) [The Messenger of Allah] talks with them.

E-AF9-11C6 (ثُمَّ قَالَ: «أَمَا بَعْدُ» يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، فَإِنَّكُمْ أَهْلُ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمُ اللَّهَ) Then, He says: “O people of the *Quraysh*! You are worthy of this job as long as you obey Allah.”

E-AF9-11C7 (فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يَلْحَاكُمْ كَمَا يُلْحَى هَذَا الْقَضِيبُ) He says: “If you rebel, [He] will send you people who will bark you and remove you [from this job] like this stick is barked.”

▪ Statements of Object

N-AF9-11C1 (أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ) **Abu or Ibn Mas'ud Al-Ansari**

[0F97A7] **Khabar of Imran ibn Husain**

Quotations

☉ [97A6] at-Tabarani, *el-Mu 'cemu'l-Kebîr*, XVIII, 161.

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ صَدَقَةَ، ثنا أَبُو فَرْوَةَ يَزِيدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، ثنا أَبِي، ح وَحَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زُهَيْرٍ الشُّنَيْرِيُّ، ثنا أَبُو خَاتِمٍ الرَّازِيُّ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ يَزِيدَ بْنِ سِنَانٍ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ خَدِيرٍ، عَنْ أَبِي الْمُهَلَّبِ، عَنْ أَبِي سَهْلٍ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ: جَمَعَ النَّبِيُّ ﷺ بَنِي هَاشِمٍ ذَاتَ يَوْمٍ، فَقَالَ لَهُمْ: «يَا بَنِي هَاشِمٍ، لَا أَعْبِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، يَا بَنِي هَاشِمٍ، إِنَّ أَوْلِيَائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ، يَا بَنِي هَاشِمٍ انْفَعُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ، يَا بَنِي هَاشِمٍ لَا الْفَيْنُكُمْ تَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ، وَتَأْتُونَ بِالْآخِرَةِ تَحْمِلُونَهَا».

Statements

▪ Statements of Action

E-7A6-11A4 (جَمَعَ النَّبِيُّ ﷺ بَنِي هَاشِمٍ ذَاتَ يَوْمٍ) One day, Nabi (peace be upon Him) gathers *Banu Hashim*.

E-7A6-11A6 (فَقَالَ هُمْ: «يَا بَنِي هَاشِمٍ، لَا أُعْزِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا») He tells them the following: “O Sons of Hashimi! I don’t have the power to prevent anything that will come to you from Allah.”

E-7A6-11A7 (إِنَّ أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ) He says: “My friends among you are the ones who are righteous.”

E-7A6-11A8 (يَا بَنِي هَاشِمٍ اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ) He says: “O Sons of Hashimi! Protect yourselves from fire even if it would be through half a date.”

E-7A6-11A9 (لَا أَلْفَيْتُكُمْ تَأْتُونَ بِالْأَرْضِ بِأَلْحَزَةٍ تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ، وَتَأْتُونَ بِالْأَخِرَةِ تَحْمِلُونَهَا) He says: “I wouldn’t want to see you carry the world...”

Note: Considering the other khabars, it can be seen that these statements are erroneous. But despite that, what is implied is understood. According to another passage of the Khabar, these statements should be as follows: “لَا أَلْفَيْتُكُمْ تَأْتُونَ بِالْأَرْضِ تَحْمِلُونَهَا”¹⁴ عَلَى ظُهُورِكُمْ وَيَأْتِي النَّاسُ بِالْآخِرَةِ يَحْمِلُونَهَا.

▪ Statements of Time

Z-7A6-11A5 (ذَاتَ يَوْمٍ) One day

▪ Statements of Object

N-7A6-11A3 (عُمَرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ) Narrator

[E67853] **Khabar of Aisha**

Description: In this khabar, conveyed by **Aisha**, it is confirmed that the Prophet addresses **Fatimah**, **Safiyya** and the other sons of **Abd al-Muttalib** altogether. Although it is mentioned in the text that the verse, “وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ” was sent down at that time, it is understood that the Prophet reminds this verse, when it is assessed with the other khabars. Additional evidence is required to be able to say that the verse was sent down at that time. While there are a number of statements in certain passages of the other narratives indicating that the Prophet gathered his relatives in Mecca in the first years of his prophecy and read this verse, it is understood that such statements are merely the disposition of the communicators who confused this gathering with another event that took place in Mecca and that **Abu Lahab** also participated in.¹⁵ Because **Fatimah**, who was reported to have been at this gathering¹⁶, was young at the time of the event that was hosted in Mecca, **Aisha** was probably just born at the time, and He had not married his other wives yet.

¹⁴ Khatib al-Baghdadi, *Telhîsü'l-Muteşâbih fi'r-Resm*, II, 743.

¹⁵ Ibn Ishâq, *Siretu İbn İshâk*, p. 145-146; el-Bezzâr, *el-Baħru'z-Zehhâr*, II, 105.

¹⁶ al-Ajurrî, *eş-Şerî'a*, III, 1337; at-Tabarani, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VIII, 225.

Quotations

☉ [7852] Aḥmad ibn Hanbal, *el-Musned*, XI, 450, No: 26175.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ، حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ قَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: يَا فَاطِمَةَ بِنْتُ مُحَمَّدٍ يَا بِنْتِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ يَا بِنْتِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا سَلُونِي مِنْ مَالِي مَا شِئْتُمْ.

Statements

▪ Statements of Action

(لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ قَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: يَا فَاطِمَةَ بِنْتُ مُحَمَّدٍ يَا صَفِيَّةَ بِنْتُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ يَا بِنْتِ E-852-11B8
When this verse was sent down, Nabi (peace be upon Him) gets up and says: “O **Fatimah bint Muhammad**, O **Safiyah bint Abd al-Muttalib**, O **Bani Abd al-Muttalib**, you may request my properties from me, but I don’t have the power to prevent anything that will come to you from Allah.”

▪ Statements of Object

N-852-11B7 (عَائِشَةَ) Narrator

[9D62EC] Khabar of Maaz ibn Jabal

Description: This khabar, which is concerned with the appointment of **Maaz ibn Jabal** as governor, is not directly related to the *Scenario*. However, based on the statements, “إِنَّ أَهْلَ بَنِي هُذَلَاءِ يَرَوْنَ أَنَّهُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِي، وَلَيْسَ كَذَلِكَ. إِنَّ أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ، مَنْ كَانُوا وَحَيْثُ كَانُوا” and “اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أَجِدُ لَكُمْ فَسَادًا مَا أَصْلَحْتُ” we believe that both events are quite similar and affected each other either directly or indirectly. If the *Scenario* we prepared here as an introduction is extended, we think that the cause and effect relationship, and the time links between these two events will be revealed more clearly.

Quotations

☉ [62EB] Ibn Abi Asim, *es-Sunne*, I, 93.

ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَوْفٍ، حَدَّثَنَا أَبُو الْمُغِيرَةِ، حَدَّثَنَا صَفْوَانُ بْنُ عَمْرٍو، عَنْ زَائِدِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكُوفِيِّ، عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ خَرَجَ مَعَهُ يُوصِيهِ، ثُمَّ التَفَتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْمَدِينَةِ فَقَالَ: «إِنَّ أَهْلَ بَنِي هُذَلَاءِ يَرَوْنَ أَنَّهُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِي، وَلَيْسَ كَذَلِكَ. إِنَّ أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ، مَنْ كَانُوا وَحَيْثُ كَانُوا. اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أَجِدُ لَكُمْ فَسَادًا مَا أَصْلَحْتُ، وَإِنَّمَا اللَّهُ لَتُكْفَأَنَّ أُمَّيَّ عَنْ دِينِنَا كَمَا تُكْفَأَنَّ الْإِنَاءُ فِي الْبَطْحَاءِ».

Statements

▪ Statements of Action

E-2EB-1197 (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ خَرَجَ مَعَهُ يُوصِيهِ) The Messenger of Allah (peace be upon Him) starts on the road with [Maaz] while He sends him to Yemen in order to give recommendations to him.

E-2EB-1198 (ثُمَّ اتَّفَقَتْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْمَدِينَةِ) Then, the Messenger of Allah (peace be upon Him) looks at Medina.

E-2EB-1199 (فَقَالَ: «إِنَّ أَهْلَ بَيْتِي هَؤُلَاءِ يَرَوْنَ أَنَّكُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِي، وَتَيْسَ كَذَلِكَ») He says: “These people of mine think that they’re closer to me than others.”

E-2EB-119A (إِنَّ أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ) He says: “My friends among you are the ones who are righteous.”

E-2EB-119B (مَنْ كَانُوا وَحَيْثُ كَانُوا) He says: “If they are so, then they are my friends.”

E-2EB-119C (اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أَحِلُّ لَكُمْ فُسَادَ مَا أَصْلَحْتُ) He says: “My Allah! Don’t give them the opportunity to spoil the things I put in order.”

▪ Statements of Object

N-2EB-1195 (مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ) **Maaz ibn Jabal**

N-2EB-1196 (رَسُولَ اللَّهِ) The Messenger of Allah

▪ Statements of Group

G-2EB-119E (أَهْلَ بَيْتِي هَؤُلَاءِ) *The People of the Prophet*

[CC2D77] **Khabar of Ibn Umar**

Description: The statement, “سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ” in some passages of this narrative, conveyed by **Abdullah ibn Umar**, confirms that **Ibn Umar** was both an *Observer* and a *Narrator*. The narrative was conveyed by many communicators. However, as far as we were able to identify, all of these were conveyed through **Asim ibn Muhammad** with similar statements. For this reason, the other passages were not included in the study.

The statement, “مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ رِجَالَانِ” or “مَا بَقِيَ مِنْهُمْ اثْنَانِ” included in the passages below are not found in any narrative other than this khabar conveyed by **Abdullah ibn Umar**. In our opinion, this is due to a narrative error arising from the communication of the text followed by the statement, “مَا بَقِيَ مِنْهُمْ”, by one of the communicators. In fact, here, after the statement, “مَا بَقِيَ مِنْهُمْ”, what should be provided is not the number of people remaining as it was included in the narrative conveyed by **Anas ibn Malik**, but the traits that those people should have been included. As a matter of fact, another example similar to this one is the narrative conveyed by **Abu Barza al-Aslami** which includes the statements, “الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ مَا عَمِلُوا”

”بِنَاثٍ”, and is *shortened* inaccurately in our opinion.¹⁷ In another *detailed* passage of this narrative, these deeds were listed in a similar way to those included in narratives that were conveyed by **Anas bin Malik** and other communicators.¹⁸ Apparently, since the text conveyed by **Abdullah ibn Umar** was also *shortened* inaccurately, it became possible to be misunderstood, and the statement in this section - whatever it is - begun to be narrated as, “رَجُلَانِ” or “اثنان”, meaning “the number of survivors”, assuming that it was this way.¹⁹ Therefore, it does not seem possible to accept that this narrative, which was conveyed by **Abdullah ibn Umar**, is accurately conserved. If a passage of this narrative, other than conveyed by **Asim ibn Muhammad**, is identified, this vague situation could be clarified

Quotations

☞ [2D76] at-Tayalisi, *el-Musned*, III, 462.

حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا الْعُمَيْرِيُّ، عَنْ عَاصِمِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «لَا يَبْرَأُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ رَجُلَانِ»

☞ [2D7B] al-Bukhari, *eS-Sahih*, IV, 179, No: 3501.

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «لَا يَبْرَأُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ اثنان»

Statements

▪ Statements of Action

E-D76-11C9 [Ibn Umar] (سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «لَا يَبْرَأُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ رَجُلَانِ») hears the Messenger of Allah say: “This job belongs to the Quraysh until there are two people left.”

▪ Statements of Object

N-D76-11C8 (عَنِ ابْنِ عُمَرَ) **Ibn Umar**

[492AFC] **Khabar of Ata ibn Yasar**

¹⁷ at-Tayalisi, *el-Musned*, II, 240. “حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا سُكَيْنُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، عَنْ سَيَّارِ بْنِ سَلَامَةَ، عَنْ أَبِي نَزْرَةَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ مَا عَمِلُوا بِبَلَاثٍ»

...حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ حَدَّثَنَا سُكَيْنُ بْنُ سَلَامَةَ سَمِعَ أَبَا نَزْرَةَ يُرْفَعُهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: الْاَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ إِذَا اسْتَرْجَمُوا وَرَجِمُوا وَإِذَا عَاهَدُوا وَفُؤُوا وَإِذَا حَكَمُوا”¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, VIII, 468, No: 20091. Hence, see ar-Ruyani, *el-Musned*, II, 25, 27.

¹⁹ Indeed, **Ibn Hajar** also stated that it may not have been the number of people that was implied in the narrative with the statement, “اثنان” by **al-Bukhari**, and considered other options (Hajar al-¹Asqalani, *Fethu'l-Bârî Sherh Sahih el-Buhârî*, XIII, 117).

Description: This khabar is important as it supports the other statements included in the other khabars, in relation to the peeling off of the stick in the Prophet's hand.

Quotations

☞ [2AFB] ash-Shafi, *el-Musned*, IV, 53.

حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي فُدَيْكٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي ذَيْبٍ، عَنْ شَرِيكِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَمْرٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِقُرَيْشٍ: «أَنْتُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ مَا كُنْتُمْ مَعَ الْحَقِّ إِلَّا أَنْ تَعْدِلُوا عَنْهُ فَتُلْحِزُونَ كَمَا تُلْحِي هَذِهِ الْجَرِيدَةُ» يُشِيرُ إِلَى جَرِيدَةٍ فِي يَدِهِ.

Statements

▪ Statements of Action

E-AFB-11CE (عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ) Narrator

E-AFB-11CF (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِقُرَيْشٍ: «أَنْتُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ مَا كُنْتُمْ مَعَ الْحَقِّ») The Messenger of Allah (peace be upon Him) tells the Quraysh the following: "As long as you don't divert from justice, you are the most worthy ones for this job."

E-AFB-11D0 (إِلَّا أَنْ تَعْدِلُوا عَنْهُ فَتُلْحِزُونَ كَمَا تُلْحِي هَذِهِ الْجَرِيدَةُ» يُشِيرُ إِلَى جَرِيدَةٍ فِي يَدِهِ.) Showing the stick in His hand, He says: "If you divert from justice, you will be peeled off and removed [from this job] like this stick is peeled off."

[CC2D79] 1189 – Khabar of Isma'il ibn Muḥammad ibn 'Amr ibn Sa'd

Quotations

☞ [2D78] Nu'aim ibn Hammād, *el-Fiten*, I, 395.

حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ، عَنْ إِسْمَاعِيلِ بْنِ زَافِعٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، لَا تَزَالُوا وِلَاةَ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمُ اللَّهَ تَعَالَى، فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ التَّحَاكُمَ عَنْ وَجْهِ الْأَرْضِ كَمَا أَلْتَحَى عَصَائِي هَذِهِ ثُمَّ قَشَعِ طَائِفَةً مِنْ لَحَائِمَا فَالْتَفَاهُ فِي الْأَرْضِ

Statements

▪ Statements of Action

E-D78-11CB (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، لَا تَزَالُوا وِلَاةَ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمُ اللَّهَ تَعَالَى) The Messenger of Allah (peace be upon Him) says: "O people of the Quraysh! As long as you obey the Almighty Allah, you shall be the representatives of this job."

E-D78-11CC (إِذَا عَصَيْتُمُوهُ اتَّخَاكُمْ عَنْ وَجْهِ الْأَرْضِ كَمَا اتَّخَذِيَ عَصَايَ هَذِهِ) [The Messenger of Allah] says: “If you become rebels, you will be peeled off [and removed] from earth, like this rod peels off.”

E-D78-11CD (ثُمَّ قَشَعَ طَائِفَةً مِنْ لِحَاهَا فَأَلْفَاهَا فِي الْأَرْضِ) Then, He peels off a part of it and throws it on the ground.

▪ Statements of Object

N-D78-11CA (إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَمْرٍو بْنِ سَعْدٍ)

[EDE0E5] **Khabar of Abu Hurairah-2**

Description: There are different passages of this khabar, narrated by **Abu Hurairah**. While there are differences between statements in these passages, in general, they all include recommendations about the Ansar. Based on statements such as, “سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ” included in most of these passages, it can be concluded that **Abu Hurairah** is also an *Observer* in addition to being a *Narrator*. This concept is of great importance for chronological identification during the development of the *Scenario*.

Quotations

☞ [E0E4] Ya ‘qub ibn Sufyan al-Fasavi, *el-Ma ‘rife ve’t-Târîh*, I, 383-384.

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ وَدِيعَةَ بِنَحْدَافَةَ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ الْأَنْصَارَ أَعَفَّةٌ صَبِيرٌ، وَإِنَّ النَّاسَ تَبِعَ لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ، مُؤْمِنُهُمْ تَبِعَ مُؤْمِنِهِمْ، وَفَاجِرُهُمْ تَبِعَ فَاجِرِهِمْ.

☞ [E0E7] Ibn Hibban, *es-Saḥîh*, XIV, 159.

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ قُتَيْبَةَ، حَدَّثَنَا حَزْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهَبٍ، أَخْبَرَنَا يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ وَدِيعَةَ الْأَنْصَارِيُّ، أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «الْأَنْصَارُ أَعَفَّةٌ صَبِيرٌ، وَإِنَّ النَّاسَ تَبِعَ لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الْأَمْرِ: مُؤْمِنُهُمْ تَبِعَ مُؤْمِنِهِمْ، وَفَاجِرُهُمْ تَبِعَ فَاجِرِهِمْ»

Statements

▪ Statements of Action

E-0E4-11D1 (أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ الْأَنْصَارَ أَعَفَّةٌ صَبِيرٌ) **Abu Hurairah** hears the Messenger of Allah say: “The Ansar are forgiving and patient”.

E-0E4-11D2 (وَإِنَّ النَّاسَ تَبِعَ لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ) [**Abu Hurairah** hears the Messenger of Allah] say: “People are subject to the Quraysh on this.”

E-0E4-11D3 (مُؤْمِنُهُمْ تَبِعَ مُؤْمِنِهِمْ، وَفَاجِرُهُمْ تَبِعَ فَاجِرِهِمْ) [**Abu Hurairah** hears the Messenger of Allah] say: “Those who are believers are subject to the ones who are believers, and those who are hypocrites are subject to the ones who are hypocrites.”

CASES

* 41169-Action - Based on Conveyance: **The Prophet Asks Umar ibn al-Khattab to gather Banu Hashim and Banu-'l-Muṭṭalib**

E-185-D18E- al-Bukhari, *el-Edebu'l-Mufred*, p. 40.

(أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي قَوْمَكَ») Nabi (peace be upon Him) tells 'Umar the following: "Gather your tribe!"

E-1A4-02D9- Ibn Abi Hatim, *'Ilelu'l-Ḥadīṣ*, VI, 363.

(قَالَ رَسُولُ اللَّهِ لِعُمَرَ: اجْمَعْ لِي قَوْمَكَ) The Messenger of Allah tells 'Umar the following: "Gather your tribe [near me]!"

E-BD4-8DA1- at-Tabarani, *Musnedu's-Ṣāmiyyīn*, II, 66.

(أَرْسَلَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلًا وَهُوَ قَاعِدٌ فِي الْمَسْجِدِ) The Messenger of Allah (peace be upon Him) sends a man while He is sitting in the prayer room.

E-BD4-8DA2- at-Tabarani, *Musnedu's-Ṣāmiyyīn*, II, 66.

(فَقَالَ: «اجْمَعْ لِي بَنِي هَاشِمٍ فِي دَارٍ») He tells the man the following: "Gather Banu Hashim in a house!"

E-BD1-1D70- Ibn Abi Asim, *el-Āḥād ve'l-Meṣānī*, V, 251.

(أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي مَنْ هَا هُنَا مِنْ قُرَيْشٍ») Nabi (peace be upon Him) tells 'Umar the following: "Gather those from the Quraysh here!"

E-7A9-11AB- al-Tirmidhi, *Sunenu't-Tirmiḏī*, V, 338.

(لَمَّا نَزَلَتْ {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} [الشعراء: 214] جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قُرَيْشًا) When this verse (ash-Shu'ara 26/214) is sent down, the Messenger of Allah gathers the Quraysh.

E-D5E-11BA- Ibn Abi Asim, *el-Āḥād ve'l-Meṣānī*, V, 302.

(أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَادَى قُرَيْشًا فَجَمَعَهُمْ) The Messenger of Allah (peace be upon Him) calls the Quraysh and gathers them.

▪Conn: N-60DC-Based on Conveyance-Connection: [6097]- The Prophet

▪Conn: N-60DD-Based on Conveyance-Connection: [609D]- Umar ibn al-Khattab

▪Conn: Z-60DE-Based on Conveyance-Connection: [609C]- Day of the Gathering

▪Conn: M-60DF-Based on Conveyance-Connection: [609A]- *Prayer Room of the Prophet*

✳ 4116A-Action - Based on Conveyance: **Umar ibn al-Khattab Gathers Them at a House and Lets the Prophet Know About This**

E-185-D18F- al-Bukhari, *el-Edebu'l-Mufred*, p. 40.

(فَجَمَعَهُمْ) [‘Umar] gathers them.

E-185-D190- al-Bukhari, *el-Edebu'l-Mufred*, p. 40.

(فَلَمَّا خَضَرُوا بَابَ النَّبِيِّ) They get ready in front of the Nabi’s door.

E-185-D191- al-Bukhari, *el-Edebu'l-Mufred*, p. 40.

(دَخَلَ عَلَيْهِ عُمَرُ) ‘Umar, enters near the Nabi.

E-185-D192- al-Bukhari, *el-Edebu'l-Mufred*, p. 40.

(فَقَالَ: قَدْ جَمَعْتُ لَكَ قَوْمِي) ‘Umar tells Him the following: “gathered your tribe.”

E-1A4-02DB- Ibn Abi Hatim, *‘Ilelu’l-Ḥadîṣ*, VI, 363.

(فَلَمَّا اجْتَمَعُوا) When they are gathered...

E-BD4-8DA3- at-Tabarani, *Musnedu’s-Şâmiyyîn*, II, 66.

(قَالَ: فَجَمَعَهُمْ) The man gathers Banu Hashim.

E-BD1-1D71- Ibn Abi Asim, *el-Âḥâd ve’l-Meşânî*, V, 251.

(قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، تَخْرُجُ إِلَيْهِمْ أَوْ يَدْخُلُونَ؟) He [‘Umar] says: “O, Messenger of Allah! “Will you come out near them or should they enter your room?”.

E-BD1-1D72- Ibn Abi Asim, *el-Âḥâd ve’l-Meşânî*, V, 251.

(قَالَ: «أَخْرُجُ إِلَيْهِمْ».) He [Nabi (peace be upon Him)] says: “I’ll come out”.

▪Conn: N-60E0-Based on Conveyance-Connection: [6097]- The Prophet

▪Conn: N-60E1-Based on Conveyance-Connection: [609D]- Umar ibn al-Khattab

▪Conn: M-60E2-Based on Conveyance-Connection: [609A]- *Prayer Room of the Prophet*

▪Conn: M-60E3-Based on Conveyance-Connection: [609B]- *The Gathering House*

▪Conn: Z-60E4-Based on Conveyance-Connection: [609C]- Day of the Gathering

▪Conn: G-60E8-Based on Conveyance-Connection: [609E]- Sisters' and Caliphs' Children

▪Conn: G-60E9-Based on Conveyance-Connection: [609F]- The Family of the Prophet

✳ 4116C-Action - Based on Conveyance: **The Prophet Comes to the Door of the House Where They Are**

E-185-D196- al-Bukhari, *el-Edebu'l-Mufred*, p. 40.

(فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ) Nabi (peace be upon Him) goes out.

E-1A4-02DD- Ibn Abi Hatim, *'İlelu'l-Ḥadîs*, VI, 363.

(فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ) [The Prophet] comes out near them.

E-BD4-8DA4- at-Tabarani, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى دَخَلَ الدَّارَ) The Messenger of Allah (peace be upon Him) gets up and enters that house.

E-BD9-1D5B- at-Tabarani, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(فَدَخَلَ بَيْتَهُ) Then, He enters His home.

E-BD1-1D72- Ibn Abi Asim, *el-Âḥâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(قَالَ: «أَخْرُجُ إِلَيْهِمْ»)) He [Nabi (peace be upon Him)] says: "I'll come out."

E-BD1-1D73- Ibn Abi Asim, *el-Âḥâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(فَخَرَجَ) He [Nabi (peace be upon Him)] comes out near them.

E-BCD-1D80- al-Bazzar, *el-Baḥru'z-Zeḥḥâr*, VIII, 73.

(قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابِ بَيْتٍ فِيهِ نَفَرٌ مِنْ قُرَيْشٍ) The Messenger of Allah stands in front of the door of the house where some people from the *Quraysh* are.

E-BCD-1D81- al-Bazzar, *el-Baḥru'z-Zeḥḥâr*, VIII, 73.

(فَأَخَذَ بَعْضَاذِي الْبَابِ) He holds the two frames of the door.

E-7AC-11B1- al-Ajurri, *eş-Şerî'a*, III, 1337.

(ثُمَّ أَطَّلَعَ) Then, he stands before them.

E-D5E-11BB- Ibn Abi Asim, *el-Âḥâd ve'l-Meşânî*, V, 302.

(فَقَامَ فِيهِمْ) He stands up while He's among them.

▪Conn: N-60E5-Based on Conveyance-Connection: [6097]- The Prophet

▪Conn: G-60E6-Based on Conveyance-Connection: [6098]- *Banu Hashim and Banu-'l-Muttalib*

▪Conn: M-60E7-Based on Conveyance-Connection: [609B]- *The Gathering House*

▪Conn: Z-60EC-Based on Conveyance-Connection: [609C]- Day of the Gathering

✳ 4116D-Action - Based on Conveyance: **The Prophet Asks Them If There is a Stranger Among Them**

Note: It is understood that the Prophet asks this question so that He would not reprimand them near strangers.

E-185-D198- al-Bukhari, *el-Edebu'l-Mufred*, p. 40.

(فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟») He asks them the following: “Is there a foreigner among you?”

E-1A4-02DE- Ibn Abi Hatim, *'İlelu'l-Ḥadîs*, VI, 363.

(فَقَالَ: هَلْ فِيكُمْ أَحَدٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟) He asks them the following: “Is there a foreigner among you?”

E-BD4-8DA7- at-Tabarani, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ غَرِيبٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟») He asks them the following: “Is there a foreigner among you?”

E-BD9-1D5E- at-Tabarani, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ بَيْنَكُمْ أَحَدٌ لَيْسَ مِنْكُمْ؟») The Messenger of Allah says: “O people of the Quraysh! Is there a foreigner among you?”

E-BD1-1D74- Ibn Abi Asim, *el-Âḥād ve'l-Meşânî*, V, 251.

(فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟») He says: “O the people of the Quraysh! Is there a foreigner among you?”

E-BCD-1D82- al-Bazzar, *el-Baḥru'z-Zeḥḥâr*, VIII, 73.

(ثُمَّ قَالَ: «هَلْ فِي الْبَيْتِ إِلَّا قُرَيْشِي؟») Then, He asks: “Is there anyone in the house other than those from Quraysh?”

▪Conn: N-60EA-Based on Conveyance-Connection: [6097]- The Prophet

▪Conn: G-60EB-Based on Conveyance-Connection: [6098]- *Banu Hashim and Banu-'l-Muttalib*

▪Conn: Z-60ED-Based on Conveyance-Connection: [609C]- Day of the Gathering

▪Conn: M-60F2-Based on Conveyance-Connection: [609B]- *The Gathering House*

✳ 4116E-Action - Based on Conveyance: **They Say That They Only Have Their Sisters' Children With Them**

E-185-D199- al-Bukhari, *el-Edebu'l-Mufred*, p. 40.

(قَالُوا: نَعَمْ، فِينَا خَلِيفَتَا وَإِبْنُ أُخْتِنَا وَمَوْلَانَا) They say: "Yes, we do. We have our caliphs, the children of our sisters and our slaves with us."

E-1A4-02DF- Ibn Abi Hatim, *'İlelu'l-Ḥadîs*, VI, 363.

(قَالُوا: فِينَا أَبَاؤُنَا وَخَلْفَاؤُنَا وَبَنُو أَخَوَاتِنَا وَمَوْلَانَا) They say: "We have our children, caliphs, children of our sisters and our slaves with us."

E-BD4-8DA8- at-Tabarani, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(قَالُوا: لَا ، إِلَّا ابْنُ أُخْتِنَا) They say: "No. We only have our sister's son with us."

E-BD9-1D5F- at-Tabarani, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(مَعَنَا ابْنُ الْأُخْتِ وَالْمَوْلَى) They say: "We have the son of our sister and our slaves with us."

E-BD1-1D75- Ibn Abi Asim, *el-Âḥâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(قَالُوا: لَا؛ إِلَّا أَبْنَاءُ أَخَوَاتِنَا) They say: "No. We only have our sister's son with us."

E-BCD-1D83- al-Bazzar, *el-Baḥru'z-Zeḥḥâr*, VIII, 73.

(قَالَ: فَيَقِيل: يَا رَسُولَ اللَّهِ غَيْرُ فُلَانِ ابْنِ أُخْتِنَا) They say: "No, there is just the son of our sister."

▪Conn: N-60EE-Based on Conveyance-Connection: [6097]- The Prophet

▪Conn: G-60EF-Based on Conveyance-Connection: [6098]- *Banu Hashim and Banu-'l-Muttalib*

▪Conn: G-60F0-Based on Conveyance-Connection: [609E]- Sisters' and Caliphs' Children

▪Conn: M-60F1-Based on Conveyance-Connection: [609B]- *The Gathering House*

✳ 4116F-Action - Based on Conveyance: **The Prophet Says That the Children of the Sisters Are Considered as Part of the Tribe**

E-185-D19A- al-Bukhari, *el-Edebu'l-Mufred*, p. 40.

(قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: خَلِيفَتَا مِنَّا، وَإِبْنُ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوْلَانَا مِنَّا، وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ) Nabi (peace be upon Him) says: "Our caliph is one of us. The son of our sister is one of us. Our slaves are one of us. Now, all of you should listen to me."

E-1A4-02E0- Ibn Abi Hatim, *ʿĪlelu'l-Ḥadīṣ*, VI, 363.

(فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: خَلِيفَتَا مِنَّا، وَابْنُ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوْلَانَا مِنَّا) The Messenger of Allah (peace be upon him) says: "Our caliph is one of us. The son of our sister is one of us. Our slaves are one of us."

E-BD4-8DA9- at-Tabarani, *Musnedu'ṣ-Ṣāmiyyīn*, II, 66.

(فَقَالَ: «ابْنُ أُخْتِكُمْ مِنْكُمْ») The Prophet says: "Your sister's son is one of you."

E-BD9-1D60- at-Tabarani, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «خَلِيفَةُ الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَمَوْلَى الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ») The Messenger of Allah (peace be upon Him) says: "The caliph of a tribe is from them. The loved ones of a tribe are from them. The son of the sisters' of a tribe is from them."

E-BD1-1D76- Ibn Abi Asim, *el-Āḥād ve'l-Meṣānî*, V, 251.

(فَقَالَ: «ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ») The Prophet says: "Your sister's son is one of you."

E-BCD-1D84- al-Bazzar, *el-Baḥru'z-Zeḥḥâr*, VIII, 73.

(فَقَالَ: «ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ») He says: "The son of a sister of a tribe is from them."

▪Conn: N-60F3-Based on Conveyance-Connection: [6097]- The Prophet

▪Conn: M-60F4-Based on Conveyance-Connection: [609B]- *The Gathering House*

▪Conn: Z-60F5-Based on Conveyance-Connection: [609C]- Day of the Gathering

✳ 41170-Action - Based on Conveyance: **The Prophet Sits and Chats With Them For a While**

E-D8D-62CD- at-Tabarani, *ed-Du'â*, p. 583.

(فَأَقْبَلَ كُلُّ رَجُلٍ مِّنَّا يُوسِعُ إِلَىٰ جَنْبِهِ رَجَاءً أَنْ يَجْلِسَ إِلَيْهِ حَتَّىٰ قَامَ عَلَىٰ الْبَابِ) People make room for him to sit near them, but he stands next to the door.

E-AF9-11C3- Abu Ya'la, *Musnedu Ebî Ya'la*, VIII, 438.

(فَذَكَرُوا النِّسَاءَ فَتَحَدَّثُوا فِيهِنَّ) They mention women and talk about them.

▪Conn: N-1481-Based on Conveyance-Connection: [6097]- The Prophet

▪Conn: G-1482-Based on Conveyance-Connection: [6098]- *Banu Hashim and Banu-'l-Muttalib*

▪Conn: G-1483-Based on Conveyance-Connection: [609E]- Sisters' and Caliphs' Children

▪Conn: M-1484-Based on Conveyance-Connection: [609B]- *The Gathering House*

▪Conn: Z-1485-Based on Conveyance-Connection: [609C]- Day of the Gathering

* 41171-Action - Based on Conveyance: **Some of the Ansar Hear About the Situation and Go to the Place of the Gathering**

E-185-D193- al-Bukhari, *el-Edebu'l-Mufred*, p. 40.

(فَسَمِعَ ذَلِكَ الْأَنْصَارُ) The Ansar hear this.

E-185-D194- al-Bukhari, *el-Edebu'l-Mufred*, p. 40.

(فَقَالُوا: قَدْ نَزَلَ فِي قُرَيْشِ الْوَحْيِ) [The Ansar] think that a revelation about the *Quraysh* is sent.

E-185-D195- al-Bukhari, *el-Edebu'l-Mufred*, p. 40.

(فَجَاءَ الْمُسْتَمِعُ وَالنَّاطِرُ مَا يُقَالُ لَهُمْ) They come to hear and observe what is said about them.

E-1A4-02E4- Ibn Abi Hatim, *‘Ilelu’l-Ḥadîṣ*, VI, 363.

(فَلَمْ يَسْمَعْ أَحَدٌ صَوْتَهُ أَوْ بَلَّغَهُ إِلَّا جَاءَ يَسْتَعِدُّ) Those who hear His [Allah’s Messenger’s] voice go to listen to Him in a hurry.

E-BD9-1D5D- at-Tabarani, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, XVII, 12.

(فَتَسَلَّلْتُ فَدَخَلْتُ) [‘Amr b. ‘Avf] also enters the home.

▪Conn: G-1486-Based on Conveyance-Connection: [6099]- A Group from Ansar

▪Conn: M-1487-Based on Conveyance-Connection: [609B]- *The Gathering House*

▪Conn: Z-1488-Based on Conveyance-Connection: [609C]- Day of the Gathering

* 41172-Action - Based on Conveyance: **The Prophet Begins Speaking, Says that He Needs to Warn His Relatives, and Reminds Them of the Verse “ وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ”**

Note: It was mentioned above that this verse was sent down in Mecca, whereupon the Prophet hosted a party for his relatives and that his uncle, **Abu Lahab** also participated in this party. Here, it is understood that the Prophet gathers and warns them, reminding them of this verse which was sent down years ago in Mecca.

E-BD4-8DAA- at-Tabarani, *Musnedu’ş-Şâmiyyîn*, II, 66.

(يَا بَنِي هَاشِمٍ ، إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي إِلَى الْخَلْقِ عَامَّةً ، وَبَعَثَنِي إِلَيْكُمْ خَاصَّةً) He says: “O, Banu Hashim! Allah sent me to his creations and He expressly sent me to you.”

E-BD4-8DAB- at-Tabarani, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(وَأَمَرَنِي أَنْ أُنذِرَ عَشِيرَتِي الْأَقْرَبِينَ) He says: “He commanded me to warn my close relatives.”

▪Conn: N-1489-Based on Conveyance-Connection: [6097]- The Prophet

▪Conn: G-148A-Based on Conveyance-Connection: [6098]- Banu Hashim and Banu-'l-Muttalib

▪Conn: G-148B-Based on Conveyance-Connection: [609E]- Sisters' and Caliphs' Children

▪Conn: G-148C-Based on Conveyance-Connection: [609F]- The Family of the Prophet

▪Conn: M-148D-Based on Conveyance-Connection: [609B]- *The Gathering House*

▪Conn: Z-148E-Based on Conveyance-Connection: [609C]- Day of the Gathering

* 41173-Action - Based on Conveyance: **He Reminds Them That Being the Relative of the Prophet will not be Enough for Them to Save Themselves**

E-7A6-11A6- at-Tabarani, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVIII, 161.

(فَقَالَ لَهُمْ: «يَا بَنِي هَاشِمٍ، لَا أُعْطِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا») He tells them the following: “O Sons of Hashimi! I don't have the power to prevent anything that will come to you from Allah.”

E-852-11B8- Aḥmad ibn Hanbal, *el-Musned*, XI, 450.

(لَمَّا نَزَلَتْ: {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} فَأَمَّ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: يَا فَاطِمَةَ بِنْتُ مُحَمَّدٍ، يَا صَوِيَّةَ بِنْتُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، سَلُونِي مِنْ مَالِي مَا شِئْتُمْ. “وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ” (أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، سَلُونِي مِنْ مَالِي مَا شِئْتُمْ. When this verse was sent down, Nabi (peace be upon Him) gets up and says: “O Fatimah bint Muhammad, O Safiyyah bint Abd al-Muttalib, O Bani Abd al-Muttalib, you may request my properties from me, but I don't have the power to prevent anything that will come to you from Allah”.

▪Conn: N-148F-Based on Conveyance-Connection: [6097]- The Prophet

▪Conn: G-1490-Based on Conveyance-Connection: [6098]- *Banu Hashim and Banu-'l-Muttalib*

▪Conn: G-1491-Based on Conveyance-Connection: [609F]- The Family of the Prophet

▪Conn: G-1492-Based on Conveyance-Connection: [609E]- Sisters' and Caliphs' Children

▪Conn: M-1493-Based on Conveyance-Connection: [609B]- *The Gathering House*

▪Conn: Z-1494-Based on Conveyance-Connection: [609C]- Day of the Gathering

✳ 41174-Action - Based on Conveyance: **He Warns Them Not to Come to the Last Day with Sins Hanging from their Necks**

E-185-D19D- al-Bukhari, *el-Edebu'l-Mufred*, p. 40.

(وَأَلَّا فَاَنْظُرُوا، لَا يَأْتِي النَّاسُ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَتَأْتُونَ بِالْأَنْقَالِ، فَيُعْرَضُ عَنْكُمْ) He says: "If you're not, take care of yourself. You shouldn't arrive with a burden (sins) on judgement day, while people arrive with good deeds."

E-BD4-8DAC- at-Tabarani, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(فَأَيَّي لَا تَأْتِينَ أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَغْتَسِمُونَ مَلِكَ الْآخِرَةِ) He says: "While my ummah shares the property of the Last Day on the Last Day."

E-BD4-8DAD- at-Tabarani, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(وَتَأْتُونِي تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا عَلَى رِقَابِكُمْ تُذَلُّونَ بِقَرَابَتِكُمْ) He says: "Don't rely on your closeness to me and come with too much property on your shoulders."

E-BD1-1D78- Ibn Abi Asim, *el-Âḥād ve'l-Meşânî*, V, 251.

(فَأَبْصُرُوا أَنْ لَا يَأْتُوا النَّاسَ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا فَأَصْدُ عَنْكُمْ بَوْحِي) He says: "Don't see me distance myself from you when people come with good deeds on judgement day and you come carrying loads of belongings!"

E-7A6-11A9- at-Tabarani, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVIII, 161.

(يَا بَنِي هَاشِمٍ لَا أَلْفَيْتُكُمْ تَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ، وَتَأْتُونَ بِالْآخِرَةِ تَحْمِلُونَهَا) He says: "I wouldn't want to see you carrying the world..."

Note: Considering the other khabars, it can be seen that these statements are erroneous. But despite that, what is implied is understood. According to another passage of the *Khabar*, these statements should be as follows: *تَحْمِلُونَهَا عَلَى "لَا أَلْفَيْتُكُمْ تَأْتُونَ بِالدُّنْيَا* ²⁰. *ظُهُورِكُمْ وَيَأْتِي النَّاسُ بِالْآخِرَةِ يَحْمِلُونَهَا*

▪Conn: Z-1495-Based on Conveyance-Connection: [609C]- Day of the Gathering

▪Conn: M-14A0-Based on Conveyance-Connection: [609B]- *The Gathering House*

▪Conn: N-14AB-Based on Conveyance-Connection: [6097]- The Prophet

²⁰ Khatib al-Baghdadi, *Telḥîṣü'l-Muteşâbih fi'r-Resm*, II, 743.

▪Conn: G-14B8-Based on Conveyance-Connection: [6098]- *Banu Hashim and Banu-'l-Muttalib*

* 41175-Action - Based on Conveyance: **He Turns to His Daughter Fatimah and His Wives and Warns Them**

E-7AC-11B0- al-Ajurri, *eş-Şerî'a*, III, 1337.

(فَأَجْلَسَهُمْ عَلَى الْبَابِ، وَجَمَعَ نِسَاءَهُ وَأَهْلَهُ، فَأَجْلَسَهُمْ فِي الْبَيْتِ) He tells them to sit down in front of the door, and His family and wives to sit down inside the house.

E-7AC-11B3- al-Ajurri, *eş-Şerî'a*, III, 1337.

(يَا أُمَّ الرَّبِيعِ يَا عَمَّةَ) ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ، وَيَا حَفْصَةُ بِنْتُ عُمَرَ، وَيَا أُمَّ سَلَمَةَ، وَيَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ، يَا أُمَّ الرَّبِيعِ يَا عَمَّةَ (النَّبِيِّ: اسْتَنْتُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَاسْتَعَاذُوا فِي فِكَائِكُمْ بِرِقَابِكُمْ، فَإِنِّي لَا أَغْلُظُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا) Then, He directs his attention to the People of the House and says: “O A’ishah bint Abi Bakr, O Hafsa bint Umar, O Umm Salama, O Fatimah bint Muhammad, O Ummu’z-Zubayr, O Nabi’s aunt! Buy your desires from the almighty and sacred Allah. Work to save your necks. Because I don’t have the power to prevent anything that will come to you from Allah.”

▪Conn: Z-1496-Based on Conveyance-Connection: [609C]- Day of the Gathering

▪Conn: M-14A1-Based on Conveyance-Connection: [609B]- *The Gathering House*

▪Conn: N-14AC-Based on Conveyance-Connection: [6097]- The Prophet

▪Conn: G-14B9-Based on Conveyance-Connection: [609E]- Sisters’ and Caliphs’ Children

▪Conn: G-14BA-Based on Conveyance-Connection: [6098]- *Banu Hashim and Banu-'l-Muttalib*

* 41176-Action - Based on Conveyance: **He Advises Them to Protect Themselves From Fire, Even if it is Through Half a Date**

E-7A6-11A8- at-Tabarani, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, XVIII, 161.

(يَا بَنِي هَاشِمٍ اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ) He says: “O Sons of Hashimi! Protect yourselves from fire even if it is through half a date palm.”

▪Conn: Z-1497-Based on Conveyance-Connection: [609C]- Day of the Gathering

▪Conn: M-14A2-Based on Conveyance-Connection: [609B]- *The Gathering House*

▪Conn: N-14AD-Based on Conveyance-Connection: [6097]- The Prophet

✳ 41177-Action - Based on Conveyance: **He Reminds Them That His Friends are not His Relatives, But They are Righteous Believers**

E-185-D19B- al-Bukhari, *el-Edebu'l-Mufred*, p. 40.

(إِنَّ أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ) He says: "My friends among you are the ones who are righteous."

E-1A4-02E1- Ibn Abi Hatim, *ʿİlelu'l-Ḥadîs*, VI, 363.

(تُمْ قَال: يَا مَعْشَرَ قُرَيْشِ، إِنَّ أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ) He says: "O the people of the Quraysh! My friends among you are the ones who are righteous."

E-BD4-8DAE- at-Tabarani, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(فَإِنَّمَا أَوْلِيَاءِي مِنْ جَمِيعِ أُمَّتِي الْمُتَّقُونَ) He says: "My friends in my ummah are the ones who are righteous".

E-BD1-1D77- Ibn Abi Asim, *el-Âḥâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(تُمْ قَال: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشِ، اعْلَمُوا أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِي الْمُتَّقُونَ») He says: "O Quraysh people, you should know that the people who are closest to me are the ones who are righteous."

E-2EB-119A- Ibn Abi Asim, *es-Sunne*, I, 93.

(إِنَّ أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ) He says: "My friends among you are the ones who are righteous."

E-79A-11A1- at-Tabarani, *el-Mu'cemu'l-Evsaḫ*, I, 34.

(إِنَّمَا أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُتَّقُونَ) He says: "On judgement day, those who are close to me are those of you who are righteous."

E-7A6-11A7- at-Tabarani, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVIII, 161.

(إِنَّ أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ) He says: "My friends among you are the ones who are righteous."

▪Conn: Z-1498-Based on Conveyance-Connection: [609C]- Day of the Gathering

▪Conn: M-14A3-Based on Conveyance-Connection: [609B]- *The Gathering House*

▪Conn: N-14AE-Based on Conveyance-Connection: [6097]- The Prophet

✳ 41178-Action - Based on Conveyance: **He Informs Them That If They are Not Righteous They Will Have a Very Hard Time**

E-185-D19C- al-Bukhari, *el-Edebu'l-Mufred*, p. 40.

(فَإِنْ كُنْتُمْ أَوْلِيَاءَ فَذَلِكَ) He says: "If you are so (righteous), then you are my friend."

E-1A4-02E2- Ibn Abi Hatim, *ʿİlelu'l-Ḥadîs*, VI, 363.

(فَإِنْ تَكُونُوا أَنْتُمْ فَآتَيْتُمْ) He says: "If you will be so, then you will be my friend."

E-2EB-119B- Ibn Abi Asim, *es-Sunne*, I, 93.

(مَنْ كَانُوا وَحَيْثُ كَانُوا) He says: "If they are so, then they are my friends."

▪Conn: Z-1499-Based on Conveyance-Connection: [609C]- Day of the Gathering

▪Conn: M-14A4-Based on Conveyance-Connection: [609B]- *The Gathering House*

▪Conn: N-14AF-Based on Conveyance-Connection: [6097]- The Prophet

* 41179-Action - Based on Conveyance: **He Tells Them that They Will be Leading This After Him and Advises Them that They Should not Fall into Disagreement and Stray from the Right Path**

E-BD4-8DB0- at-Tabarani, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(فَأَيُّمُوا فِيهَا جَمِيعًا بَيْنَكُمْ) He says: "All of you should pray for one another."

E-BD9-1D61- at-Tabarani, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، إِنَّكُمْ الْوَلَاءُ بَعْدِي هَذَا الْأَمْرِ) He says: "O people of the Quraysh! You will be the ones who will take over after me."

E-BD9-1D62- at-Tabarani, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(فَلَا تَمُوتُوا إِلَّا وَأَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ) He says: "Don't die before becoming a believer."

E-BD9-1D63- at-Tabarani, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا) He says: "Hold on to Allah's rope altogether and don't fall into disagreement."

E-BD9-1D64- at-Tabarani, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ) He says: "Don't become one of those people who are in conflict and fall into a disagreement even though they received clear evidence."

E-BCD-1D85- al-Bazzar, *el-Baḥru'z-Zeḥḥâr*, VIII, 73.

(ثُمَّ قَالَ ﷺ: «هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا دَامُوا») Then, He says: "This work belongs to the Quraysh [as long as they maintain these.]"

E-D8D-62CF- at-Tabarani, *ed-Du'â*, p. 583.

(فَقَالَ: الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ) He says: "Imams are from the Quraysh."

E-D8D-62D0- at-Tabarani, *ed-Du'â*, p. 583.

(فَقَالَ: وَلِي عَلَيْهِمْ حَقٌّ عَظِيمٌ، وَلَهُمْ مِثْلُ ذَلِكَ مَا فَعَلُوا ثَلَاثًا) He says: "I did so much for them, so they owe me that much. If they do these three things they will have my blessing."

E-D5E-11BF- Ibn Abi Asim, *el-Āḥād ve'l-Meṣānī*, V, 302.

(ثُمَّ قَالَ: «أَلَا إِنَّ حِيَارَ أَيْمِيكُمْ حَيْرَ النَّاسِ وَشِرَارَ أَيْمِيكُمْ شِرَارَ النَّاسِ وَحِيَارَ قُرَيْشٍ حِيَارَ النَّاسِ وَشِرَارَ قُرَيْشٍ شِرَارَ النَّاسِ») Then he says: “The benevolent leaders are the benevolent ones of the people. The evil leaders are the evil ones of the people. The benevolent ones of the Quraysh are the benevolent ones of the people. Their evil ones are the evil ones of the people.”

E-AF9-11C6- ash-Shashi, *el-Musned*, II, 293.

(ثُمَّ قَالَ: «أَمَا بَعْدُ، يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، فَإِنَّكُمْ أَهْلُ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمْ اللَّهَ») Then, He says: “O people of the Quraysh! You are worthy of this job as long as you obey Allah.”

E-D76-11C9- at-Ṭayalisi, *el-Musned*, III, 462.

(سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ رَجُلَانِ») [Ibn Umar] hears the Messenger of Allah say: “This job belongs to the Quraysh until there are two people left.”

E-AFB-11CF- ash-Shafi, *el-Musned*, IV, 53.

(أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِقُرَيْشٍ: «أَنْتُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ مَا كُنْتُمْ مَعَ الْحَقِّ») The Messenger of Allah (peace be upon Him) tells the Quraysh the following: “As long as you don’t divert from justice, you are the most worthy ones for this job.”

▪Conn: Z-149A-Based on Conveyance-Connection: [609C]- Day of the Gathering

▪Conn: M-14A5-Based on Conveyance-Connection: [609B]- The Gathering House

▪Conn: N-14B0-Based on Conveyance-Connection: [6097]- The Prophet

✳ 4117A-Action - Based on Conveyance: **He Reminds Them That They Should Treat People Well, Otherwise They Shall be Peeled Off and Removed just like the Stick in His Hand is Peeled Off**

E-AF9-11C7- ash-Shashi, *el-Musned*, II, 293.

(فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مِنْ يَلْحَاكُمْ نَحْوَ هَذَا الْقَصَبِ) He says: “If you rebel, [He] will send you people who will bark you and remove you [from this job] like this stick is barked.”

E-D78-11CC- Nu‘aim ibn Hammād, *el-Fiten*, I, 395.

(فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ التَّحَاكُمَ عَنْ وَجْهِ الْأَرْضِ كَمَا أَلْتَجِي عَصَايَ هَذِهِ) [The Messenger of Allah] says: “If you become rebels, you will be peeled off [and removed] from earth, like this rod peels off.”

E-D78-11CD- Nu‘aim ibn Hammād, *el-Fiten*, I, 395.

(ثُمَّ قَشَعَ طَائِفَةً مِنْ لِحَاهَا فَأَلْفَاهُ فِي الْأَرْضِ) Then, He peels off a part of it and throws it on the ground.

E-AFB-11D0- ash-Shafi, *el-Musned*, IV, 53.

(إِلا أَنْ تَعْدِلُوا عَنْهُ فَتُلْحَقُونَ كَمَا تُلْحَى هَذِهِ الْجَرِيدَةُ» يُشِيرُ إِلَى جَرِيدَةٍ فِي يَدِهِ) Showing them the stick in His hand, He says: “If you divert from justice, you will be peeled off and removed [from this job] like this stick is peeled off.”

▪Conn: Z-149B-Based on Conveyance-Connection: [609C]- Day of the Gathering

▪Conn: M-14A6-Based on Conveyance-Connection: [609B]- *The Gathering House*

▪Conn: N-14B1-Based on Conveyance-Connection: [6097]- The Prophet

* 4117B-Action - Based on Conveyance: **He Says that The Curse of Allah, His Angels And All Humans Shall Be on Them if They Act Cruelly**

E-BCD-1D89- al-Bazzar, *el-Baḥru'z-Zeḥḥâr*, VIII, 73.

(فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ) He says: “The curse of Allah, His angels and all humans shall be on the one who doesn't do this.”

E-BCD-1D8A- al-Bazzar, *el-Baḥru'z-Zeḥḥâr*, VIII, 73.

(لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ) He says: “Neither his repentance nor his redemption shall be accepted.”

E-D8D-62D7- at-Tabarani, *ed-Du'â*, p. 583.

(فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ) He says: “The curse of Allah, His angels and all humans shall be on the one who doesn't do this.”

E-2EB-119C- Ibn Abi Asim, *es-Sunne*, I, 93.

(اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أَجِدُ لَكُمْ فَسَادًا مَا أَصْلَحْتُ) He says: “My Allah! Don't give them the opportunity to spoil the things I put in order.”

E-D5E-11BE- Ibn Abi Asim, *el-Âḥād ve'l-Mešânî*, V, 302.

(يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، لَا أَلْفَعْتُ النَّاسَ يَا تُؤُونَ يَجْرُونَ الْجَنَّةَ وَتَأْتُونَ النَّجُونَ الدُّنْيَا، اللَّهُمَّ لَا أَجِدُ لَكُمْ فُسَادًا مَا أَصْلَحْتُ) Then he tells them the following: “O, people of the Quraysh! I shouldn't see you pulling the earth with you while people come with things that would allow them to go to heaven. My Allah! Don't let them spoil the things I put in order.”

▪Conn: Z-149C-Based on Conveyance-Connection: [609C]- Day of the Gathering

▪Conn: M-14A7-Based on Conveyance-Connection: [609B]- *The Gathering House*

▪Conn: N-14B2-Based on Conveyance-Connection: [6097]- The Prophet

✳ 4117C-Action - Based on Conveyance: **He Generalizes His Speech by Addressing the Ansar Who Heard about the Khabar Later On and then Came to the Gathering**

E-185-D19E- al-Bukhari, *el-Edebu'l-Mufred*, p. 40.

(ثُمَّ نَادَى) Then He raises His voice.

E-185-D19F- al-Bukhari, *el-Edebu'l-Mufred*, p. 40.

(فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ - وَرَفَعَ يَدَيْهِ يَضَعُهُمَا عَلَى رُءُوسِ قُرَيْشٍ - أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ قُرَيْشًا أَهْلُ أَمَانَةٍ) He raises his hand and places it on the heads of the *Quraysh*, then He says: "O people! The *Quraysh* are worthy of the divine liabilities."

E-185-D1A0- al-Bukhari, *el-Edebu'l-Mufred*, p. 40.

(مَنْ بَعَى بِهِمْ - قَالَ زُهَيْرٌ: أَطْلُتُهُ قَالَ: الْعَوَائِرُ - سَبَّهَ اللَّهُ لِمُنْجِرِيهِ) "Whoever sets them up Allah should take him/her to the ground, on his/her nose."

E-185-D1A1- al-Bukhari, *el-Edebu'l-Mufred*, p. 40.

(رَأَى قُرَيْشًا أَهْلُ أَمَانَةٍ) He raises his hand and places it on the heads of the *Quraysh*, then He says: "O people! The *Quraysh* are worthy of the divine liabilities".

E-1A4-02E3- Ibn Abi Hatim, *'Ilelu'l-Ḥadîs*, VI, 363.

(ثُمَّ صَرَخَ رَسُولُ اللَّهِ) Then the Messenger of Allah raises His voice.

E-1A4-02E4- Ibn Abi Hatim, *'Ilelu'l-Ḥadîs*, VI, 363.

(فَلَمَّ يَسْمَعُ أَحَدٌ صَوْتَهُ أَوْ بَلَغَهُ إِلَّا جَاءَ يَسْتَعِدُّ) Those who hear His [Allah's Messenger's] voice go to listen to Him in a hurry.

E-1A4-02E5- Ibn Abi Hatim, *'Ilelu'l-Ḥadîs*, VI, 363.

(فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، مَنْ بَعَاهُمُ الْعَوَائِرُ، كُتِبَ عَلَى مَنْجِرِيهِ) "O people! "Whoever sets them up Allah should take him/her to the ground, on his/her nose."

▪Conn: Z-149D-Based on Conveyance-Connection: [609C]- Day of the Gathering

▪Conn: M-14A8-Based on Conveyance-Connection: [609B]- *The Gathering House*

▪Conn: N-14B3-Based on Conveyance-Connection: [6097]- The Prophet

▪Conn: G-14B7-Based on Conveyance-Connection: [6099]- A Group from Ansar

✳ 4117D-Action - Based on Conveyance: **He Asks the People There to Protect the Ansar**

E-BD9-1D67- at-Tabarani, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، احْفَظُوا فِي أَصْحَابِي وَأَبْنَائِهِمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ) He says: "O people of the Quraysh! Take care of [and protect] my companions, their children and their children's children for me."

E-BD9-1D68- at-Tabarani, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(رَحِمَ اللَّهُ الْأَنْصَارَ وَأَبْنَاؤَهُمُ الْأَنْصَارُ) He says: "May Allah have mercy on the Ansar and their children."

E-0E4-11D1- Ya 'qub ibn Sufyan al-Fasavi, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, I, 383.

(أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ الْأَنْصَارَ أَعْفَاءٌ صَبِيرٌ) **Abu Hurairah** hears the Messenger of Allah say: "The Ansar are forgiving and patient."

▪Conn: Z-149E-Based on Conveyance-Connection: [609C]- Day of the Gathering

▪Conn: M-14A9-Based on Conveyance-Connection: [609B]- *The Gathering House*

▪Conn: N-14B4-Based on Conveyance-Connection: [6097]- The Prophet

✳ 4117E-Action - Based on Conveyance: **He Prays for Those Who are There and for the Ansar**

E-185-D19F- al-Bukhari, *el-Edebu'l-Mufred*, p. 40.

(فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ - وَرَفَعَ يَدَيْهِ يَضَعُهُمَا عَلَى رُءُوسِ قُرَيْشٍ - أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ قُرَيْشًا أَهْلُ أَمَانَةٍ) He raises his hand and places it on the heads of the Quraysh, then He says: "O people! The Quraysh are worthy of the divine liabilities."

E-1A4-02E5- Ibn Abi Hatim, *Īlelu'l-Ĥadîs*, VI, 363.

(فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، مَنْ بَغَاهُمْ الْعَوَاذِرُ، كُتِبَ عَلَيْهِ مِنْ حِرَّتِهِ) "O people! "Whoever sets them up Allah should take him/her to the ground, on his/her nose."

E-BD4-8DAF- at-Tabarani, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(وَإِنَّ لَكُمْ دَعْوَةَ مُجَابَةً) He says: "Your prayers will be accepted."

E-BD4-8DB0- at-Tabarani, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(فَأَقِيمُوا فِيهَا جَمِيعًا بَيْنَكُمْ) He says: "All of you should pray for one another."

E-BD4-8DB1- at-Tabarani, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(قَالَ: فَرَفَعَ يَدَهُ وَرَفَعُوا أَيْدِيَهُمْ) He raises his hands and they do too.

E-BD9-1D67- at-Tabarani, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، احْفَظُوا فِي أَصْحَابِي وَأَبْنَائِهِمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ) He says: "O people of the Quraysh! Take care of [and protect] my companions, their children and their children's children for me."

E-BD9-1D68- at-Tabarani, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(رَجَمَ اللهُ الْأَنْصَارَ وَأَبْنَاءَ الْأَنْصَارِ) He says: “May Allah have mercy on the Ansar and their children.”

E-BD1-1D78- Ibn Abi Asim, *el-Āḥād ve'l-Meṣānī*, V, 251.

(فَأَبْصُرُوا أَنْ لَا يَأْتُوا النَّاسَ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَأْتُونَ بِالْأَنْبِيَاءِ تَحْمِلُونَهَا فَأَصْدُ عَنْكُمْ يَوْحِيي) He says: “Don’t see me distance myself from you when people come with good deeds on judgement day and you come carrying loads of belongings!”

▪Conn: Z-149F-Based on Conveyance-Connection: [609C]- Day of the Gathering

▪Conn: M-14AA-Based on Conveyance-Connection: [609B]- *The Gathering House*

▪Conn: N-14B5-Based on Conveyance-Connection: [6097]- The Prophet

▪Conn: G-14B6-Based on Conveyance-Connection: [6099]- A Group from Ansar

Scenario Script

The Prophet asks **Umar ibn al-Khattab** to gather *Banu Hashim* and *Banu-'l-Muṭ ṭ alib*.²¹ **Umar ibn al-Khattab** gathers them in a house, then goes to the Prophet and lets him know about the situation.²² The Prophet comes to the door of the house where they are.²³ The Prophet asks them if there is a stranger among them.²⁴ They say that they only have their sisters’ children with them.²⁵ The Prophet says that the children of the sisters are considered as part of the tribe.²⁶ The Prophet sits and chats with them for a while.²⁷ Some of the Ansar hear about the situation and go to the place of the gathering.²⁸ The Prophet begins speaking, says that He needs to warn His relatives, and reminds them of the verse, “وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ”.²⁹ He reminds them that being the relative of the Prophet will not be enough to save themselves.³⁰ He warns them not to come to the Last Day with sins hanging around their necks.³¹ He turns to his daughter, Fatimah and his wives, and warns them.³² He advises

²¹ 41169-Action - Based on Conveyance.

²² 4116A-Action - Based on Conveyance.

²³ 4116C-Action - Based on Conveyance.

²⁴ 4116D-Action - Based on Conveyance.

²⁵ 4116E-Action - Based on Conveyance.

²⁶ 4116F-Action - Based on Conveyance.

²⁷ 41170-Action - Based on Conveyance.

²⁸ 41171-Action - Based on Conveyance.

²⁹ 41172-Action - Based on Conveyance.

³⁰ 41173-Action - Based on Conveyance.

³¹ 41174-Action - Based on Conveyance.

³² 41175-Action - Based on Conveyance.

them to protect themselves from fire even if it is through half a date.³³ He reminds them that His friends are not His relatives, but they are righteous believers.³⁴ He informs them that if they are not righteous they will have a very hard time.³⁵ He tells them that they will be leading this after Him and advises them that they should not fall into disagreement and stray from the right path.³⁶ He reminds them that they should treat people well, otherwise they shall be peeled off and removed just like the stick in His hand is peeled off.³⁷ He says that the curse of Allah, his angels and all humans shall be on them if they act cruelly.³⁸ He generalizes His speech by addressing the Ansar, who heard about the khabar later on and then came to the gathering.³⁹ He asks those who are there to protect the Ansar.⁴⁰ He prays for those who are there and for the Ansar.⁴¹

³³ 41176-Action - Based on Conveyance.

³⁴ 41177-Action - Based on Conveyance.

³⁵ 41178-Action - Based on Conveyance.

³⁶ 41179-Action - Based on Conveyance.

³⁷ 4117A-Action - Based on Conveyance.

³⁸ 4117B-Action - Based on Conveyance.

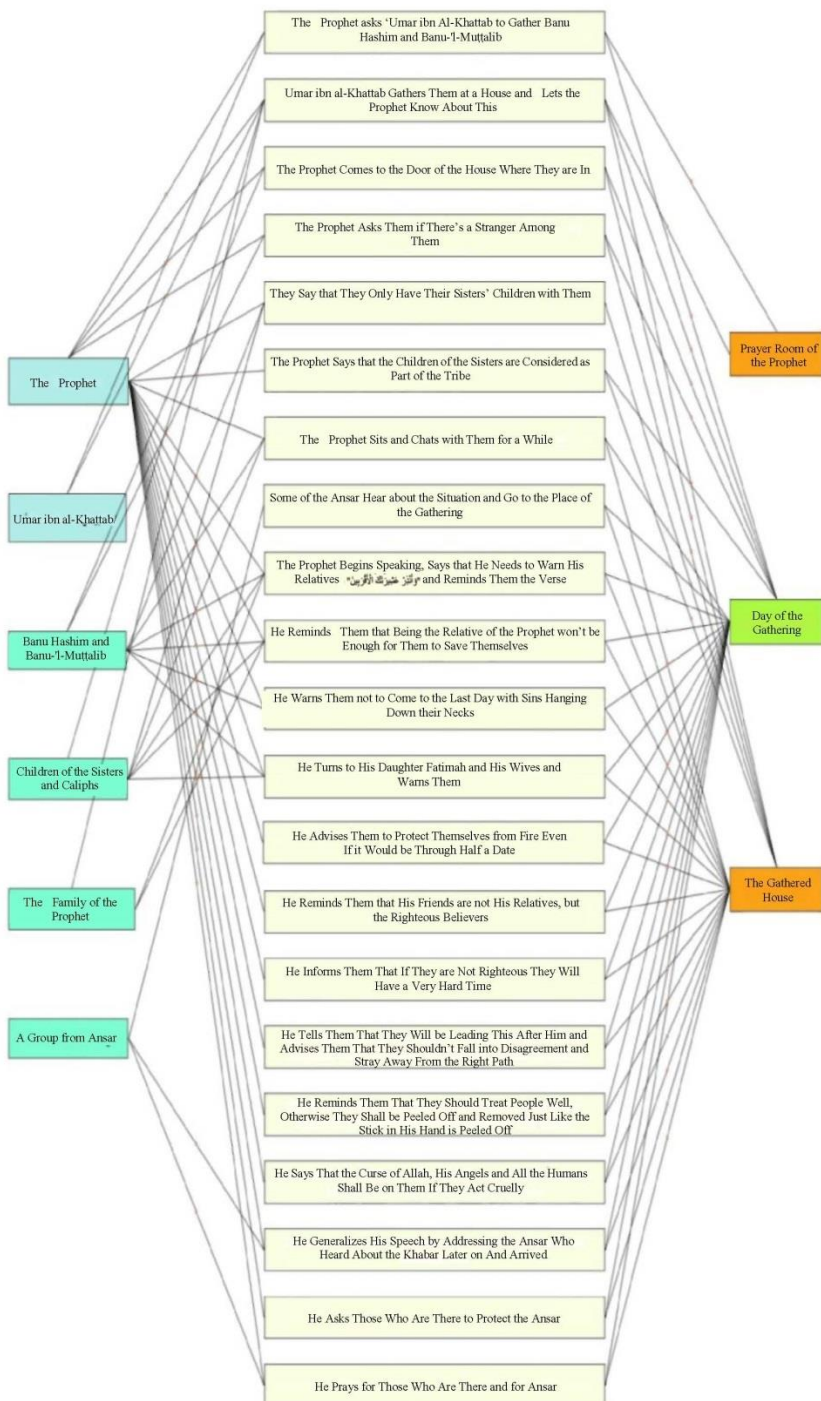
³⁹ 4117C-Action - Based on Conveyance.

⁴⁰ 4117D-Action - Based on Conveyance.

⁴¹ 4117E-Action - Based on Conveyance.

Identification of the Narratives of the Ownership of Imamate by the Quraysh, which are Attributed to the Prophet, through an Integrative Approach

THE SCENARIO CHART



Assessments

In order to accurately understand the *Scenario* resulting from this study on an initial first level, some identifications in relation to the historical background of the event must be made first.

The Prophet sent the spoils He acquired through his military campaign of *Hunayn* to the town of *Jaraanah* and proceeded to Taif.⁴² After he came back from Taif he went to *Jaraanah* to distribute the spoils. There, He also gave a part of these spoils to prominent people of Mecca. When the Prophet heard that the Ansar was uncomfortable with this and said, “يُعْزِرُ اللَّهُ لِرَسُولِ اللَّهِ يَغْفِرُ اللَّهُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ يُعْطِي قُرَيْشًا وَيَرْزُقْنَا، وَسَيُوفِنَا تَقَطَّرُ ”, he gathered them, talked about this with them and appeased them.⁴³

When the Prophet went back to Medina, his uncle **al-Abbas**, in addition to most of His relatives who were members of the *Banu Hashim* and *Banu-'l-Muṭ ṭ alib* tribes and became Muslims during the conquest and a short while after the conquest, went there with Him.⁴⁴ When some of them came to Medina, they saw that *Khaybar had been* conquered, and the Prophet set aside a share of the dates in *Khaybar* for some people from *Banu Hashim* and *Banu-'l-Muṭ ṭ alib* who immigrated there earlier and participated in these battles. They mentioned that they were also relatives of His and started asking for some things from the Prophet. For instance, His uncle **al-Abbas** asked Him to give some of those⁴⁵ or appoint him as governor.⁴⁶ **Uthman ibn Affan** and **Jubayr ibn Mut'im** also mentioned that they were close relatives of the Prophet and asked him to give them a share as well.⁴⁷ It is mentioned that **Ali ibn Abi Talib** and his wife, **Fatimah** also had some requests.⁴⁸ The Prophet was uncomfortable with these requests from them.⁴⁹ He demonstrated his discontent by keeping quiet and looking at the ceiling of the house from time to time.⁵⁰ He showed his disapproval of his uncle **al-Abbas'** greed for property by

⁴² al-Waqidi, *el-Meğâzî*, III, 924.

⁴³ al-Waqidi, *el-Meğâzî*, III, 957-958; Ibn Abi Shaybah, *el-Musannef*, VII, 418; al-Bukhari, *es-Sahîh*, V, 157-158, No: 4330-4331.

⁴⁴ Ibn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 16. Information indicating that **al-Abbas** came to Medina in the year of the Trench or after the conquest of *Khaybar* is also available. (See Ibn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 17, 18).

⁴⁵ al-Waqidi, *el-Meğâzî*, II, 693; “فَسَأَلَ الْعَبَّاسُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ سَيِّ وَرَقَ عَظْمِي، وَقَدْ رَكِبْتَنِي مَوْنَةً، فَإِنْ زَأَيْتَ أَنْ تَأْتُرَ لِي بِكَذَا وَكَذَا وَسَعَا مِنْ...” Umar ibn Schabba, *Târîhu'l-Medîne*, II, 645.

⁴⁶ قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو سَلْمَانَ الْجَمْعِيُّ الْحَدَّادُ الْوَأَسْطِيُّ، عَنِ الصَّخَاكِيِّ بْنِ خَمْرَةَ قَالَ: قَالَ الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ اسْتَعْمِلْنِي، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا عَبَّاسُ يَا عَمَّ النَّبِيِّ...» Ibn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 27.

⁴⁷ ... أَنَّ هُبَيْرَ بْنَ مَطْلُوعٍ، أَخْبَرَهُ قَالَ: مَشَيْتُ أَنَا وَعُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ، إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَعَلْنَا: أَعْطَيْتَ بَنِي الْمُطَّلِبِ مِنْ حُمْسٍ خَيْرًا، وَتَرَكْتَنَا، وَنَحْنُ بِمَنْزِلَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْكَ، فَقَالَ «إِنَّمَا بُنُو هَاشِمٍ،...» al-Bukhari, *es-Sahîh*, V, 137, No: 4229.

⁴⁸ al-Waqidi, *el-Meğâzî*, II, 694; Ahmad ibn Hanbal, *el-Musned*, I, 1197; Umar ibn Schabba, *Târîhu'l-Medîne*, II, 645; al-Bazzar, *el-Bahru'z-Zehhâr*, II, 229.

⁴⁹ Ibn Abi Asim, *es-Sunne*, I, 93; “فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ أَلَا مِنْ عَدَلٍ...” al-Mawardi, *Edebu'd-Dunyâ ve'd-Din*, p. 222.

⁵⁰ “فَسَكَتَ وَرَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى سَفْحِ الْبَيْتِ...” al-Waqidi, *el-Meğâzî*, II, 697; Ibn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 58; Ahmad ibn Hanbal, *el-Musned*, VII, 417, No: 17791; Ibn Hibban, *es-Sahîh*, X, 385.

turning down his offer of help during the distribution of the goods that came from Bahrain.⁵¹

It is understood that such requests from **al-Abbas** and other relatives continued when zakat officers were sent at the beginning of the 9th year of the Hegira. In fact, **al-Abbas** sent his son and niece to the Prophet and tried to ensure that they would be sent as alms officers.⁵² However, the Prophet found another solution to the problem and did not fulfill this request from his uncle.

The Prophet must have gotten tired of these requests from his relatives as he shared this problem with **Maaz ibn Jabal** whom he appointed as the governor of Yemen while he was seeing him off there.⁵³ In fact, according to a narrative told by **Amr ibn al-As**, the Prophet said: “أَلِ أَبِي طَالِبٍ لَيْسُوا إِلَيَّ بِأَوْلِيَاءٍ، إِنَّمَا وَلِيِّيَ اللَّهُ وَصَالِحِ الْمُؤْمِنِينَ”⁵⁴

It is understood that the Prophet, affected by all this, gathered *Banu Hashim* and *Banu-'l-Muṭṭalib*, delivered the sermon to them and offered advice, the details of which were revealed by the Scenario described above, reminded them⁵⁵ of the verse, “وَأَذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ”⁵⁶, meaning, “Warn your closest relative”⁵⁶, and told them that they were not entitled to alms.⁵⁷ The fact that the Prophet stayed away from his wives for one month may have something to do with this event. Because, both events happened roughly at the same time. However, since the inclusion of this event in the *Scenario* would increase its volume, no such attempt was made at this point.

It is understood that the same event is discussed in all the narratives quoted above. No information or statement indicating that another event was discussed, was identified either in these narratives or the other passages we identified but could not quote here.

There are other narratives in hadith sources as well, declaring that the *Quraysh* had the right to imamate or administration, through the words, “الائمة” or

⁵¹ Umar ibn Schabba, *Târîḥu'l-Medîne*, II, 640.

⁵² Muslim, *es-Sahîh*, II, 752, No: 1072; at-Tabarani, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XI, 69.

⁵³ Ibn Abi Asim, *es-Sunne*, I, 93.

⁵⁴ Abu Bakr ibn al-Arabi, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 461. This narrative is available in other sources as well, including *es-Sahîh* by **al-Bukhari** (see al-Bukhari, *es-Sahîh*, VIII, 6, No: 5990). However, it is mentioned that the statement, “أَلِ أَبِي طَالِبٍ” in these sources has been deleted. For discussions on this topic, see al-Maqrizi, *Imtâ'u'l-Esmâ'*, V, 402. On the other hand, it is quite likely that this word, mentioned in this narrative, was said by the Prophet during his speech that appeared in the *Scenario* addressed in this article. However, it was not possible to find sufficient evidence, so this was not included in the *Scenario*.

⁵⁵ Aḥmad ibn Hanbal, *el-Musned*, XI, 450, No: 26175; al-Tirmidhi, *es-Sunen*, V, 338, No: 3185.

⁵⁶ ash-Shu'ara 26/214.

⁵⁷ أَخْبَرَنَا مَطْلُوفُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ زَيْدٍ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ الْمَعْبُورِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، إِنَّ الصَّدَقَةَ أَوْسَاخُ النَّاسِ» حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ الْمَعْمَرِيِّ، نَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْمَدِينِيِّ، حَدَّثَنِي أَبِي، نَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: «فَلَا تَأْكُلُوهَا وَلَا تَعْمَلُوا عَلَيْهَا» مُحَمَّدٌ، عَنْ مُحَمَّدِ الْأَعْرَجِ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ قُتَيْبًا مِنْ بَنِي هَاشِمٍ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ اسْتَعْبَلَنَا عَلَى هَذِهِ الصَّدَقَةِ نَصِيبَ مِنْهَا مَا يَصِيبُ «النَّاسِ» وَتُوذِي كَمَا يُوَذُونَ فَقَالَ: «إِنَّمَا آلُ مُحَمَّدٍ لَا تَحِلُّ لَنَا الصَّدَقَةُ وَهِيَ أَوْسَاخُ النَّاسِ، وَلَكِنْ مَا ظَنَنْتُمْ إِذَا أَنَا أَخَذْتُ بِخَلْقَةِ الْجَنَّةِ هَلْ أُوتِرَ عَلَيْكُمْ أَحَدًا» at-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XI, 69.

“وَلَاةٌ”.⁵⁸ Although we analyzed nearly all of them, we could not find any evidence indicating that the Prophet said the statements, “الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ” or “إِنَّا نَكُفُّكُمْ وَلَاؤُهُ هَذَا الْأَمْرَ”, on any occasion other than at the gathering mentioned in the above *Scenario*. Therefore, it seems that addressing all these narratives separately and including them in the *Scenario* would verify the achieved outcome with more solid results. For this reason, such a detailed *Scenario* study was not deemed to be necessary as it would exceed the limits of our article.

Considering all this information, it does not seem to be possible to say that the Prophet used the expression, “الائمة من قريش”. It seems that he used one of the expressions, “إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِيكُمْ وَأَنْتُمْ وَلَاؤُهُ”, “إِنَّا نَكُفُّكُمْ أَهْلًا هَذَا الْأَمْرَ”, or “نَزَّلْنَا وَلَاؤَهُ هَذَا الْأَمْرَ”, or an expression similar to these instead, and asked *Banu Hashim* or *Banu-’l-Muṭṭalib*, and in general the *Quraysh*, through the conditional sentences he used with the expression above, in order not to rely on their closeness to the Prophet when they were appointed to certain roles, and perform their duties by showing mercy to those who ask for it, and being just and equal. He reminded them that they would appear before Allah on the Last Day with the burdens (sins), created by the duties they undertook, on their shoulders.

We believe that one of the narratives which was analyzed in terms of the first level of understanding, and which has the most appropriate meaning for the state that emerged as a result of the *Scenario*, is the following:⁵⁹

الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثَيْبَةَ، عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِقُرَيْشٍ: إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِيكُمْ وَأَنْتُمْ وَلَاؤُهُ مَا لَمْ تُحَادِثُوا عَمَلًا يَنْزِعُهُ اللَّهُ مِنْكُمْ، فَإِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ شِرَارَ خَلْقِهِ فَالْتَحُوكُمْ كَمَا يُلْتَحَى الْقَضِيبُ.

“... Nabi (peace be upon Him) told the *Quraysh*: ‘This job was [handled] by you first and you are its administrators. This will last until you create a job that would cause Allah to take this job away from you. When you do that, Allah will unleash His evil creatures upon you and they will peel you off and remove you from that job just like this stick has been peeled off’”.

However, in the same source, even in the passage from the same narrative, which was *shortened* as cited below, is surprising as it demonstrates the extent of the shift in the meaning at the initial level considering the above *Scenario*:⁶⁰

حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثَيْبَةَ، عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ ﷺ لِقُرَيْشٍ: إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِيكُمْ وَأَنْتُمْ وَلَاؤُهُ.

⁵⁸ **Ibn Hajar** compiled these narratives in his book, *Leżżetu’l-’Ays fi Ṭuruḳi Ḥadīsi el-E’immeti min Ḳureys*, as noted in the footnotes in the Introduction section of the article.

⁵⁹ Ibn Abi Shaybah, *el-Muṣannef*, VII, 526, No: 37718.

⁶⁰ Ibn Abi Shaybah, *el-Muṣannef*, VI, 402, No: 32390.

“... Nabi (peace be upon Him) told the Quraysh: ‘This job was [handled] by you first and you are its administrators.’”

According to the first narrative, the fact that the Quraysh are the administrators is the natural result of the prophecy’s occurrence within them. However, it is reported that this would change if they created a job that would cause Allah to take the original job away from the Quraysh and they would lose this power.

Since there are no conditions in the second narrative, which was inaccurately *shortened* in our opinion, the statements seem to indicate that the administration was a right entitled to the Quraysh tribe under any circumstances.

This is noteworthy since it demonstrates that the dispositions of classical hadith procedure on the text, such as *shortening*, *cutting* and *figurative revision* of the narrative, can be manipulative.⁶¹

Conclusion

It is worth noting that this study, in which we analyzed the narratives through the method we referred to as the *Integrative Approach* and presented as a *Scenario*, is still in its early stages. However, even at this stage, it can be argued that many issues on the topic have been clarified.

We can list some of these as follows:

1. It is understood that the Prophet made a speech, particularly addressing the *Banu Hashim* and the *Banu-'l-Muṭṭalib* rather than the *Quraysh*, and in this speech, he warned them as they thought they had certain rights as relatives of the Prophet, and acted accordingly. He prayed to Allah so that he would not allow those he had improved to go back to their old ways (اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أَجِدُكُمْ فَمَسَادَ مَا أَصْلَحْتُ)⁶². Additionally, he reminded them that if they did not show any mercy, abide by fairness and equality in their actions and obey Allah (فَإِنَّكُمْ وَلَاؤُهُ هَذَا الْأَمْرَ مَا أَطَعْتُمُ اللَّهَ تَعَالَى), they would be barked and removed from this job just like the stick in his hand was barked (فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مِنْ يَلْحَاكُمْ كَمَا يُلْحَى هَذَا الْقَضِيبُ)⁶³. In fact, the statements from *Banu Hashim*, and statements indicating that the number of the people gathered in the house was approximately 30 or 80, included in the above compiled *Khabars*, confirm our belief that the gathering was meant for the Prophet’s close relatives rather than the *Quraysh*. The statement from the *Quraysh* in certain narratives may have arisen from the need to include both *Banu Hashim* and *Banu-'l-Muṭṭalib* together as they are both members of the *Quraysh*. In fact, in some passages, these two groups are

⁶¹ For our assessment on this, see Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, p. 115-125, 229-130.

⁶² Ibn Abi Asim, *es-Sunne*, I, 93.

⁶³ ash-Shafi, *el-Musned*, IV, 53; Nu'aim ibn Hammād, *el-Fiten*, I, 395; ash-Shashi, *el-Musned*, II, 293.

referred to as *Banu 'Abd Manaf*, which they are both members of.⁶⁴ It is also possible that the negative situation arising from the Prophet's warning to his close relatives was attempted to be eliminated by attributing it to the *Quraysh* tribe.

2. It is understood that the Ansar, who became aware of this gathering and the subsequent speech, also gathered there, upon which the Prophet turned to them and gave advice to his relatives and other companions about them as well. However, this section is not detailed as it exceeds the limits of the *Scenario*.

3. The statement, "إِنَّكُمْ الْوَلَدُ بَعْدِي هَذَا الْأَمْرُ"⁶⁵, "إِنَّ فُرَيْشًا أَهْلًا أَمَانَةً"⁶⁶, "هَذَا الْأَمْرُ فِي فُرَيْشٍ"⁶⁷, "لَا تَزَالُوا وَلَا هَذَا الْأَمْرُ"⁶⁸ or "لَا تَزَالُوا وَلَا هَذَا الْأَمْرُ"⁶⁹, "أَنْتُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ"⁷⁰, "لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي فُرَيْشٍ"⁷¹, "إِنَّ النَّاسَ تَبِعَ لِفُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ"⁷² which is reported to have been said by the Prophet during this speech was used due to the positions that some people from the *Quraysh*, particularly those from *Banu Hashim* and *Banu-'l-Muṭṭalib*, were appointed or desired to be appointed at the time, rather than as an expression of a future decision. The *Quraysh* had skills in this matter, but the proper use of such skills was bound by a certain condition through statements such as, "مَا دَامُوا إِذَا اسْتَرْجَعُوا رَجَعُوا، وَإِذَا حَكَمُوا" "وَلِي عَلَيْهِمْ حَقٌّ عَظِيمٌ، وَهَلُمُّ مِثْلُ ذَلِكَ مَا فَعَلُوا ثَلَاثًا: إِذَا اسْتَرْجَعُوا رَجَعُوا، وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا، وَإِذَا عَاهَدُوا، وَإِذَا قَسَمُوا أَقْسَطُوا" and "مَا أَطَعْتُمُ اللَّهَ تَعَالَى"⁷³ and "وَقَدْ نَشَأَ"⁷⁴ unless they abided by those conditions.⁷⁵ Additionally, they were informed that they would be peeled off and removed from such positions just like a stick is peeled off (فُتِلْحُونَ كَمَا) (ثُلْحَى هَذِهِ الْجُرَيْدَةُ)⁷⁶

4. It is understood that the expressions in the narrative conveyed from **Abdullah ibn Umar** shown in bold, which are cited as, "لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي فُرَيْشٍ مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ"⁷⁷ by **at-Tayalisi**⁷⁸, and as, "لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي فُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ أَثْنَانِ"⁷⁹ by **al-Bukhari**,⁷⁹ appeared due to a narrative error arising from the conveyance of the text followed by the statement, "مَا بَقِيَ مِنْهُمْ"⁷⁷ by one of the communicators; and not the "number of the remaining people", but the "traits that the *Quraysh* needs to maintain" is listed

⁶⁴ at-Tabarani, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, I, 34.

⁶⁵ al-Bukhari, *el-Edebu'l-Mufred*, p. 40.

⁶⁶ at-Tabarani, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

⁶⁷ al-Bazzar, *el-Baḥru'z-Zehhâr*, VIII, 73.

⁶⁸ at-Tabarani, *ed-Du'â*, p. 583.

⁶⁹ ash-Shashi, *el-Musned*, II, 293.

⁷⁰ al-Bukhari, *es-Sahîh*, IV, 179, No: 3501.

⁷¹ ash-Shafi, *el-Musned*, IV, 53.

⁷² Nu'aim ibn Hammâd, *el-Fiten*, I, 395.

⁷³ Ya'qub ibn Sufyan al-Fasavi, *el-Ma'rife ve't-Târîḥ*, I, 383-384.

⁷⁴ al-Bazzar, *el-Baḥru'z-Zehhâr*, VIII, 73.

⁷⁵ at-Tabarani, *ed-Du'â*, p. 583.

⁷⁶ ash-Shashi, *el-Musned*, II, 293.

⁷⁷ ash-Shafi, *el-Musned*, IV, 53.

⁷⁸ at-Tayalisi, *el-Musned*, III, 462.

⁷⁹ al-Bukhari, *es-Sahîh*, IV, 179, No: 3501.

after the statement, “مَا بَقِيَ مِنْهُمْ” here. As we discussed in more detail in the relevant section, it does not seem possible to accept that the passages in this narrative received from **Abdullah ibn Umar**, which were conveyed through **Asim ibn Muhammad** by **at-Tayalisi** and **al-Bukhari** - and we were not able to identify any other passages - were conserved as they were.

5. Finally, we believe that the likelihood of the statement, “الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ” to be used by the Prophet in this gathering is low, considering the nature of the gathering and the target audience of the speaker; and that this statement appeared through the *figurative revision* of the narrative resulting from an inaccurate *shortening* or *cutting* of the statement. In respect of the overall *Scenario*, it can be said that a statement such as, “فَاتَّكُمْ وَلَاؤُ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَعْطَيْتُمُ اللَّهُ تَعَالَى”⁸⁰ is more appropriate for the Prophet’s speech rather than the statement, “الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ”. However, when the communicators wanted to emphasize these statements only, without quoting the whole speech, they must have summarized the purpose of the statement, “قُرَيْشٌ” as *Quraysh*, and the statement, “هَذَا الْأَمْرُ” as “الْأَيْمَةُ”. Information indicating that the statement, “الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ”, expressing that the caliphate belonged to the *Quraysh* was either never used or the statement, “قُرَيْشٌ وَلَاؤُ هَذَا الْأَمْرِ” was used instead⁸¹, during the arguments about the caliphate that occurred between the Ansar and the immigrants after the death of the Prophet, and that this word was not even the main focus of the argument⁸², also supports our idea.

As it can be seen, unless the events behind a word, action or narrated statement belonging to the Prophet are established, the meaning of such word, action or statement on an initial level cannot be identified, and this leads to an inaccurate understanding of such a narrative from another (religious) perspective as well and causes it to be turned into a controversial verdict. Hence, even though the words belong to the Prophet in terms of wording as well as meaning, and reached us through authentic attributions, according to classical hadith procedure, they go beyond his purpose. This is because each generation reads the statements transferred to them from the previous generation with the thought process of their own time and usually focuses on the sections that benefit them. In fact, as the effectiveness of the *Quraysh* tribe wore on as time went by, the same statements were interpreted in different ways.

⁸⁰ ash-Shashi, *el-Musned*, II, 293.

⁸¹ Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Musned*, I, 12, No: 19.

⁸² For a detailed analysis on this issue, see Ali Bakkal, “Ebû Bekir’in Halife Seçilmesinde ‘İmamlar Kureys’tendir” Hadîsinin Rolü Üzerine”, p. 98, 100, 103.

REFERENCES

- Abu Bakr Ibnu'l-‘Arabi, Abu Bakr Muḥammad b. ‘Abdullah b. al-‘Arabi al-Ishbili (d.543/1149), *Aḥkâmu'l-Kur‘ân*, I-IV, Beirut 1424/2003.
- Abu Ya‘la, Aḥmad b. ‘Ali al-Mawṣili (d.307/920), *Musnedu Ebî Ya‘lâ* (ed. Hüseyn Selîm Esed), I-XIII, Damascus 1404/1984.
- Aḥmad b. Ḥanbal, Abu ‘Abdullah Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal esh-Shaybani (d.241/856), *al-Musnad* (ed. Aḥmad Ma‘bed ‘Abdulkerim), I-XIV, Beirut 1432/2011.
- al-Ajurri, Abu Bakr Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Baghdadi (d.360/971), *eş-Şerî‘a* (ed. ‘Abdullah b. ‘Omar b. Suleymân al-Demici), I-V, Riyadh 1420/1999.
- Apaydın, Mehmet, *Hadislerin Tespitinde Bütüsel Yaklaşım*, Istanbul 2018.
- Bakkal, Ali, “Ebû Bekir’in Halife Seçilmesinde “İmamlar Kureys’tendir” Hadîsinin Rolü Üzerine”, *İstem / 6*, Aralık 2005, p. 87-103.
- Balcı, İsrâfil, ““İmamlar/Halifeler Kureys’tendir” İddiasının Kritiği”, *OMÜİFD*, 2016, no: 40, p. 5-32.
- al-Bayhaqî, Abu Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn (d.458/1066), *Ma‘rifetu’s-Sunen ve’l-Âşâr* (ed. ‘Abduṣṣâdî Emîn Kâ‘acî), I-XV, Karaçi, Beirut, Aleppo, Cairo 1412/1991.
- al-Bazzar, Abu Bakr Aḥmad b. ‘Amr (d.292/905), *el-Baḥru’z-Zeḥḥâr* (ed. Maḥfûzurrahmân Zeynullâh (I-IX); ‘Adil b. Sa‘d (X-XVII); Şabrî ‘Abdulhâlik es-Shafî‘i (XVIII)), I-XVIII, Madina 1988/2009.
- al-Bukḥari, Abu ‘Abdullah Muḥammad b. Ismail (d.256/870), *el-Edebu’l-Mufred* (ed. Muḥammed Fuâd ‘Abdulbâkî) Riyadh 1419/1998.
- ad-Darekuṭni, Abu’l-Ḥasen ‘Alî b. ‘Omer b. ‘Aḥmad al-Baghdâdî (385/995), *el-‘İlelu’l-Vâride fi’l-Eḥâdîşî’n-Nebeviyye* (ed. Maḥfûzu’r-Raḥmân Zeynullâh es-Selefî (I-XI), Muḥammed b. Şâlih b. Muḥammed ed-Debbâsî (XII-XV)), I-XV, Riyadh 1405/1985, ed-Demmâm 1427/2006.
- Hatiboğlu, M. Said, “İslamda İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureysliliği”, *AÜİF Dergisi*, v. XXIII, Ankara 1978, p. 121-213.
- Ibn Abi ‘Aşim, Abu Bakr Aḥmad b. ‘Amr esh-Shaybani (d.287/900), *el-Âḥâd ve’l-Meşânî* (ed. Bâsim Fayşal Aḥmed el-Cevâbra), I-VI, Riyadh 1991.
- _____, *as-Sunna* (ed. Muḥammed Nâşiru’d-Dîn el-Elbânî), I-II, Beirut 1400/1980.

- Ibn Abi Ḥatim, Abu Muḥammad ‘Abdurrahman b. Muḥammad ar-Razi (d.327/938), *el-İlel* (ed. Sa‘d b. ‘Abdullâh el-Ḥamîd, Ḥâlid b. ‘Abdurrahman el-Cerîsî), I-VII, 1427/2006.
- Ibn Abi Shayba, Abu Bakr b. Abi Shayba ‘Abdullâh b. al-‘Absî (d.235/850), *al-Muṣannaḥ* (ed. Kemâl Yûsuf el-Ḥût), I-VII, Riyadh 1409.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalani, Abu'l-Faḍl Aḥmad b. ‘Ali b. Muḥammad b. Aḥmad al-‘Asqalani (d.852/1448), *Fethu'l-Bârî Şerhu Şahîhi'l-Buḥârî*, I-XIII, Beirut 1379/1959.
- _____, *Leżżetu'l-‘Ayş fi Turuḳi Ḥadîsi el-E'immeti min Kureys* (ed. Muḥammed Nâşir el-‘Acemî), Beirut 1433/2012.
- Ibn Ḥazm, Abu Muḥammad ‘Alî b. Aḥmad al-Endelusi (d.456/1064), *el-Faṣl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ'i ve'n-Niḥal*, I-V, Cairo.
- Ibn Ḥibban, Abu Ḥatim Muḥammad b. Ḥibban al-Busti (d.354/965), *as-Şahîḥ* (ed. Şu‘ayb el-Arnâvût), I-XVIII, Beirut 1408/1988.
- Ibnu'l-Ca‘d, ‘Ali b. al-Ca‘d al-Cevherî al-Baghdadî (d.230/845), *al-Musnad* (ed. ‘Âmir Aḥmed Ḥaydar), Beirut 1410/1990.
- Ibn Sa‘d, Abu ‘Abdullah Muḥammad b. Sa‘d b. Menî‘ (d.230/845), *eṭ-Ṭabaḳâtu'l-Kubrâ* (ed. ‘Alî Muḥammed ‘Omer), I-X, Cairo 1421/2001.
- al-Kattani, *Naẓmu'l-Mütenâşir mine'l-Ḥadîsi'l-Mütevâtir*, Beirut 1980.
- Khaṭîb al-Baghdadî, Abu Bakr ‘Aḥmad b. ‘Ali (d.463/1071), *Telḥîşu'l-Muteşâbih fi'r-Resm* (ed. Sekîne eş-Şihâbî), I-II, Damascus 1406/1985.
- al-Mawardi, Abu'l-Ḥasen ‘Ali b. Muḥammad al-Başri (d.450/1058), *Edebu'd-Dunyâ ve'd-Dîn*, 1986.
- al-Mardawî, Abu'l-Ḥasen ‘Ali b. Suleyman ad-Dimeshķi (d.885/1480), *et-Taḥbîr Şerhu't-Taḥrîr* (ed. ‘Abdurrahman el-Cebrîn, ‘Ivaḍ el-Ḳarnî, Aḥmed es-Serrâḥ), I-VIII, Riyadh 1421/2000.
- Muslim, Abu'l-Ḥasen Muslim b. al-Ḥajjâj al-Ḳusheyri (d.261/875), *el-Musnedu's-Şahîhu'l-Muḥtaşar bi Naḳli'l-‘Adl ‘ani'l-‘Adl ilâ Resûlillâh* (ed. Muḥammed Fuâd ‘Abdulbâķî), I-V, Beirut.
- Nu‘aym b. Ḥammad, Abu ‘Abdullah Nu‘aym b. Ḥammad al-Marwazî (d.8/843), *el-Fiten* (ed. Semîr ‘Emîn ez-Zuheyri), I-II, Cairo 1412.
- ‘Omer b. Shebbe, Abu Zayd ‘Omar b. Shebbe an-Numeyri al-Başri (d.262/876), *Târîḥu'l-Medîne* (ed. Fehîm Muḥammed Şeltût), I-IV, Jeddah 1399.
- ash-Shafi‘î, Abu ‘Abdullah Muḥammad b. İdrîs ash-Shafi‘î (d.204/820), *al-Musnad* (ed. Mâhir Yâsîn Faḥl), I-IV, Kuwait 1425/2004.

- ash-Shashi, Abu Sa‘id al-Heysem b. Kuleyb (d.335/947), *al-Musnad* (ed. Maḥfūz er-Raḥmân Zeynullâh), I-II, Madina 1410H.
- at-Ṭabarani, Abu'l-Ḳasım Suleyman b. Aḥmad esh-Shami (d.360/971), *ed-Du‘â* (ed. Muṣṭafâ ‘Abdulḳâdir ‘Aṭâ), Beirut 1413H.
- _____, *el-Mu‘cemu'l-Evsaṭ* (ed. Ṭâriḳ b. ‘İvaḍullâh b. Muḥammed, ‘Abdulmuḥsin b. İbrahim el-Ḥuseynî), I-X, Cairo.
- _____, *el-Mu‘cemu’s-Şağîr* (ed. Muḥammed Şekûr Maḥmûd el-Ḥâc Emrîr), I-II, Beirut 1405/1985.
- _____, *el-Mu‘cemu'l-Kebîr* (ed. Ḥamdî b. ‘Abdulmecîd es-Selefi), I-XXV, Cairo.
- _____, *Musnedu’ş-Şâmiyyîn* (ed. Ḥamdî b. ‘Abdulmecîd es-Selefi), I-IV, Beirut 1405/1984.
- at-Ṭayalisi, Abu Dawood Suleyman b. Dawood b. al-Başrî (d.204/820), *al-Musned* (ed. Muḥammed b. ‘Abdilmuḥsin et-Turkî), I-IV, Egypt 1419/1999.
- at-Tirmidhi, Abu ‘İsa Muḥammad b. ‘İsa (d.279/893), *Sunenu’t-Tirmiżî*, I-V, Egypt 1395/1975.
- al-Vaqidi, Abu ‘Abdullah Muḥammad b. ‘Omar b. Vaqid al-Eslemi (d.207/823), *el-Meğâzî* (ed. Marsden Jones), I-III, Beirut 1409/1989.
- Yaqoob b. Sufyan al-Fesewi, Abu Yusuf Yaqoob b. Sufyan al-Farisi (d.277/891), *el-Ma‘rife ve’t-Târîḥ* (ed. Ekrem Ḍiyâ el-‘Omerî), I-III, Beirut 1401/1981.

التحقق من الروايات المسندة إلى النبي ﷺ حول حصر الإمامة بقريش

وفق المنهج الشمولي/ التكاملي *

د. محمد آبايدن

جامعة ٢٩ أيار/ مايو؛ إسطنبول - مركز دراسات وتطبيق أبحاث القرآن الكريم: entegre1@hotmail.com

الخلاصة:

لقد قمنا في هذا المقال بنسج «تصور» من خلال الاستعانة بالروايات التي تحتوي على عبارة «الأئمة من قريش» سواء لفظاً أم معنى، وذلك باتباع منهج المقاربة الشمولية/ التكاملية الذي سبق أن كان موضوع رسالتنا لنيل درجة الدكتوراه. وانطلاقاً من هذا التصور توصلنا إلى نتيجة هي أن هذه العبارة تعرضت لاقطاع من رواية تتضمن متناً مفصلاً، وأنها ظهرت فيها بعد نتيجة النقل عن طريق «الرواية بالمعنى»؛ وأنها تجاوزت بوضعها الحالي مقصود النبي ﷺ وغاياته.

الكلمات المفتاحية: قريش، الإمامة، تخيل، خيال، مقارنة، منهج شمولي، بنو هاشم

İmâmetin Kureyş'e Ait Olduğuna Dair

Hz. Peygamber'e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel

Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti

Özet

Bu makalede, tarafımızdan daha önce doktora tezi olarak sunulan Bütünsel Yaklaşım yöntemi kullanılarak "İmamlar Kureyş'tendir" sözünün lafız veya mana olarak yer aldığı rivâyetler yardımıyla bir Kurgu yapılmıştır. Ulaşılan Kurgu'dan hareketle bu sözün, mufassal metne sahip bir rivâyetin tahtı' ameliyesine maruz kalması ve ardından ma'nen rivâyet şeklinde nakledilmesi neticesinde ortaya çıktığı; mevcut hâliyle de Hz. Peygamber'in maksadının aşıldığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kureyş, imâmet, kurgu, bütünsel yaklaşım, Benû Hâşim

Determination of the Narratives "The Imamate Belongs to Quraysh", Referred to the Prophet, With Integrative Approach

Abstract

In this article, a Fiction has been made by using the Integrative Approach method which we have previously presented as a doctoral thesis, based on the narratives that exact words or the meaning of "The Imams are from Quraysh" is included. Based on the resulting Fiction, it can be said that these words came into being after the narration of the meaning of a detailed text which is being exposed to the tahtı' process and it was also concluded that the purpose of the words of The Prophed was exceeded.

Keywords: Quraysh, imamate, fiction, integrative approach, Banu Hahsim

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان İmâmetin Kureyş'e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber'e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد آبايدن، التحقق من الروايات المسندة إلى النبي ﷺ حول حصر الإمامة بقريش وفق المنهج الشمولي/التكاملي، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٨-٧، ص ٢١٩-٢٦٨). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

تمهيد:

حسب أصول الحديث القديمة يتم التحقق من الرواية المنقولة عن النبي ﷺ وتصنيفها وإعطائها درجة عن طريق معايير محددة تدور حول السند والمتن. إلا أن التصنيفات أو الدرجات التي يتم الوصول إليها بشأن بعض الروايات عن طريق نقد السند تختلف أو تتناقض أحياناً وبشكل تام فإن تلك الدرجات التي يتم إعطاؤها لهذه الروايات باتباع طريقة نقد المتن. أي أن الرواية التي تقبل ويُقر بصحتها من ناحية السند - قد تُرد من حيث المتن.

يمكن تقديم نقد الروايات التي تحتوي على عبارة «الأئمة من قريش» والواردة في مصادر الحديث كأحد الأمثلة على مدى إمكانية أو احتمالية اختلاف النتائج بين النقد من حيث السند والنقد من حيث المتن. لقد نُقل الكثير من الروايات التي تحتوي لفظاً أو معنى على هذه العبارة عن الصحابة^(١). وأقر بصحة قسم من هذه الروايات وفق أصول الحديث الكلاسيكية. حتى إن بعض العلماء ذهب إلى أن هذا الخبر متواتر، أمثال ابن حزم^(٢) (ت ٤٥٦/١٠٦٤)، والمرداوي^(٣) (ت ٨٨٥/١٤٨٠)، والكتاني^(٤) (ت ١٣٤٥/١٩٢٦). وأما حسب رأي محمد سعيد خطيب أوغلو M. Said Hatiboğlu الذي قام بدراسة جديرة بالاعتبار حول هذا الموضوع في عصرنا الحالي فخلص إلى أن هذا الحديث موضوع^(٥).

إن ظهور نتيجتين متناقضتين إثر هذه الدراسات والتحقيقات أمر طبيعي؛ لأن العلماء الذي وردت أسماؤهم في الأعلى أصدروا حكمهم على الروايات موضوع البحث بالاعتماد على شهرتها وانتشارها، وأسانيدها. بينما توصل محمد سعيد أوغلو إلى نتيجة مختلفة عنهم نظراً لكونه استخدم معايير نقد المتن.

هناك عدد من الدراسات التي أجريت في العصر الحديث على الروايات التي تتضمن عبارات تشير إلى حصر الأئمة في قريش. ومن الأمثلة على هذه الدراسات، الدراسة التي كتبها محمد سعيد خطيب أوغلو الوارد ذكره في الأعلى تحت عنوان «أول دعوى قومية سياسية في الإسلام: قرشية الخلافة»^(٦)، والمقال الذي كتبه علي بقال Ali Bakkal بعنوان «حول دور حديث 'الأئمة من قريش' في اختيار أبي بكر خليفة للمسلمين»^(٧)،

(١) للاطلاع على طرق نقل الرواية انظر: ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (وفاة، ١٤٤٨/٨٥٢)، لذة العيش في طرق حديث الأئمة من قريش، (تحقيق: محمد ناصر العجمي)، بيروت ١٤٣٣/٢٠١٢.

(٢) ابن حزم، الفصل، ٤، ٧٤.

(٣) المرادوي، التحرير شرح التحرير، ٤، ١٧٦١.

(٤) الكتاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، بيروت ١٩٨٠، ص، ١٠٣.

(٥) راجع: محمد سعيد خطيب أوغلو، "أول دعوى قومية سياسية في الإسلام: قرشية الخلافة"، مجلة كلية الإلهيات في جامعة أنقرة AÜİFD، ج ٢٣، أنقرة ١٩٧٨، ص، ١٢١-٢١٣.

(٦) محمد سعيد خطيب أوغلو، "أول دعوى قومية سياسية في الإسلام: قرشية الخلافة"، مجلة كلية الإلهيات في جامعة أنقرة AÜİFD، ج ٢٣، أنقرة ١٩٧٨، ص، ١٢١-٢١٣.

(٧) علي بقال، «حول دور حديث 'الأئمة من قريش' في اختيار أبي بكر خليفة للمسلمين»، 6/ İstem، كانون الأول ٢٠٠٥، ص، ٨٧-١٠٣.

والمقال الذي نشره إسرائفيل بالجعي İsrafil Balcı تحت عنوان «أزمة ادعاء 'الأئمة من قريش'»^(٨). وحاول الكتاب في هذه المقالات الثلاث بصورة عامة الوصول إلى نتيجة من خلال متون الروايات، وليس أسانيدها. ويمكن تفسير هذا الأمر على أنه ناتج عن كثرة الروايات التي تتضمن عبارة «الأئمة من قريش» لفظاً أو معنىً والمسندة إلى النبي ﷺ، وصعوبة تحقيقها ونقدها من حيث السند.

عندما يؤدي نقد رواية ما عن طريق السند ونقدها عن طريق المتن إلى نتائج مختلفة ومتباينة عن بعضها فيجب اللجوء في هذه الحالة إلى طريقة ثالثة للتحقق من تلك الرواية. ونقترح بشأن هذا الأمر اللجوء إلى المنهج الذي أسميناه بـ«المقاربة الشمولية»^(٩). ففي هذا المنهج يتم بناء تحليل جديد من خلال تناول السند والتمن معاً وتفعيلها بشكل مختلف كثيراً عن أصول الحديث الكلاسيكية بحيث يمكن الوصول عن طريقه إلى المكان والزمان والوقائع والأحداث الأخرى التي ظهرت فيها الرواية. وبذلك يمكن التثبت من أصل الرواية التي تحتوي عبارة «الأئمة من قريش» بشكل أصح، واستخراج المعنى الأول^(١٠) بشكل أنسب وأكثر موافقة للأصل. لا يسعنا الدخول هنا إلى تفاصيل منهج المقاربة الشمولية. ولكن لو أردنا تلخيصه باختصار فنقول إن الغاية من منهج المقاربة الشمولية هي التحقق مما إن كانت عبارة «الأئمة من قريش» التي يدعى تلفظ النبي ﷺ بها قد صدرت عنه بالذات أم لا، وإن كان قد استخدمها فيتم التحقق من مكان الحادثة، وزمانها وتفصيلها الأخرى، وتحليل الحادثة بشكل متوافق مع أصلها. ولأجل ذلك يجب أولاً تحديد نطاق التطبيق. وبعد ذلك ينبغي فرز طرق روايات الصحابة أو التابعين الذين نقلوا هذه العبارات على شكل مجموعات مستقلة، وتصنيف وجمع ما يُطلق عليه تسمية الخبر حسب الأشكال والمناهج. ونظراً لمحدودية المقال فسوف يتم في هذه الدراسة استخدام إحدى طرق الروايات موضوع البحث فقط. ولكن إن اقتضى الأمر سوف يتم الاستقاء من الطرق الأخرى أو من بعض العبارات الواردة في هذه الطرق. وإلى جانب ذلك فسوف يتم تدقيق كافة الروايات الأخرى المتعلقة بالموضوع الواردة في المصادر تقريباً حتى وإن لم يُقتبس منها عبارات هنا، وسيتم الإشارة إلى تناقضاتها - إن وجدت - حسب المقاربة الشمولية بعد فرز وتجميع الأخبار يتم استخراج العبارات الواردة في الروايات التي تحتويها هذه الأخبار. ويتم تصنيف هذه العبارات ضمن خمس فئات مستقلة هي: الفعل، الزمان، المكان، الكائن، الجماعة.

وأما بالنسبة لمرحلة نسج التخيل فيتم انتقاء العبارات التي تتمتع بخاصية الفعل من العبارات المصنفة ووضعها في قائمة حسب تسلسل الزمان. وأما العبارات الأخرى فيتم ربطها بحوادث الفعل حسب علاقاتها^(١١).

(٨) إسرائفيل بالجعي، «أزمة ادعاء 'الخلفاء/ الأئمة من قريش'»، مجلة كلية الإلهيات - جامعة ١٩ أيار/ مايو OMÜİFD، ٢٠١٦، عدد: ٤٠، ص، ٥-٣٢.

(٩) راجع: محمد آبايدن، مقاربة شمولية في تحقيق الأحاديث، إسطنبول ٢٠١٨.

(١٠) هذا المعنى حسب منهج المقاربة الشمولية هو معنى المتن الطبيعي الذي لم يُحمل بالقيم الدينية.

(١١) للاطلاع على تفاصيل هذا المنهج راجع: محمد آبايدن، مقاربة شمولية في تحقيق الأحاديث، ص، ٢٧٥-٣١١.

ونتيجة لهذه العمليات يظهر لنا سياق الواقعة. وإن السياق يتحول إلى متن تقني فني والذي يطلق عليه فيما بعد تسمية السيناريو. ومن خلال المتن الجديد الذي ظهر بهذه الطريقة يصبح بالإمكان تقييم المعنى الأول بشأن تفاصيل الواقعة وفي مقدمتها عبارة «الأئمة من قريش» المنسوبة إلى النبي ﷺ. إلا أنه لا ترتب نتيجة على المعنى الديني^(١٢) للحادثة التي جرى تخيلها في إطار منهج المقاربة الشمولية.

تحديد نطاق التطبيق:

إن أول عمل يجب القيام به للبدء بنسج تخيل ما حسب المقاربة الشمولية هو تحديد نطاق التطبيق. ولا بد أن يكون تحديد نطاق التطبيق سليماً وصحيحاً حتى يؤدي التخييل إلى نتائج مفهومة ومفيدة، ويتم بشكل ناجح.

جرى في هذا المقال تناول بعض الروايات التي تتضمن عبارات «الأئمة من قريش» لفظاً أو معنى باعتبارها نطاق التطبيق. ولكن تبين أن التخييل الذي سيجري في مراحل لاحقة من الدراسة قد تجاوز أبعاد المقال، ولهذا فقد تم تحديد التخييل من خلال الاكتفاء بروايات معينة. وسوف يتسبب هذا الأمر بخفض القيمة عند وضع درجة للتخييل المشكل. إلا أنه تم التساهل بصدد هذا التخييل بناء على الاعتقاد أن المسألة لا علاقة مباشرة لها بالموثوقية. وبالطبع بالإمكان في هذا المجال تقديم أمثلة عن التخييل أكثر تكاملاً.

فرز/ تصنيف الأخبار ضمن نطاق التطبيق:

سيتم في هذا القسم تصنيف كل رواية عن النبي ﷺ تحتوي لفظاً أو معنى على عبارة «الأئمة من قريش» على شكل خبر حسب الراوي وفق رؤية منهج المقاربة الشمولية.

فموثوقية الروايات وفق المقاربة الشمولية لا تقيم من خلال المصادر التي ترد فيها هذه الروايات أو الرواة الموجودين في أسانيدنا. ومن ثم فإن كل رواية تظهر الحاجة إليها في عملية التخييل تصبح قابلة للاستخدام دون الالتفات إلى معايير الجرح والتعديل المعروفة في أصول الحديث الكلاسيكية.

يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار أن ورود الروايات في مصادر العصور المتقدمة أو المتأخرة ليس له علاقة مباشرة بموثوقية هذه الروايات، وأن الروايات أو الطرق الواردة في العصور المتأخرة قد تكون محفوظة ومحمية بشكل أفضل بالمقارنة مع تلك الواردة في مصادر العصور المتقدمة^(١٣)؛ لأن المصدر الذي استخدمه أحد علماء العصر المتأخر (ابن حجر على سبيل المثال) لنقل إحدى الروايات قد يكون أقرب إلى نسخة المؤلف. وحتى هناك احتمالية وصوله إلى بعض نسخ مؤلفي كتب العصر المتقدم. وهذا الاحتمال أقوى بالنسبة للمحدثين القريبين من العصر الأول، أمثال الطبراني (ت ٣٦٠/٩٧١)، وأبو نعيم (ت ٤٣٠/١٠٣٩)، والبيهقي (ت ٤٥٨/١٠٦٦).

[BCD186] خبر رفاعة بن رافع

(١٢) المعنى الديني لنص ما حسب منهج المقاربة الشمولية هو المعنى الذي يتم التوصل إليه من خلال تحميل ذلك النص قياً دينية.

(١٣) للاطلاع على تحقيقنا في هذا المجال راجع: محمد أبابدين، مقارنة شمولية في تحقيق الأحاديث، ص، ١٥٩-١٧٦.

توضيح: ليس في هذا الخبر الذي يقال إن راويه هو رفاعه بن رافع عبارة صريحة يشير إلى أن رفاعه شاهد للواقعة. ولكن يمكن القول انطلاقاً من سياق المتن إن هذا الاحتمال بعيد. ومع أن هناك طرفاً أخرى للرواية إلا أنها أبعدت عن الدراسة والتحقيق نظراً لعدم احتواء هذه الطرق على فروق جديرة بالاعتبار من حيث موضوعنا من جهة، ورغبة منها بعدم الإطالة وزيادة حجم المقال من جهة أخرى.

الاقْتِباسات:

[D185] البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠:

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُثْمَانَ قَالَ: أَخْبَرَنِي إِسْحَاعِيلُ بْنُ عَبِيدٍ، عَنْ أَبِيهِ عَبِيدٍ، عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي قَوْمَكَ»، فَجَمَعَهُمْ، فَلَمَّا حَضَرُوا بَابَ النَّبِيِّ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهِ عُمَرُ فَقَالَ: قَدْ جَمَعْتُ لَكَ قَوْمِي، فَسَمِعَ ذَلِكَ الْأَنْصَارُ فَقَالُوا: قَدْ نَزَلَ فِي قُرَيْشٍ الْوَحْيُ، فَجَاءَ الْمُسْتَمِعُ وَالنَّاظِرُ مَا يُقَالُ لَهُمْ، فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ، فَقَامَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟» قَالُوا: نَعَمْ، فِينَا حَلِيفُنَا وَابْنُ أُخْتِنَا وَمَوَالِينَا، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «حَلِيفُنَا مِنَّا، وَابْنُ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوَالِينَا مِنَّا، وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ: إِنْ أَوْلِيائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ، فَإِنْ كُنْتُمْ أَوْلِيَاءَ فَذَلِكَ، وَإِلَّا فَانظُرُوا، لَا يَأْتِي النَّاسَ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَتَأْتُونَ بِالْأَنْقَالَ، فَيَعْرَضُ عَنْكُمْ»، ثُمَّ نَادَى فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ - وَرَفَعَ يَدَيْهِ يَضَعُهُمَا عَلَى رُءُوسِ قُرَيْشٍ - أَيُّهَا النَّاسُ، إِنْ قُرَيْشًا أَهْلُ أَمَانَةٍ، مِنْ بَعِي بِهِمْ - قَالَ زُهَيْرٌ: أَظْنُهُ قَالَ: الْعَوَائِرُ - كَبَّ اللَّهُ لِمُنْخَرِيهِ، يَقُولُ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ.

العبارات:

• عبارات الفعل

- E-185-D18E قول النبي ﷺ لعمر (اجمع لي قَوْمَكَ).
- E-185-D18F جمع [عمر] لهم (فَجَمَعَهُمْ).
- E-185-D190 حضورهم أمام باب النبي (فَلَمَّا حَضَرُوا بَابَ النَّبِيِّ).
- E-185-D191 دخول عمر على [النبي] (دَخَلَ عَلَيْهِ عُمَرُ).
- E-185-D192 جمع عمر لقومه (فَقَالَ: قَدْ جَمَعْتُ لَكَ قَوْمِي).
- E-185-D193 سماع الأنصار بالأمر (فَسَمِعَ ذَلِكَ الْأَنْصَارُ).
- E-185-D194 ظنهم [الأنصار] نزول الوحي في قريش (فَقَالُوا: قَدْ نَزَلَ فِي قُرَيْشٍ الْوَحْيُ).
- E-185-D195 مجيئهم لسماع ومشاهدة ما قيل فيهم [قريش] (فَجَاءَ الْمُسْتَمِعُ وَالنَّاظِرُ مَا يُقَالُ لَهُمْ).
- E-185-D196 خروج النبي ﷺ (فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ).
- E-185-D197 وقوف النبي ﷺ أمام قريش (فَقَامَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ).
- E-185-D198 سؤال النبي قريشاً (فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟»).
- E-185-D199 إجابتهم على النبي (قَالُوا: نَعَمْ، فِينَا حَلِيفُنَا وَابْنُ أُخْتِنَا وَمَوَالِينَا).
- E-185-D19A قول النبي ﷺ لهم (قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: حَلِيفُنَا مِنَّا، وَابْنُ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوَالِينَا مِنَّا، وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ).

- E-185-D19B قول النبي لهم (إِنْ أَوْلِيَانِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ).
- E-185-D19C قوله لهم (فَإِنْ كُنْتُمْ أَوْلِيَاءَ فَذَلِكَ).
- E-185-D19D قوله لهم (وَإِلَّا فَانظُرُوا، لَا يَأْتِي النَّاسُ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَتَأْتُونَ بِالْأَثْقَالِ).
- E-185-D19E رفع الصوت والنداء (ثُمَّ نَادَى).
- E-185-D19F قوله للناس (فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ - وَرَفَعَ يَدَيْهِ يَصْعَعُهَا عَلَى رُءُوسِ قُرَيْشٍ - أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ قُرَيْشًا أَهْلُ أَمَانَةٍ).

E-185-D1A2 قوله (مَنْ بَعَى بِهِمْ - قَالَ زُهَيْرٌ: أَظُنُّهُ قَالَ: الْعَوَائِرُ - كَبَهُ اللَّهُ لِنُخْرِيهِ)^(١٤).

• عبارات المكان

M-185-D18B (بَابِ النَّبِيِّ)

• عبارات الكائن

N-185-D187 (رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ).

N-185-D188 (النَّبِيِّ).

N-185-D189 (عُمَرَ).

• عبارات الجماعة

G-185-D18A (فَجَمَعَهُمْ).

G-185-D18C (الْأَنْصَارُ).

G-185-D18D (حَلِيفُنَا وَابْنُ أُخْتِنَا وَمَوَالِينَا).

[BCD1A5] خبر «رجل من الأنصار».

توضيح: إن قسماً من العبارات الواردة في هذا الخبر يشابه الخبر المذكور في الأعلى. لذا يجتمل أن يكون الراوي الأنصاري المجهول هو رفاعه بن رافع.

الاقْتِباسَات

﴿D1A4﴾ ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣-٣٦٤.

وسألت أبي عن حديث رَوَاهُ أَبُو عَاصِمٍ، عَنْ عَبْدِ رَبِّهِ بْنِ عَطَاءِ اللَّهِ؛ قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ الْقَارِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي عُبَيْدِ الرَّزْقِيِّ: أَنَّهُ خَرَجَ مَعَ أَبِيهِ، فَلَمَّا كَانَ مِنَ السَّحَرِ؛ إِذَا هُوَ بِرَجُلٍ نَائِمٍ، فَنَادَاهُ: أَيُّهَا النَّوْؤُمُ! مَا لَكَ وَلِلْوَحْدَةِ؟ أَمَا عَلِمْتَ مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الْوَحْدَةِ؟ فَقَالَ: إِنِّي لَمْ أَتِكَ سَفَرًا؛ إِنَّمَا خَرَجْتُ مِنْ هَذَا الْمَاءِ

(١٤) عامة يفهم من عبارة "مَنْ بَعَى بِهِمْ الْعَوَائِرُ كَبَهُ اللَّهُ لِنُخْرِيهِ" أن "من كاد بهم (أي بقريش) كبه الله على منخرية". ولكننا نرى أنه يمكن تفسيرها أو فهمها بالشكل الآتي: "من طلبه" هذا الأمر "لنفسه [لأمانيه وأهوائه] كبه الله على منخرية". ونعتقد أنه أكثر ملاءمة للتخيل الوارد في هذا المقال. حيث أن هذه العبارة تبدو كمقابل للذم الوارد في بعض الروايات الأخرى "فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ". ولكن لكون هذه المسألة تحتاج إلى تحقيق بشكل أكثر تفصيلاً فقد تركناها لدراسات أخرى قد نقوم بها لاحقاً.

الَّذِي رُحِتَ مِنْهُ، وَأَنَا أُرِيدُ هَذَا الْمَاءَ الَّذِي أَصْبَحْتُ، فَقَالَ: مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ؛ قَالَ: أَبِشْرُ؛ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: اللَّهُمَّ، اغْفِرْ لِلْأَنْصَارِ، وَلَا بَنَاءَ الْأَنْصَارِ - قَالَ: وَأَرَاهُ قَالَ: وَلَا بَنَاءَ أَبْنَاءِ الْأَنْصَارِ - قَالَ: إِنِّي لَسْتُ مِنْهُمْ، أَنَا مِنْ مَوَالِيهِمْ؛ قَالَ: أَنْتَ مِنْهُمْ؛ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ لِعُمَرَ: اجْمَعْ لِي قَوْمَكَ؛ قَالَ: فَقُلْنَا - أَوْ قَالَ النَّاسُ -: نَزَلَ فِي قُرَيْشٍ أَمْرٌ، فَلَمَّا اجْتَمَعُوا قَالَ: إِمَّا أَنْ يَدْخُلُوا إِلَيْكَ، وَإِمَّا أَنْ تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ؛ قَالَ: فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ: هَلْ فِيكُمْ أَحَدٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟، قَالُوا: فِينَا أَبْنَاؤُنَا وَحُلَفَاؤُنَا وَبَنُو أَخَوَاتِنَا وَمَوَالِينَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: حَلِيفُنَا مِنَّا، وَابْنُ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوَالِينَا مِنَّا، ثُمَّ قَالَ: يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، إِنْ أَوْلِيَائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ، فَإِنْ تَكُونُوا أَنْتُمْ فَأَنْتُمْ، ثُمَّ صَرَخَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَلَمْ يَسْمَعْ أَحَدٌ صَوْتَهُ أَوْ بَلَّغَهُ إِلَّا جَاءَ يَشْتَدُّ، فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، مَنْ بَعَاهُمْ الْعَوَائِرُ، كُتِبَ عَلَى مَنْخَرِيهِ؟ قَالَ أَبِي: ابْنُ الْقَارِيِّ هُوَ عِنْدِي: عَبْدُ اللَّهِ ابْنُ عَثْمَانَ بْنِ حُثَيْمٍ.

العبارات:

• عبارات الفعل

- E-1A4-02D9 قول رسول الله لعمر (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ لِعُمَرَ: اجْمَعْ لِي قَوْمَكَ).
- E-1A4-02DA قول الناس (قَالَ: فَقُلْنَا - أَوْ قَالَ النَّاسُ -: نَزَلَ فِي قُرَيْشٍ أَمْرٌ).
- E-1A4-02DB اجتماعهم (فَلَمَّا اجْتَمَعُوا).
- E-1A4-02DC قول عمر لرسول الله (قَالَ: إِمَّا أَنْ يَدْخُلُوا إِلَيْكَ، وَإِمَّا أَنْ تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ).
- E-1A4-02DD خروجه "النبي" إليهم (فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ).
- E-1A4-02DE قولهم (قَالُوا: فِينَا أَبْنَاؤُنَا وَحُلَفَاؤُنَا وَبَنُو أَخَوَاتِنَا وَمَوَالِينَا).
- E-1A4-02E0 قول رسول الله (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: حَلِيفُنَا مِنَّا، وَابْنُ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوَالِينَا مِنَّا).
- E-1A4-02E1 قول النبي (ثُمَّ قَالَ: يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، إِنْ أَوْلِيَائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ).
- E-1A4-02E2 قوله (فَإِنْ تَكُونُوا أَنْتُمْ فَأَنْتُمْ).
- E-1A4-02E3 صراخ رسول الله (ثُمَّ صَرَخَ رَسُولُ اللَّهِ).
- E-1A4-02E4 مجيء الناس (فَلَمْ يَسْمَعْ أَحَدٌ صَوْتَهُ أَوْ بَلَّغَهُ إِلَّا جَاءَ يَشْتَدُّ).
- E-1A4-02E5 قول رسول الله (فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، مَنْ بَعَاهُمْ الْعَوَائِرُ، كُتِبَ عَلَى مَنْخَرِيهِ).

• عبارات الكائن

N-1A4-02D5 (رَسُولُ اللَّهِ).

N-1A4-02D6 (لِعُمَرَ).

• عبارات الجماعه

G-1A4-02D7 من ظنوا أنه نزل شيء في قريش (فَقُلْنَا - أَوْ قَالَ النَّاسُ).

G-1A4-02D8 (فِينَا أَبْنَاؤُنَا وَحُلَفَاؤُنَا وَبَنُو أَخَوَاتِنَا وَمَوَالِينَا).

[DA9BD5] خبر عبد الرحمن بن جبير بن نفير (وفاة، ١١٨ / ٧٣٧)

توضيح: إن هذه الرواية المفصلة من ناحية المتن تحوي مضمون معظم الأخبار المستخدمة في هذا الترخيل.

ويبدو أن عبد الرحمن بن جبير الذي يُعد راوي الخبر حسب سياق النص وكأنه حمل الحادثة من شاهد وحيد. وهناك قوي أن يكون هذا الشاهد أبو الدرداء^(١٥). لن يدخل في التخييل القسم الأخير الوارد في الخبر والأقسام التي تدور حول السؤال عن الأدعية التي دعا بها بعض الصحابة بعد دعاء النبي ﷺ تجنباً للتوسع كثيراً.

الاقْتِباسات:

﴿9BD4﴾ الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦.

حَدَّثَنَا أَبُو شُعَيْبٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحُسَيْنِ الْحُرَائِيُّ، ثنا يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْبَابِلِيُّ، ثنا صَفْوَانُ بْنُ عَمْرٍو، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ، قَالَ: أَرْسَلَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلًا وَهُوَ قَاعِدٌ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ: «اجْمَعْ لِي بَنِي هَاشِمٍ فِي دَارٍ» قَالَ: فَجَمَعَهُمْ أَفْقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى دَخَلَ الدَّارَ فَجَلَسَ مِنْهُمْ ثُمَّ قَالَ: «افْتَحْ لِي بَابَ الدَّارِ» فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ غَرِيبٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟» قَالُوا: لَا إِلَّا ابْنُ أُخْتِنَا وَكَانَ رَجُلًا مِنَ الْأَشْعَرِيِّينَ فَقَالَ: «ابْنُ أُخْتِكُمْ مِنْكُمْ يَا بَنِي هَاشِمٍ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي إِلَى الْخَلْقِ عَامَّةً وَبَعَثَنِي إِلَيْكُمْ خَاصَّةً وَأَمَرَنِي أَنْ أَنْذِرَ عَشِيرَتِي الْأَقْرَبِينَ فَيَأْتِي لَا تَأْتِينَ أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْتَسِمُونَ مُلْكَ الْأَجْرَةِ وَتَأْتُونِي تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا عَلَى رِقَابِكُمْ تُدْلُونَ بِقَرَابَتِكُمْ فَإِنَّمَا أَوْلِيائِي مِنْ جَمِيعِ أُمَّتِي الْمُتَّقُونَ وَإِنَّ لَكُمْ دَعْوَةَ مُجَابَةً، فَأَقِيمُوا فِيهَا جَمِيعًا بَيْنَكُمْ» قَالَ: فَرَفَعَ يَدَهُ وَرَفَعُوا أَيْدِيَهُمْ أَقَالَ: «فَلَمَّا قَضَى رَغْبَتَهُمْ جَعَلَ يَسْأَلُ مَنْ يَلِيهِ: «بِإِذَا دَعَوْتُ؟» ثُمَّ الَّذِي يَلِيهِ ثُمَّ الَّذِي يَلِيهِ وَقَدْ حَصَرَ ذَلِكَ أَبُو الدَّرْدَاءِ فَرَأَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَافِعًا يَدَهُ فَأَقْبَلَ حَتَّى حَصَرَ مَعَهُمُ الرِّغْبَةَ فَسَأَلَهُ يَوْمَئِذٍ: «بِمَ دَعَوْتُ بِهِ يَا عُوَيْمِرُ» قَالَ: قُلْتُ: اللَّهُمَّ أَسْأَلُكَ جَنَاتِ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا وَجَنَاتِ عَدْنٍ نَفْلًا فِي مُعَافَاةٍ مِنْكَ وَرَحْمَةٍ وَخَيْرٍ عَافِيَةٍ وَعِلْمٍ يُنْسَأُ فَأَسَارَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَدِهِ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ يَقُولُ: «ذَهَبَتْ بِهَا يَا عُوَيْمِرُ».

العبارات:

• عبارات الفعل

- E-BD4-8DA1 إرسال النبي رجلاً بينما هو جالس في المسجد (أرسل النبي ﷺ رجلاً وهو قاعد في المسجد).
- E-BD4-8DA2 طلبه جمع بني هاشم (فقال: «اجمع لي بني هاشم في دار»).
- E-BD4-8DA3 جمع الرجل بني هاشم (قال: فجمعهم).
- E-BD4-8DA4 قيام رسول الله ودخول الدار (فقام رسول الله ﷺ حتى دخل الدار).
- E-BD4-8DA5 جلوس رسول الله معهم (فجلس منهم).
- E-BD4-8DA6 طلب رسول الله فتح الباب (ثم قال: «افتح لي باب الدار»).

ملاحظة: إذا ما نظرنا في هذه العبارة مع العبارة السابقة لها فإننا نلاحظ أنها تنبئ عن وقوع تصحيف في

النقل.

(١٥) من المعروف أن لوالد عبد الرحمن جبير بن نفيير روايات أخرى عن أبي الدرداء. راجع على سبيل المثال: ابن سعد، الطبقات، ٤٤٠، ٧... عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، أَنَّ النَّبِيَّ...؟! ابن أبي شيبة، المسند، ١، ٤٦٦؛ أحمد بن

حنبل، ٩، ٤٧٦، رقم: ٢٢١٥٣.

- E-BD4-8DA7 سؤال رسول الله عن وجود غريب (فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ غَرِيبٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟»).
- E-BD4-8DA8 إجابته (قَالُوا: لَا إِلَّا ابْنُ أُخْتِنَا).
- E-BD4-8DA9 قول رسول الله (فَقَالَ: «ابْنُ أُخْتِكُمْ مِنْكُمْ»).
- E-BD4-8DAA قول رسول الله (يَا بَنِي هَاشِمٍ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي إِلَى الْخَلْقِ عَامَّةً وَبَعَثَنِي إِلَيْكُمْ خَاصَّةً).
- E-BD4-8DAB قول رسول الله (وَأَمَرَنِي أَنْ أُنذِرَ عَشِيرَتِي الْأَقْرَبِينَ).
- E-BD4-8DAC قوله (فَيَأْتِي لَا تَأْتِينَ أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْتَسِمُونَ مُلْكَ الْآخِرَةِ).
- E-BD4-8DAD قوله (وَتَأْتُونِي تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا عَلَى رِقَابِكُمْ تُدْلُونَ بِقَرَابَتِكُمْ).
- E-BD4-8DAE قوله (فَأِنَّمَا أَوْلِيَايَ مِنْ جَمِيعِ أُمَّتِي الْمُتَّقُونَ).
- E-BD4-8DAF قوله (وَإِنْ لَكُمْ دَعْوَةٌ مُجَابَةٌ).
- E-BD4-8DB0 قوله (فَأَقِمْوا فِيهَا جَمِيعًا بَيْنَكُمْ).
- E-BD4-8DB1 رفع رسول الله والقوم أيديهم (قَالَ: فَرَفَعَ يَدَهُ وَرَفَعُوا أَيْدِيَهُمْ).

• عبارات المكان

- M-BD4-8D9C (المسجد).
- M-BD4-8D9E مكان الاجتماع (في دار).

• عبارات الكائن

- N-BD4-8D99 (عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ).
- N-BD4-8D9A (النَّبِيُّ).
- N-BD4-8D9B (رَجُلًا).
- N-BD4-8DA0 (أَبُو الدَّرْدَاءِ).

• عبارات الجماعة

- G-BD4-8D9D (بني هاشم).
- [DA9BD2] خبر الحكم بن مينا

الاقْتِباسات:

﴿9BD1﴾ ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٢٥١.

حَدَّثَنَا الْقُدَمِيُّ، نا أَبُو بَكْرٍ الْحَنْفِيُّ، نا عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ جَعْفَرٍ، عَن سَعِيدِ الْمُقْبَرِيِّ، عَن أَبِي الْخُوَيْرِثِ، سَمِعَ الْحَكَمَ بْنَ مِينَاءَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعِ لِي مَنْ هَا هُنَا مِنْ قُرَيْشٍ» قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، تَخْرُجُ إِلَيْهِمْ أَوْ يَدْخُلُونَ؟ قَالَ: «أَخْرُجْ إِلَيْهِمْ» فَخَرَجَ فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟» قَالُوا: لَا؛ إِلَّا أَبْنَاءُ أَخَوَاتِنَا. قَالَ: «ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ» ثُمَّ قَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، اعْلَمُوا أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِي الْمُتَّقُونَ فَأَبْصُرُوا أَنْ لَا يَأْتُوا النَّاسَ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا فَأَصْدُ عَنْكُمْ بوجْهِي» ثُمَّ قرأ: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِذْرِهِمِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا السَّبِيلُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران].

العبارات:

• عبارات الفعل

- ف BD1-1D70 - قول رسول الله لعمر (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي مَنْ هَا هُنَا مِنْ قُرَيْشٍ»).
- ف BD1-1D71 - قول عمر لرسول الله (قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، تَخْرُجُ إِلَيْهِمْ أَوْ يَدْخُلُونَ؟).
- ف BD1-1D72 - قول رسول الله (قَالَ: «أَخْرُجْ إِلَيْهِمْ»).
- ف BD1-1D73 - خروج رسول الله (فَخَرَجَ).
- ف BD1-1D74 - قول رسول الله (فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟»).
- ف BD1-1D75 - قولهم لرسول الله (قَالُوا: لَا؛ إِلَّا أَبْنَاءَ أَخَوَاتِنَا).
- ف BD1-1D76 - قول رسول الله لهم (قَالَ: «إِبْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ»).
- ف BD1-1D77 - قول رسول الله (ثُمَّ قَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، اعْلَمُوا أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِالْمُتَّقُونَ»).
- ف BD1-1D78 - قول رسول الله (فَأَبْصُرُوا أَنَّ لَا يَأْتُوا النَّاسَ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُوهَا فَاصْطُدُّ عَنْكُمْ بِوَجْهِي»).

ف BD1-1D79 - قراءة رسول الله الآية ٦٨ من سورة آل عمران (ثُمَّ قَرَأَ: {إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ}).

• عبارات المكان

م BD1-1D6F - المكان الذي أمر فيه عمر (قَالَ لِعُمَرَ).

• عبارات الكائن

ك BD1-1D69 - الراوي (الْحَكَمَ بِنَ مِينَاءَ).

ك BD1-1D6A - (النَّبِيِّ).

ك BD1-1D6B - (عُمَرَ) ابن الخطاب.

• عبارات الجماعة

ج BD1-1D6C - (مَعْشَرَ قُرَيْشٍ).

ج BD1-1D6D - أبناء الأخوات (قَالُوا: لَا؛ إِلَّا أَبْنَاءَ أَخَوَاتِنَا).

[0F97AA] خبر أبي هريرة

توضيح: يبدو أنه ليس من الممكن القول بشكل قطعي إن أبا هريرة يُعد في الوقت ذاته شاهداً لهذه الرواية المنقولة عنه ويتضح أنه الراوي لها، وذلك بناء على العبارات الواردة في هذه الرواية. ويمكن القول إن الطرق المذكورة في الأسفل مختلفة عن بعضها من حيث المتن. إلا أنه لدى أخذ الأخبار الأخرى بعين الاعتبار يمكن القول وبكل سهولة إن هذه الطرق للرواية ذاتها.

الاقتباسات:

﴿[97A9] الترمذي، سنن الترمذي، ٥، ٣٣٨.

حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا بْنُ عَدِيِّ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو الرَّقِّيُّ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمِيرٍ، عَنْ مُوسَى بْنِ طَلْحَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} [الشعراء: ٢١٤] جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قُرَيْشًا فَخَصَّ وَعَمَّ فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ أَنْقِدُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، يَا مَعْشَرَ بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ أَنْقِدُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، يَا مَعْشَرَ بَنِي قُصَيٍّ أَنْقِدُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، يَا مَعْشَرَ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ أَنْقِدُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، يَا فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ أَنْقِذِي نَفْسَكَ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لِكَ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، إِنَّ لِكَ رَجْمًا سَأَبُلُهَا بِبِلَالِهَا».

🔗 [979 A] الطبراني، المعجم الأوسط، ١، ٣٤.

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ خَالِدِ بْنِ حَيَّانِ الرَّقِّيُّ قَالَ: نَا زَكَرِيَّا بْنُ يَحْيَى الْوَقَارِيُّ قَالَ: نَا عُثْمَانُ بْنُ كُلَيْبٍ، عَنْ نَافِعِ بْنِ يَزِيدٍ، عَنْ زُهْرَةَ بْنِ مَعْبِدٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «يَا بَنِي هَاشِمٍ، يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، يَا صَفِيَّةُ عَمَّةُ رَسُولِ اللَّهِ، يَا فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ، لَا أَعْرِفَنَّ مَا جَاءَ النَّاسَ عَدَا يَحْمِلُونَ الْأَجْرَةَ، وَجِئْتُمْ تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا، إِنَّهَا أَوْلِيَايَ مِنْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُتَّقُونَ، إِنَّهَا مِثْلِي فِيكُمْ كَمِثْلِ رَجُلٍ يُسْتَنْصَحُ فِي قَوْمِهِ، آتَاهُمْ، فَقَالَ: يَا قَوْمِ أُتَيْتُمْ غُشَيْتُمْ وَاصْبَحَاهُ، أَنَا النَّذِيرُ، وَالْمَوْتُ الْمَغِيرُ، وَالسَّاعَةُ الْمُوْعَدُ».

العبارات:

• عبارات الفعل

م- 7A9-11AB جمع رسول الله قريشاً عند نزول الآية ٢١٤ من سورة الشعراء {لَمَّا نَزَلَتْ} وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} [الشعراء: ٢١٤] جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قُرَيْشًا.

م- 7A9-11AC قول رسول الله (فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ أَنْقِدُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا»).

م- 7A9-11AD قول رسول الله (يَا مَعْشَرَ بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ أَنْقِدُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا»).

م- 7A9-11AE قوله (يَا فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ أَنْقِذِي نَفْسَكَ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لِكَ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا»).

م- 7A9-11A0 قوله (لَا أَعْرِفَنَّ مَا جَاءَ النَّاسَ عَدَا يَحْمِلُونَ الْأَجْرَةَ، وَجِئْتُمْ تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا»).

م- 7A9-11A1 قوله (إِنَّهَا أَوْلِيَايَ مِنْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُتَّقُونَ»).

• عبارات الكائن

ك- 7A9-11AA (أَبِي هُرَيْرَةَ»).

[CC2D5F] خبر أبي أمامة، والحارث، وعمير بن الأسود

🔗 [2D5E] ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٣٠٢.

حَدَّثَنَا عَيْسَى بْنُ خَالِدٍ، نَا أَبُو الْيَمَانِ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ صَفْوَانَ، عَنْ شُرَيْحٍ قَالَ: نَا أَبُو أُمَامَةَ، وَالْحَارِثُ، وَعُمَيْرُ بْنُ الْأَسْوَدِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَادَى قُرَيْشًا فَجَمَعَهُمْ فَقَامَ فِيهِمْ فَقَالَ: «أَلَا إِنَّ كُلَّ نَبِيٍّ بُعِثَ إِلَى قَوْمِهِ وَإِنِّي

بُعِثْتُ إِلَيْكُمْ» ثُمَّ جَعَلَ يَسْتَفْرِبُهُمْ رَجُلًا رَجُلًا فَسَمِعَهُ إِلَى أَقْصَى أَيَّامِهِ ثُمَّ يَقُولُ لَهُ: «يَا فَلَانُ عَلَيْكَ بِنَفْسِكَ فَإِنِّي لَا أُغْنِي عَنْكَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى شَيْئًا» حَتَّى خَلَصَ إِلَى فَاطِمَةَ ابْنَتِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَقَالَ لَهَا مِثْلَ مَا قَالَ لَهُمْ ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، لَا أَلْفِينَ النَّاسَ يَأْتُونَ يَجْرُونَ الْجَنَّةَ وَتَأْتُونَ مَجْرُونَ الدُّنْيَا، اللَّهُمَّ لَا أَجِلْ لِقُرَيْشٍ أَنْ يُفْسِدُوا مَا أَصْلَحْتُ» ثُمَّ قَالَ: «أَلَا إِنَّ خِيَارَ أُمَّتِكُمْ خَيْرُ النَّاسِ وَشِرَارُ أُمَّتِكُمْ شِرَارُ النَّاسِ وَخِيَارُ قُرَيْشٍ خِيَارُ النَّاسِ وَشِرَارُ قُرَيْشٍ شِرَارُ النَّاسِ».

العبارات:

• عبارات الفعل

ف-11BA-5D نداء رسول الله على قريش وجمعهم (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَادَى قُرَيْشًا فَجَمَعَهُمْ).

ف-11BB-5D قيامه فيهم (فَقَامَ فِيهِمْ).

ف-11BC-5D قول رسول الله (فَقَالَ): «أَلَا إِنَّ كُلَّ نَبِيٍّ بُعِثَ إِلَى قَوْمِهِ وَإِنِّي بُعِثْتُ إِلَيْكُمْ» ثُمَّ جَعَلَ يَسْتَفْرِبُهُمْ رَجُلًا رَجُلًا فَسَمِعَهُ إِلَى أَقْصَى أَيَّامِهِ ثُمَّ يَقُولُ لَهُ: «يَا فَلَانُ عَلَيْكَ بِنَفْسِكَ فَإِنِّي لَا أُغْنِي عَنْكَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى شَيْئًا».

ف-11BD-5D قول لفاطمة مثل ما قاله للقوم (حَتَّى خَلَصَ إِلَى فَاطِمَةَ ابْنَتِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَقَالَ لَهَا مِثْلَ مَا قَالَ لَهُمْ).

ف-11BE-5D قول رسول الله لقريش (ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، لَا أَلْفِينَ النَّاسَ يَأْتُونَ يَجْرُونَ الْجَنَّةَ وَتَأْتُونَ مَجْرُونَ الدُّنْيَا، اللَّهُمَّ لَا أَجِلْ لِقُرَيْشٍ أَنْ يُفْسِدُوا مَا أَصْلَحْتُ»).

ف-11BF-5D قوله لهم (ثُمَّ قَالَ: «أَلَا إِنَّ خِيَارَ أُمَّتِكُمْ خَيْرُ النَّاسِ وَشِرَارُ أُمَّتِكُمْ شِرَارُ النَّاسِ وَخِيَارُ قُرَيْشٍ خِيَارُ النَّاسِ وَشِرَارُ قُرَيْشٍ شِرَارُ النَّاسِ»).

• عبارات الكائن

ك-9B11-5D الرواة (أَبُو أَمَامَةَ، وَالْحَارِثُ، وَعَمِيرُ بْنُ الْأَسْوَدِ).

[DA9BDA] خبر عمرو بن عوف بن زيد بن ملحمة

توضيح: يرد في هذا الخبر عبارات تتضمن وصايا من رسول الله لقريش بشأن الأنصار. فالخبر من هذه الناحية يدعم خبر أبي هريرة.

الاقْتِبَاسَاتُ:

🌸 [9BD9] الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ الصَّنَعَائِيُّ، ثنا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ، حَدَّثَنِي كَثِيرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ عَوْفِ بْنِ زَيْدِ بْنِ مِلْحَةَ الْمُرِّيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ قَاعِدًا مَعَهُمْ فَدَخَلَ بَيْتَهُ وَقَالَ: «ادْخُلُوا عَلَيَّ وَلَا يَدْخُلَنَّ عَلَيَّ إِلَّا قُرَيْشِي»، فَتَسَلَّلْتُ فَدَخَلْتُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ بَيْنَكُمْ أَحَدٌ لَيْسَ مِنْكُمْ؟» قَالُوا: نُخْبِرُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ بِأَبَائِنَا أَنْتَ وَأُمَّهَاتِنَا مَعَنَا ابْنُ الْأُخْتِ وَالْمَوْلَى، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «حَلِيفُ الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَمَوْلَى الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ، يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، إِنَّكُمْ الْوَلَاءَةُ بَعْدِي هَذَا الْأَمْرُ، فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ، وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا، وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ

مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ، وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حَنِيفًا، وَتَقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَتُؤْتُوا الزَّكَاةَ، وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ، يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، احْفَظُونِي فِي أَصْحَابِي وَأَبْنَائِهِمْ وَأَبْنَاءِ أَنْصَارِ اللَّهِ الْأَنْصَارِ وَأَبْنَاءِ الْأَنْصَارِ».

العبارات

• عبارات الفعل

- ف- BD9-1D5A جلوس النبي مع بعض أصحابه (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ قَاعِدًا مَعَهُمْ).
- ف- BD9-1D5B دخوله بيته (فَدَخَلَ بَيْتَهُ).
- ف- BD9-1D5C قوله (وَقَالَ: «ادْخُلُوا عَلَيَّ وَلَا يَدْخُلَنَّ عَلَيَّ إِلَّا قُرَيْشِي»).
- ف- BD9-1D5D دخول عمر بن عوف (فَتَسَلَّلْتُ فَدَخَلْتُ).
- ف- BD9-1D5E قول رسول الله (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ بَيْنَكُمْ أَحَدٌ لَيْسَ مِنْكُمْ؟»).
- ف- BD9-1D5F قول قريش (مَعَنَا ابْنُ الْأُخْتِ وَالْمَوْلُ).
- ف- BD9-1D60 قول رسول الله (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «حَلِيفُ الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَمَوْلَى الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ»).
- ف- BD9-1D61 قوله (يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، إِنَّكُمْ الْوَلَاةُ بَعْدِي لِهَذَا الْأَمْرِ).
- ف- BD9-1D62 قوله (فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ).
- ف- BD9-1D63 قوله (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا).
- ف- BD9-1D64 قوله (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ).
- ف- BD9-1D67 قوله (يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، احْفَظُونِي فِي أَصْحَابِي وَأَبْنَائِهِمْ وَأَبْنَاءِ الْأَنْصَارِ).
- ف- BD9-1D68 قوله (رَحِمَ اللَّهُ الْأَنْصَارَ وَأَبْنَاءَ الْأَنْصَارِ).

• عبارات الزمان

- ز- BD9-1D58 زمن الواقعة (كَانَ قَاعِدًا مَعَهُمْ).

• عبارات المكان

- م- BD9-1D59 بيت رسول الله (فَدَخَلَ بَيْتَهُ).

• عبارات الكائن

- ك- BD9-1D52 الراوي (كَثِيرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَوْفِ بْنِ زَيْدِ بْنِ مِلْحَةَ الْمُرِّيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ).
- ك- BD9-1D53 رسول الله (رَسُولُ اللَّهِ).
- ك- BD9-1D55 عمرو بن عوف (فَتَسَلَّلْتُ فَدَخَلْتُ).

• عبارات الجماعة

- ج- BD9-1D54 المجلسون مع النبي (كَانَ قَاعِدًا مَعَهُمْ).
- ج- BD9-1D56 أبناء الأخت والموالي (مَعَنَا ابْنُ الْأُخْتِ وَالْمَوْلُ).
- ج- BD9-1D57 قريش (مَعْشَرَ قُرَيْشٍ).

[DA9BCE] خبر أبي موسى

توضيح: يلاحظ أن هذا الخبر يحتوي على معلومات وعبارات تتشابه إلى حد بعيد مع ما هو موجود في خبري أنس بن مالك و أبي سعيد الخدري^(١٦). وقد يكون هذا الخبران عبارة عن طريق لأحدهما. ولا شك أن هناك حاجة إلى تحقيقات مفصلة للتثبت من هذا الأمر. ولكن لكون مسألة الموثوقية لم تُعد مشكلة هنا فلم يُرَ أن هناك محظوراً في تحقيق أو دراسة الخبرين المشار إليها بشكل منفصل عن بعضها خلال رسم هذا التخيل/التصور.

الاقْتِباسات:

﴿BCD 9﴾ البزار، البحر الزخار، ٨، ٧٣.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَكِيمٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَوْفٌ، عَنْ زِيَادِ بْنِ مِحْرَاقٍ، عَنْ أَبِي كِنَانَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابِ بَيْتٍ فِيهِ نَقْرٌ مِنْ قُرَيْشٍ، فَأَخَذَ بَعْضَادَتِي الْبَابِ، ثُمَّ قَالَ: «هَلْ فِي الْبَيْتِ إِلَّا قُرَيْشِي؟»، قَالَ: فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ عَيْرُ فُلَانِ ابْنِ أُخْتِنَا، قَالَ: «ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ»، ثُمَّ قَالَ ﷺ: «هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا دَامُوا إِذَا اسْتَرْجَمُوا رَجُومًا، وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا، وَإِذَا قَسَمُوا أَقْسَطُوا فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ»، وَهَذَا الْحَدِيثُ لَا نَعْلَمُهُ يُرَوَى بِهَذَا اللَّفْظِ إِلَّا عَنْ أَبِي مُوسَى بِهَذَا الْإِسْنَادِ وَأَبُو كِنَانَةَ رَوَى عَنْهُ زِيَادُ بْنُ مِحْرَاقٍ، حَدِيثَيْنِ هَذَا أَحَدُهُمَا وَالْآخَرَ رَفَعَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُمْرَانَ وَعَيْرُ عَبْدِ اللَّهِ لَا يَرَفَعُهُ.

العبارات:

• عبارات الفعل

- ف- BCD-1D80 وقوف رسول الله على باب بيت فيه بعض من رجال قريش (قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابِ بَيْتٍ فِيهِ نَقْرٌ مِنْ قُرَيْشٍ).
- ف- BCD-1D81 إمساك رسول الله بعضادة الباب (فَأَخَذَ بَعْضَادَتِي الْبَابِ).
- ف- BCD-1D82 قول رسول الله (ثُمَّ قَالَ: «هَلْ فِي الْبَيْتِ إِلَّا قُرَيْشِي؟»).
- ف- BCD-1D83 مخاطبة رسول الله (فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ عَيْرُ فُلَانِ ابْنِ أُخْتِنَا).
- ف- BCD-1D84 قول رسول الله (قَالَ: «ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ»).
- ف- BCD-1D85 قوله (ثُمَّ قَالَ ﷺ: «هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا دَامُوا»).
- ف- BCD-1D86 قوله (إِذَا اسْتَرْجَمُوا رَجُومًا).
- ف- BCD-1D87 قوله (وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا).
- ف- BCD-1D88 قوله (وَإِذَا قَسَمُوا أَقْسَطُوا).
- ف- BCD-1D89 قوله (فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ).
- ف- BCD-1D8A قوله (لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ).

(١٦) لم يذكر في هذا التخيل أو التصور بسبب التشابه الكبير في المتن (انظر: الطبراني، المعجم الصغير، ١، ١٤٢).

• عبارات الزمان

ز- BCD-1D7F زمن الواقعة (قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابِ بَيْتٍ فِيهِ نَفَرٌ مِنْ قُرَيْشٍ).

• مكان الواقعة

م- أمام بيت البيت (عَلَى بَابِ بَيْتٍ).

• عبارات الكائن

ك- BCD-1D7A الراوي (عَنْ أَبِي مُوسَى).

ك- BCD-1D7B النبي (رَسُولُ اللَّهِ).

• عبارات الجماعة

ج- BCD-1D7D (نَفَرٌ مِنْ قُرَيْشٍ).

ج- BCD-1D7D ابن الأخت (عَبْرَ فُلَانٍ ابْنِ أُخْتِنَا).

[0F97AD] خبر أبي أمامة - ٢

توضيح: إن هذا الخبر الذي ترد فيه عبارات واضحة ومفهومة للغاية حول ماهية حديث النبي ﷺ يسهم بشكل فعال في فهم مسار الواقعة الذي يتم التوصل إليه في هذا التخيل بشكل أجلي وأوضح. ويتبين أن النبي ﷺ قد خاطب أزواجه أيضاً في قسم من هذه العبارات. وهذه المعلومات تشير إلى احتمال أن تكون الحادثة مرتبطة باعتزال النبي ﷺ لأزواجه لمدة شهر كامل. إلا أن هذا الأمر سيكون موضوع بحث آخر تحجباً للإطالة والاضطرار إلى التوسع كثيراً في هذا التصور/ التخيل.

الاقْتِسَابَات:

﴿[97AC] الأجرى، الشريعة، ٣، ١٣٣٧.

وَأَبْنَاؤُنَا الْفَرِييَاتِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ الدَّمَشَقِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي الْعَائِكَةِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَزِيدَ، عَنِ الْفَاسِمِ، عَنْ أَبِي أُمَامَةَ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ ﴿٣٧﴾ [الشعراء] الآية جَمَعَ النَّبِيُّ ﷺ بَنِي هَاشِمٍ، فَأَجْلَسَهُمْ عَلَى الْبَابِ، وَجَمَعَ نِسَاءَهُ وَأَهْلَهُ، فَأَجْلَسَهُمْ فِي الْبَيْتِ، ثُمَّ اطَّلَعَ فَقَالَ: «يَا بَنِي هَاشِمِ، اشْتَرَوْا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، لَا يُعْرَتِكُمْ قَرَابَتِكُمْ مِنِّي، فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ، وَيَا حَفْصَةَ بِنْتَ عُمَرَ، وَيَا أُمَّ سَلَمَةَ، وَيَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ، يَا أُمَّ الرَّبِيعِ يَا عَمَّةَ النَّبِيِّ: اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَاسْعَوْا فِي فِكَالِكُمْ رِقَابِكُمْ، فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا، فَبَكَتْ عَائِشَةُ، ثُمَّ قَالَتْ: أَيُّ حَبِي، وَهَلْ يَكُونُ ذَلِكَ يَوْمَ لَا تُغْنِي عَنِّي شَيْئًا؟ فَقَالَ: نَعَمْ، فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنَ: يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿وَتَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧] وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ ﴿فَمَنْ تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ ﴿٣٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ، فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ﴾ ﴿٣٩﴾ [المؤمنون] فَعِنْدَ ذَلِكَ لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، وَعِنْدَ النُّورِ: مَنْ شَاءَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَتَمَّ نُورَهُ، وَمَنْ شَاءَ تَرَكَهُ فِي الظُّلْمَةِ يَعْصِمُهُ فِيهَا، فَلَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا، وَعِنْدَ الصَّرَاطِ، مَنْ شَاءَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ سَلَّمَهُ وَأَنْجَاهُ، وَمَنْ شَاءَ كَبَبَهُ فِي النَّارِ» قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَيُّ حَبِي، قَدْ عَلِمْنَا أَنَّ الْمَوَازِينَ هِيَ الْكِفَّتَانِ

يُوضَعُ فِي هَذَا الشَّيْءِ، وَفِي هَذَا الشَّيْءِ فَتَرَجَّحَ إِحْدَاهُمَا، وَتَحَفَّ إِحْدَاهُمَا، وَقَدْ عَلِمْنَا النُّورَ وَالظُّلْمَةَ، فَهَذَا الصِّرَاطُ؟ قَالَ: «طَرِيقٌ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، يُجَازُ النَّاسَ عَلَيْهَا، وَهِيَ مِثْلُ حَدِّ الْمُوسَى، وَالْمَلَائِكَةُ صَافُونَ يَمِينًا وَشِمَالًا يَتَخَطَّفُونَهُمْ بِالْكَلايِبِ، مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ، وَهُمْ يَقُولُونَ: رَبِّ سَلِّمْ سَلِّمْ، وَأَفْتِدْتَهُمْ هَوَاءً، فَمَنْ شَاءَ اللَّهُ سَلَّمَهُ، وَمَنْ شَاءَ كَبَبَهُ فِيهَا».

العبارات:

• عبارات الفعل

ف- 7AC-11AF جمع رسول الله بني هاشم حين نزول الآية ٢١٤ من سورة الشعراء (قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} [الشعراء: ٢١٤] الْآيَةَ جَمَعَ النَّبِيُّ ﷺ بَنِي هَاشِمٍ).

ف- 7AC-11B0 جمعهم أمام البيت، وزاجه داخل البيت (فَأَجْلَسَهُمْ عَلَى الْبَابِ وَجَمَعَ نِسَاءَهُ وَأَهْلَهُ فَأَجْلَسَهُمْ فِي الْبَيْتِ).

ف- 7AC-11B1 خروجه إليهم (ثُمَّ أَطْلَعَ).

ف- 7AC-11B2 قوله لهم (فَقَالَ: يَا بَنِي هَاشِمِ اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَعْرِتُكُمْ قَرَابَتُكُمْ مِنِّي فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا).

ف- 7AC-11B3 مخاطبته أهل بيته (ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ أَوِيَا حَفْصَةَ بِنْتُ عُمَرَ أَوِيَا أُمَّ سَلَمَةَ أَوِيَا فَاطِمَةَ بِنْتُ مُحَمَّدٍ أَوِيَا أُمَّ الزُّبَيْرِ يَا عَمَّةَ النَّبِيِّ: اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَوْ اسْعُوا فِي فِكَالِكِ رِقَابِكُمْ أَفَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا).

[B11D8E] خبر أنس بن مالك:

الاقْتِسَاسَات:

﴿[1D8D] الطبراني، الدعاء، ص، ٥٨٣.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ، ثنا فَضِيلُ بْنُ عِيَاضٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنِ أَبِي صَالِحِ الْحَنْفِيِّ، عَنْ بُكَيْرِ الْجَزْرِيِّ، عَنِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كُنَّا فِي بَيْتِ، نَفَرٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَنَفَرٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فَأَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَقْبَلَ كُلُّ رَجُلٍ مَنَّا يُوسِعُ إِلَى جَنْبِهِ رَجَاءً أَنْ يَجْلِسَ إِلَيْهِ حَتَّى قَامَ عَلَى الْبَابِ فَأَخَذَ بَعْضَادَتِهِ فَقَالَ: الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ، وَيَ عَلَيْهِمْ حَقٌّ عَظِيمٌ، وَهُمْ مِثْلُ ذَلِكَ مَا فَعَلُوا ثَلَاثًا: إِذَا اسْتَرْجَمُوا رَجُومًا، وَإِذَا حَكَمُوا عَدْلًا، وَإِذَا عَاهَدُوا وَفُوا فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ.

العبارات:

• عبارات الفعل

ف- D8D-62CC قدوم رسول الله إلى بيت فيه بعض المهاجرين والأنصار (كُنَّا فِي بَيْتٍ، نَفَرٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَنَفَرٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فَأَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ).

ف- D8D-62CD إفساح كل واحد من الحاضرين المجال لجلس رسول الله بجانبه، ووقوف رسول الله على الباب (فَأَقْبَلَ كُلُّ رَجُلٍ مَنَّا يُوسِعُ إِلَى جَنْبِهِ رَجَاءً أَنْ يَجْلِسَ إِلَيْهِ حَتَّى قَامَ عَلَى الْبَابِ).

- ف- D8D-62CE إمساك رسول الله بعضة الباب (فَأَخَذَ بِعَصَا دَتِهِ).
- ف- D8D-62CF قول رسول الله ((فَقَالَ: الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ)).
- ف- D8D-62D3 قول رسول الله (فَقَالَ: وَلِي عَلَيْهِمْ حَقٌّ عَظِيمٌ، وَهَمُّ مِثْلُ ذَلِكَ مَا فَعَلُوا ثَلَاثًا).
- ف- D8D-62D4 قول رسول الله (إِذَا اسْتَرْجَمُوا رَحِمُوا).
- ف- D8D-62D5 قوله (وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا).
- ف- D8D-62D6 قوله (وَإِذَا عَاهَدُوا وَفَوْا).
- ف- D8D-62D7 قوله (فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ).

• عبارات الزمان

ز- D8D-62CA زمن الجلوس في البيت (كُنَّا فِي بَيْتٍ).

• عبارات المكان

م- D8D-62C9 بيت (فِي بَيْتٍ).

• عبارات الكائن

ك- D8D-62C6 الشاهد والراوي (عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ).

ك- D8D-62CB النبي (رَسُولُ اللَّهِ).

• عبارات الجماعة

ج- D8D-62C7 جماعة من المهاجرين (كُنَّا فِي بَيْتٍ، نَفَرٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ).

ج- D8D-62C8 جماعة من الأنصار (وَنَفَرٌ مِنَ الْأَنْصَارِ).

توضيح: بناء على هذه العبارة «بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ» الواردة في كل طرق هذا الخبر والعبارات المشابهة الأخرى يمكن القول إن أبا مسعود الأنصار شاهد في هذا الخبر. وأما عبارة «ثُمَّ لَحَا قَضِيْبَهُ، فَإِذَا هُوَ أَبْيَضُ يَصِلِدُ» فإنها تدل على أنه كان يوجد بيد النبي ﷺ عوداً في تلك الأثناء وأنه قام بنزع قشره عنه. وهذا برأينا يؤيد ما ورد في أخبار أخرى من عبارات بشأن العود/ القضيب، ويقوي من قناعتنا حول أن كل الأخبار التي اقتبسناها وأوردناها هنا إنما تدور حول الواقعة ذاتها.

الاقْتِباسات:

﴿[2D67] الدارقطني، العلل الواردة، ٦، ١٨٨.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْحَارِثِ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي بَكْرٍ، حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ شُعَيْبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَبِيبُ بْنُ أَبِي ثَابِتٍ، عَنِ الْقَاسِمِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيُّ، قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي بَيْتٍ، فَقَالَ: إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَا يَزَالُ فِيكُمْ، وَأَنْتُمْ وَلَانْتَهُ، مَا لَمْ تُحَدِّثُوا عَمَلًا، فَيَنْزِعُهُ اللَّهُ مِنْكُمْ، فَإِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ، سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ شِرَارًا مِنْ خَلْقِهِ، فَالْتَحَوْكُمْ كَمَا يُلْتَحَى الْقَضِيبُ.

﴿[E011] أحمد بن حنبل، المسند، ٢، ٥٣٦.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ، حَدَّثَنِي أَبِي، حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ صَالِحٍ قَالَ ابْنُ شَهَابٍ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ

عَبْدُ اللَّهِ بْنِ عُبَيْدَةَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ قَالَ بَيْنَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي قَرِيبٍ مِنْ تَمَانِينَ رَجُلًا مِنْ قُرَيْشٍ لَيْسَ فِيهِمْ إِلَّا قُرَشِيٌّ لَا وَاللَّهِ مَا رَأَيْتُ صَفِيحَةَ وَجْهِ رَجَالٍ قَطُّ أَحْسَنَ مِنْ وَجْهِهِمْ يَوْمَئِذٍ فَذَكَرُوا النِّسَاءَ فَتَحَدَّثُوا فِيهِنَّ فَتَحَدَّثَتْ مَعَهُمْ حَتَّى أَحْبَبْتُ أَنْ يَسْكُتَ قَالَ: ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَتَشَهَّدْتُ، ثُمَّ قَالَ أَمَا بَعْدُ يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ فَإِنَّكُمْ أَهْلُ هَذَا الْأَمْرِ مَا لَمْ تَعْصُوا اللَّهَ، فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يَلْحَاكُمْ كَمَا يُلْحَى هَذَا الْقَضِيبُ لِقَضِيبٍ فِي يَدِهِ، ثُمَّ لَحَا قَضِيبَهُ، فَإِذَا هُوَ أَبْيَضُ يَصِلِدُ.

﴿2AF8﴾ [الشاشي، المسند، ٢، ٢٩٣].

حَدَّثَنِي عَيْسَى بْنُ أَحْمَدَ، نَا مُضْعَبُ، حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: بَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَالِسٌ فِي تَمَانِينَ رَجُلًا أَوْ نَحْوِ مِنْ تَمَانِينَ رَجُلًا مِنْ قُرَيْشٍ، مَا رَأَيْتُ مِثْلَ صَفَحَاتٍ وَجْهِهِمْ لِقَوْمٍ قَطُّ إِذْ تَحَدَّثُوا عَنِ النِّسَاءِ فَتَحَدَّثَتْ مَعَهُمْ حَتَّى أَحْبَبْتُ أَنْ يَسْكُتَ، ثُمَّ أَتَيْتُهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: «أَمَا بَعْدُ، مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، فَإِنَّكُمْ وِلَاةُ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمْ اللَّهَ تَعَالَى، فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يَلْحَاكُمْ نَحْوَ هَذَا الْقَضِيبِ»، ثُمَّ لَحَا قَضِيبًا فِي يَدِهِ، فَإِذَا مَا لَحَتْهُ أَبْيَضُ يَصِلِدُ.

العبارات:

• عبارات الفعل

- ف- AF9-11C2 وجود [أبو مسعود أو ابن مسعود الأنصاري] مع ما يقارب الثلاثين شخصاً من قريش بصحبة رسول الله (بَيْنَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي قَرِيبٍ مِنْ تَمَانِينَ رَجُلًا لَيْسَ فِيهِمْ إِلَّا قُرَشِيٌّ).
- ف- AF9-11C3 ذكرهم للنساء وتحديثهم بشأنهن (فَذَكَرُوا النِّسَاءَ فَتَحَدَّثُوا فِيهِنَّ).
- ف- AF9-11C4 تحدّثه [رسول الله] معهم [رجال قريش] (وَتَحَدَّثَتْ مَعَهُمْ).
- ف- AF9-11C6 قول رسول الله (ثُمَّ قَالَ: «أَمَا بَعْدُ» يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، فَإِنَّكُمْ أَهْلُ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمْ اللَّهَ).
- ف- AF9-11C7 قوله (فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يَلْحَاكُمْ كَمَا يُلْحَى هَذَا الْقَضِيبُ).

• عبارات الكائن

ك- AF9-11C1 أبو أو ابن مسعود الأنصاري (أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ).

[0F97A7] خبر عمران بن حصين

الاقْتِباسَات

﴿97A6﴾ [الطبراني، المعجم الكبير، ١٨، ١٦١].

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، ثنا أَبُو قُرَّةٍ يَزِيدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُدَيْرٍ، عَنْ أَبِي الْمُهَلَّبِ، عَنْ أَبِي سَهْلِ، عَنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ: جَمَعَ النَّبِيُّ ﷺ بَنِي هَاشِمٍ ذَاتَ يَوْمٍ، فَقَالَ هُمْ: «يَا بَنِي هَاشِمِ، لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، يَا بَنِي هَاشِمِ، إِنْ أَوْلِيَانِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ، يَا بَنِي هَاشِمِ انْفِقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ، يَا بَنِي هَاشِمِ لَا أَلْفَيْتُمْ تَأْتُونَ بِالذُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ، وَتَأْتُونَ بِالْآخِرَةِ تَحْمِلُونَهَا».

العبارات:

• عبارات الفعل

- ف- 7A6-11A4 جمع بني هاشم (جَمَعَ النَّبِيُّ ﷺ بَنِي هَاشِمٍ ذَاتَ يَوْمٍ).
 ف- 7A6-11A6 قول رسول الله لبني هاشم (فَقَالَ هُمْ: «يَا بَنِي هَاشِمٍ، لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا»).
 ف- 7A6-11A7 قول رسول الله (إِنْ أَوْلِيَايَ مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ).
 ف- 7A6-11A8 قوله (يَا بَنِي هَاشِمٍ اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ).
 ف- 7A6-11A9 قوله (لَا أَلْفَيْتُكُمْ تَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ، وَتَأْتُونَ بِالْآخِرَةِ تَحْمِلُونَهَا).

ملاحظة: عند الرجوع إلى الأخبار الأخرى يلاحظ أن هذه العبارات تتضمن أخطاء، ولكن مع ذلك يفهم منها المقصود. حسب طريق آخر للخبر ينبغي أن تكون هذه العبارات بالشكل الآتي: «لَا أَلْفَيْتُكُمْ تَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ وَيَأْتِي النَّاسُ بِالْآخِرَةِ يَحْمِلُونَهَا»^(١٧).

• عبارات الزمان

ز- 7A6-11A5 (ذَاتَ يَوْمٍ).

• عبارات الكائن

ك- 7A6-11A3 الراوي (عُمَرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ).

[E67853] خبر عائشة

توضيح: يتم التأكيد في هذا الخبر المنقول عن عائشة أيضاً أن النبي ﷺ خاطب فاطمة، وصفية إلى جانب الآخرين من بني عبد المطلب. بغض النظر عن أنه يذكر في المتن أن آية ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ نزلت في ذلك الوقت، فإننا إذا ما تناوله إلى جانب الأخبار الأخرى يتبين أن النبي ﷺ كان يذكر بالآية الأنفة الذكر. وأما بشأن القول بنزول الآية في تلك الأثناء فإننا بحاجة إلى أدلة إضافية. ومع احتواء بعض طرق الروايات الأخرى على بعض العبارات التي تقول إن النبي ﷺ جمع أقرباءه في سنوات النبوة الأولى وتلا عليهم هذه الآية يتبين أن الرواة خلطوا هذا الاجتماع مع دعوة أخرى حصلت في وقت سابق في مكة وحضرها أبو لهب^(١٨) أيضاً. لأن فاطمة التي يذكر أنها حضرت هذا الاجتماع^(١٩) كانت صغيرة السن جداً زمن تلك الدعوة التي جرت في مكة، ولعل عائشة لم تكن قد ولدت، وأما زوجاته الأخريات فلم يكن قد تزوج بهن بعد.

الاقتباسات

﴿[7852] أحمد بن حنبل، المسند، ١١، ٤٥٠، رقم: ٢٦١٧٥.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ، حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ ﴿٣٦﴾ قَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: يَا فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ يَا صَفِيَّةُ بِنْتُ عَبْدِ الْمَطْلِبِ يَا بَنِي عَبْدِ الْمَطْلِبِ، لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا سَلُونِي مِنْ مَالِي مَا شِئْتُمْ.

(١٧) الخطيب البغدادي، تلخيص المتشابه في الرسم، ٢، ٧٤٣.

(١٨) ابن اسحاق، سيرة ابن اسحاق، ص، ١٤٥-١٤٦؛ البزار، البخر الزخار، ٢، ١٠٥.

(١٩) الأجرى، الشريعة، ٣، ١٣٣٧؛ الطبراني، المعجم الكبير، ٨، ٢٢٥.

العبارات:

• عبارات الفعل

ف- 852-11B8 قول النبي ﷺ (لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ ﴿١٧﴾ قَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: يَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ يَا صَفِيَّةَ بِنْتَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ يَا بِنْتِي عَبْدَ الْمُطَّلِبِ لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا سَلُونِي مِنْ مَالِي مَا شِئْتُمْ).

• عبارات الكائن

ك- 852-11B7 الراوي (عَائِشَةُ).

[9D62EC] خبر معاذ بن جبل

توضيح: ليس لهذا الخبر المتعلق بتعيين معاذ بن جبل والياً علاقة مباشرة مع هذا التخيل/ التصور. ولكننا نرى بناء على عبارات «إِنَّ أَهْلَ بَيْتِي هُوَ لَأَيُّ يَرُونَ أَنَّهُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِي، وَلَيْسَ كَذَلِكَ. إِنَّ أَوْلِيَّائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ، مَنْ كَانُوا وَحَيْثُ كَانُوا» و«اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أَحِلُّ لَهُمْ فَسَادَ مَا أَصْلَحْتُ» الواردة في متن الرواية أن الواقعتين قريبتان جداً من بعضهما، وأنها تؤثران على بعضها بصورة مباشرة أو غير مباشرة. ونعتقد لو تم التوسع في هذا التخيل/ التصور الذي أعددناه باعتباره مجرد بداية فسوف تظهر العلاقة السببية والصلة الزمنية بين الواقعتين.

الاقتراسات:

﴿[62EB] ابن أبي عاصم، السنة، ١، ٩٣.

ثنا مُحَمَّدُ بْنُ عَوْفٍ، حَدَّثَنَا أَبُو الْمُعِيرَةِ، حَدَّثَنَا صَفْوَانُ بْنُ عَمْرٍو، عَنْ رَاشِدِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ هُمَيْدٍ الْكُوفِيِّ، عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ خَرَجَ مَعَهُ يُوصِيهِ، ثُمَّ انْتَفَتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْمَدِينَةِ فَقَالَ: «إِنَّ أَهْلَ بَيْتِي هُوَ لَأَيُّ يَرُونَ أَنَّهُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِي، وَلَيْسَ كَذَلِكَ. إِنَّ أَوْلِيَّائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ، مَنْ كَانُوا وَحَيْثُ كَانُوا. اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أَحِلُّ لَهُمْ فَسَادَ مَا أَصْلَحْتُ، وَإِيْمُ اللَّهِ لَتُكْفَنَنَّ أُمَّتِي عَنْ دِينِهَا كَمَا تُكْفَنَنَّ الْإِنَاءُ فِي الْبَطْحَاءِ».

العبارات

• عبارات الفعل

ف- 2EB-1197 خروج رسول الله مع معاذ ليوصيه حين بعثه والياً إلى اليمن (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ خَرَجَ مَعَهُ يُوصِيهِ).

ف- 2EB-1198 التفات رسول الله إلى المدينة (ثُمَّ انْتَفَتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْمَدِينَةِ).

ف- 2EB-1199 قول رسول الله (فَقَالَ: «إِنَّ أَهْلَ بَيْتِي هُوَ لَأَيُّ يَرُونَ أَنَّهُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِي، وَلَيْسَ كَذَلِكَ»).

ف- 2EB-119A قول رسول الله (إِنَّ أَوْلِيَّائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ).

ف- 2EB-119B قول رسول الله (مَنْ كَانُوا وَحَيْثُ كَانُوا).

ف- 2EB-119C قول رسول الله (اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أَحِلُّ لَهُمْ فَسَادَ مَا أَصْلَحْتُ).

• عبارات الكائن

ك- 2EB-1195 (مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ).

ك- 2EB-1196 (رَسُولُ اللَّهِ).

• عبارات الجماعة

ج- 2EB-119E أهل البيت (أهل بيتي هؤلاء).

[CC2D77] خبر ابن عمر

توضيح: إن ورود عبارة «سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ» في بعض طرق هذه الرواية المنقولة عن عبد الله ابن عمر يؤكد أن ابن عمر شاهد وارو لهذا الخبر في الوقت ذاته. لقد نقلت الرواية من عدد كبير من الرواة. إلا أن كل هذه النقول تقريباً وحسب ما تحققنا منه منقولة عن عاصم بن محمد بعبارات متقاربة. ولهذا لم تذكر الطرق الأخرى في هذا البحث.

وإن عبارة «مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ رَجُلَانِ» أو «مَا بَقِيَ مِنْهُمُ اثْنَانِ» الواردة في الطرق المذكورة في الأسفل لا وجود لها في أي رواية أخرى بقدر ما توصلنا إليه ما عدا هذا الخبر المنقول عن عبد الله بن عمر. وبرأينا فإن سبب هذا الأمر هو خطأ روائي ناتج عن نقل أحد الرواة للمتن الذي يلي عبارة «مَا بَقِيَ مِنْهُمُ». ففي الواقع إن المتن الذي يلي عبارة «مَا بَقِيَ مِنْهُمُ» لا يستلزم إحصاء عدد الباقيين، وإنما عد الخصال التي يجب توفرها في أولئك الأشخاص، وذلك كما هو الحال في الرواية المنقولة عن أنس بن مالك التي مر ذكرها في الأعلى. والمثال المشابه لهذا الأمر هو الرواية المنقولة عن أبي برزة الأسلمي التي ورد فيها عبارة «الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ مَا عَمِلُوا بِثَلَاثٍ» والتي برأينا اختصرت خطأ^(٢١). وقد تم تعداد هذه الأعمال/الخصال في طريق آخر مفصل من طرق هذه الرواية وذلك بشكل مشابه لما هو منقول عن أنس بن مالك وغيره من الرواة^(٢٢). والذي يتبين لنا أن الاختصار الخاطيء الذي حدث بالشكل ذاته للمتن المنقول عن عبد الله بن عمر جعله بوضع يسمح لفهمه فهماً خاطئاً، وبدأت عملية رواية العبارة الواردة في هذا القسم سواء «رجلان» أو «اثنان» ظناً أنها تدل على «عدد الأشخاص الذين بقوا على قيد الحياة»^(٢٣). ولذلك يبدو أنه من غير الممكن القول إن هذه الرواية المنقولة عن عبد الله بن عمر محفوظة من التغيير. ويمكن إزالة هذا الإبهام في حال التوصل إلى طريق آخر للرواية عدا طريق عاصم بن محمد.

الاقْتِباسات

[2D76] الطيالسي، المسند، ٣، ٤٦٢.

حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا الْعُمَيْرِيُّ، عَنْ عَاصِمِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ رَجُلَانِ».

[2D7B] البخاري، الصحيح، ٤، ١٧٩، رقم: ٣٥٠١.

(٢٠) حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا سُكَيْنُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، عَنْ سَيَّارِ بْنِ سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي بَرَزَةَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ مَا عَمِلُوا بِثَلَاثٍ»، الطيالسي، المسند، ٢، ٢٤٠.

(٢١) ... حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ حَدَّثَنَا سُكَيْنُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ حَدَّثَنَا سَيَّارُ بْنُ سَلَمَةَ سَمِعَ أَبَا بَرَزَةَ يَرْفَعُهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ إِذَا اسْتَرْجَمُوا رَجُوعًا وَإِذَا عَاهَدُوا وَفَوْا وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ أَجْمَعِينَ»، أحمد بن حنبل، المسند، ٨، ٤٦٨، رقم: ٢٠٠٩١. وانظر كذلك: الروائي، المسند، ٢، ٢٥، ٢٧.

(٢٢) وقد ذكر ابن حجر أيضاً أنه قد لا يكون عدد الأشخاص هو المقصود بعبارة "اثنان" الواردة في رواية البخاري، وتطرق إلى احتمالات أخرى. (ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ٨، ١١٧).

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ اثْنَانِ».

العبارات:

• عبارات الفعل

ف- D76-11C9 سماع [ابن عمر] رسول الله وهو يتحدث (سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ رَجُلَانِ»).

• عبارات الكائن

ك- D76-11C8 ابن عمر (عَنِ ابْنِ عُمَرَ).

[492AFC] خبر عطاء بن يسار

توضيح: يتمتع هذا الخبر بأهمية من ناحية تأييده وتدعيمه للعبارات الواردة في الأخبار الأخرى المتعلقة بواقعة لحي رسول الله القضيبي الذي كان يمسكه بيده.

الاقْتِباسات:

﴿2AFB﴾ [الشافعي، المسند، ٤، ٥٣.

حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي فُدَيْكٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي ذَيْبٍ، عَنِ شَرِيكَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَمِرٍ، عَنِ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِقُرَيْشٍ: «أَنْتُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ مَا كُنْتُمْ مَعَ الْحَقِّ إِلَّا أَنْ تَعْدِلُوا عَنْهُ فَتَلْحُونَ كَمَا تُلْحَى هَذِهِ الْجَرِيدَةُ» يُشِيرُ إِلَى جَرِيدَةٍ فِي يَدِهِ.

العبارات:

• عبارات الفعل

ف- AFB-11CE الراوي (عَنِ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ).

ف- AFB-11CF قول رسول الله (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِقُرَيْشٍ: «أَنْتُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ مَا كُنْتُمْ مَعَ الْحَقِّ»).

ف- AFB-11D0 قول رسول الله (إِلَّا أَنْ تَعْدِلُوا عَنْهُ فَتَلْحُونَ كَمَا تُلْحَى هَذِهِ الْجَرِيدَةُ» يُشِيرُ إِلَى جَرِيدَةٍ فِي يَدِهِ).

[CC2D79] خبر إسماعيل بن محمد بن عمرو بن سعد

الاقْتِباسات:

﴿2D78﴾ [نعيم بن حماد، الفتن، ١، ٣٩٥.

حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ، عَنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ رَافِعٍ، عَنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، لَا تَزَالُوا وِلَاةَ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمْ اللَّهَ تَعَالَى، فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ التَّحَاكُمُ عَنْ وَجْهِ الْأَرْضِ كَمَا أَلْتَجِي عَصَائِي هَذِهِ ثُمَّ فَشَعَ طَائِفَةٌ مِنْ لِحَاهَا فَأَلْقَاهُ فِي الْأَرْضِ».

العبارات:

• عبارات الفعل

ف- D78-11CB قول رسول الله (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، لَا تَزَالُوا وِلَاةَ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمْ

الله تَعَالَى»).

ف- D78-11CC قول رسول الله (فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ التَّحَاكُمُ عَنْ وَجْهِ الْأَرْضِ كَمَا أَلْتَجِي عَصَايَ هَذِهِ).
ف- D78-11CC إزالة رسول الله قسماً من قشر العود وإلقائه على الأرض (ثُمَّ فَشَعَ طَائِفَةً مِنْ لَحَاهَا فَأَلْقَاهُ فِي الْأَرْضِ).

• عبارات الكائن

ك- D78-11CA إسماعيل بن محمد (إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سَعْدٍ).

[EDE0E5] خبر أبي هريرة- ٢

توضيح: يوجد طرف مختلفة لهذا الخبر المنقول عن أبي هريرة. ورغم وجود فوارق بالعبارات/التعابير في هذه الطرق فإنها تحتوي بصورة عامة على وصايا بشأن الأنصار. ويمكن القول بناء على عبارات «سمعت رسول الله» الواردة في أغلب هذه الطرق أن أبا هريرة راو وشاهد في الوقت ذاته. ويتمتع هذا الأمر بأهمية كبيرة من ناحية تحقيق التسلسل الزمني خلال عند تطوير هذا الترخيل/التصور.

الاقتراسات:

﴿E0E4﴾ يعقوب بن سفيان الفسوي، المعرفة والتاريخ، ١، ٣٨٣-٣٨٤.

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنِي شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ وَدِيعَةَ بِنَحْدَافَةَ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ الْأَنْصَارَ أَعَفَّةٌ صُبرٌ، وَإِنَّ النَّاسَ تَبِعُوا لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّانِ، مُؤْمِنُهُمْ تَبِعُوا مُؤْمِنِهِمْ، وَفَاجِرُهُمْ تَبِعُوا فَاجِرِهِمْ.

﴿E0E7﴾ ابن حبان، الصحيح، ١٤، ١٥٩.

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ قُتَيْبَةَ، حَدَّثَنَا حَرَمَلَةُ بْنُ يَحْيَى، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنَا يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ، حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ وَدِيعَةَ الْأَنْصَارِيُّ، أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «الْأَنْصَارُ أَعَفَّةٌ صُبرٌ، وَإِنَّ النَّاسَ تَبِعُوا لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الْأَمْرِ: مُؤْمِنُهُمْ تَبِعُوا مُؤْمِنِهِمْ، وَفَاجِرُهُمْ تَبِعُوا فَاجِرِهِمْ».

العبارات:

• عبارات الفعل

ف- 0E4-11D1 سماع أبي هريرة رسول الله وهو يتحدث (أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ الْأَنْصَارَ أَعَفَّةٌ صُبرٌ).

ف- 0E4-11D2 سماع أبي هريرة رسول الله وهو يقول (وَإِنَّ النَّاسَ تَبِعُوا لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّانِ).

ف- 0E4-11D1 سماع أبي هريرة رسول الله وهو يقول (مُؤْمِنُهُمْ تَبِعُوا مُؤْمِنِهِمْ، وَفَاجِرُهُمْ تَبِعُوا فَاجِرِهِمْ).

الوقائع

* 41169- الفعل - النقل: طلب النبي من عمر بن الخطاب جمع بني هاشم وبني عبد المطلب

ف- 185-D18E- البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: قول النبي لعمر: اجمع لي قومك ((أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي قَوْمَكَ»)).

ف- 1A4-02D9- ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: قول رسول الله لعمر: اجمع لي قومك (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ لِعُمَرَ: اجْمَعْ لِي قَوْمَكَ).

ف- BD4-8DA1- الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: إرسال النبي ﷺ لرجل وهو جالس في المسجد (أَرْسَلَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلًا وَهُوَ قَاعِدٌ فِي الْمَسْجِدِ).

ف- BD4-8DA2- الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: طلب النبي من الرجل جمع بني هاشم (فَقَالَ: «اجْمَعْ لِي بَنِي هَاشِمٍ فِي دَارٍ»).

ف- BD1-1D70- ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٢٥١: طلب النبي من عمر جمع قريش (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي مَنْ هَا هُنَا مِنْ قُرَيْشٍ»).

ف- 7A9-11AB- الترمذي، سنن الترمذي، ٥، ٣٣٨: جمع رسول الله قريشاً حين نزول الآية ٢١٤ من سورة الشعراء (لَمَّا نَزَلَتْ ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء] جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قُرَيْشًا).

ف- D5E-11BA- ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٣٠٢: نداء رسول الله على قريش وجمعهم (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَادَى قُرَيْشًا فَجَمَعَهُمْ).

◆ الربط: ك- 60DC- النقل- الصلة: [6097]- النبي

◆ الربط: ك- 60DD- النقل- الصلة: [609D]- عمر بن الخطاب

◆ الربط: ز- 60DE- النقل- الصلة: [609C]- يوم الاجتماع

◆ الربط: م- 60DF- النقل- الصلة: [609A]- المسجد النبوي

*A4116- الفعل- النقل: جمع عمر بن الخطاب إياهم في أحد البيوت وحضوره إلى النبي وإخباره بالأمر.

ف- 185-D18F- البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: جمع عمر إياهم (فَجَمَعَهُمْ).

ف- 185-D190- البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: حضورهم أمام باب النبي (فَلَمَّا حَضَرُوا بَابَ النَّبِيِّ).

ف- 185-D191- البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: دخول عمر عليه «النبي» (دَخَلَ عَلَيْهِ عُمَرُ).

ف- 185-D192- البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: قوله له (فَقَالَ: قَدْ جَمَعْتُ لَكَ قَوْمِي).

ف- 1A4-02DB- ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: اجتماعهم (فَلَمَّا اجْتَمَعُوا).

ف- BD4-8DA3- الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: جمعه «الرجل» بني هاشم (قَالَ: فَجَمَعَهُمْ).

ف- BD1-1D71- ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٢٥١: قول «عمر» لرسول الله (قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، تَخْرُجُ إِلَيْهِمْ أَوْ يَدْخُلُونَ؟).

ف- BD1-1D72- ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٢٥١: قول النبي (قَالَ: «أَخْرُجُ إِلَيْهِمْ»).

◆ الربط: ك- 60E0- النقل- الصلة: [6097]- النبي ﷺ

◆ الربط: ك- 60E1- النقل، الصلة: [609D]- عمر بن الخطاب

◆ الربط: م- 60E2- النقل- الصلة: [609A]- المسجد النبوي

◆ الربط: م- 60E3- النقل- الصلة: [609B]- البيت الذي جرى فيه الاجتماع

- ◆ الربط: ز- 60E4 - النقل - الصلة: [609C] - يوم الاجتماع
- ◆ الربط: ج- 60E8 - النقل - الصلة: [609E] - أبناء الأخوات والموالي
- ◆ الربط: ج- 60E9 - النقل - الصلة: [609F] - أهل بيت النبي ﷺ.
- * 4116C - النقل - الفعل: حضور النبي ﷺ إلى باب البيت الذي يجتمعون فيه
- ف- 185-D196 - البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: خروج النبي ﷺ (فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ).
- ف- 1A4-02DD - ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: خروجه [النبي] إليهم (فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ).
- ف- BD4-8DA4 - الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: قيام الرسول ودخوله الدار (فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى دَخَلَ الدَّارَ).
- ف- BD9-1D5B - الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: دخوله بيته (فَدَخَلَ بَيْتَهُ).
- ف- BD1-1D72 - ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٢٥١: قوله [النبي ﷺ] (قَالَ: «أَخْرَجُ إِلَيْهِمْ»).
- ف- BD1-1D73 - ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٢٥١: خروجه [النبي] إليهم (فَخَرَجَ).
- ف- BCD-1D80 - البزار، البحر الزخار، ٨، ٧٣: وقوف رسول الله على باب فيه بعض رجال من قريش (قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابٍ بَيْتٍ فِيهِ نَفَرٌ مِنْ قُرَيْشٍ).
- ف- BCD-1D81 - البزار، البحر الزخار، ٨، ٧٣: إمساكه بعضادة الباب (فَأَخَذَ بَعْضَادَتِي الْبَابِ).
- ف- 7AC-11B1 - الآجري، الشريعة، ٣، ١٣٣٧: خروجه إليهم (ثُمَّ أَطَّلَعَ).
- ف- D5E-11BB - ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٣٠٢: قيامه فيهم (فَقَامَ فِيهِمْ).
- ◆ الربط: ك- 60E5 - النقل - الصلة: [6097] - النبي ﷺ
- ◆ الربط: ج- 60E6 - النقل - الصلة: [6098] - بنو هاشم وبنو المطلب
- ◆ الربط: م- 60E7 - النقل - الصلة: [609C] - يوم الاجتماع
- * 4116D - النقل - الفعل: سؤال النبي ﷺ عما إن كان بينهم غريب أم لا
- ملاحظة: يتبين أن النبي وجه هذا السؤال كي لا يعاتبهم أمام أحد غريب عنهم.
- ف- 185-D198 - البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: سؤاله (فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟»).
- ف- 1A4-02DE - ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: سؤاله (فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ أَحَدٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟»).
- ف- BD4-8DA7 - الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: سؤاله (فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ غَرِيبٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟»).
- ف- BD9-1D5E - الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: قول رسول الله (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ بَيْنَكُمْ أَحَدٌ لَيْسَ مِنْكُمْ؟»).
- ف- BD1-1D74 - ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٢٥١: قوله (فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟»).
- ف- BCD-1D82 - البزار، البحر الزخار، ٨، ٧٣: قوله (ثُمَّ قَالَ: «هَلْ فِي الْبَيْتِ إِلَّا قُرَشِيٌّ؟»).
- ◆ الربط: ك- 60EA - النقل - الصلة: [6097] - النبي ﷺ

- ◆ الربط: ج- 60EB- النقل- الصلة: [6098]- بنو هاشم وبنو المطلب
- ◆ الربط: ز- 60ED- النقل- الصلة: [609C]- يوم الاجتماع
- ◆ الربط: م- 60F2- النقل- الصلة: [609B]- البيت الذي جرى فيه الاجتماع
- * 4116E- الفعل- النقل: قولهم أنه لا يوجد بينهم سوى أبناء الأخوات
- ف- 185-D199- البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: قولهم (قَالُوا: نَعَمْ، فِينَا حَلِيفْنَا وَابْنُ أُخْتِنَا وَمَوَالِينَا).
- ف- 1A4-02DF- ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: قولهم (قَالُوا: فِينَا أَبْنَاؤُنَا وَحُلَفَاؤُنَا وَبَنُو أُخْوَاتِنَا وَمَوَالِينَا).
- ف- BD4-8DA8- الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: قولهم (قَالُوا: لَا إِلَّا ابْنُ أُخْتِنَا).
- ف- BD9-1D5F- الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: قولهم (مَعَنَا ابْنُ الْأُخْتِ وَالْمَوْلَى).
- ف- BD1-1D75- ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٢٥١: قولهم (قَالُوا: لَا؛ إِلَّا أَبْنَاؤُا أَخَوَاتِنَا).
- ف- BCD-1D83- البزار، البحر الزخار، ٨، ٧٣: الرد على رسول الله (قَالَ: فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ غَيْرُ فَلَانِ ابْنُ أُخْتِنَا).
- ◆ الربط: ك- 60EE- النقل- الصلة: [6097]- النبي ﷺ
- ◆ الربط: ج- 60EF- النقل- الصلة: [6098]- بنو هاشم وبنو المطلب
- ◆ الربط: ج- 60F0- النقل- الصلة: [609E]- أبناء الأخت والموالي
- ◆ الربط: م- 60F1- النقل- الصلة: [609B]- البيت الذي جرى فيه الاجتماع
- * 4116F- الفعل- النقل: قول النبي أن أبناء الأخت يُعدون من أفراد القبيلة/ القوم
- ف- 185-D199A- البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: قول النبي ﷺ (قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: حَلِيفُنَا مِنَّا، وَابْنُ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوَالِينَا مِنَّا، وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ).
- ف- 1A4-02E0- ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: قول رسول الله (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: حَلِيفُنَا مِنَّا، وَابْنُ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوَالِينَا مِنَّا).
- ف- BD4-8DA9- الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: قوله «النبي ﷺ» (فَقَالَ: «ابْنُ أُخْتِكُمْ مِنْكُمْ»).
- ف- BD9-1D60- الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: قول رسول الله (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «حَلِيفُ الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَمَوْلَى الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ»).
- ف- BD1-1D76- ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٢٥١: قوله النبي ﷺ (قَالَ: «ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ»).
- ف- BCD-1D84- البزار، البحر الزخار، ٨، ٧٣: قوله (قَالَ: «ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ»).
- ◆ الربط: ك- 60F3- النقل- الصلة: [6097]- النبي ﷺ
- ◆ الربط: م- 60F4- النقل- الصلة: [609B]- المكان الذي جرى فيه الاجتماع
- ◆ الربط: ز- 60F5- النقل، الصلة: [609C]- يوم الاجتماع
- * 41170- الفعل- النقل: جلوس النبي وتبادل الحديث معهم

ف- D8D-62CD - الطبراني، الدعاء، ص، ٥٨٣: إفساح كل منهم المجال ليقعد الرسول بجانبه، ووقوف النبي عند الباب (فَأَقْبَلَ كُلُّ رَجُلٍ مِمَّا يُوسِّعُ إِلَى جَنْبِهِ رَجَاءً أَنْ يَجْلِسَ إِلَيْهِ حَتَّى قَامَ عَلَى الْبَابِ).
 ف- AF9-11C3 - أبو يعلى، مسند أبي يعلى، ٨، ٤٣٨: ذكرهم النساء وحديثهم بشأنهن (فَذَكَرُوا النِّسَاءَ فَتَحَدَّثُوا فِيهِنَّ).

◆ الربط: ك- 1481 - النقل - الصلة: [6097] - النبي ﷺ

◆ الربط: ج- 1482 - النقل - الصلة: [6098] - بنو هاشم وبنو المطلب

◆ الربط: ج- 1483 - النقل - الصلة: [609E] - أبناء الأخت والحلفاء

◆ الربط: م- 1484 - النقل - الصلة: [609B] - البيت الذي جرى فيه الاجتماع

◆ الربط: ز- 1485 - النقل - الصلة: [609C] - يوم الاجتماع

* 41171 - النقل - الفعل: سماع بعض الأنصار بالأمر ومجيئهم إلى مكان الاجتماع

ف- 185-D193 - البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: سماع الأنصار بالأمر (فَسَمِعَ ذَلِكَ الْأَنْصَارُ).

ف- 185-D194 - البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: ظنهم «الأنصار» نزول الوحي بشأن قريش (فَقَالُوا: قَدْ نَزَلَ فِي قُرَيْشٍ الْوَحْيِ).

ف- 185-D195 - البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: مجيئهم لساعة ومشاهد ما يقال عنهم (فَجَاءَ الْمُسْتَمِعُ وَالنَّاظِرُ مَا يُقَالُ لَهُمْ).

ف- 1A4-02E4 - ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: إسراع من سمع صوته «رسول الله» بالمجيئ «إليه» (فَلَمْ يَسْمَعْ أَحَدٌ صَوْتَهُ أَوْ بَلَّغَهُ إِلَّا جَاءَ يَسْتَدُّ).

ف- BD9-1D5D - الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: دخوله للداخل [عمرو بن عوف] (فَتَسَلَّلْتُ فَدَخَلْتُ).

◆ الربط: ج- 1486 - النقل - الصلة: [6099] - جماعة من الأنصار

◆ الربط: م- 1487 - النقل - الصلة: [609B] - البيت الذي جرى فيه الاجتماع

◆ الربط: ز- 1488 - النقل - الصلة: [609C] - يوم الاجتماع

* 41172 - النقل - الفعل: بدء النبي ﷺ بالحديث وتذكيره بالآية التي تدعو إلى إنذار ذوي القربى

﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾

ملاحظة: لقد سبق أن ذكرنا في الأعلى أن هذه الآية نزلت في مكة، وأن النبي ﷺ دعا أقرباءه بناء عليها، وأن من بين من لبي دعوته كان عمه أبو لهب. وأما هنا فيتبين لنا أن النبي ﷺ ربا جمع أقرباءه مرة أخرى في المدينة وذكرهم بالآية التي نزلت في مكة منذ سنوات.

ف- BD4-8DAA - الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: قوله (يَا بَنِي هَاشِمٍ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي إِلَى الْخَلْقِ عَامَّةً أَوْ بَعَثَنِي إِلَيْكُمْ خَاصَّةً).

ف- BD4-8DAB - الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: قوله (وَأَمْرِي أَنْ أَنْذِرَ عَشِيرَتِي الْأَقْرَبِينَ).

◆ الربط: ك- 1489 - النقل - الصلة: [6097] - النبي ﷺ

- ◆ الربط: ج- 148A - النقل - الصلة: [6098] - بنو هاشم وبنو المطلب
- ◆ الربط: ج- 148B - النقل - الصلة: [609E] - أبناء الأخت والحلفاء
- ◆ الربط: ج- 148C - النقل - الصلة: [609F] - أهل بيت النبي ﷺ
- ◆ الربط: م- 148D - النقل - الصلة: [609B] - المكان الذي جرى فيه الاجتماع
- ◆ الربط: ز- 148E - النقل - الصلة: [609C] - يوم الاجتماع
- * 41173 - الفعل - النقل: تذكيرهم أن صلة القريبى التي تربطهم بالنبي ﷺ غير كافية لنجاتهم
- ف- 7A6-11A6 - الطبراني، المعجم الكبير، ١٨، ١٦١: قوله لهم (فَقَالَ هُمْ: «يَا بَنِي هَاشِمٍ، لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا»).
- ف- 852-11B8 - أحمد بن حنبل، المسند، ١١، ٤٥٠: إنذاره أهل بيته وذوي قرياه (لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾) قَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: يَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ، يَا صَفِيَّةَ بِنْتَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، لَا أَمَلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، سَلُونِي مِنْ مَالِي مَا شِئْتُمْ. ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾.
- ◆ الربط: ك- النقل - الصلة: [6097] - النبي ﷺ
- ◆ الربط: ج- 1490 - النقل - الصلة: [6098] - بنو هاشم وبنو المطلب
- ◆ الربط: ج- 1491 - النقل - الصلة: [609F] - أهل بيت النبي ﷺ
- ◆ الربط: ج- 1492 - النقل - الصلة: [609E] - أبناء الأخت والحلفاء
- ◆ الربط: م- 1493 - النقل - الصلة: [609B] - البيت الذي جرى فيه الاجتماع
- ◆ الربط: ز- 1494 - النقل - الصلة: [609C] - يوم الاجتماع
- * 41174 - الفعل - النقل: تحذيرهم من أن يأتوا يوم القيامة وفي أعناقهم أثقال الذنوب والمعاصي
- ف- 185-D19D - البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: قوله (وَالْأَلْفَاظُ وَالنَّاسُ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَتَأْتُونَ بِالْأَنْثِقَالِ، فَيُعْرَضُ عَنْكُمْ).
- ف- BD4-8DAC - الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: قوله (فَيَأْتِي لَا تَأْتِيَنَّ أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْتَسِمُونَ مَلِكَ الْآخِرَةِ).
- ف- BD4-8DAD - الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: قوله (وَتَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا عَلَى رِقَابِكُمْ تُدَلُّونَ بِقَرَائِكُمْ).
- ف- BD1-1D78 - ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٢٥١: قوله «فَأَبْصُرُوا أَنْ لَا يَأْتُوا النَّاسُ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا فَأَصْدُ عَنْكُمْ بِوَجْهِي».
- ف- 7A6-11A9 - الطبراني، المعجم الكبير، ١٨، ١٦١: قوله (يَا بَنِي هَاشِمٍ لَا أَلْفَيْنِكُمْ تَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ، وَتَأْتُونَ بِالْآخِرَةِ تَحْمِلُونَهَا).
- ملاحظة: تبدو هذه العبارات خاطئة إذا ما نظرنا إلى الأخبار الأخرى. ولكن رغم ذلك فإن المقصود مفهوم. فينبغي أن تكون العبارات حسب طريق آخر للخبر بالشكل الآتي: «لَا أَلْفَيْنِكُمْ تَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ وَيَأْتِي النَّاسُ بِالْآخِرَةِ يَحْمِلُونَهَا»^(٣٣).
- ◆ الربط: ز- 1495 - النقل - الصلة: [609C] - يوم الاجتماع

- ◆ الربط: م- 14A0- النقل- الصلة: [609B]- البيت الذي جرى فيه الاجتماع
- ◆ الربط: ك- 14AB- النقل- الصلة: [6097]- النبي ﷺ
- ◆ الربط: ج- 14B8- النقل- الصلة: [6098]- بنو هاشم وبنو المطلب
- * 41175- الفعل- النقل- التفاته إلى ابنته فاطمة وزوجاته وتحذيرهن
- ف- 7AC-11B0- الآجري، الشريعة، 3، 1337: إجلاسهم على الباب وأهله داخل البيت (فَأَجْلَسَهُمْ عَلَى الْبَابِ، وَجَمَعَ نِسَاءَهُ وَأَهْلَهُ، فَأَجْلَسَهُمْ فِي الْبَيْتِ).
- ف- 7AC-11B3- الآجري، الشريعة، 3، 1337: توجهه إلى أهل بيته وقوله (ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ، وَيَا حَفْصَةَ بِنْتَ عُمَرَ، وَيَا أُمَّ سَلَمَةَ، وَيَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ، يَا أُمَّ الزُّبَيْرِ يَا عَمَّةَ النَّبِيِّ: اشْتَرَوْا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَأَسْعَوْا فِي فِكَائِكِ رِقَابِكُمْ أَفَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا).
- ◆ الربط: ز- 1496- النقل- الصلة: [609C]- يوم الاجتماع
- ◆ الربط: م- 14A1- النقل- الصلة: [609B]- البيت الذي جرى فيه الاجتماع
- ◆ الربط: ك- 14AC- النقل- الصلة: [6097]- النبي ﷺ
- ◆ الربط: ج- 14B9- النقل- الصلة: [609E]- أبناء الأخت والحلفاء
- ◆ الربط: ج- 14BA- النقل- الصلة: بنو هاشم وبنو المطلب
- * 41176- الفعل- النقل: تنبيهه إلى إنقاذ أنفسهم من النار ولو بشق تمرة
- ف- 7A6-11A8- الطبراني، المعجم الكبير، 18، 161: قوله (يَا بَنِي هَاشِمٍ اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ).
- ◆ الربط: ز- 1497- النقل- الصلة: [609C]- يوم الاجتماع
- ◆ الربط: م- 14A2- النقل- الصلة: [609B]- البيت الذي جرى فيه الاجتماع
- ◆ الربط: ك- 14AD- النقل- الصلة: [6097]- النبي ﷺ
- * 41177- الفعل- النقل: التذكير أن أولياءهم هم المؤمنون المتقون [وليسوا أقرباؤه]
- ف- 185-D19B- البخاري، الأدب المفرد، ص، 40: قوله (إِنَّ أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ).
- ف- 1A4-02E1- ابن أبي حاتم، علل الحديث، 6، 363: قوله (ثُمَّ قَالَ: يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، إِنَّ أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ).
- ف- BD4-8DAE- الطبراني، مسند الشاميين، 2، 66: قوله (فَإِنَّمَا أَوْلِيَاءِي مِنْ جَمِيعِ أُمَّتِي الْمُتَّقُونَ).
- ف- BD1-1D77- ابن أبي عاصم، الأحاد والثاني، 5، 251: قوله (ثُمَّ قَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، اعْلَمُوا أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِي الْمُتَّقُونَ»).
- ف- 2EB-119A- ابن أبي عاصم، السنة، 1، 93: قوله (إِنَّ أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ).
- ف- 79A-11A1- الطبراني، المعجم الأوسط، 1، 34: قوله (إِنَّمَا أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُتَّقُونَ).
- ف- 7A6-11A7- الطبراني، المعجم الكبير، 18، 161: قوله (يَا بَنِي أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ).
- ◆ الربط: ز- 1498- النقل- الصلة: [609C]- يوم الاجتماع
- ◆ الربط: م- 14A3- النقل- الصلة: [609B]- البيت الذي جرى فيه الاجتماع
- ◆ الربط: ك- 14AE- النقل- الصلة: [6097]- النبي ﷺ

- * 41178 - الفعل - النقل: إيلاغه أن أمرهم حرج إن لم يكونوا من المتقين
 ف- 185-D19C-1 - البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: قوله (فَإِنْ كُنْتُمْ أَوْلِيَّكَ فَذَلِكَ).
 ف- E-1A4-02E2 - ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: قوله (فَإِنْ تَكُونُوا أَنْتُمْ فَأَنْتُمْ).
 ف- 2EB-119B - ابن أبي عاصم، السنة، ١، ٩٣: قوله (مَنْ كَانُوا وَحَيْثُ كَانُوا).
 ◆ الربط: ز- 1499 - النقل - الصلة: [609C] - يوم الاجتماع
 ◆ الربط: م- 14A4 - النقل - الصلة: [609B] - البيت الذي جرى فيه الاجتماع
 ◆ الربط: ك- 14AF - النقل - الصلة: [6097] - النبي ﷺ
 * إعلامهم أن الأمر سيؤول إليهم م بعده، ونصحهم أن لا يختلفوا فيما بينهم ويشردوا عن الطريق القويم
 ف- BD4-8DB0 - الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: قوله (فَأَقِيمُوا فِيهَا جَمِيعًا بَيْنَكُمْ).
 ف- BD9-1D61 - الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: قوله (يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، إِنَّكُمْ الْوَلَاءُ بَعْدِي لِهَذَا الْأَمْرِ).
 ف- BD9-1D62 - الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: قوله (فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ).
 ف- BD9-1D63 - الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: قوله (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا).
 ف- BD9-1D64 - الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: قوله (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ).
 ف- BCD-1D85 - البزار، البحر الزخار، ٨، ٧٣: قوله (ثُمَّ قَالَ ﷺ: «هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا دَامُوا»).
 ف- D8D-62CF - الطبراني، الدعاء، ص، ٥٨٣: قوله (فَقَالَ: الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ).
 ف- D8D-62D0 - الطبراني، الدعاء، ص، ٥٨٣: قوله (فَقَالَ: وَلِي عَلَيْهِمْ حَقٌّ عَظِيمٌ، وَهَمْ مِثْلُ ذَلِكَ مَا فَعَلُوا ثَلَاثًا).
 ف- D5E-11BF - ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٣٠٢: قوله (ثُمَّ قَالَ: «أَلَا إِنَّ خِيَارَ أَيْمَتِكُمْ خَيْرُ النَّاسِ وَشِرَارُ أَيْمَتِكُمْ شِرَارُ النَّاسِ وَخِيَارُ قُرَيْشٍ خِيَارُ النَّاسِ وَشِرَارُ قُرَيْشٍ شِرَارُ النَّاسِ»).
 ف- AF9-11C6 - الشاشي، المسند، ٢، ٢٩٣: قوله (ثُمَّ قَالَ: «أَمَّا بَعْدُ» يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، فَإِنَّكُمْ أَهْلُ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمْ اللَّهَ).
 ف- D76-11C9 - الطيالسي، المسند، ٣، ٤٦٢: سماع [ابن عمر] رسول الله وهو يقول (سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ رَجُلَانِ»).
 ف- AFB-11CF - الشافعي، المسند، ٤، ٥٣: قول رسول الله لقريش (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِقُرَيْشٍ: «أَنْتُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ مَا كُنْتُمْ مَعَ الْحَقِّ»).
 ◆ الربط: ز- 149A - النقل - الصلة: [609C] - يوم الاجتماع
 ◆ الربط: م- 14A5 - النقل - الصلة: [609B] - البيت الذي جرى فيه الاجتماع
 ◆ الربط: ك- 14B0 - النقل - الصلة: [6097] - النبي ﷺ
 * 4117A - الفعل - النقل: تذكيرهم أنهم إن لم يحسنوا إلى الناس فسوف يُنزَعون عن الأمر ويلقون جانباً كما ينزع قشر العود الذي بيده

ف- 1A4-02E5- ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: قوله (فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، مَنْ بَعَاَهُمُ الْعَوَاثِرَ، كُتِبَ عَلَيَّ مِنْخَرِيهِ).

◆ الربط: ز- 149D - النقل - الصلاة: [609C]- يوم الاجتماع

◆ الربط: م- 14A8 - النقل - الصلاة: [609B]- البيت الذي جرى فيه الاجتماع

◆ الربط: ك- 14B3 - النقل - الصلاة: [6097]- النبي ﷺ

◆ الربط: ج- 14B7 - النقل - الصلاة: [6099]- جماعة من الأنصار

* 4117D - النقل: طلبه من الحاضرين حماية الأنصار وحفظهم

ف- BD9-1D67 - الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: قوله (يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، احْفَظُونِي فِي أَصْحَابِي وَأَبْنَائِهِمْ وَأَبْنَاءِ أَبْنَائِهِمْ).

ف- BD9-1D68 - الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: قوله (رَحِمَ اللَّهُ الْأَنْصَارَ وَأَبْنَاءَ الْأَنْصَارِ).

ف- 0E4-11D1 - يعقوب بن سفيان الفسوي، المعرفة والتاريخ، ١، ٣٨٣: سماع أبي هريرة رسول الله وهو يقول (أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ الْأَنْصَارَ أَعَفَّةٌ صَبْرٌ).

◆ الربط: ز- 149E - النقل - الصلاة: [609C]- يوم الاجتماع

◆ الربط: م- 14A9 - النقل - الصلاة: [609B]- البيت الذي جرى فيه الاجتماع

◆ الربط: ك- 14B4 - النقل - الصلاة: [6097]- النبي ﷺ

* 4117E - النقل: الدعاء للحاضرين وللأنصار

ف- 185-D19F - البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: قوله (فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ - وَرَفَعَ يَدَيْهِ يَضَعُهَا عَلَى رُءُوسِ قُرَيْشٍ - أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ قُرَيْشًا أَهْلُ أَمَانَةٍ).

ف- 1A4-02E5- ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: قوله (فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، مَنْ بَعَاَهُمُ الْعَوَاثِرَ، كُتِبَ عَلَيَّ مِنْخَرِيهِ).

ف- BD4-8DAF - الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: قوله (وَإِنَّ لَكُمْ دَعْوَةَ مُجَابَةً).

ف- BD4-8DB0 - الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: قوله (فَأَقِيمُوا فِيهَا جَمِيعًا بَيْنَكُمْ).

ف- BD4-8DB1 - الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: رفعه يده ورفعهم أيديهم (قَالَ: فَرَفَعَ يَدَهُ وَرَفَعُوا أَيْدِيَهُمْ).

ف- BD9-1D67 - الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: قوله (يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، احْفَظُونِي فِي أَصْحَابِي وَأَبْنَائِهِمْ وَأَبْنَاءِ أَبْنَائِهِمْ).

ف- BD9-1D68 - الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: قوله (رَحِمَ اللَّهُ الْأَنْصَارَ وَأَبْنَاءَ الْأَنْصَارِ).

ف- BD1-1D78 - ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٢٥١: قوله (فَأَبْصُرُوا أَنْ لَا يَأْتُوا النَّاسَ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَأْتُونَ بِالْدُنْيَا تَحْمِلُونَهَا فَاصْدُّ عَنْكُمْ بَوَاجِيهِ).

◆ الربط: ز- 149F - النقل - الصلاة: [609C]- يوم الاجتماع

◆ الربط: م- 14AA - النقل - الصلاة: [609B]- البيت الذي جرى فيه الاجتماع

◆ الربط: ك- 14B5 - النقل - الصلاة: [6097]- النبي ﷺ

◆ الربط: ج- 14B6 - النقل - الصلاة: [6099]- جماعة من الأنصار

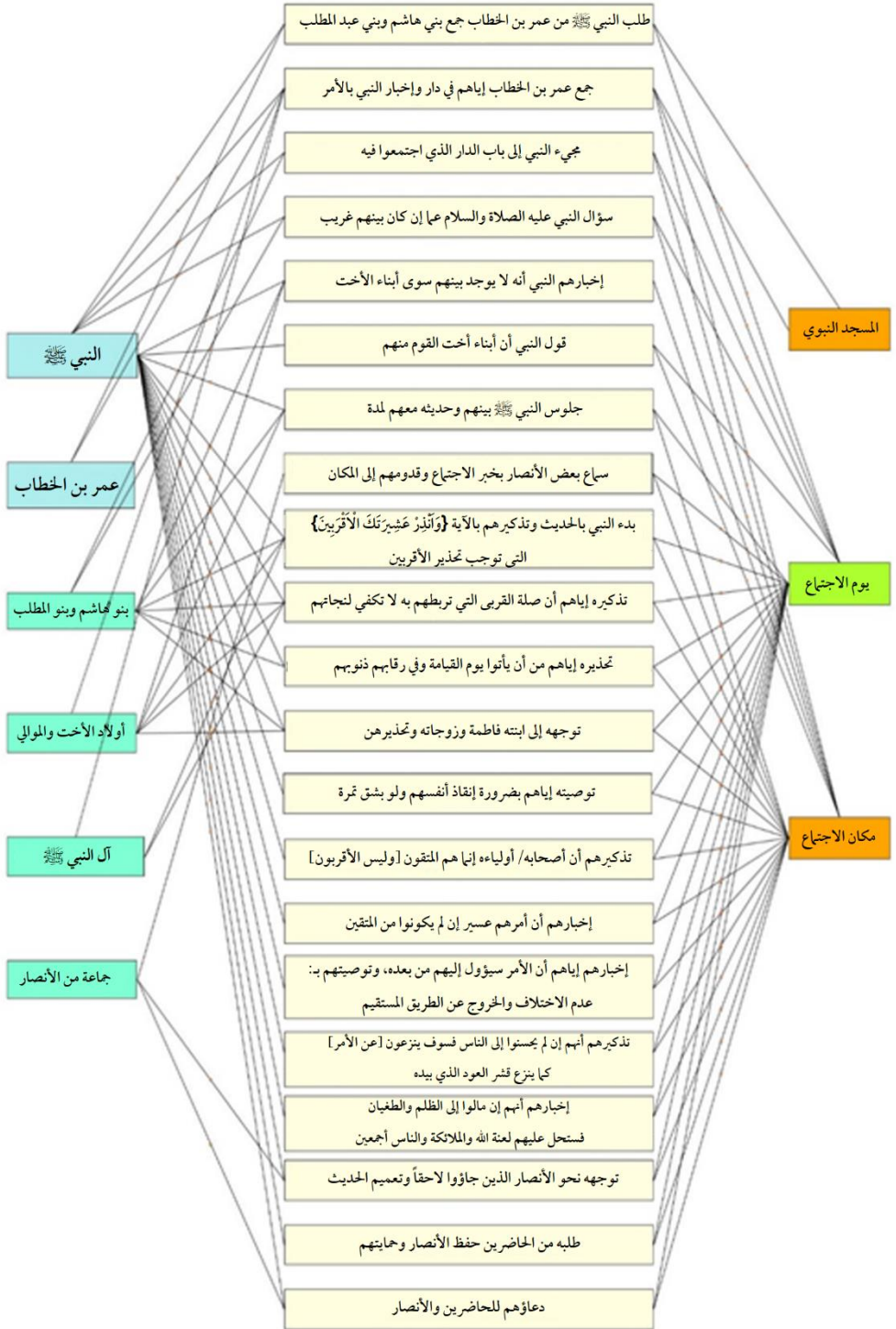
سيناريو التخيل أو التصور:

طلب رسول الله من عمر بن الخطاب جمع بن هاشم وبنو المطلب^(٣٦). جمع عمر بن الخطاب إياهم في بيت من البيوت ومجيئته إلى النبي ﷺ لإخباره بالأمر^(٣٧). حضور النبي ﷺ إلى باب البيت الذي يجتمعون فيه^(٣٨). سؤال النبي ﷺ إياهم عما إن كان بينهم أحد غريب^(٣٩). إخبارهم أنه لا يوجد بينهم سوى أبناء الأخت^(٤٠). قول النبي ﷺ أن ابن القوم منهم^(٤١). جلوس النبي ﷺ بينهم وحديثه معهم مدة من الزمن^(٤٢). سماع بعض الأنصار بأمر الاجتماع ومجيئهم إلى مكانه^(٤٣). بدء النبي ﷺ بالحديث وإشارته إلى ضرورة تحذيره ذوي قرباه، وتذكيره بأية ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾^(٤٤). تذكيرهم أن صلة القربى التي تربطهم بالنبي ﷺ غير كافية لنجاتهم^(٤٥). تحذيرهم من أن يأتوا يوم القيامة وفي أعناقهم الذنوب والمعاصي^(٤٦). توجهه إلى ابنته فاطمة وزوجاته وتحذيرهن^(٤٧). حثهم على إنقاذ أنفسهم من النار ولو بشق تمرة^(٤٨). التذكير أن أولياءه وأصحابه هم المؤمنون المتقون [وليس ذوو القربى]^(٤٩). إبلاغه أن أمرهم حرج إن لم يكونوا من المتقين^(٥٠). إخباره أن الأمر سيؤول إليهم من بعده، وتوصيتهم أن لا يختلفوا فيما بينهم ولا يشردوا عن الطريق القويم^(٥١). التذكير أنهم إن لم يحسنوا إلى الناس ولم يعدلوا فسوف يُنزعون [عن هذا الأمر] ويلقون جانباً كما ينزع قشر العود الذي بيده^(٥٢). إخباره أنه ستحل عليهم لعنة الله، والملائكة، والناس أجمعين إن جنحوا نحو الظلم^(٥٣). التوجه نحو الأنصار الذي حضروا بعد أن سمعوا بأمر الاجتماع وتعميم الحديث^(٥٤). حث الحاضرين على حماية الأنصار وحفظهم^(٥٥). الدعاء للحاضرين وللأنصار^(٥٦).

الرسم البياني للتخيل وأخذ تصور:

- (٢٤) ٤١٦٩ - الفعل - النقل.
 (٢٥) A٤١١٦ - الفعل - النقل.
 (٢٦) C٤١١٦ - الفعل - النقل.
 (٢٧) D٤١١٦ - الفعل - النقل.
 (٢٨) E٤١١٦ - الفعل - النقل.
 (٢٩) F٤١١٦ - الفعل - النقل.
 (٣٠) ٤١٧٠ - الفعل - النقل.
 (٣١) ٤١٧١ - الفعل - النقل.
 (٣٢) ٤١٧٢ - الفعل - النقل.
 (٣٣) ٤١٧٣ - الفعل - النقل.
 (٣٤) ٤١٧٤ - الفعل - النقل.
 (٣٥) ٤١٧٥ - الفعل - النقل.
 (٣٦) ٤١٧٦ - الفعل - النقل.
 (٣٧) ٤١٧٧ - الفعل - النقل.
 (٣٨) ٤١٧٨ - الفعل - النقل.
 (٣٩) ٤١٧٩ - الفعل - النقل.
 (٤٠) A٤١١٧ - الفعل - النقل.
 (٤١) B٤١١٧ - الفعل - النقل.
 (٤٢) C٤١١٧ - الفعل - النقل.
 (٤٣) D٤١١٧ - الفعل - النقل.
 (٤٤) E٤١١٧ - الفعل - النقل.

الرسم البياني للتركيب



تقبيات:

لنهم هذا التخيل الذي تشكل بنهاية هذه الدراسة فهماً صحيحاً لا بد أولاً من إجراء بعض التحقيقات حول الخلفية التاريخية بشأن الحادثة.

لقد أرسل النبي ﷺ الغنائم التي حصل عليها المسلمون في غزوة حنين إلى مكان يقال له «الجرعانة»، ثم اتجه من هناك نحو الطائف^(٤٦). وبعد عودته من الطائف جاء إلى جعرانة لتقسيم الغنائم. وأعطى قسماً من هذه الغنائم لزعماء مكة (المؤلفة قلوبهم) أيضاً. ولما سمع علم رسول الله بتذمر الأنصار من هذا الأمر، وأنهم قالوا «يَعْمُرُ اللَّهُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ يُعْطِي قُرَيْشًا وَيَتْرُكُنَا، وَسَيُوفِنَا تَقَطُرَ مِنْ دِمَائِهِمْ» جمعهم وتحدث معهم في الأمر، واسترضاهم^(٤٧).

لما عاد النبي ﷺ إلى المدينة كان أكثر أقربائه من بني هاشم وبني المطلب الذين أسلموا يوم الفتح وبعده وفي مقدمتهم العباس قد قدموا معه إليها^(٤٨). ولما جاء بعضهم إلى المدينة وجدوا أن خيبر قد فتحت، وأن النبي ﷺ قد خص بعضاً من بني هاشم وبني المطلب الذين هاجروا من قبل واشتركوا في هذه الغزوة بحصة من نخل خيبر. فبدأ هؤلاء يسألون النبي إعطاءهم كما أعطى غيرهم مذكرين أنهم أقرباؤه مثلهم أيضاً. فمثلاً طالب عمه العباس إعطاه شيئاً من هذا النخل^(٤٩) أو تعيينه والياً^(٥٠). وكذلك ذكر عثمان بن عفان و جبير بن مطعم أنهم أقرباء النبي ﷺ وسألوه أن يعطيهم شيئاً^(٥١). وكذلك يرد أن علي بن أبي طالب وزوجته فاطمة سألا شيئاً أيضاً^(٥٢). وانزعج النبي ﷺ من مسألة هؤلاء^(٥٣). وعبر أحياناً عن استيائه بإشاحة وجهه والنظر نحو سقف البيت^(٥٤). وأثناء تقسيم الأموال التي جاءت من البحرين رفض الاستجابة لمطامع عمه العباس المالية، ورد مسألته^(٥٥).

(٤٥) الواقدي، المغازي، ٣، ٩٢٤.

(٤٦) الواقدي، المغازي، ٩٥٧-٩٥٨؛ ابن أبي شبة، المصنف، ٧، ٤١٨؛ البخاري، الصحيح، ٥، ١٥٧-١٥٨، رقم: ٤٣٣٠-٤٣٣١.

(٤٧) ابن سعد، الطبقات، ٤، ١٦. وهناك معلومات تشير إلى أن العباس جاء إلى المدينة عام الخندق أو بعد فتح خيبر (انظر: ابن سعد، الطبقات، ٤، ١٧، ١٨).

(٤٨) الواقدي، المغازي، ٢، ٦٩٣. «... فَسَأَلَ الْعَبَّاسُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَبُرَتْ سَيِّئِي وَرَقَّ عَظْمِي، وَقَدْ رَكِبْتِي مُؤْتَةً، فَإِنْ رَأَيْتَ أَنْ تَأْمُرَ لِي بِكَذَا وَكَذَا وَسَقَامٍ مِنْ طَعَامٍ فَافْعَلْ...». عمر بن شبة، تاريخ المدينة، ٢، ٦٤٥.

(٤٩) قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو سُفْيَانَ الْجُمَيْرِيُّ الْحَدَّاءُ الْوَأَسِطِيُّ، عَنِ الصَّحَّاحِ بْنِ حُمْرَةَ قَالَ: قَالَ الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمَطْلِبِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ اسْتَعْمِلْنِي، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا عَبَّاسُ يَا عَمَّ النَّبِيِّ نَفْسٌ تُنَجِّبُهَا خَيْرٌ مِنْ إِمَارَةٍ لَا تُخْصِيهَا»، ابن سعد، الطبقات، ٤، ٢٧.

(٥٠) ... أَنَّ جُبَيْرَ بْنَ مُطْعِمٍ، أَخْبَرَهُ قَالَ: مَشَيْتُ أَنَا وَعُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ، إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقُلْنَا: أَعْطَيْتَ بَنِي الْمَطْلِبِ مِنْ مِثْلِ خَيْرٍ، وَتَرَكْتَنَا، وَحَنُّ بِمَنْزِلَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْكَ، فَقَالَ «إِنَّمَا بَنُو هَاشِمٍ، وَبَنُو الْمَطْلِبِ سَيِّئٌ وَوَاحِدٌ» قَالَ جُبَيْرٌ: «وَلَمْ يُقَسِّمِ النَّبِيُّ ﷺ لِبَنِي عَبْدِ شَمْسٍ، وَبَنِي نُوْفَلٍ شَيْئاً»، البخاري، الصحيح، ٥، ١٣٧، رقم: ٤٢٢٩.

(٥١) الواقدي، المغازي، ٢، ٦٩٤؛ أحمد بن حنبل، المسند، ١، ١١٩٧؛ عمر بن شبة، تاريخ المدينة، ٢، ٦٤٥؛ البزار، البحر الزخار، ٢، ٢٢٩.

(٥٢) ابن أبي عاصم، السنة، ١، ٩٣؛ «يَا عَبَّاسُ يَا عَمَّ النَّبِيِّ ﷺ إِنَّ الْإِمَارَةَ أَوْهَا نَدَامَةٌ، وَأَوْسَطُهَا مَلَامَةٌ، وَأَخْرَهَا خِزْيٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِيَّا مَنْ عَدَلَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: كَيْفَ تَعْدُلُونَ مَعَ الْأَقْرَابِ»، الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص، ٢٢٢.

(٥٣) «فَسَكَتَ وَرَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى سَقْفِ الْبَيْتِ»، الواقدي، المغازي، ٢، ٦٩٧؛ ابن سعد، الطبقات، ٤، ٥٨؛ أحمد بن حنبل، المسند، ٧، ٤١٧، رقم: ١٧٧٩١؛ ابن حبان، الصحيح، ١٠، ٣٨٥.

(٥٤) عمر بن شبة، تاريخ المدينة، ٢، ٦٤٠.

ويتبين لنا أن مطالب العباس وأقربائه الآخرين استمرت حين أراد إرسال عمال الزكاة في بداية السنة التاسعة للهجرة. فقد أراد العباس أن يبعث بابنه وابن أحد أقربائه إلى النبي ﷺ ليستعملها على أموال الزكاة^(٥٥). إلا أن رسول الله وجد حلاً آخر ولم يستجب لمطلبه.

لا بد أن النبي ﷺ كان يضيّق بمطالب أقربائه هذه، حيث إنه حين عين معاذ بن جبل والياً على اليمن وخرج معه يودعه أخذ يشكو إليه من أهل بيته^(٥٦). وحتى يروى عن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قد قال: «أَلْ أَبِي طَالِبٍ لَيْسُوا إِلَيَّ بِأَوْلِيَاءٍ، إِنَّمَا وَلِيِّيَ اللَّهُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ»^(٥٧).

يتبين لنا أن النبي ﷺ بناء على هذه المطالب جمع بني هاشم وبني المطلب، وألقى عليهم النصائح والمواعظ التي ظهرت تفاصيلها عن طريق التخييل المنسوج في الأعلى، وذكرهم بالآية القرآنية ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء]،^(٥٨) وأخبرهم أن أموال الصدقات ليست من حقهم^(٥٩). وقد يكون لاعتزال النبي نساءه مدة شهر كامل علاقة بهذه الحادثة. لأن الحادثان تعودان إلى واحد تقريباً. ولكن تجنباً للإطالة وزيادة حجم هذا التخييل فإننا لم نتعرض للبحث في هذه الحادثة خلال هذه المرحلة.

يظهر لنا أن الحديث في كل الروايات المقتبسة في الأعلى يدور حول الحادثة ذاتها. حيث لم يُعثر على أي معلومة أي عبارة تشير إلى أن الحديث يدور حول حادثة أخرى مغايرة، وذلك لا في هذه الروايات التي ذكرناها، ولا في طرقها الأخرى التي حققناها ولكن لم نذكرها هنا.

يوجد في مصادر الحديث روايات أخرى تبين أن الإمامة أو إدارة أمر الناس والدولة من حق قريش مستخدمة كلمتي «الأئمة»، أو «الولادة»^(٦٠). ورغم أننا درسنا وحققنا كافة هذه الروايات تقريباً فإننا لم نعثر على أي دليل يثبت أن عبارة «الأئمة من قريش» أو «فإنكم ولأه هذا الأمر» المنسوبة إلى النبي ﷺ قد قيلت خارج

(٥٥) مسلم، الصحيح، ٢، ٧٥٢، رقم: ١٠٧٢؛ الطبراني، المعجم الكبير، ١١، ٦٩.

(٥٦) ابن أبي عاصم، السنة، ١، ٩٣.

(٥٧) أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، ٣، ٤٦١. ترد هذه الرواية في مصادر أخرى أيضاً وفي مقدمتها صحيح البخاري (راجع: البخاري، الصحيح، ٨، ٦، رقم: ٥٩٩٠). ولكن يذكر أن عبارة «أَلْ أَبِي طَالِبٍ» قد حذفت في هذه المصادر. للاطلاع على الخلافات في هذه المسألة راجع: المقرئ، إمتاع الأسماء، ٥، ٤٠٢. ومن جانب آخر فإن هناك احتمال قوي أن تكون العبارة المشار إليها قد صدرت عن النبي خلال الحديث الذي تبين لنا في «التحليل/التصور» المنسوج في هذا المقال. ولكن لم نتناولها في هذا التخييل لعدم توفر أدلة كافية.

(٥٨) أحمد بن حنبل، المسند، ١١، ٤٥٠، رقم: ٢٦١٧٥؛ الترمذي، السنن، ٥، ٣٣٨، رقم: ٣١٨٥.

(٥٩) «أَخْبَرَنَا مُطَرِّفُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ سَامَةَ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا نَبِيَّ عَبْدُ الْمَطْلِبِ، إِنَّ الصَّدَقَةَ أَوْسَاخُ النَّاسِ فَلَا تَأْكُلُوهَا وَلَا تَعْمَلُوا عَلَيْهَا»، ابن سعد، الطبقات، ١، ٣٩١؛ «حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ الْعُمَرِيُّ، ثنا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْمَدِينِيِّ، حَدَّثَنِي أَبِي، ثنا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ فَيْيَازًا مِنْ بَنِي هَاشِمٍ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ اسْتَعْمَلْنَا عَلَى هَذِهِ الصَّدَقَةِ نَصِيبٌ مِنْهَا مَا يُصِيبُ النَّاسَ وَنُوَدِّي كَمَا يُؤَدُّونَ فَقَالَ: «إِنَّا أَلْ مُحَمَّدٍ لَا نَحُلُّ لَنَا الصَّدَقَةَ وَهِيَ أَوْسَاخُ النَّاسِ، وَلَكِنْ مَا ظَنَنْكُمْ إِذَا أَنَا أَخَذْتُ بِحَلْفَةِ الْحَتَّةِ هَلْ أُوتِرَ عَلَيْكُمْ أَحَدٌ»، الطبراني، المعجم الكبير، ١١، ٦٩.

(٦٠) كما أشير في أحد الهوامش في مدخل هذا المقال فإن ابن حجر جمع هذه الروايات في كتابه «لذة العيش في طرق حديث الأئمة من قريش».

هذا الاجتماع الذي تطرنا إليه في التخيل / التصور المكون في الأعلى. لذا يبدو أن تناول هذه الروايات كلها بشكل منفصل ووضعها في التخيل / التصور لن يدعم النتيجة التي يتم التوصل إليها بقرائن أصح وأسلم. ولهذا لم نر أن هناك حاجة لدارسة تصورية مفصلة ومتشعبة لهذه الدرجة لأن دراستنا ستتجاوز جوانب المقال.

إذا ما نظرنا إلى الأمر في إطار هذه المعلومات فإنه لا يبدو من الممكن القول إن النبي ﷺ استخدم عبارة «الأئمة من قريش». وإنما يبدو أنه استخدم بدلاً منها إما عبارة «إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِيكُمْ وَأَنْتُمْ وُلَائُهُ» وإما «إِنَّكُمْ أَهْلُ هَذَا الْأَمْرِ»، وإما «تَزَالُوا وِلَاةَ هَذَا الْأَمْرِ»، أو عبارات مشابهة لهذه، وأنه من خلال الجمل الشرطية التي استعملها مع هذه العبارات أراد أن يذكر بني هاشم أو بني المطلب، وقريش بشكل عام في حال تكليفهم ببعض الأعمال أن لا يركنوا إلى صلة القربى التي تربطهم برسول الله، وإنما عليهم الرحمة بالناس، وتحقيق العدالة والمساواة بينهم. وإلا فإنهم سوف يأتون في الآخرة وهم يحملون على عاتقهم الأثقال «الذنوب» الناتجة عن هذه الأعمال التي كلفوا بها ولم يؤدوها بحقها.

برأينا أن إحدى الروايات التي تحمل المعنى الأنسب والأكثر ملائمة واتساقاً مع الحالة التي تشكلت نتيجة التخيل / التصور الذي تم نسجه بناء على الأخبار التي جرى تحقيقها من جهة المعنى الأولى هي الرواية الآتية^(٦١): «الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ، عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِقُرَيْشٍ: إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِيكُمْ وَأَنْتُمْ وُلَائُهُ مَا لَمْ تُحْدِثُوا عَمَلًا يَنْزِعُهُ اللَّهُ مِنْكُمْ أَفَادًا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ شِرَارَ خَلْقِهِ فَالْتَحَوْكُمْ كَمَا يُلْتَحَى الْقَضِيبُ».

إلا أنه عند أخذ التخيل المشكل في الأعلى بالاعتبار نجد أنه حتى الطريق الذي اختصرت به الرواية ذاتها والوارد في المصدر ذاته مثير للاستغراب من ناحية إظهاره أو دلالته على أبعاد انحراف المعنى الأولى^(٦٢): «حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ، عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ ﷺ لِقُرَيْشٍ: إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِيكُمْ وَأَنْتُمْ وُلَائُهُ».

فحسب الرواية الأولى فإن كون الولاية لقريش نتيجة طبيعية لظهور النبوة من بينهم. ولكن جرى البيان أن هذا الوضع سوف يتغير إذا ما استُحدث أمر من شأنه أن يكون سبباً لحجب الله تعالى هذا الحق عن قريش وسحبه منهم، ومن ثم سوف يفقدون هذه الولاية.

وأما العبارات الواردة في الرواية الثانية التي نراها اختصرت بشكل خاطئ فإنها تُفهم على أنها تعطي حق الولاية أو الإمامة لقريش في مطلق الأحوال، وذلك لعدم تضمن الرواية على أي قيد أو حصر.

إن هذا الأمر ملفت للانتباه من ناحية دلالاته على احتمالية حدوث تدخلات أو تلاعب بالنص في أصول الحديث الكلاسيكية، وذلك من قبيل الاختصار، والتقطيع، والرواية بالمعنى^(٦٣).

(٦١) ابن أبي شيبة، المصنف، ٧، ٥٢٦، رقم: ٣٧٧١٨.

(٦٢) ابن أبي شيبة، المصنف، ٦، ٤٠٢، رقم: ٣٢٣٩٠.

(٦٣) للاطلاع على بحثنا وتقييمنا حول هذه المسألة راجع: محمد آبايدن، مقارنة شمولية في تحقيق الأحاديث، ص، ١١٥ - ١٢٥،

النتيجة:

من الجدير أن نذكر أن هذه الدراسة التي خضناها وفق المنهج الذي أطلقنا عليه المقاربة الشمولية، وجعلناها على شكل تخيل/ تصور ما هي إلا في مرحلة البداية. ولكن مع ذلك يمكن القول إنها حتى بوضعها الحالي نجحت في إلقاء الضوء على الكثير من الأمور حول الموضوع وأوضحتها.

ويمكن أن نذكر بعض هذه الأمور وفق الآتي:

١. يتضح لنا أن النبي ﷺ ألقى خطاباً أو كلمة استهدف بها بني هاشم وبني المطلب أكثر من غيرهم من أهل قريش، وحذرهم فيها من الجنوح نحو الاعتقاد أن لهم حقوقاً وميزات خاصة بسبب صلة القرابة التي تربطهم به والتصرف مع الناس على ضوء هذا الاعتقاد؛ وتضرع «اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أُحِلُّ لَكُمْ فِسَادَ مَا أَصْلَحْتُ»^(٦٦) معبراً عن عزمه على عدم إتاحة المجال لفساد ما أصلحه وعودته إلى عهده السابق؛ وذكرهم أنهم إن يتعاملوا مع الناس بالرحمة، ولم يعدلوا، ولم يقسطوا بينهم «فَإِنَّكُمْ وُلَاةٌ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمْ اللَّهَ تَعَالَى» فإنهم سوف يقصون ويُعزلون عن الأمر كما ينزع القشر عن العود الذي بيده «فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يَلْحَاكُمْ كَمَا يُلْحَى هَذَا الْقَضِيبُ»^(٦٧). فعبارات بني هاشم الواردة في الأخبار المذكورة في الأعلى، والعبارات التي تتحدث عن أن عدد المجتمعين في البيت يتراوح بين ٣٠ و ٨٠ شخص تؤيد رأينا أن الاجتماع يستهدف أقرباء النبي ﷺ أكثر من غيرهم من أهل قريش. وأما بشأن عبارات «قريش» الواردة في بعض الروايات فقد تكون ناتجة عن الرغبة في الإشارة إلى بني هاشم وبني المطلب معاً باعتبارهم ينتسبون إلى قريش. فقد ذكر في بعض الروايات «بنو عبد مناف» الذين ينتسب إليهما الاثنان فقط^(٦٨). وهناك احتمال أيضاً أن تكون ناتجة عن الرغبة في تبديد الأجواء السلبيه التي تشكلت من تحذير النبي ﷺ لأقربائه من خلال تعميمها وعطفها على قريش التي تُعد الكتلة الأوسع والأكثر أفراداً.
٢. يتبين أيضاً أن الأنصار الذين علموا بأمر الاجتماع والحديث الذي جرى فيه حضروا إلى مكان الاجتماع؛ وأن النبي ﷺ التفت إليهم ووجهه إلى أقربائه والصحابة الآخرين بعض الوصايا بشأنهم. ولكن لم يتم التطرق إلى تفاصيل هذا القسم لكونها تتجاوز حدود هذا التخيل/ التصور.
٣. إن عبارات «إِنَّ قُرَيْشًا أَهْلُ أَمَانَةٍ»^(٦٩)، «إِنَّكُمْ وُلَاةٌ بَعْدِي هَذَا الْأَمْرِ»^(٧٠)، «هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ»^(٧١)، «الْأَيْمَةُ

(٦٤) ابن أبي عاصم، السنة، ١، ٩٣.

(٦٥) الشافعي، المسند، ٤، ٥٣؛ نعيم بن حماد، الفتن، ١، ٣٩٥؛ الشاشي، المسند، ٢، ٢٩٣.

(٦٦) الطبراني، المعجم الأوسط، ١، ٣٤.

(٦٧) البخاري، الأدب المفرد، ص، ٣٤.

(٦٨) الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢.

(٦٩) البزار، البحر الزخار، ٨، ٧٣.

مِنْ قُرَيْشٍ»^(٧٠)، «فَإِنَّكُمْ أَهْلَ هَذَا الْأَمْرِ»^(٧١)، «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ»^(٧٢)، «أَنْتُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ»^(٧٣)، «لَا تَزَالُوا وَلَا هَذَا الْأَمْرُ»^(٧٤)، أو «إِنَّ النَّاسَ تَبَعٌ لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ»^(٧٥) موجهة للحالة الراهنة أكثر من كونها موجهة للمستقبل، فهي استخدمت بسبب بعض الأعمال التي تولاهها بعض الناس من قريش وفي مقدمتهم بني هاشم وبني المطلب أو التي سألوها، وأظهرت أن قريش أهل لهذا الأمر وأصحاب خبرة وكفاءة في هذا الميدان ولكن أبلغوا أنه يجب عليهم استعمال قدراتهم وكفاءاتهم بالشكل الصحيح والأمثل، وتم تعليق الأمر على شروط معينة وواضحة بعبارات مثل «مَا دَامُوا إِذَا اسْتُرْجِحُوا رَجِحُوا، وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا، وَإِذَا قَسَمُوا أَقْسَطُوا»^(٧٦)، «وَلِي عَلَيْهِمْ حَقٌّ عَظِيمٌ، وَهُمْ مِثْلُ ذَلِكَ مَا فَعَلُوا ثَلَاثًا: إِذَا اسْتُرْجِحُوا رَجِحُوا، وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا، وَإِذَا عَاهَدُوا وَفَوْا»^(٧٧)، «مَا أَطَعْتُمْ اللَّهَ تَعَالَى»^(٧٨)، وإلا فإنهم سوف يُجْلَعُونَ من هذه الأعمال ويعدون «فَتَلْحَوْنَ كَمَا تُلْحَى هَذِهِ الْجَرِيدَةُ»^(٧٩) عنها كما ينزع القشر عن العود.

٤. يتبين أن الكلمات المعقدة باللون الأسود الواردة في الرواية المنقولة عن عبد الله بن عمر من قبل الطيالسي بصيغة «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ رَجُلَانِ»^(٨٠) ومن قبل البخاري بصيغة «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ أَثْنَانِ»^(٨١) هي خطأ روائي ناتج عن نقل أحد الرواة للمتنب الذي يلي عبارة «مَا بَقِيَ مِنْهُمْ»، ولا يفهم من عبارة «مَا بَقِيَ مِنْهُمْ» عدد الناس/الأشخاص الذين يقعون من قريش، وإنما تعداد الصفات أو الخصال التي يجب استمرار توفرها في قريش. وكما سبق أن أجرينا تقييماً مفصلاً في القسم المخصص فإنه يبدو من غير الممكن الإقرار أن طرق هذه الرواية الواردة عن عبد الله بن عمر والمروية من قبل الطيالسي والبخاري عن عاصم بن محمد - لم نعثر على طريق آخر غيره هذه الطرق - قد حفظت بحالتها الراهنة.

٥. وأخيراً إذا أجرينا تقييماً من حيث ماهية الاجتماع والجمهور المستهدف من قبل المتحدث فإننا نرى أن استخدام عبارة «الْأُمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ» من قبل النبي ﷺ في هذا الاجتماع احتمال بعيد؛ وأنها ظهرت من خلال الرواية بالمعنى للرواية التي تشكلت نتيجة الاختصار أو التقطيع الخاطئ. ويمكن القول من خلال عموم

(٧٠) الطبراني، الدعاء، ص، ٥٨٣.

(٧١) الشافعي، المسند، ٢، ٢٩٣.

(٧٢) البخاري، الصحيح، ٤، ١٧٩، رقم: ٣٥٠١.

(٧٣) الشافعي، المسند، ٤، ٥٣.

(٧٤) نعيم بن حماد، الفتن، ١، ٣٩٥.

(٧٥) يعقوب بن سفيان الفسوي، المعرفة والتاريخ، ١، ٣٨٣-٣٨٤.

(٧٦) البزار، البحر الزخار، ٨، ٧٣.

(٧٧) الطبراني، الدعاء، ص، ٥٨٣.

(٧٨) الشافعي، المسند، ٢، ٢٩٣.

(٧٩) الشافعي، المسند، ٤، ٥٣.

(٨٠) الطيالسي، المسند، ٣، ٤٦٢.

(٨١) البخاري، الصحيح، ٤، ١٧٩، رقم: ٣٥٠١.

التخيل أن عبارة بصيغة «فَإِنَّكُمْ وُلَاةٌ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمْ اللَّهَ تَعَالَى»^(٨٢) مناسبة لكلام النبي ﷺ ومنسجمة معها أكثر من عبارة «الْأئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ». ولكن لا بد أن الرواة عندما أرادوا التركيز على هذه العبارات فقط دون نقل تمام الكلام فإنهم جعلوا المقصود من «فَإِنَّكُمْ» قريشاً، واختصروا «هَذَا الْأَمْرَ» بـ«الْأئِمَّةُ». وما يؤيد رأينا هذا أيضاً هو عدم استخدام عبارة «الْأئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ» التي تدل على عائدية الخلافة لقريش في الخلافات على الخلافة التي ظهرت بين الأنصار والمهاجرين عقب انتقال النبي إلى الرفيع الأعلى أو استخدام عبارة «قُرَيْشٌ وُلَاةٌ هَذَا الْأَمْرِ» بدلاً عنها^(٨٣)، وكذلك المعلومات التي تشير إلى أنه حتى هذه العبارة لم تشكل محور الخلاف^(٨٤).

كما يتضح مما تقدم فإنه عند عدم التوقف على الأحداث والوقائع التي تلي القول أو الفعل أو التقرير المروي عن النبي ﷺ لا يمكن تحديد إطار المعنى الأول لهذا القول، وإن هذا الوضع يتسبب بفهم تلك الرواية من حيث المعنى الثاني (الديني) فهماً إشكالياً، وتحوله إلى حكم خلافي. وبذلك فإن العبارات أو الجمل رغم عائديتها لفظاً أو معنى للنبي ﷺ ورغم وصولها إليها بالأسانيد الصحيحة حسب أصول الحديث الكلاسيكية فإنها تتجاوز قصد النبي ﷺ. لأن كل جيل يقرأ العبارات المنقولة إليه من الجيل السابق وفق عقلية عصره، ويتتقى منها بشكل عام العناصر والمقومات التي تناسبه وتفيده. إذ حين تقلص تأثير قريش مع مرور الأيام أمكن تفسير القول ذاته بأشكال وصيغ مختلفة.

المراجع:

- الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين البغدادي (وفاة، ٣٦٠/٩٧١)، الشريعة (تحقيق: عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي)، ١-٥، الرياض ١٤٢٠/١٩٩٩.
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (وفاة، ٢٤١/٨٥٦)، المسند، (المحقق: أحمد معبد عبد الكريم)، ١-٧، بيروت ١٤٣٢/٢٠١١.
- آبايدن Apaydin، محمد، مقارنة شمولية في تحقيق الأحاديث، إسطنبول ٢٠١٨.
- بقال، علي، "حول دور حديث 'الأئمة من قريش' في اختيار أبي بكر خليفة للمسلمين"، 6 / Istem، كانون الأول ٢٠٠٥، ص، ٨٧-١٠٣.
- بالجى Balci، إسراويل، أزمة ادعاء الخلفاء/ الأئمة من قريش"، مجلة كلية الإلهيات- جامعة ١٩ أيار/ مايو OMÜİFD، ٢٠١٦، عدد: ٤٠، ص، ٥-٣٢.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (وفاة، ٤٥٨/١٠٦٦)، معرفة السنة والآثار (تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي)، ١-١٥، كراتشي، بيروت، حلب، القاهرة ١٤١٢/١٩٩١.
- الزبار، أبو بكر أحمد بن عمرو (وفاة، ٢٩٢/٩٠٥)، البحر الزخار، (تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله ١-٩؛ عادل بن سعد ١٠-١٧؛ صبري عبد الخالق الشافعي ١٨)، ١-١٨، المدينة ١٩٨٨/٢٠٠٩.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (وفاة، ٢٥٦/٨٧٠)، الأدب المفرد (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي) الرياض ١٤١٩/١٩٩٨.

(٨٢) الشافعي، المسند، ٢، ٢٩٣.

(٨٣) أحمد بن حنبل، المسند، ١، ١٢، رقم: ١٩.

(٨٤) للاطلاع على المزيد من التفاصيل في هذا الموضوع راجع: علي بقال، «حول دور حديث 'الأئمة من قريش' في اختيار أبي بكر خليفة للمسلمين»، ص، ٩٨، ١٠٠، ١٠٣.

- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي (وفاة، ٣٨٥/٩٩٥)، العلل الواردة في الأحاديث النبوية (تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله السلفي ١- ١١؛ محمد بن صالح بن محمد الدباسي ١٢- ١٥)، ١- ١٥، الرياض ١٤٠٥/١٩٨٥، الدمام ١٤٢٧/٢٠٠٦.
- أبو بكر بن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي الإشبيلي (وفاة، ٥٤٣/١١٤٩)، أحكام القرآن، ١- ٤، بيروت ١٤٢٤/٢٠٠٣.
- أبو يعلى، أحمد بن علي الموصلبي (وفاة، ٣٠٧/٩٢٠)، مسند أبي يعلى (تحقيق: حسين سليم أسد)، ١- ١٣، دمشق ١٤٠٤/١٩٨٤.
- خطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (وفاة، ٤٦٣/١٠٧١)، تلخيص المتشابه في الرسم (تحقيق: سكينه الشهابي)، ١- ٢، دمشق ١٤٠٦/١٩٨٥.
- خطيب أوغلو Hatiboğlu، محمد سعيد، "أول دعوى قومية سياسية في الإسلام: قرشية الخلافة"، مجلة كلية الإلهيات في جامعة أنقرة AÜİFD، ج ٢٣، أنقرة ١٩٧٨، ص، ١٢١- ٢١٣.
- ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني (وفاة، ٢٨٧/٩٠٠)، الأحاد والمثاني (تحقيق: باسم فيصل أحمد الجوابرة)، ١- ٦، الرياض ١٩٩١.
- -----، السنة (تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني)، ١- ٢، بيروت ١٤٠٠/١٩٨٠.
- ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد الرازي (وفاة، ٣٢٧/٩٣٨)، العلل (تحقيق: سعد بن عبد الله الحميد؛ خالد بن عبد الرحمن الجريسي)، ١- ٧، ١٤٢٧/٢٠٠٦.
- ابن أبي شيبة، أبو بكر بن أبي شيبة عبد الله بن العبيسي (وفاة، ٢٣٥/٨٥٠)، المصنف (تحقيق: كمال يوسف الحوت)، ١- ٧، الرياض ١٤٠٩.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني (وفاة، ٨٥٢/١٤٤٨)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ١- ١٨، بيروت ١٣٧٩/١٩٥٩.
- -----، لذة العيش في طرق حديث الأئمة من قريش (تحقيق: محمد ناصر العجمي)، بيروت ١٤٣٣/٢٠١٢.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي (وفاة، ٣٥٤/١٠٦٤)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ١- ٥، القاهرة.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان البستي (وفاة، ٣٥٤/٩٦٥)، الصحيح (تحقيق: شعيب الأرنؤوط)، ١- ١٨، بيروت ١٤٠٨/١٩٨٨.
- ابن الجعد، علي بن الجعد الجوهري البغدادي (وفاة، ٢٣٠/٨٤٥)، المسند (تحقيق: أمير أحمد حيدر)، بيروت ١٤١٠-١٩٩٠.
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع (وفاة، ٢٣٠/٨٤٥)، الطبقات الكبرى (تحقيق: علي محمد عمر)، ١- ١٠، القاهرة ١٤٢١/٢٠٠١.
- الكتاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، بيروت ١٩٨٠.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البصري (وفاة، ٤٥٠/١٠٥٨)، أدب الدنيا والدين، ١٩٨٦.
- المرادوي، أبو الحسن علي بن سليمان الدمشقي (وفاة، ٨٨٥/١٤٨٠)، التحجير شرح التحرير (تحقيق: عبد الرحمن الجبرين؛ عوض القرني؛ أحمد السراح)، ١- ٨، الرياض ١٤٢١/٢٠٠٠.
- مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري (وفاة، ٢٦١/٨٧٥)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، ١- ٥، بيروت.
- نعيم بن حماد، أبو عبد الله نعيم بن حماد المروزي (وفاة، ٢٢٨/٨٤٣)، الفتن (تحقيق: سمير أمين الزهيري)، ١- ٢، القاهرة ١٤١٢.
- عمر بن شبة، أبو زيد عمر بن شبة النميري البصري (وفاة، ٢٦٢/٨٧٦)، تاريخ المدينة (تحقيق: فهد محمد شلتوت)، ١- ٤، جدة ١٣٩٩.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (وفاة، ٢٠٤/٨٢٠)، المسند (تحقيق: ماهر ياسين فحل)، ١- ٤، الكويت ١٤٢٥/٢٠٠٤.
- الشاشي، أبو سعيد الهيثم بن كليب (وفاة، ٣٣٥/٩٤٧)، المسند (تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله)، ١- ٢، المدينة ١٤١٠.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد الشامي (وفاة، ٣٦٠/٩٧١)، الدعاء (تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا)، بيروت ١٤١٣.

- -----، المعجم الأوسط (تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد؛ عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني)، ١- ١٠، القاهرة.
- -----، المعجم الصغير (تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمير)، ١- ٢، بيروت ١٤٠٥ / ١٩٨٥.
- -----، المعجم الكبير، (تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي)، ١- ٢٥، القاهرة.
- -----، مسند الشاميين (تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي)، ١- ٤، بيروت ١٤٠٥ / ١٩٨٤.
- الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود بن البصري (وفاة، ٢٠٤ / ٨٢٠)، المسند (تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي)، ١- ٤، مصر ١٤١٩-١٩٩٩.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى (وفاة، ٢٧٩ / ٨٩٣)، سنن الترمذي، ١- ٥، مصر ١٣٩٥ / ١٩٧٥.
- الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد السلمي (وفاة، ٢٠٧ / ٨٢٣)، المغازي (تحقيق: مارسدن جونز Marsden Jones)، ١- ٣، بيروت ١٤٠٩ / ١٩٨٩.
- يعقوب بن سفيان الفسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفارسي (وفاة، ٢٧٧ / ٨٩١)، المعرفة والتاريخ (تحقيق: أكرم ضياء العمري)، ١- ٣، بيروت ١٤٠١ / ١٩٨١.

Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkid Edilme Serencamına Örnek:

Norman Calder'ın *Muvatta'*ı Tarihlendirmesine Yöneltilen Eleştiriler*

Rahile KIZILKAYA YILMAZ**

Özet

Hadis ve fikhın erken dönemiyle ilgilenen oryantalist araştırmacıların *Muvatta'* hakkında önemli bir literatür oluşmasına imkan sağlayacak kadar sayıda eser kaleme aldığını söylemek mümkündür. Bu çalışmalar arasında özellikle *Muvatta'*ın ortaya çıktığı dönemi tartışması itibariyle kendisinden sonra pek çok kitap, makale ve değerlendirmenin yazılmasına neden olması sebebiyle Norman Calder'ın *Studies in Early Muslim Jurisprudence* adlı eserini zikretmek önem arz etmektedir. Bu makalede Calder'a eleştiriler yönelten araştırmacılar arasında özellikle Wael B. Hallaq ve Harald Motzki'nin tenkidleri ele alınarak hem Oryantalist paradigmanın içerisindeki ilmî ve fikrî süreklilik ortaya konulmuş hem de Oryantalist araştırmacıların tamamının aynı fikre sahip olduğu ve onlar tarafından kaleme alınan her eserin benzer sonuçlar içerdiği şeklinde genellemeci bir yaklaşımın yol açacağı muhtemel hatalara dikkat çekilmiştir.

Oryantalist paradigmanın hadis ilminin temel bir problemi hakkındaki yaklaşımını tespit edebilmenin, ancak ilgili mesele etrafında ortaya çıkan çalışmaların tamamını bir arada görmek ve değerlendirmek ile mümkün olabildiği düşüncesini ortaya koymayı amaçlayan bu makale, söz konusu literatürden istifade etmek isteyen bilim insanlarına bir yöntem ve perspektif sunmayı da ön görmektedir.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, Norman Calder, Harald Motzki, Wael B. Hallaq, *Muvatta'*, Tarihlendirme

* Bu makale, daha önce tarafımızdan hazırlanan doktora tezinden istifade edilmek suretiyle kaleme alınmıştır. Bkz. Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler*, MÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2014.

** Dr. Öğretim Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, rahile.yilmaz@marmara.edu.tr.

An Example of the Way How an Idea is Criticized Within the Orientalist Paradigm: The Criticisms Regarding Norman Calder's Dating of *Muwatta'*

Abstract

It is possible to say that the orientalist researchers who showed a particular interest in the early period of hadith and Islamic jurisprudence have written enough to form a significant literature on *Muwatta'*. Among these works, Norman Calder's *Studies in Early Muslim Jurisprudence* is worthy of note, for it discusses the period in which *Muwatta'* emerged and his book is widely discussed in many books, articles and reviews. In this article, the scientific and intellectual continuity within the orientalist paradigm will be discussed, as well as the possible mistakes caused by a generalist approach asserting that all orientalist researchers have the same mindset and each study made by them arrives at similar conclusions. The subject will be handled through the criticisms made researchers for Calder; especially Wael B. Hallaq and Harald Motzki.

This article aims to present the idea that the only way to determine the approach of the Orientalist paradigm on any fundamental issue of the science of hadith, all of the studies ever done in that particular subject must be evaluated together. It also aims to provide a method and a perspective to researchers who want to benefit from orientalist literature.

Keywords: Orientalism, Norman Calder, Harald Motzki, Wael B. Hallaq, *Muwatta'*, Dating

Giriş

Oryantalist paradigma içerisinde kalarak üretilen her görüş ve her eser kendi kaynağı olan paradigmadan izler taşısa da oryantalist bir yaklaşımın diğer bir oryantalist araştırmacı tarafından zaman zaman eleştirildiği gerçeği, daha baştan ifade edilmelidir.¹ Bu sebeple söz konusu paradigmaya ait herhangi bir hipotez, ilgili literatürün kendi içindeki eleştiriler, katkılar ve tashihler göz ardı edilerek anlaşılamayacağı gibi özellikle bu çalışmalardan istifade etmek isteyen araştırmacılar için ortaya koyulan eserlerin tamamına müracaat etmek bir zaruret halini almaktadır. Tasvir edilen bu durum ve süreç, esasında şarkiyat literatürü hakkında bilgi almayı veya bu çalışmalardan yararlanmayı dileyen bilim insanlarına yönelik bir yöntem imkanı da sağlamaktadır. Aksi takdirde genellemeci bir yaklaşım ve bakış açısı, Oryantalist paradigmanın sahip olduğu ilmî ve fikrî sürekliliği

¹ Oryantalist meslektaşları tarafından eleştirilen bazı oryantalist araştırmacıların isimleri için bkz. Kılıç, Muharrem, "Klasik Oryantalist Söylemin İslâm Hukukuna Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış: Wael B. Hallaq Örneği", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı 2003, ss. 343-363; Kılıç, "Klasik Oryantalist Geleneğe Eleştirel Bir Bakış: David Stephan Powers Örneği", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 4 [*Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı*], ss. 175-195;

görmenin önündeki en büyük engel olarak akademik çalışmaların akametine sebebiyet verir.

Erken döneme ait eserler arasında önemli bir yere sahip olan ve hem hadis hem de İslam hukuk tarihi hakkında çalışan herkesin kendisine müracaat ettiği İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvatta'*ı Calder'a göre 250/864 ve 270/883 yılları arasında yirmi yıllık bir süre zarfında oluşturulmuş, Yahyâ b. Yahyâ'nın (ö. 234/849) öğrencisi kabul edilen İbn Vaddâh (ö. 287) tarafından Kurtuba'da kitap haline getirilmiştir.² Esasında Calder, *Muvatta'*ı tarihlendirirken iddialarını üç temel noktaya dayandırmaktadır: *Muvatta'*ın içeriği; *Muvatta'*ın oluşum ve tertibinin ilkeleri hakkındaki incelemeleri; *Muvatta'*ın oluşumu, tertibi ve muhtevasının *Müdevvene* ile karşılaştırılması.

Calder'ın kitabındaki bazı iddialara dair tenkitler içeren pek çok çalışma kaleme alınsa³ da eserin temel hipotezini doğrudan çürütmeye yönelik telifler Hallaq ve Motzki'den gelmiştir. Bu sebeple hâlihazırdaki makalede, tenkitlerinin yanı sıra hadis-fıkıh tarihi hakkında önemli tespitlerde bulunarak Calder'ın iddialarını şüpheli hale getiren Hallaq ve Motzki'nin *Muvatta'*ın tarihlendirilmesine dair görüşleri esas alınacaktır. Böylece hem oryantalist araştırmacıların kendi içlerinde nasıl farklı eğilimler sergiledikleri, hem de onlara ait fikirlerin, çalışmaların diğer oryantalist meslektaşları tarafından nasıl bir değerlendirilme sürecine tabi tutulduğu gösterilecektir. Zira oryantalist bir hipotezin kendi paradigması içinden tenkid edilme serencamını takip etmek, söz konusu literatürün kendine has temel

² Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford: The Clarendon Press, 1993, ss. 35-38, 146. Daha önce Calder'ın bu eserini tanıtan, temel iddialarını, *Muvatta'* tarihlendirmesini konu alan bir makale, tarafımızdan kaleme alındı. Bkz. "Norman Calder'ın *Studies in Early Muslim Jurisprudence* Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe *Muvatta'*ın Tarihlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2014, sayı: 24, ss. 393-407. Ancak ilgili çalışmada Calder'ın *Muvatta'* tarihlendirmesine yöneltilen tenkidler ve ayrıntıları ele alınmadı. Müstakil bir çalışmaya gerektiren bu konu, hâlihazırdaki makalenin yazılma nedenlerinden birini teşkil etmektedir.

³ Calder'ın kitabı hakkındaki değerlendirme yazılarından ve ona yönelik kaleme alınan çalışmalardan bazıları şunlardır: Burton, John, "Rewriting the Timetable of Early Islam", *Journal of the American Oriental Society*, 115/III (Jul.-Sep., 1995), ss. 453-462; Görke, Andreas, *Das Kitâb al-Anwâl des Abû 'Ubaid al-Qâsim b. Sallâm: Entstehung und Überlieferung eines frühislamischen Rechtswerkes*, Princeton: The Darwin Press 2003 (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 22); Sadeghi, Behman, "The Structure of Reasoning in Post-Formative Hanafi Jurisprudence", Princeton University, 2006; Schneider, Irene, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", *The Journal of Religion*, 75/4 (Oct., 1995), ss. 604-606; Hawting, G. R., "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 59/1 (1996), ss. 139-141; Peters, Rudolph, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder" *International Journal of Middle East Studies* 26/4 (1994), ss. 699-701; Weiss, Bernard, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 21/2 (1994), ss. 253-255; el-Matrûdî, Abdülhakim, "Târîhu te'lîfi'l-meşâdiri'l-fikhiyyeti'l-ka'dîme 'inde'l-müsteşrih Norman Calder ve reddü ba'zi'l-müsteşrikin 'aleyh", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XLIV/1, İslâmâbâd 1430/2009, ss. 145-178; Rippin, Andrew, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", *Journal of Semitic Studies*, 39/2 (1994), ss. 346-347; Rosen, Lawrence, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", *Law and History Review*, 13/1 (1995), ss. 137-139; M. al-Faruque, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", *Muslim World Book Review* 15/1 (1994), ss. 11-15.

özelliklerini tespit etmeyi mümkün kılacak, ayrıca bu müktesebattan yararlanmayı düşünenlere de bir perspektif sunacaktır.

I. Norman Calder'ın *Muvatta'*ı Tarihlendirmesi

İskoç menşeli bir oryantalist olan Norman Calder (1950-1998) *Studies in Early Muslim Jurisprudence* adlı kitabında, İslâm hukûkunun erken dönemine ait temel kaynaklardan kabul edilen İmâm Mâlik'in *Muvatta'*, İmâm Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) *Kitâbu'l-Harâc'ı*, İmâm Şeybânî'nin (ö. 189/804) *Kitâbu'l-Asl* ve *Kitâbu'l-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne'si*, İmâm Şâfi'î'nin (ö. 204/819) *Kitâbu'l-Ümm'ü*, Sahnûn'un (ö. 240/854) *el-Müdevvene'si* ve Müzenî'nin (ö. 264/878) *el-Muhtasar'ını* metinsel-tarihsel tahlîl metoduyla inceleyerek söz konusu eserlerin ne zaman, nerede ve kimin tarafından telif edildiklerini sorgulamaktadır. Ona göre söz konusu kaynaklar, yoğun bir redaksiyon sürecinden geçtikleri için şimdiye kadar kabul edilenden daha geç bir döneme tarihlendirilmelidirler. Müelliflerine âdiyetini reddettiği eserlerin büyük bir kısmının farklı coğrafyalarda kaleme alındığını düşünmekte ve böylece eserin müellifini, yazıldığı coğrafyayı, telif edildiği kabul edilen tarihi yeniden tespit etmeye çalışmaktadır.⁴

Ignaz Goldziher (1850–1921), Joseph Schacht (1902-1969), Theodor Nöldeke (1836-1930) ve hocası John Wansbrough'un (1928-2002) görüşlerinden hayli etkilenen Calder,⁵ metin ile metnin ortaya çıktığı sosyo-kültürel ortamı irdelemeyi amaçlayarak kaleme aldığı kitabında *Muvatta'*a dair yaptığı tarihlendirme sebebiyle gerek İslâm dünyasından gerek Batı'dan pek çok araştırmaya konu edilmiştir.⁶ Calder'ı uyguladığı metodoloji, takip ettiği yöntem, *Muvatta'* ve *Müdevvene'nin*

⁴ Calder'ın iddialarının ayrıntıları için bkz. Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler*, MÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2014, ss. 60-111; Yılmaz, "Norman Calder'ın *Studies in Early Muslim Jurisprudence* Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe *Muvatta'*ın Tarihlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2014, sayı: 24, ss. 393-407.

⁵ Calder çalışmasının henüz ilk sayfalarında kendisinin Goldziher, Schacht ve Wansbrough çizgisinde yer aldığını belirterek onların teorileriyle İslam araştırmalarını nasıl yönlendirdiklerini dile

getirmektedir. Bk. Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford 1993, ss. vii, ix.

⁶ Mâlik b. Enes, *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik*, I-VIII, thk. M. Mustafâ el-A'zamî, Müessesetü Zayed b. Sultân Âli Nehyân, Abu Dabi 2004, I, 300-313; Hallaq, Wael B., "On Dating Mâlik's *Muwatta'*", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, I/1, 2001-2002, ss. 47-65; Motzki, Harald, "The Prophet and the Cat", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XXII, 1998, ss. 18-83; Dutton, Yasin, "Studies in Early Muslim Jurisprudence By Norman Calder", *The Journal of Islamic Studies*, V (1994), ss. 102-108, Dutton, "Amal v. Hadith in Islamic Law: The Case of sadl al yadayn When Doing the Prayer", *Islamic Law and Society*, III (1996), ss. 13-40, Muranyi, Miklos, "Die Frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion", *Islamic Law and Society IV* (1997): ss. 224-41; Muranyi, *Die Rechtsbücher des Qairawâners Sahnûn B. Sa'id: Entstehungsgeschichte und Werküberlieferung*, Stuttgart: 1999; Burton, John, "Rewriting the Timetable of Early Islam", *Journal of the American Oriental Society*, 115/III (Jul.-Sep., 1995), ss. 453-462; Sadeghi, Behman, "The Authenticity of Two 2nd/8th Century Ḥanafî Legal Texts: the *Kitâb al-âthâr* and *al-Muwaṭṭa'* of Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybânî", *Islamic Law and Society*, XVII (2010), ss. 291-319; Fierro, Maribel, "Nuevas Perspectivas Sobre la Formacion del Derecho Islamico", *Al-Qantara* 21 (2000), ss. 511-523.

Calder'ın eseri ve yaptığı tarihlendirmelerin oluşturduğu literatür için bkz. Yılmaz, "Norman Calder'ın *Studies in Early Muslim Jurisprudence* Adlı Eseri", ss. 393-407.

içeriği üzerinden yaptığı mukayese, *Muwatta'* da yer alan bir hadisin *Müdevvene* başta olmak üzere diğer kitaplarda nasıl yer aldığı gibi hususlarda eleştiren araştırmacılar ve ortaya koydukları çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda bu araştırmacıların da kendi içlerinde tasnif edilebildikleri görülmektedir.⁷ Hicrî 250 senesinden önce telif edildiği kabul edilen pek çok kitabın sıhhati hakkında şüphe uyandıran Calder'ın *Studies in Early Muslim Jurisprudence* adlı kitabı söz konusu olunca oryantalist araştırmacıları üç gruba ayırmak mümkündür: Onun yaklaşımını bütünüyle kabul edenler, hipotezinin bir kısmını kabul edip bir kısmını reddedenler ve ona temelde karşı çıkanlar. Birinci grupta John Wansbrough, Patricia Crone (1945-2015), Jonathan E. Brockopp, Michael Cook'u; ikinci grupta G.H.A. Juynboll (1935-2010), David Powers ve John Burton'ı; son grupta da Miklos Muranyi, Andreas Görke, Christopher Melchert, Hallaq ve Motzki'yi zikretmek mümkündür.

II. Metodolojik Açından Bir Eleştiri: İslam Hukukunun Tarihsel Bağlamına Yaptığı Vurgu ile Wael B. Hallaq

İslam hukukunu, ortaya çıktığı tarihsel bağlam içerisinde değerlendirmeyi bir yaklaşım olarak benimseyen Wael B. Hallaq, çalışmalarının neredeyse tamamında eleştiri konusu ettiği oryantalist tezlere fıkıhın tarihsel işlevi çerçevesinde güçlü argümanlarla cevap vermektedir.⁸ İslam hukuku, mahiyeti, teşekkülü gibi konularda önemli çalışmalar kaleme alan Hallaq, Calder'ın kadim fıkıh eserlerinin telif tarihi hakkındaki bilgilerle köklü bir şekilde çelişen görüşüne metodolojik düzeyde eleştiriler yöneltmekte ve daha ziyade fıkıh ilminin gelişim tarihini göz önünde tutarak analizlerde bulunmaktadır. *Muwatta'*ın yaklaşık hicrî 270 senesinde tasnif edildiği yönündeki tarihlendirmeyi merkeze alarak yazdığı "On Dating of *Muwatta'*" adlı makalesinde Calder'ın hicrî III. yüzyılda fıkıhın gelişimi çerçevesindeki iddialarını kritik etmektedir.⁹ Ona göre teşrî tarihi üzerine ihtisas yapan her araştırmacının dikkate alması gereken bu iddialar, görmezden gelinemeyeceği gibi dahası ya kabul edilmeli ya da reddedilmelidirler.¹⁰

*Muwatta'*ın daha geç bir dönemde telif edildiği yönündeki iddianın büyük oranda *Muwatta'* ile *Müdevvene'* nin şeklî yapılarının kıyaslanmasına dayandığına ve bu iddia için seçilen örneğin *Muwatta'* da suyun necaseti ile ilgili iki sayfayı geçmeyen bir bölümün üslup ve tertibinin tahlilinden ibaret olduğuna vurguda bulunan

⁷ Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muwatta'daki Mürsel Rivayetler*, MÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2014, ss. 112 vd.

⁸ Wael B. Hallaq hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Aybakan, Bilal, "Batıda İslam Hukuku Araştırmalarında Farklı Bir Ses: Wael B. Hallaq", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 4 [*Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı*], ss. 149-174; Kılıç, Muharrem, "Klasik Oryantalist Söylemin İslâm Hukukuna Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış: Wael B. Hallaq Örneği", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı 2003, ss. 343-363.

⁹ Hallaq, Wael B., "On Dating Mâlik's *Muwatta'*", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, I/1, 2001-2002, ss. 47-65.

¹⁰ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muwatta'*", s. 47.

Hallaq, Calder'ın analizinde dayandığı kriterlerin de büyük oranda zorlama ve keyfi olduğunu öne sürmektedir.¹¹ Ona göre Calder'ın eleştirisi, *Muvatta'*ın tamamına dair bir takım neticelere ulaşmak için yetersiz kalan tek bir örneğe dayanmaktadır. Ayrıca o, Calder'ın analizinde esas aldığı hadis hakkındaki tarihlendirmenin ve bundan hareketle vardığı sonuçlarının şüpheli, hatta hatalı olduğunun Motzki tarafından açık bir şekilde ortaya konulduğunu düşünerek kendisi daha ziyade fıkıhın erken dönem gelişimi hakkındaki iddialara dikkat çekmektedir.¹²

Hallaq, *Muvatta'*ın telif edildiği zamanın tespiti için esasında genel tertibinin ve muhtevasının dikkate alınması gerektiğini söyleyerek özellikle fıkıhla doğrudan ilgili olmayan konuları içermesi; kitap adlarının, bâbların tertibinin Calder'ın iddia ettiği dönemdeki fıkıh eserlerinde takip edilen yöntemle göre düzenlenmemesi; çeşitli fikhî meselelerin alışılmış düzenli başlıklar altında tartışılmaması, telif edildiği iddia edilen hicrî III. asır fıkıh eserlerine kıyasla daha sınırlı kalması gibi sebeplerden dolayı *Muvatta'*ı hicrî II. yüzyıl ürünü kabul etmektedir. Hallaq'a göre pek çok fasıl sonunda *cevâmi'* adı altında bâblar bulunmakta ve ilgili yerlerde aslında ilişkili olduğu başka bâb başlıkları altında zikredilmesi mümkün olan çeşitli fıkıh meseleleri mevcuttur. Ancak buna rağmen *cevâmi'* adlı bâbta ele alınmışlardır. Yine Hallaq, icâre konusunun buyû bâbında ele alınması gibi özellikleri sebebiyle *Muvatta'*ın ıstılahî manada tam bir fıkıh kitabı şeklinde kabul edilmesini eksik bulmaktadır.¹³ Hallaq'ın işaret ettiği durumun farkında olan Calder, aslında kitabının bazı yerlerinde bunu itiraf etmekte; ancak *Muvatta'*daki düzenden de farkedilen bazı eksikliklerden de onu telif eden kişiyi sorumlu tutarak bu durumu ilgili eseri ortaya çıkaran kişinin aceleciliğiyle ilişkilendirmektedir. Muhtemelen Calder'ın iddiaları içerisindeki en keyfi ve zorlama yaklaşım budur.¹⁴ *Muvatta'*ın kendine has yapısının aslında onu biricik bir kitap haline getirdiği kanaatini taşıyan Hallaq, bu kitabın "fikhî ve ıstılahî bir özenle desteklenmemiş kadim bir düşüncenin ortaya çıktığı bir içerik ve düzene sahip" şeklinde nitelemektedir.¹⁵ *Muvatta'*ın yazılış zamanının belirlenmesi için genel tertibinin ve muhtevasının ehemmiyetine dikkat çeken Hallaq'a göre sağduyulu bir şekilde düşünüldüğünde kitabın içeriğine dair deliller, eserin yazımının 150/767 yılından daha geç olamayacağına işaret etmektedir.¹⁶

Amel-i ehl-i Medine ile Calder'ın iddia ettiği söz konusu zaman diliminde Kurtuba'daki Endülüs gerçeği arasındaki ilişkiyi sorgulayan Hallaq'ın tenkidini yoğunlaştırdığı bir diğer nokta şudur: Mâlikî mezhebi, teşekkülünün son demlerinde ve mezhepsel bir oluşum halinde olgunlaşmanın eşliğindeyken kendi kurucusu İmâm Mâlik'in eseri kabul edilen *Muvatta'*ın bu kadar bariz kusurları içermesine neden izin vemiştir? Hallaq, sorusunu daha ileri taşıyarak mezhep içerisinde

¹¹ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muvatta'*", ss. 48.

¹² Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muvatta'*", ss. 49.

¹³ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muvatta'*", s. 50.

¹⁴ Hallaq da *Muvatta'*ı ortaya koyan muhakkik kişinin müellif olarak iddia edilmesini ispata ihtiyaç duyan bir varsayım şeklinde tartışmaktadır. Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muvatta'*", ss. 49-50.

¹⁵ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muvatta'*", s. 50.

¹⁶ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muvatta'*", s. 47.

Muvatta'ın içeriğini, teknik özelliklerini düzenleyerek onu daha ikna edici hale getirecek ve hicrî III. asrın sonunda kaleme alınan diğer fıkıh eserlerinin seviyesine çıkaracak muhakkik âlimlerden kimse yok muydu diye sorarak aslında Calder'ın redaktör iddiasını ve eserin içeriği üzerinden vardığı sonuçları sorgulamaktadır.¹⁷ Buna göre Calder'ın hicrî 270'ten sonra *Muvatta*'ın yazarı olarak iddia ettiği kişinin hicrî III. asırdaki gelişmelere uygun bir şekilde eseri telif edemediğini ve bu yüzyıldaki meşhur şahsiyetlerin eserlerine uygun bir fıkıh nosyonunu yansıtmada konusunda başarısız olduğunu daha başta kabul etmiş oluruz.

Hallaq, *Muvatta*'da hadislerin çokluğu ile *Müdevvene*'de azlığı olgusunu ve *Muvatta*'da Hz. Peygamber'in, *Müdevvene*'de ise İmâm Mâlik'in ön planda olmasını sadece *Muvatta*'ın *Müdevvene*'den sonra telif edildiği şeklinde yorumlamanın erken dönem hadis ve fıkıh tarihi ve gelişimi açısından nasıl hatalı sonuçlar doğurduğu üzerinde yoğunlaşmaktadır. *Muvatta*'da merfu hadisin âsârdan daha fazla kullanıldığı yönündeki iddiayı şüpheli bulan Hallaq, müstakil olarak her bâbın analizi neticesinde merfu hadis sayısının sahabe, tabiîn ve sonraki ulemanın âsârından daha az olduğunu hatırlatmaktadır.¹⁸

Her iki eserin ihtiva ettiği hadis sayısı üzerinden yapılan mukayesenin başka nedenleri olduğu üzerinde duran Hallaq, *Müdevvene*'de hadisin çok fazla kullanılmamasının arkasındaki sebebin Sahnûn'un bunu ihtiyari olarak, ortaya koyduğu eserin türüne uygun olmasına dikkat ederek yapması şeklinde açıklamaktadır. Zira ona göre eserin müellifi Sahnûn, bu çalışmayı problemli meselelerin tartışıldığı bir fıkıh kitabı olarak telif etmiştir. Hallaq, bu noktada özellikle fukahanın fıkıh kitaplarında çeşitli meseleleri ele alırken re'ylerini kullanma tercihi göstermek istedikleri zaman yoğun ve düzenli bir şekilde hadise yer vermedikleri tespitinde bulunarak Sahnûn'un da diğer fakihler gibi davranıp bu yöntemi takip ettiğini belirtmektedir.¹⁹

İmâm Şafiî'nin *el-Ümm*'ü, Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ı gibi bazı kadim fıkıh kitaplarının *Muvatta*'a işaret ettiğini, hatta ona dayandığını belirten Hallaq, bu durumun Calder'ın *Muvatta*' için iddia ettiği tarihle uyuşmadığını dile getirmektedir.²⁰ İlgili eserlerde *Muvatta*'a yapılan atıfların onun söz konusu kitaplardan önce var olmasını gerektirdiği üzerinde duran Hallaq, Calder'ın *Muvatta*'ın telif tarihi ile ilgili iddiasının çok büyük tarihsel problemlere yol açacağına dikkat çekmektedir. Ona göre bu iddia kabul edildiği takdirde *el-Ümm* ve *el-Muhtasar* gibi kaynaklara dayanan meşhur fıkıh eserlerin tarihlerini hatta onlardan sonraki eserlerin telif tarihini de yeniden gözden geçirmek zorunlu hale gelecektir.²¹ Şayet bu eserlerin tamamının telif tarihlerinin bilindikleri tarihten daha geç olduğu

¹⁷ Hallaq, Calder'ın bu zor soruları ciddi bir şekilde kendine sormadığını, hatta itiraf bile etmediğini düşünmektedir. Bkz. Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muvatta*", ss. 50-51.

¹⁸ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muvatta*", ss. 52-53.

¹⁹ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muvatta*", s. 54.

²⁰ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muvatta*", s. 55.

²¹ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muvatta*", ss. 56-57.

varsayırsa bu durum, söz konusu yüzyıllardaki fukahanın ekollerinin farklılığına rağmen bu eserler hakkındaki gerçekleri saklama konusunda işbirliği yaptıkları şeklinde bir düşünceye götürür ki Hallağ'a göre böylesi bir düşünce, hayalî bir teoriden öteye gidemez.²² Özellikle fıkıh ekollerinin çeşitliliği, fukaha arasındaki furu ve usûl meselelerindeki görüş farklılıkları ve bazıları arasındaki şahsî çatışmalar böylesine bir işbirliği yapmalarının mümkün olmadığını göstermektedir. Söz konusu eserlerden yararlanan fukahanın bu konuda ortak bir tavır takınarak böyle bir iddiayı görmezden gelebileceklerini kabul etmek mümkün olmadığı gibi esasında Calder'ın bu görüşü sadece fukahanın ortak tavır takındığı anlamına gelmeyip tabakat, terâcim eserlerinin müelliflerinin, hatta *Muvatta'*ı gören fukaha ve muhaddislerin, bu eseri şerh edenlerin de aynı şeyi yaptığını ihsâs eder.

III. Metin Merkezli Bir Eleştiri: İçerik ve Kaynak Analizleriyle Harald Motzki

Kedi hadisi özelinde *Muvatta'* tarihlendirmesine dair değerlendirmelerini neredeyse kitap hacmindeki bir makalede müstakil bir şekilde ortaya koyan Motzki,²³ Calder'a hem metin ve kaynak düzeyinde önemli eleştiriler yöneltmekte hem de hadis musannefâtının gelişimi ve tarihi ile ilişkili önemli tespit ve tenkitlere yer vermektedir.²⁴ İlgili makalenin adındaki 'peygamber ve kedi' ifadesi, Motzki'nin çalışmada yoğunlaşmış önemli tespitlerde bulunarak analizlerini dayandırdığı hadisi ifade ettiği gibi esasında Calder'ın *Muvatta'* tarihlendirmesinin de temelini oluşturmaktadır. "Onlar, evinizde etrafınızda gezen hayvanlardır" hadisini²⁵ esas

²² Hallağ, "On Dating Mâlik's *Muvatta'*", ss. 57-58.

²³ Harald Motzki ve yöntemi hakkında bk. Hıdır, Özcan, "Harald Motzki: Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Çalışmaları ve The Origins of Islamic Jurisprudence Adlı Eseri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], ss. 275-283; Karapınar, Fikret, "Harald Motzki ve İlk Dönem Hadis-Fıkıh İlişkisiyle İlgili Klasik Oryantalist Görüşe Getirdiği Eleştiri", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı 2003, ss. 293-326; Kuzudişli, Bekir, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, Harald Motzki; Türkçe İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, ss. 13-62.

²⁴ Motzki, Harald, "The Prophet and the Cat: On Dating Mâlik's *Muvatta'* and Legal Traditions", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XXII, 1998, ss. 18-83. Bu makale, Bekir Kuzudişli tarafından Harald Motzki'nin makalelerinin tercüme edilerek bir araya getirildiği *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları* (İstanbul 2012) adlı çalışmada yer almaktadır.

²⁵ İncelenen hadis, *Muvatta'*'da şu ifadelerle yer almaktadır:

و حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ حَمِيدَةَ بِنْتِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ رِفَاعَةَ عَنْ خَالِئِهَا كَيْشَةَ بِنْتِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ وَكَانَتْ تَحْتَ ابْنِ أَبِي قَتَادَةَ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّهَا أَخْبَرَتْهَا أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ دَخَلَ عَلَيْهَا فَسَكَبَتْ لَهُ وَضُوءًا فَجَاءَتْ هِرَّةً لَتَشْرَبُ مِنْهُ فَأَصْغَى لَهَا الْإِنَاءَ حَتَّى شَرِبَتْ فَالَتْ كَيْشَةَ فَرَأَى أَنْظُرَ إِلَيْهِ فَقَالَ أَتَعْجِبِينَ يَا ابْنَةَ أَحْمَى قَالَتْ قُلْتُ نَعَمْ فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّهَا لَيَسْتَبْجِسُ بِنَجْسِ إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَائِفِ عَالِمَاتٌ أَوْ الطَّوَائِفِ. قَالَ يَحْيَى قَالَ مَالِكٌ لَا بَأْسَ بِهِ إِلَّا أَنْ يُرَى عَلَى فَمِهَا نَجَاسَةٌ. Mâlik b. Enes, *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik*, thk. M. Mustafa el-A'zamî, I-VIII, Müessesetü Zayed b. Sultân Âli Nehyân, Abu Dabi, 1425/2004, II, 30-31.

Hadisin tercümesi şöyle: "(Yahyâ) bana Mâlik'ten, o da İshâk b. Abdillâh b. Ebî Talhâ'dan, o da Hümejde bnt. Ebû Übeyde b. Ferve'den, o da İbn Ebî Katâde el-Ensârî'yle evli olan teyzesi Kebşe bnt. Ka'b b. Mâlik'ten rivâyet etti ki onun (Kebşe), kendisine (Hümejde) haber verdiğine göre, Ebû Katâde onun yanına (evine) girdi. O da Katâde için abdest suyu döktü. Bir kedi içmek için onun yanına geldi ve Ebû Katâde, içmesi için kabı ona doğru eğdi. Kebşe dedi ki, "Benim kendisine baktığımı fark etti" ve "Şaşırдың

alarak *Muvatta'*ın bu rivayeti içermesi sebebiyle ve aynı meselenin işlenmesine rağmen ilgili hadisin yer almadığı *Müdevvene'* den sonra telif edildiğini iddia ederek *Muvatta'*ı tarihlendiren Calder'a itirazda bulunan Motzki, söz konusu hadisin *Müdevvene'*de yer almayışının, onun Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadis olmadığına delalet etmeyeceğini düşünmektedir. Ona göre, *Müdevvene'*de bu meselenin ele alındığı başlığın, *Muvatta'*da kesin hükme bağlanmamış meseleleri tartışma ihtimali yüksektir. Bu ihtimali de Hz. Peygamber'in köpek ile ilgili hadisinin *Muvatta'*da yer alıp *Müdevvene'*de yalnızca manen bulunması ile desteklemektedir.²⁶

Calder'ın kedi ve köpek meselelerini karıştırmasına karşı çıkararak bu iki örneğin birbirinden farklı olduğunu vurgulayan Motzki'ye göre kedi hadisi, kedinin içtiği su ile taharetin cevazını tartışırken; köpek hadisi köpeğin içtiği sudan abdest alıp namazını kıldıktan sonra durumun farkına varan kişinin namazının sıhhatini tartışmaktadır. Motzki, Calder'ın bu meselenin *Müdevvene'*de tartışılmasını *Muvatta'*daki kedi hadisinden daha az fikhî içerikli olarak nitelemesini hatalı bulmakta ve bu düşüncesini kedi hadisinin Yahyâ b. Yahyâ'nın ve Sahnûn'un çağdaşı olan Endülüslü âlim Abdülmelik b. Habîb'in (ö. 238/852) *Kitabü'l-Vâdiha* adlı eserinde bulunması ile desteklemektedir.²⁷ *Müdevvene'*den önce kaleme alınan bir fıkıh kitabı olmasına rağmen *Kitabü'l-Vâdiha*'nın müellifi İbn Habîb, ehlî yırtıcı hayvanların -ki köpek de bunlardandır- necaseti hususunda kapsayıcı bir çözüm önermemektedir. Aslında bu durum Motzki'nin de ifade ettiği gibi Mâlikî mezhebinde necaset meselesinin gelişimi ile ilgili meselelerde Calder'ın yalnızca *Muvatta'* ve *Müdevvene'*yi kıyaslayarak ortaya koyduğu görüşünü zayıflatmaktadır. Motzki'ye göre bu durum, Calder'ın kedi hadisinin *Müdevvene'*de açıkça bulunmamasının kitabı kaleme alan kişinin bu rivayeti bilmediğini gösterdiği yönündeki iddiasıyla çelişmekte, hatta hadisin *Kitabü'l-Vâdiha*'da mevcut olması söz konusu iddiayı tamamen ortadan kaldırmaktadır.

Motzki'ye göre *Muvatta'* ve *Müdevvene'*nin müelliflerinin necaset konusunda önemsedikleri noktalar birbirinden farklılık arz etmektedir. *Müdevvene* sahibi, *Muvatta'*ın üzerinde çok fazla durmadığı, ilave açıklamaya ihtiyaç duyulan meselelere yoğunlaşırken İmâm Mâlik'in *Muvatta'*da böyle bir gaye gözetmediği söylenemez.²⁸ Hatta Sahnûn'un *Müdevvene'*de önemseddiği temel noktanın İmâm Mâlik'in rivayetleri olmadığı, bizzat onun fıkıh düşüncesi olduğunu söylemek de mümkündür.

mı kardeşimin kızı" dedi. O "Evet" diye cevapladı. O zaman şöyle dedi: "Allah Resûlü 'onların necis olmadığını, hatta onlar erkek ya da dişi sizin yanınıza (evinize) girip çıkarlar.

Yahyâ, Mâlik'in şöyle söylediğini ifade etti: 'Kedinin ağızında necâset olmadıkça, kendisinde herhangi zarar yoktur''.

²⁶ Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 25. Motzki'ye göre Sahnûn, kedi hadisini biliyor ve öğrencilerinin de aynı şekilde bildiğini farz ediyor.

²⁷ Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 27.

²⁸ Motzki, "The Prophet and the Cat", ss. 28-29.

Hadis musannefâtının kendine has doğasını ve telif edilen eserlerin yazılma amaçlarını göz önünde bulunduran Motzki, *Muvatta'* ve *Müdevvene* arasındaki tertib ve içerikten hareketle yapılan mukayese sonucu ortaya çıkan farklılıkların Calder'ın iddia ettiğinden farklı sebeplere dayandığını düşünmektedir. Ona göre söz konusu iki eserin aynı amaçla telif edilmemesi -Motzki'ye göre aslında Calder, bu farklılığın bilincindedir-²⁹; *Muvatta'*ın bir fıkıh kitabı gibi hukukla ilgili konular hakkında kapsayıcı bir çözüm üretmeyi amaçlamaması; ancak *Müdevvene'*de İmâm Mâlik ve seleflerine ait haberlerin toplanmasının amaçlanması. Ona göre *Muvatta'*da amaçlanan İslam'ın başlangıcından itibaren hukukla alakalı ve İmâm Mâlik'in rivayet etmekte sorun görmediği belirli hadisleri toplamak iken İmâm Mâlik'in ve Sahnûn gibi talebelerinin fikhî görüşlerine tahsis edilen *Müdevvene* daha ziyade bir hukuk kitabı özelliğini taşıyarak ondan farklılaşmaktadır.³⁰

Muvatta' tarihlendirmesine dair eleştirilerini kaleme aldığı makalede Motzki, söz konusu rivayeti *Sünen-i Erbaa'*da tespit ederek Calder'ın şu soruyu cevaplandırması gerektiğini düşünmektedir: Yaklaşık 280 yılında Endülüs'ün Kurtuba şehrinde ilk defa ortaya çıkan bir hadis; müellifleri İslam aleminin doğu bölgelerinde yaşayıp 270-280 seneleri arasında vefat eden üç kitapta nasıl yer almaktadır?³¹ Motzki'nin hadis tarihlendirme yöntemlerinden biri diye uyguladığı ve kendi çalışmalarında çok sık uyguladığı bir metod olan isnad-metin analizinin bu makaledeki en önemli sonucu, hadisi tespit ettiği bütün kaynaklarda rivayetin kendisine dayandığı kişinin İmâm Mâlik olmasıdır. Vardığı bir diğer önemli netice ise ravi isimlerinin yanı sıra hadis metinlerinin bazı noktalarda birbirinden farklılık arz ederek tamamen bir kopyalamanın mümkün olmadığını düşündürmesidir. Motzki'ye göre kedi hadisini hicrî 270 senesinden sonraya tarihlendirmek, *Kütüb-i sitté'*den önce telif edilen eserler itibara alındığında daha büyük problemlere yol açmaktadır. Zira kedi hadisi, *Muvatta'*ın Yahyâ b. Yahyâ rivayetinden başka erken dönemde telif edilen on bir hadis kitabında yer almaktadır: Dârimî'nin (ö. 255/868) *Sünen'i*; Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned'i*; *Muvatta'*ın Süveyd b. Saîd (ö. 240/854) rivayetinin bir kısmı; İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef'i*; Abdülmelik b. Habîb'in (ö. 238/852) *Kitâbü'l-Vâdîha'sı*; Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr'in (ö. 231/845-846), *el-Muhâzî li'l-Muvatta'ı*; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Bağdâdî'nin (ö. 224/838) *Kitâbu't-Tuhûr'u*; *Muvatta'*ın Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî (ö. 221/826) rivayetinin büyük bir kısmı; Humeydî'nin (ö. 219/834) *Müsned'i*; Abdurrezzâk'ın (ö.

²⁹ Calder'ın "*Muvatta', Müdevvene'*ye kıyasla bir kanun metni görünümü arzetmemektedir" açıklaması, Motzki'ye göre onun bu durumun farkında olduğunu destekler mahiyettedir. Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 21.

³⁰ Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 21.

³¹ Motzki, "The Prophet and the Cat", ss. 30-31.

Aslında benzer soruyu ilgili hadisi erken döneme ait pek çok eserde tespit eden Muhammed Mustafa el-A'zamî de sormaktadır. Bk. İmâm Mâlik, *Muvattai'l-İmâm Mâlik*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, I-VIII, Müessesetü Zayed b. Sultân Âli Nehyân, Abu Dabi 1425/2004, I, 310-312.

el-A'zamî'nin Calder'a yönelttiği tenkidler ve görüşlerinin ayrıntısı için bkz. Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları Başlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler*, MÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2014, ss. 64-68 ("Muhammed Mustafa el-A'zamî" başlığı).

211/826) *Musannefi*; İmâm Şâfi'î'nin *Kitâbu'l-Ümm'ü* ve İmâm Şeybânî'nin *Muvatta'* rivâyeti.³²

Calder'ın klasik fıkıh kitaplarının tarihi hakkındaki tezinin irdelenmesi gerektiğini düşünen Motzki, ilgili eserlerin tarihlendirilmesine dair bir hatanın, bu çalışmalara dayandırılan bilgi ve yorumlar üzerinde büyük bir tesirinin olacağı kanaatindedir.³³ *Muvatta'*ın tarihlendirilmesi ve İmâm Mâlik'e dayandırılması hususunda tabakat ve terâcim kaynaklarında verilen tarihe ve bilgilere işaret eden Motzki, kendi çalışmalarında da söz konusu tarihi esas almaktadır. Calder'ın isnadlı nakledilen bilgi karşısında sergilediği aşırı şüphecî tutumunun bir sonucu olarak yine isnadlı nakledilen eserlerin yazıldığı iddia edilen tarihlere de güvenmediği şeklindeki tespitimiz, Motzki tarafından desteklenmektedir. Ona göre Calder'ın incelediği eserlerdeki rivayet ve senedler hakkındaki haksız tutumu onu, söz konusu eserlerin telif edildiği tarihleri değerlendirmesinde faydalı olabilecek bilgileri reddetmeye hatta bilmezden gelerek inkâr etmeye sevk etmiştir.³⁴ O, Yahyâ b. Yahyâ'nın İmâm Mâlik'ten doğrudan rivayet etmeyip senedinde aralarında Ziyâd b. Abdurrahman'ın (ö. 193/808-809) yer aldığı on bir rivayeti içeren *Kitabu'l-İ'tikâf*'ı örnek göstererek Calder'ın isnadları dikkate alması halinde daha farklı bir değerlendirmede bulunabileceğini düşünmektedir.³⁵ Motzki, Calder'ın, bu durumu ve onun hakkında ravi biyografilerine tahsis edilen kitaplardaki açıklamayı bilmesine rağmen bizzat açıklamanın kendisini değersiz görüp iddiasında ısrarcı davranmasını eleştirmektedir.³⁶ Hatta o, isnadda vuku bulan bu ilginç olgunun, senedlerin uydurulmadığının alameti şeklinde değerlendirilebileceğini sözlerine eklemektedir. Zira eğer Calder'ın iddia ettiği gibi daha sonra *Muvatta'*ı kaleme aldığı iddia edilen kişi, Yahyâ b. Yahyâ rivayetinden İmâm Mâlik'e yalanla nispet etseydi bunu tüm eser boyunca yapar ve *Kitabu'l-İ'tikâf*'taki Yahyâ b. Yahyâ'nın hocası Ziyâd b. Abdurrahman'dan olan on bir rivayeti eklemezdi.³⁷

Sonuç

Calder, vardığı neticeleri iki temele dayandırmaktadır. Kedi ve köpek meselesi birbirinin aynısıdır; kedi hadisinin hükmü, fıkî açıdan daha eski sayılmaktadır. Calder'ı tenkid eden araştırmacılardan Hallaq ve Motzki, aslında bu iki ilkenin,

³² Motzki, "The Prophet and the Cat", ss. 33-34.

³³ Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 18.

³⁴ Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 21.

³⁵ Motzki, senedde İmâm Mâlik ile Yahyâ b. Yahyâ arasında Ziyâd b. Abdurrahman'ın bulunmasını tabakat kitaplarında yer alan bilgiye uygun olarak Yahyâ b. Yahyâ'nın bu on bir rivayeti doğrudan İmâm Mâlik'ten işitmemesi şeklinde açıklamaktadır. Buna göre Yahyâ b. Yahyâ, İmâm Mâlik'in dersine katılamaması nedeniyle *Muvatta'*ın bu kısmından on bir rivayeti hocası Ziyâd b. Abdurrahman'ın rivayetine dayanarak aktarmıştır. Motzki, "The Prophet and the Cat", ss. 22-23.

³⁶ Motzki, Calder'ın bu enteresan olgu hakkında herhangi bir açıklaması olsa da İslâmî kaynaklardaki açıklama kadar güvenilir olmayacağını vurgulamaktadır. Motzki, "The Prophet and the Cat", ss. 22-23.

³⁷ Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 23.

Calder'ın vardığı sonuçlara götüremeyeceğini düşünerek önemli kritiklerde bulunmuşlardır. Fıkıh ilminin gelişim tarihini göz önünde bulundurarak Calder'ı tenkid eden Hallağ, eleştirilerini daha ziyade metodolojik çerçevede yoğunlaştırmıştır. Motzki ise metin, içerik ve kaynak esaslı bir yöntem takip ederek *Muvatta'*ın tarihlendirilmesine dair eleştirilerini ve değerlendirmelerini serd etmiştir.

*Muvatta'*ın tarihlendirilmesi üzerine doğrudan bir etkiye sahip olan Hallağ'ın tenkidleri, esasında Calder'ın genel bulgularının doğruluğunu sorgulaması itibariyle önem arz etmektedir. Ancak çalışmalarının büyük bir kısmını oryantalist paradigmanın tenkidine ayıran Hallağ'ın, Calder'ın yönteminde Schacht'a benzeyen tarafları tespit edip bunları kritik etmesi beklenirdi. Onun bu yaklaşımı, esasında Oryantalist paradigmanın içerisindeki ilmî ve fikrî sürekliliği ortaya koyması sebebiyle dikkate değerdir. Calder'ın yönteminin Schacht'ın metoduna -pek çok özelliği sebebiyle- benzediğini söylemek, yanlış olmayacaktır. Zira Schacht'ın metoduna göre ihtiyaç ve beklenti olduğu halde bir rivayetin bir eserde bulunmaması, bu eserin telif edildiği vakitte hadisin mevcut olmadığına delalet etmektedir. Oysa bu iddianın doğruluğuna dair ikna edici sağlam deliller ortaya koyulmadığı gibi ilk üç asırdan günümüze ulaşan ve nihai kâmil hallerini bilemediğimiz kaynaklar vasıtasıyla ispatı da pek mümkün görünmemektedir.

Hadis tarihlendirmelerinde ve analizlerinde en az metin kadar isnadı da dikkate alarak çalışmalarında kullanan Motzki'nin rical ve tabakat kitaplarında yer alan bilgilerden yararlanmasına en güzel örnek, *Muvatta'*ın tarihlendirilmesi hakkındaki değerlendirmeleridir. İsnadlı bilgiye ve bu bilgiyi esas alarak telif edilen eserlere yönelik ön yargısının bulunmaması, Motzki'nin söz konusu eserlerden istifadesini kolaylaştırdığı gibi ilgili eserlerin hadis ilmine ait çeşitli meseleleri ve ravi biyografileri hakkında sunduğu bilgilerden yararlanmasını da mümkün kılmaktadır. Bu sebeple ravi isimlerinin yer aldığı isnadla ulaşan bilgiye itimad edip etmeme konusundaki farklı yaklaşımlar, Müslüman âlimler tarafından ortaya koyulan literatüre güven duyma konusunda oryantalistler arasında belirleyici bir konuma sahip olduğu gibi Müslüman araştırmacıların da oryantalistler tarafından kaleme alınan eserlere yönelik yaklaşımlarında da önemli bir saiktir.

Calder'ın oryantalist paradigmanın kurucu ilkeleri diyebileceğimiz prensipler çerçevesinde kalarak geliştirdiği fikirleri içeren eserinde *Muvatta'* ile ilgili iddialarına tenkid yönelten araştırmacıların belli noktaları esas alarak kaleme aldıkları çalışmalarında ihmal ettikleri en önemli hususların şunlar olduğunu söylemek mümkün: Calder, Schacht'tan etkilenerek ve onun *Origins'*ta eski hukuk okulları ile ilgili tespitlerini müsellem bilgi kabul ederek bazı sonuçlara ulaşmıştır; isnatlı bilgi aktarımına güvenmeyen Calder, isnatlı nakledilen kitaplara ve onların telif sürecine güvenmemektedir. Schacht'ın ortaya attığı; ancak Juynboll'un geliştirdiği *isnadların geriye doğru büyüme gösterdiği* ve *zamanla isnaddaki kusurların giderildiği* hipotezlerinin aslında Calder'ın en çok etkilenip bu çerçevede hem hadis hem fıkıh tarihine baktığı, hicrî ilk üç yüzyılda kaleme alınan eserleri bu gözle okuduğu iddialar olduğunu söylemek izahtan varestedir. Hem Motzki'nin hem Hallağ'ın Calder'ın çalışmasında

etkisi görülen bu temel oryantalistik iddialara dikkat çekmemeleri de düşündürücüdür. Zira merfu rivayetlerin fıkıhın ileri dönemlerinde delil değeri taşıdığı iddia eden Schacht ve onun çizgisinde çalışmalarını sürdüren oryantalist araştırmacılar, *Muvatta'*daki merfu rivayetler ve İmâm Mâlik'in *Müdevvene'*deki fakih portresi ile *Muvatta'*daki hadis ve âsâr nakledici konumundaki portresini ahdi zihnilerinde sürekli sorgulamaktadırlar. Zira Calder'a göre şerî bir kaynak olarak hadislere başvurmak, *Muvatta'* için telif tarihi diye verilen dönemden daha sonra ortaya çıkan bir gelişmedir. Bu nedenle ona göre *Muvatta'*, *Müdevvene'*nin yazımından sonraki bir döneme nispet edilmelidir. Oysa erken dönem fıkıh ve hadis tarihi için İmâm Mâlik'in *Muvatta'*da hadis ve âsâr nakledicisi konumundaki konumuna ilaveten aynı zamanda bir fakih oluşu oldukça barizdir.

KAYNAKÇA

- Ansari, Zafar Ishaq, "The Authenticity of Traditions: A Critique of Joseph Schacht's Argument e Silentio", *Essays on Islam: Felicitation Volume in Honour of Muhammad Hamidullah*, I-II, ed. Hakim Mohammed Sa'îd, I, Hamdard Foundation Pakistan, Karaçi 1992, ss. 244-255.
- Aybakan, Bilal, "Batıda İslam Hukuku Araştırmalarında Farklı Bir Ses: Wael B. Hallaq", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], s. 149-174.
- el-A'zamî, Muhammed Mustafa, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, King Saud University, Riyad.
- Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford: The Clarendon Press, 1993.
- Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies* (Orijinal adı: Muhammedanische Studien), I-II, ed. S. M. Stern, çev. C. R. Barber-S. M. Stern, George Allen & Unwin Ltd., London, 1971; Chicago 1966-1973.
- Hallaq, Wael B., *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Necmettin Kızılkaya; ed. Onur Atalay, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014.
- "On Dating Mâlik's Muwatta'", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, I/1, 2001-2002, ss. 47-65.
- Hıdır, Özcan, "Harald Motzki: Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Çalışmaları ve The Origins of Islamic Jurisprudence Adlı Eseri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], s. 275-283.
- İmâm Mâlik, *Muvattaü'l-İmâm Mâlik*, thk. M. Mustafa el-A'zamî, I-VIII, Müessesetü Zayed b. Sultân Âli Nehyân, Abu Dabi 1425/2004.
- Juynboll, G. H. A., "Some Notes on Islam's First Fuqahâ' Distilled from Early Hadîth Literature", *Arabica*, XXXIX/ 3, 1992, s. 287-314 ("Erken Dönem Hadîs

Literatüründen Hareketle İlk Fukaha Hakkında Bazı Mülâhazalar”, çev. Rahile Yılmaz, *HTD*, VII/1, ss. 121-144).

• Karapınar, Fikret, “Harald Motzki ve İlk Dönem Hadis-Fıkıh İlişkisiyle İlgili Klasik Oryantalist Görüşe Getirdiği Eleştiri”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı’da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı 2003, s. 293-326.

• Kılıç, Muharrem, “Klasik Oryantalist Söylemin İslâm Hukukuna Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış: Wael B. Hallaq Örneği”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı’da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı 2003, s. 343-363.

• Kızıl, Fatma, *Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.

• *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) UÜSBE, Bursa 2005.

• Kuzudişli, Bekir, “Hadith of Man Kadhaba ‘Alayya and Argumentum e Silentio”, *HTD*, V/2, 2007, ss. 47-71.

• *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, Harald Motzki; Türkçesi İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

• el-Matrûdî, Abdülhakîm, “Târîhu te’lîfi’l-meşâdiri’l-fikhiyyeti’l-kağime inde’l-müsteşriķ Norman Calder ve reddü ba’zi’l-müsteşriķin ‘aleyh”, *ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye*, XLIV/1, İslâmâbâd 1430/2009, s. 145-178.

• Motzki, Harald, “The Prophet and the Cat: On Dating Mâlik’s *Muwatta’* and Legal Traditions”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XXII, 1998, ss. 18-83.

• Schacht, Joseph, “A Revaluation of Islamic Traditions”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1949, ss. 143-154 (“Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi”, çev. İshak Emin Aktepe, *HTD*, 2007, V/2, ss. 135-144).

• *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, The Clarendon Press, Oxford, 1975.

• Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta’daki Mürsel Rivayetler*, MÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2014.

• “Norman Calder’ın *Studies in Early Muslim Jurisprudence* Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe *Muvatta’*ın Tarihlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2014, sayı: 24, s. 393-407.

• Yücel, Ahmet, *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür)*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2013.

An Example of the Way How an Idea is Criticized Within the Orientalist Paradigm: The Criticisms Regarding Norman Calder's Dating of *Muwatta**

Rahile KIZILKAYA YILMAZ**

Abstract

It is possible to say that the orientalist researchers who showed a particular interest in the early period of hadith and Islamic jurisprudence have written enough to form a significant literature on *Muwatta*'. Among these works, Norman Calder's *Studies in Early Muslim Jurisprudence* is worthy of note, for it discusses the period in which *Muwatta*' emerged and his book is widely discussed in many books, articles and reviews. In this article, the scientific and intellectual continuity within the orientalist paradigm will be discussed, as well as the possible mistakes caused by a generalist approach asserting that all orientalist researchers have the same mindset and each study made by them arrives at similar conclusions. The subject will be handled through the criticisms made researchers for Calder; especially Wael B. Hallaq and Harald Motzki.

This article aims to present the idea that the only way to determine the approach of the Orientalist paradigm on any fundamental issue of the science of hadith, all of the studies ever done in that particular subject must be evaluated together. It also aims to provide a method and a perspective to researchers who want to benefit from orientalist literature.

Keywords: Orientalism, Norman Calder, Harald Motzki, Wael B. Hallaq, *Muwatta*', Dating

*This article was written by utilizing the doctoral thesis previously prepared by the authors of this article. See. Yilmaz, Rahile, *The Divine Narratives in Muwatta in relation to the Modern Hadith Discussions*, MÜSBE, (Unpublished Doctoral Thesis), Istanbul 2014.

** Dr. Academic Member the Department of Hadith, Basic Islamic Studies, Faculty of Divinity, Ankara University, rahile.yilmaz@marmara.edu.tr

***This paper is the English translation of the study titled "Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkid Edilme Serencamına Örnek: Norman Calder'ın Muvatta'ı Tarihlendirmesine Yöneltilen Eleştiriler" published in the 7-8th issue of *İlahiyat Akademi*. (Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkid Edilme Serencamına Örnek: Norman Calder'ın Muvatta'ı Tarihlendirmesine Yöneltilen Eleştiriler", *İlahiyat Akademi*, sayı: 7-8, Aralık 2018, s. 269-282.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkid Edilme Serencamına Örnek:

Norman Calder'ın *Muvatta'*ı Tarihlendirmesine Yöneltilen Eleştiriler

Özet

Hadis ve fikhın erken dönemiyle ilgilenen oryantalist araştırmacıların *Muvatta'* hakkında önemli bir literatür oluşmasına imkan sağlayacak kadar sayıda eser kaleme aldığını söylemek mümkündür. Bu çalışmalar arasında özellikle *Muvatta'*ın ortaya çıktığı dönemi tartışması itibarıyla kendisinden sonra pek çok kitap, makale ve değerlendirmenin yazılmasına neden olması sebebiyle Norman Calder'ın *Studies in Early Muslim Jurisprudence* adlı eserini zikretmek önem arz etmektedir. Bu makalede Calder'a eleştiriler yönelten araştırmacılar arasında özellikle Wael B. Hallaq ve Harald Motzki'nin tenkidleri ele alınarak hem Oryantalist paradigmanın içerisindeki ilmî ve fikrî süreklilik ortaya konulmuş hem de Oryantalist araştırmacıların tamamının aynı fikre sahip olduğu ve onlar tarafından kaleme alınan her eserin benzer sonuçlar içerdiği şeklinde genellemeci bir yaklaşımın yol açacağı muhtemel hatalara dikkat çekilmiştir.

Oryantalist paradigmanın hadis ilminin temel bir problemi hakkındaki yaklaşımını tespit edebilmenin, ancak ilgili mesele etrafında ortaya çıkan çalışmaların tamamını bir arada görmek ve değerlendirmek ile mümkün olabildiği düşüncesini ortaya koymayı amaçlayan bu makale, söz konusu literatürden istifade etmek isteyen bilim insanlarına bir yöntem ve perspektif sunmayı da ön görmektedir.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, Norman Calder, Harald Motzki, Wael B. Hallaq, *Muvatta'*, Tarihlendirme

Introduction

Although all ideas and works formed within the framework of the orientalist paradigm bear the traces of the paradigm itself, the reality that an orientalist approach is occasionally criticized by another orientalist researcher should be mentioned in advance.¹ Any hypotheses related to the relevant paradigm cannot be understood without considering criticisms in the relevant literature, annexes and amendments. Thus, reviewing all relevant works becomes particularly necessary for researchers who aim to benefit from these works. This process will serve as a method for the scientists who wish to obtain information about orientalist literature

¹ Some of the orientalist researchers criticized by their orientalist colleagues include the following: Kılıç, Muharrem, "A Critical Outlook on the Approach of the Classic Orientalist Discourse Towards Islamic Law: Wael B. Hallaq as an Example", *Rereading the Orientalism: Islamic Works in the Western World Symposium*, 11-12 May 2002, Adapazarı 2003, p. 343-363; Kılıç, "Klasik Oryantalist Geleneğe Eleştirel Bir Bakış: David Stephan Powers Örneği", *Journal of Islamic Law Studies*, 2004, issue: 4 [*Orientalist Islamic Law Experts Special Issue*], p. 175-195;

or benefit from these studies. However, a general approach and point of view will act as the greatest obstacle before being able to recognize the scientific and intellectual continuity of the orientalist paradigm and will result in the failure of the academic studies.

Malik ibn Anas, who has a significant place among the scholars of the early periods and serves as the reference point for those interested in hadiths and Islamic Law (d. 179/795) wrote *Muwatta* over twenty years between the dates of 250/864 and 270/883, according to Calder. Ibn Waddah (d. 287), who is regarded as Yahya ibn Yahya's (234/849) follower, transformed the work into a book in Cordoba.² While dating *Muwatta*, Calder bases his claims on three basic points: The content in *Muwatta*; reviews of the formation and organizational principles of *Muwatta*; comparison of the formation, organization and content of *Muwatta* to those of *Mudewwene*.

Although many studies criticizing certain claims in Calder's book have been written³, compilations for directly refuting the main hypothesis of the work were formed by Hallaq and Motzki. Therefore, this study will review the criticisms and hadith-fiqh history, and contains the ideas of Hallaq and Motzki towards the dating of *Muwatta*, which casts doubt upon Calder's ideas. This study will also display the different inclinations between the orientalist researchers and how the evaluations towards the ideas and works of orientalist researchers are performed by their colleagues. Tracing the way in which a hypothesis is criticized within the orientalist

² Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford: The Clarendon Press, 1993, p. 35-38, 146. An article introducing this work by Calder, his claims, and the date assigned by him to *Muwatta* was written by the authors of the present study. See. "Norman Calder'in *Studies in Early Muslim Jurisprudence* Adli Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe *Muwatta*'ın Tarihlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2014, issue: 24, p. 393-407. However, criticisms and details regarding the dating of *Muwatta* by Calder were not included in the study. This subject, which requires further study, constitutes one of the reasons for writing this study.

³ Some of the reviews regarding the book by Calder include the following: Burton, John, "Rewriting the Timetable of Early Islam", *Journal of the American Oriental Society*, 115/III (Jul.-Sep., 1995), p. 453-462; Görke, Andreas, *Das Kitāb al-Amwāl des Abū 'Uбайд al-Qāsim b. Sallām: Entstehung und Überlieferung eines frühislamischen Rechtswerkes*, Princeton: The Darwin Press 2003 (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 22); Sadeghi, Behman, "The Structure of Reasoning in Post-Formative Hanafi Jurisprudence", Princeton University, 2006; Schneider, Irene, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", *The Journal of Religion*, 75/4 (Oct., 1995), p. 604-606; Hawting, G. R., "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 59/1 (1996), p. 139-141; Peters, Rudolph, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder" *International Journal of Middle East Studies* 26/4 (1994), p. 699-701; Weiss, Bernard, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 21/2 (1994), p. 253-255; el-Matrūdī, Abdūlhakīm, "Tārīḥu te' lifi'l-meşādiril-fikhiyyeti'l-ḳādīme 'inde'l-müsteşrik Norman Calder ve reddü ba'zī'l-müsteşrikin 'aleyh", *ed-Dirāsätü'l-İslāmiyye*, XLIV/1, Islamabad 1430/2009, p. 145-178; Rippin, Andrew, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", *Journal of Semitic Studies*, 39/2 (1994), p. 346-347; Rosen, Lawrence, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", *Law and History Review*, 13/1 (1995), p. 137-139; M. al-Faruque, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", *Muslim World Book Review* 15/1 (1994), p. 11-15.

paradigm will enable people to determine the unique characteristics of the relevant literature and provide a perspective for those intending to benefit from the relevant findings.

I. Norman Calder's Dating of *Muwatta*

Norman Calder (1950-1998), a Scotch orientalist, reviews the following works using the textual-historical method and questions when, where and by whom these works were compiled in his book, *Studies in Early Muslim Jurisprudence: Muwatta* by Malik ibn Anas, which is regarded as the main source for the early periods of Islam Jurisprudence, *Kitābu'l-Harāc* by Imam Abu Yusuf (d. 182/798), *Kitābu'l-Asl* and *Kitābu'l-Hucce 'alā ehli'l-Medīne* by Imam Al-Shaybani (d. 189/804), *Kitab Al Umm* by Al-Shafi'i (d. 204/819), *el-Müdevvene* by Sahnun ibn Sa'id ibn Habib at-Tanukhi (d. 240/854), and *el-Muhtasar* by Muzeni (d. 264/878). Norman Calder suggests that these works should be dated to a later period because they underwent a thorough redaction process. He believes that these works do not belong to their authors and many of these works were written in different geographical locations. Thus, he attempts to redetermine who the authors are, the geographical location in which the texts were written, and the dates of these works.⁴

Calder, who was influenced by the ideas of Ignaz Goldziher (1850–1921), Joseph Schacht (1902-1969), Theodor Nöldeke (1836-1930) and his instructor, John Wansbrough (1928-2002),⁵ has often been referred to in the Islamic and Western world because of his views, which are related to the dating of *Muwatta* and his book aimed to analyze *Muwatta* and the socio-cultural environment where the work was formed.⁶ Calder's methodology, the comparison he made between the contents of

⁴ For the details of Calder's claims, see: Yılmaz, Rahile, Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler, MÜSBE, (Unpublished Doctoral Thesis), Istanbul 2014, p. 60-111; Yılmaz, "Norman Calder'in *Studies in Early Muslim Jurisprudence* Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe *Muwatta*'ın Tarihlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2014, issue: 24, p. 393-407.

⁵ Calder states in the initial pages of his work that he follows the ideas of Goldziher, Schacht and Wansbrough, and he explains how they have directed Islamic studies with their theories. See: Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford 1993, p. vii, ix.

⁶ Anas bin Malik, *Muwatta'ü'l-İmâm Mâlik*, I-VIII, edited by M. Mustafa al-A'zami, Müessesetu Zayed b. Sultân Âli Nehyân, Abu Dhabi 2004, I, 300-313; Hallaq, Wael B., "On Dating Mâlik's *Muwatta*", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, I/1, 2001-2002, p. 47-65; Motzki, Harald, "The Prophet and the Cat", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XXII, 1998, p. 18-83; Dutton, Yasin, "Studies in Early Muslim Jurisprudence By Norman Calder", *The Journal of Islamic Studies*, V (1994), p. 102-108, Dutton, "Amal v. Hadith in Islamic Law: The Case of Sadl al Yadayn When Doing the Prayer", *Islamic Law and Society*, III (1996), p. 13-40, Muranyi, Miklos, "Die Frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion", *Islamic Law and Society* IV (1997): p. 224-41; Muranyi, *Die Rechtsbücher des Qairawāners Saḥnūn B. Sa'īd: Entstehungsgeschichte und Werküberlieferung*, Stuttgart: 1999; Burton, John, "Rewriting the Timetable of Early Islam", *Journal of the American Oriental Society*, 115/III (Jul.-Sep., 1995), p. 453-462; Sadeghi, Behman, "The Authenticity of Two 2nd/8th Century Ḥanafī Legal Texts: the *Kitāb al-āthār* and *al-Muwatta*' of

Muwatta and *Mudewwene*, the researchers who have criticized how a hadith in *Muwatta* was presented in other books (particularly in *Mudewwene*), as well as these researchers' works, suggest that the same researchers can be classified by themselves.⁷ The orientalist researchers can be divided into three groups in regard to Calder's book, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, which raised doubts about the books that were accepted to be compiled before the Hijri year 250: Those who completely accept his ideas; those who partly accept his ideas; and those who reject his ideas completely. John Wansbrough, Patricia Crone (1945-2015), Jonathan E. Brockopp and Michael Cook are in the first group; G.H.A. Juynboll (1935-2010), David Powers and John Burton are in the second group; Miklos Muranyi, Andreas Görke, Christopher Melchert, Hallaq and Motzki are in the last group.

II. A Methodological Criticism: Wael B. Hallaq and his emphasis on the historical context of Islamic Law

Wael B. Hallaq, who preferred the approach of evaluating Islamic Law in the period in which it emerged, responds to the orientalist theses, which he criticizes in almost all of his studies, with remarkable arguments in relation to the historical function of fiqh.⁸ Hallaq, who formed significant works in regard to the nature and content of Islamic Law, expresses methodological criticisms towards Calder's ideas that completely contradict the information about the compilation dates of respected fiqh works and performs analyses considering the developmental history of fiqh discipline. He criticizes Calder's claims regarding the development of fiqh in the third Hijri century in his article titled, "On Dating Of *Muwatta*", which was written based on the belief that *Muwatta* was compiled in circa 270 AH.⁹ According to him, these claims, which should be considered by any researcher who specializes in the history of legislation, cannot be disregarded. Instead, these claims should either be accepted or rejected.¹⁰

Muhammad b. al-Hasan al-Shaybani", *Islamic Law and Society*, XVII (2010), p. 291-319; Fierro, Maribel, "Nuevas Perspectivas Sobre la Formacion del Derecho Islamico", *Al-Qantara* 21 (2000), p. 511-523.

For Calder's work and the literature consisting of the dates, see: Yılmaz, "Norman Calder'in *Studies in Early Muslim Jurisprudence* Adlı Eseri", p. 393-407.

⁷ Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muwatta'daki Mürsel Rivayetler*, MÜSBE, (Unpublished Phd Dissertation), Istanbul 2014, p. 112 et al.

⁸ For detailed information about Wael B. Hallaq, see: Aybakan, Bilal, "Batıda İslam Hukuku Araştırmalarında Farklı Bir Ses: Wael B. Hallaq", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, issue: 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], p. 149-174; Kılıç, Muharrem, "Klasik Oryantalist Söylemin İslâm Hukukuna Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış: Wael B. Hallaq Örneği", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Islamic Works in the Western World Symposium*, 11-12 May 2002, Adapazarı 2003, p. 343-363.

⁹ Hallaq, Wael B., "On Dating Mâlik's *Muwatta*", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, I/1, 2001-2002, p. 47-65.

¹⁰ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muwatta*", p. 47.

Hallaq, who implies that the claims on the compilation of *Muwatta* in a later period are largely based on the comparison between the styles and structures of *Muwatta* and *Mudewwene* and that the examples selected for these claims consist only of the analysis regarding the style and organization of a section relating to dirty water that does not exceed two pages, suggests that Calder's criteria in his analysis are essentially fictionalized and arbitrary.¹¹ According to him, criticisms by Calder are based on a single example that is insufficient for achieving exact results with regard to *Muwatta*. Additionally, he believes that Motzki clearly demonstrated the dating and that the results in Calder's analysis are wrong, and attempts to point out the claims regarding the early development of fiqh.¹²

Stating that the general organization and content of *Muwatta* should be considered for determining the compilation time, Hallaq accepts *Muwatta* as a product of the second Hijri century for various reasons. Firstly, *Muwatta* includes subjects that are not directly related to fiqh. Additionally, book names and sections were not organized using the method common in the fiqh works of the era claimed by Calder and various fiqh subjects were not discussed under the usual titles. Finally, *Muwatta* is more limited compared to the fiqh works of the third Hijri century. According to Hallaq, sections named *cewami* are present at the end of many chapters, and different fiqh topics that could be mentioned under other sections are in the relevant parts. However, these topics were reviewed in the section named *cewami*. Hallaq also believes that *Muwatta* cannot be entirely regarded as a complete fiqh book with relevant terms due to the characteristics such that the topic of leasing was reviewed under the context of spelling.¹³ Calder is aware of the points raised by Hallaq and acknowledges this in certain parts of the book, however, he associates some deficiencies, that can be understood from the disorganized structure in *Muwatta*, with the hast with which the compiler composed the work. This may be the most arbitrary approach in Calder's claims.¹⁴ Hallaq, who believes that *Muwatta*'s unique style makes it one of a kind, considers this book as a work with a content and structure that produces an ancient idea that was not supported with a fiqh and technical attitude.¹⁵ According to Hallaq, who points out the significance of the general organization and content of *Muwatta* to determine the date of compilation, provides evidence to suggest that the content of the book could not have been written after 150/767.¹⁶

Another point that is heavily criticized by Hallaq, who questions the relationship between Amal Ahli Madinah and Andalusia in Cordoba during the period claimed by Calder, is as follows: Why did the Maliki sect allow *Muwatta*,

¹¹ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muwatta*", p. 48.

¹² Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muwatta*", p. 49.

¹³ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muwatta*", p. 50.

¹⁴ Hallaq notes that naming the person who investigated *Muwatta* as the author is an assumption that should be proved. Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muwatta*", p. 49-50.

¹⁵ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muwatta*", p. 50.

¹⁶ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muwatta*", p. 47.

accepted as the work by Malik ibn Anas, to include all these obvious errors when it was in the last phases of its formational and sectional organization? Hallaq questions Calder's redactor-related claims and findings on the content of the work, and asks the following question: Was there not somebody who could edit the content and technical characteristics of *Muwatta*, make the work more convincing and elevate it to the level of other fiqh works of the late third Hijri century?¹⁷ Accordingly, we accept in advance that the person named as the author of *Muwatta* after 270 AH by Calder could not compile the work in accordance with the trends in the third Hijri century nor manage to reflect a fiqh notion that conforms to the works of the popular scholars of the era.

Hallaq implies the abundance of hadiths in *Muwatta* and the shortage in *Mudewwene* while suggesting that the Prophet is in the forefront in *Muwatta* whereas Malik ibn Anas is mentioned more in *Mudewwene*. According to Hallaq, interpreting these findings to mean that *Muwatta* was compiled later than *Mudewwene* resulted in a range of poor outcomes regarding the history and development of early hadiths and fiqh. Hallaq, who finds the claim regarding the further use of authentic hadiths compared to the works questionable, notes that the number of authentic hadiths will be found to be smaller than that of the works by the companions, followers and ulema in the later periods after each section is analyzed separately.¹⁸

Hallaq implies that there were different reasons for the comparison of the number of hadiths in both works and explains why hadiths were not often referred to in *Mudewwene*, stating that Sahnun ibn Sa'id ibn Habib at-Tanukhi did so as a precaution to ensure genre conformity among his works. Sahnun ibn Sa'id ibn Habib at-Tanukhi who, according to Hallaq, is the author of the work, compiled this work as a fiqh book which discussed problematic issues. Hallaq indicates that fiqh experts did not refer to the hadiths in an intensive and systematic order when making inferences while reviewing different issues in fiqh books. He also reflects that Sahnun ibn Sa'id ibn Habib at-Tanukhi acted like the other fiqh authorities and followed this method.¹⁹

Hallaq implies that certain ancient fiqh books, such as *Al Umm* by Al-Shafi'i and *Al Muhtasar* by Ismail bin Yahya al-Muzani, refer to or center on *Muwatta*, which does not conform to the date of *Muwatta* claimed by Calder.²⁰ Noting that citations from *Muwatta* require the book to be older, Hallaq points out that Calder's claims regarding the compilation date of *Muwatta* will result in significant historical issues. According to Hallaq, if Calder's claims are accepted, the compilation dates of the well-known fiqh works that refer to sources such as *Al Umm* and *Al Muhtasar*,

¹⁷ Hallaq believes that Calder did not ask these difficult questions nor make any admissions to himself. See. Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muwatta*", p. 50-51.

¹⁸ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muwatta*", p. 52-53.

¹⁹ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muwatta*", p. 54.

²⁰ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muwatta*", p. 55.

and the dates of the works from the later periods should be revised.²¹ If the compilation dates of these works are accepted to be later, the idea that the fiqh authorities of the era cooperated to hide the facts despite their differences emerges, which, according to Hallaq, cannot go beyond being an fictionalized theory.²² The variety of fiqh trends, the range of authorities' views regarding the styles, the issues between them, and the personal conflicts between some of them, suggest that such a cooperation is not possible. The idea that fiqh authorities reached a consensus on this issue and neglected such a claim cannot be accepted. Calder's idea does not solely mean that the fiqh authorities displayed a common attitude; it also means that the relevant authors of fiqh works, the authors of translation works, even the individuals and narrators who viewed *Muwatta*, and those who provided annotations on the work performed the same action.

III. A Text-Based Criticism: Harald Motzki with Content and Source Analyses

Motzki, who shared his views on the dating of *Muwatta* in relation to the hadith on cats in an article the size of a book,²³ directs criticisms regarding the text and sources to Calder and provides significant findings and criticisms related to the development and history of the classified hadith works.²⁴ The statement, 'the Prophet and the cats' within the relevant article, forms the basis for Calder's dating of *Muwatta*, as Motzki reflects the hadiths which were the essence of Motzki's study and based on the analyses. Motzki disagrees with Calder who dates *Muwatta* based on the hadith, "They are the animals living around your houses"²⁵ and claims that

²¹ Hallaq, "On Dating Mālik's *Muwatta*", p. 56-57.

²² Hallaq, "On Dating Mālik's *Muwatta*", p. 57-58.

²³ For details about Harald Motzki and his methods, see: Hıdır, Özcan, "Harald Motzki: Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Çalışmaları ve The Origins of Islamic Jurisprudence Adlı Eseri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, issue: 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], p. 275-283; Karapınar, Fikret, "Harald Motzki ve İlk Dönem Hadis-Fıkıh İlişkisiyle İlgili Klasik Oryantalist Görüşe Getirdiği Eleştirisi", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Islamic Works in the Western World Symposium*, 11-12 May 2002, Adapazarı 2003, p. 293-326; Kuzudişli, Bekir, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, Harald Motzki; Turkish, Istanbul: İz Pub., 2011, p. 13-62.

²⁴ Motzki, Harald, "The Prophet and the Cat: On Dating Mālik's *Muwatta*' and Legal Traditions", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XXII, 1998, p. 18-83. This article is included in the work titled, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları* (Istanbul 2012), which was translated and compiled by Harald Motzki.

²⁵ The hadith is included in *Muwatta* as follows:

و حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ حُمَيْدَةَ بِنْتِ عَبْدِ بْنِ رِفَاعَةَ عَنْ خَالَتِهَا كَيْسَةَ بِنْتِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ وَكَانَتْ تَحْتُ ابْنِ أَبِي قَتَادَةَ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّهَا أَخْبَرَتْهَا أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ دَخَلَ عَلَيْهَا فَسَكَبَتْ لَهُ وَضُوءًا فَجَاءَتْ هِرَّةً لِيَشْرَبَ مِنْهُ فَأَضَعَى لَهَا الْإِنَاءَ حَتَّى شَرِبَتْ قَالَتْ كَيْسَةُ فَرَأَتْنِي أَنْظُرُ إِلَيْهِ فَقَالَ أَنْعَجِبِينَ يَا ابْنَةَ أَبِي قَالَتِ فَقُلْتُ نَعَمْ فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّهَا لَيَسْتُ بِنَجَسٍ إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ أَوْ الطَّوَافَاتِ. قَالَ يَحْسَى قَالَ مَالِكٌ لَا بَأْسَ بِهِ إِلَّا أَنْ يُرَى عَلَى فِيهَا نَجَاسَةٌ.

Anas bin Malik, *Muwatta Al Imam Malik*, inv. M. Mustafa Al-A'zami, I-VIII, Muessesetu Zayed b. Sultan Ali Nehyan, Abu Dhabi, 1425/2004, II, 30-31.

The translation of the hadith is as follows: "(Yahya) narrated to me from Malik who narrated from Ishak b. Abdilllah ibn Abu Talha who narrated from Humeida bnt. Abu Ubadiyah ibn Ferve who narrated from

the book was compiled later than *Mudewwene*, which does not include the same hadith although the same subjects were reviewed, as *Muwatta* presents this narrative. Motzki believes that the absence of this hadith in *Mudewwene* does not mean that this hadith was not told by the Prophet. According to him, the subjects that were not finalized in *Muwatta* may be discussed in *Mudewwene*. This possibility is supported by the fact that the hadith on dogs is explicitly present *Muwatta* but spiritually in *Mudewwene*.²⁶

According to Motzki, Calder confused the hadiths on cats and dogs, which are different. The hadith on cats reflects the completion of the cleaning ritual with the water from which the cat drank, while the hadith on dogs demonstrates the matters regarding completing the prayer after realizing that the cleaning ritual was completed with the water from which a dog drank. Motzki finds Calder's suggestion that the relevant discussion in *Mudewwene* has less fiqh content than the hadith on cats in *Muwatta* to be wrong, and supports his own idea with the fact that the hadith on cats is present in *Kitabü'l-Vâdiha* by the scholar from Andalusia, Abdu'l-Malik ibn Habib (d. 238/852), who lived at the same time as Yahya ibn Yahya and Sahnun ibn Sa'id ibn Habib at-Tanukhi.²⁷ Ibn Habib, the compiler of *Kitabü'l-Vâdiha*, does not provide an extensive solution regarding the dirt of domestic predatory animals, including dogs, although his work was a fiqh book written before *Mudewwene*. As Motzki states, the notion formed by Calder comparing *Muwatta* and *Mudewwene* on subjects relating to dirt in the Maliki sect is weak. According to Motzki, this idea conflicts with his claim that the person who wrote the book does not know the narrative resulting in the absence of the hadith on cats in *Mudewwene*. The fact that the hadith is present in *Kitâbü'l-Vâdiha* nullifies his claims.

Motzki states that the authors of *Muwatta* and *Mudewwene* differ in relation to the points they care about. The claims that the author of *Mudewwene* did not thoroughly review *Muwatta*, and that Malik ibn Anas had such a purpose in *Muwatta* while focusing on the matters requiring additional explanations, cannot be made.²⁸ It is fair to mention that the main point Sahnun ibn Sa'id ibn Habib at-

his aunt, Kabsha bnt Ka'b b. Malik who was married to Ibn Abu Katade Al-Ansari that, Abu Katade went to his house according to what Kabsha told Humeida Malik. Kabsha poured ablution water for Katade. A cat came close to drink from the water and Abu Katade held the bowl toward the cat. Kabsha adds, "He realized that I was looking at him. He said, 'Are you surprised, daughter of my sibling?'" She answers, "Yes". He responds, "The messenger of Allah says they are not dirty, thus they can come in and out of your houses regardless of their sex.

Yahya mentions that Malik ibn Anas stated the following, 'As long as a cat does not have something dirty in its mouth, it does not constitute a problem'".

²⁶ Motzki, "The Prophet and the Cat", p. 25. According to Motzki, Sahnun ibn Sa'id ibn Habib at-Tanukhi knows the hadith on cats, assuming that his followers know the same.

²⁷ Motzki, "The Prophet and the Cat", p. 27.

²⁸ Motzki, "The Prophet and the Cat", p. 28-29.

Tanukhi considered in *Mudewwene* was not related to Malik ibn Anas's narratives, instead, it was his fiqh-related ideas.

Motzki, who considers the unique nature of classified hadith works and the reasons for writing the compiled works, believes that the differences arising from the comparison between the structure and content of *Muwatta* and *Mudewwene* are based on reasons that differ from what Calder claims. According to him, the reasons include the following: the compilation of both works serve different purposes (Motzki states that Calder is aware of this difference²⁹), *Muwatta*'s purpose is different than generating solutions about legal subjects like a fiqh book, while *Mudewwene*'s aim is to present a collection of news related to Malik ibn Anas and his followers. Motzki suggests that *Muwatta*'s purpose was to collect certain hadiths that are related to the law since the beginning of Islam and to appropriately narrate these (according to Malik ibn Anas), while *Mudewwene*, which was dedicated to the fiqh-related ideas of Malik ibn Anas and his followers such as Sahnun ibn Sa'id ibn Habib at-Tanukhi, aimed to serve as a legal book, resulting in a difference from *Muwatta*.³⁰

Motzki finds a relevant narrative in *Sünen-i Erbaa* and states in the article related to his criticisms toward the dating of *Muwatta* that Calder should answer the following question: How could a hadith that was mentioned first in Cordoba, Andalusia be included in three books whose authors lived in the Eastern region of the Islamic geographical area and died between the year 270 and 280?³¹ The most significant result of imputation-text analysis, a method often used by Motzki in his works, in this study is that Malik ibn Anas is the person on whom the narrative is based in all works in which the hadith was found. Another significant outcome is that the names of the conveyors and certain parts of the hadiths differ, which nullifies the possibility of a complete copying process. According to Motzki, dating the hadith on cats to a period later than 270 AH results in greater problems considering the works compiled before *Kutub Al Sittah*. The hadith on cats is included in an early-period hadith book that was compiled in a period other than what Yahya ibn Yahya narrated: *Sunen* by *Al-Darimi* (d. 255/868); *Musnad* by Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855); a part of a *Muwatta* narrative by Suveid ibn Said (d. 240/854); *Musannaf* by Ibn Abu Shayba (d. 235/849); *Kitab Al Vadaha* by Abd al-

²⁹ Calder's statement that, "*Muwatta* does not appear to be a legal text compared to *Mudewwene*" supports the assumption that he is aware of the case, according to Motzki. ²⁹ Motzki, "The Prophet and the Cat", p. 21.

³⁰ Motzki, "The Prophet and the Cat", p. 21.

³¹ Motzki, "The Prophet and the Cat", p. 30-31.

A similar question was asked by Muhammad Mustafa al-A'zami who found the relevant hadith in many works of the era. See: Malik ibn Anas, *Muwatta Al Imam Malik*, inv. Muhammad Mustafa Al Azami, I-VIII, Muessesetu Zayed b. Sultan Ali Nehyan, Abu Dhabi 1425/2004, I, 310-312.

For the details relating to Al Azami's criticisms and ideas regarding Calder, see: Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler*, MÜSBE, (Unpublished Doctoral Thesis), Istanbul 2014, p. 64-68 ("Muhammad Mustafa Al Azami" title).

Malik ibn Habib who lived 238/852); *al-Muhazî li'l-Muwatta* by Yahya ibn Abdullah ibn Bukeyr (d. 231/845-846); *Kitâbu't-Tuhûr* by Abu Ubeyd Kasim ibn Sellam al-Herevi el-Baghdadi (d. 224/838); a part of a *Muwatta* narrative by Abdullah ibn Mesleme al-Ka'nebi (d. 221/826); *Musnad* by Humaidi (d. 219/834); *Musannaf* by Abd al-Razzaq (d. 211/826); *Kitâb Al Umm* by Al-Shafi'i and *Muwatta* narrative by Imam Al-Shaybani.³²

Motzki, who believes that Calder's hypothesis regarding the dating of classical fiqh books should be analyzed, as an error in the dating of relevant works would greatly affect the comments and remarks based on these works.³³ Referring to the dating and information regarding the works and translation-based sources of the era for dating *Muwatta* and focusing on Malik ibn Anas's ideas, Motzki accepts the relevant date in his works. Because of his skeptical attitude toward the information narrated with imputation, it is fair to state that Calder did not find the dates when the works that were narrated with imputation were written, which is supported by Motzki's ideas. According to Motzki, Calder's unfair attitude toward the narratives and narration means that in the works he reviewed, he tended to neglect and deny the data that could be useful for examining the compilation dates of the works.³⁴ Motzki highlights the *Kitab Al Ittikaf*, which was indirectly narrated by Yahya ibn Yahya and included eleven narratives. One of the narrators was Ziyad ibn Abd al-Rahman (d. 193/808-809). Motzki also believes that Calder could have different opinions if he considered the imputations.³⁵ Motzki criticizes Calder's rejection of relevant explanations and insistence on his claims despite being aware of the statements in the books dedicated to the biographies of the narrators.³⁶ He also adds that the irregular instances in the imputations can be assessed as signs that the narration means are not false. Likewise, if the person who wrote *Muwatta* later, as claimed by Calder, referred Malik ibn Anas falsely from the narrative of Yahya ibn Yahya, that person would do the same throughout the work and would not add the eleven narratives from Ziyad ibn Abd al-Rahman, who was Yahya ibn Yahya's master.³⁷

³² Motzki, "The Prophet and the Cat", p. 33-34.

³³ Motzki, "The Prophet and the Cat", p. 18.

³⁴ Motzki, "The Prophet and the Cat", p. 21.

³⁵ Motzki explains the fact Ziyad ibn Abd Ar-Rahman acted between Malik ibn Anas and Yahya ibn Yahya while conveying the narratives so that Yahya ibn Yahya did not hear the eleven narratives directly from Malik ibn Anas, which is in accordance with the information in the fiqh books of the era. Accordingly, Yahya ibn Yahya conveyed the eleven narratives of *Muwatta* from those of his master, Ziyad ibn Abd al-Rahman, as he did not attend the courses of Malik ibn Anas. Motzki, "The Prophet and the Cat", p. 22-23.

³⁶ Motzki implies that the explanations in Islamic sources are more reliable even if Calder has an explanation for this interesting case. Motzki, "The Prophet and the Cat", p. 22-23.

³⁷ Motzki, "The Prophet and the Cat", p. 23.

Conclusion

Calder bases his findings on two explanations. The cat and dog subjects are the same; the hadith on cats should be accepted as dating from an earlier fiqh period. Hallaq and Motzki criticized Calder believing that these two principles would not guide anyone in finding what Calder found. Hallaq, who criticizes Calder's consideration of the developmental process of fiqh, directs his criticisms particularly from a methodological frame. Motzki, on the other hand, follows a text, content and source-based method and propounds his criticisms and reviews regarding the dating of *Muwatta*.

Hallaq's criticisms, which directly affected the dating of *Muwatta*, are significant for questioning the validity of Calder's general findings. However, Hallaq generated most of his works for criticizing the orientalist paradigm; thus, he was expected to find aspects in Calder's methods that looked similar to Schacht's methods, and to criticize these methods. His approach is significant as he pointed out the scientific and intellectual continuity in the orientalist paradigm. It is fair to say that Calder's method looked similar to that of Schacht based on a number of characteristics. According to Schacht's method, if a narrative is not included in a work despite the requirements and expectations, it means the relevant hadith is not present during the period when that work was compiled. However, no convincing evidence has not yet been presented, and it does not seem plausible to be able to prove the validity through the sources that have survived from the first three centuries to the present day, as well as the uncertainty of the final forms.

The most appropriate example to the use of the information in ancient governmental and fiqh books by Motzki, who considered and used the imputations as much as the text during the datings and analyses of the hadiths, are his reviews regarding the dating of *Muwatta*. Motzki does not have any prejudice toward the information, with imputations and works compiled in accordance with that information, which facilitates his use of relevant works and enables him to benefit from the information of hadith-related topics and narrator biographies. The different approaches in trusting the information with imputation and narrators' names are determinants for the orientalists in relation to trusting the literature written and compiled by different scholars. These approaches are also significant for the attitudes of Muslim researchers toward the works generated by the orientalists.

The most significant points, which were neglected in the specific studies by researchers who criticized Calder's claims regarding *Muwatta* were formed by considering the principles which are the basic elements of the orientalist paradigm and include the following: Calder, who was influenced by Schacht and accepted his findings regarding the ancient law schools as apodictic data, achieved certain results. Calder did not rely on conveying the information with imputation along with the compilation periods for the books that were conveyed with imputation. It

is obvious that the hypothesis, which was proposed by Schacht and improved by Juynboll, that, *imputations become greater in a retroactive period and errors in them have been cleared over time*, influenced Calder the most in reviewing the history of the hadiths and fiqh and reading the works written in the first three Hijri centuries. Both Motzki and Hallaq did not point out the basic orientalist claims that affected Calder's study, which is remarkable. Schacht, who claims that the esteemed narratives can be evaluated as evidence of the later periods of fiqh, and the orientalist researchers following him, constantly question the esteemed narratives in *Muwatta*, Malik ibn Anas's canonist portrait in *Mudewwene* and the hadith, and the role of the narrative conveyor in *Muwatta*. According to Calder, benefiting from the hadiths as a religious source takes place in a period that is later than the claimed compilation date of *Muwatta*. Thus, he states that *Muwatta* should be dated to a period later than when *Mudewwene* was written. However, it is obvious that Malik ibn Anas was also a canonist in addition to acting as a conveyor of hadiths and ancient works in *Muwatta* for early fiqh and hadith history.

REFERENCES

- Ansari, Zafar Ishaq, "The Authenticity of Traditions: A Critique of Joseph Schacht's Argument e Silentio", *Essays on Islam: Felicitation Volume in Honour of Muhammad Hamidullah*, I-II, ed. Hakim Mohammed Sa'îd, I, Hamdard Foundation Pakistan, Karaçi 1992, p. 244-255.
- Aybakan, Bilal, "Batıda İslam Hukuku Araştırmalarında Farklı Bir Ses: Wael B. Hallaq", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, no: 4 [*Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı*], p. 149-174.
- el-A'zamî, Muhammed Mustafa, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, King Saud University, Riyadh.
- Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford: The Clarendon Press, 1993.
- Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies* (Orijinal adı: Muhammedanische Studien), I-II, ed. S. M. Stern, translated by: C. R. Barber-S. M. Stern, George Allen & Unwin Ltd., London, 1971; Chicago 1966-1973.
- Hallaq, Wael B., *İslam Hukukuna Giriş*, translated by Necmettin Kızılkaya; ed. Onur Atalay, Istanbul: Ufuk Pub., 2014.
- "On Dating Mâlik's Muwatta", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, I/1, 2001-2002, p. 47-65.
- Hıdır, Özcan, "Harald Motzki: Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Çalışmaları ve The Origins of Islamic Jurisprudence Adlı Eseri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, no: 4 [*Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı*], p. 275-283.

• İmâm Mâlik, *Muvattaü'l-İmâm Mâlik*, thk. M. Mustafa el-A'zamî, I-VIII, Müessesetü Zayed b. Sultân Âli Nehyân, Abu Dabi 1425/2004.

• Juynboll, G. H. A., "Some Notes on Islam's First Fuqahâ' Distilled from Early Hadîth Literature", *Arabica*, XXXIX/ 3, 1992, s. 287-314 ("Erken Dönem Hadîs Literatüründen Hareketle İlk Fukaha Hakkında Bazı Mülâhazalar", translated by: Rahile Yılmaz, *HTD*, VII/1, p. 121-144).

• Karapınar, Fikret, "Harald Motzki ve İlk Dönem Hadis-Fıkıh İlişkisiyle İlgili Klasik Oryantalist Görüşe Getirdiği Eleştiri", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı 2003, p. 293-326.

• Kılıç, Muharrem, "Klasik Oryantalist Söylemin İslâm Hukukuna Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış: Wael B. Hallaq Örneği", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı 2003, p. 343-363.

• Kızıl, Fatma, *Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi*, İSAM Pub., İstanbul 2013.

• *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeyini Tespite Yönelik Yöntemleri* (Unpublished Master Thesis) UÜSBE, Bursa 2005.

• Kuzudişli, Bekir, "Hadith of Man Kadhaba 'Alayya and Argumentum e Silentio", *HTD*, V/2, 2007, p. 47-71.

• *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, Harald Motzki; Turkish İstanbul: İz Pub., 2011.

• el-Matrûdî, Abdülhakîm, "Târîhu te'lîfi'l-meşâdiri'l-fıkhiyyeti'l-quadîme 'inde'l-müsteşrih Norman Calder ve reddü ba'zi'l-müsteşrikin 'aleyh", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XLIV/1, Islamabad 1430/2009, p. 145-178.

• Motzki, Harald, "The Prophet and the Cat: On Dating Mâlik's *Muvatta'* and Legal Traditions", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XXII, 1998, p. 18-83.

• Schacht, Joseph, "A Revaluation of Islamic Traditions", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1949, p. 143-154 ("Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi", translated by İshak Emin Aktepe, *HTD*, 2007, V/2, p. 135-144).

• *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, The Clarendon Press, Oxford, 1975.

• Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler*, MÜSBE, (Unpublished Phd Dissertation), İstanbul 2014.

• "Norman Calder'ın *Studies in Early Muslim Jurisprudence* Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe *Muvatta'*ın Tarihlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2014, no: 24, p. 393-407.

• Yücel, Ahmet, *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür)*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2013.

نقد فكرة استشراقية من داخل أنموذجها المعرفي:

الانتقادات الموجهة لتأريخ نورمان جالدر للموطأ أنموذجاً*

د. راحلة قزل قايا يلماز

جامعة مرمره - كلية الإلهيات؛ قسم الحديث: rahile.yilmaz@marmara.edu.tr

الخلاصة:

من الممكن القول: إن المستشرقين المهتمين بالعصر الفقهي والحديثي الأول قد ألفوا عن الموطأ كتباً بعدد يسمح بتشكّل مدونة فكرية مهمّة. ومن المهم من بين هذه الدراسات والأعمال ذكر كتاب نورمان جالدر «Studies in Early Muslim Jurisprudence» لكونه سبباً لكتابة كثير من الكتب والمقالات والتحليلات من بعده لمناقشته مرحلة ظهور الموطأ. وقد تناولت هذه المقالة انتقادات وائل الحلاق وهارالد موتزكي بالذات من بين الباحثين الذين وجهوا انتقادات لجالدر، مع إظهار الاستمرارية الفكرية والعلمية في الأنموذج الاستشراقي ومع التنبيه على الأخطاء المتوقعة التي ستفتح الطريق لمنهج تعميمي كالذي يدعي: أنّ الباحثين المستشرقين على فكرة واحدة، وأن كل كتاب قد كُتب إنما يحوي نتائج مشابهة.

وتهدف هذه المقالة لإظهار منهج الأنموذج الاستشراقي حول مشكلة أساسية في علم الحديث وأنه لا يمكن إلا برؤية الأعمال المنشورة حول تلك المسألة جميعها وتقويمها. وتهدف أيضاً إلى تقديم طريقة ووجهة نظر لرجال العلم الذين يريدون الاستفادة من المدونة المذكورة.

الكلمات المفتاحية: الاستشراق، نورمان جالدر، هارالد موتزكي، وائل الحلاق، الموطأ، التأريخ

Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkid Edilme Serencamına Örnek:

Norman Calder'ın Muvatta'ı Tarihlendirmesine Yöneltilen Eleştiriler

Özet

Hadis ve fikhın erken dönemiyle ilgilenen oryantalist araştırmacıların Muvatta' hakkında önemli bir literatür oluşmasına imkan sağlayacak kadar sayıda eser kaleme aldığı söylemek mümkündür. Bu çalışmalar arasında özellikle Muvatta'ın ortaya çıktığı dönemi tartışması itibarıyla kendisinden sonra pek çok kitap, makale ve değerlendirmenin yazılmasına neden olması sebebiyle Norman Calder'ın Studies in Early Muslim Jurisprudence adlı eserini zikretmek önem arz etmektedir. Bu makalede Calder'a eleştiriler yönelten araştırmacılar arasında özellikle Wael B. Hallaq ve Harald Motzki'nin tenkidleri ele alınarak hem Oryantalist paradigmanın içerisindeki ilmî ve fikrî süreklilik ortaya konulmuş hem de Oryantalist araştırmacıların tamamının aynı fikre sahip olduğu ve onlar tarafından kaleme alınan her eserin benzer sonuçlar içerdiği şeklinde genellemeci bir yaklaşımın yol açacağı muhtemel hatalara dikkat çekilmiştir.

Oryantalist paradigmanın hadis ilminin temel bir problemi hakkındaki yaklaşımını tespit edebilmenin, ancak ilgili mesele etrafında ortaya çıkan çalışmaların tamamını bir arada görmek ve değerlendirmek ile mümkün olabildiği düşüncesini ortaya koymayı

* كتبت هذه المقالة بالاستفادة من أطروحة الدكتوراه التي كتبناها من قبل. انظر: Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları*

., İstanbul 2014 (أطروحة دكتوراه غير منشورة) Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler, MÜSBE,

هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkid Edilme Serencamına Örnek: Norman Calder'ın Muvatta'ı Tarihlendirmesine Yöneltilen Eleştiriler"

مجلة الإلهيات الأكاديمية. (راحلة قزل قايا يلماز، نقد فكرة استشراقية من داخل أنموذجها المعرفي: الانتقادات الموجهة لتأريخ نورمان جالدر للموطأ

أنموذجاً، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ٢٦٩-٢٨٢). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

amaçlayan bu makale, söz konusu literatürden istifade etmek isteyen bilim insanlarına bir yöntem ve perspektif sunmayı da ön görmektedir.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, Norman Calder, Harald Motzki, Wael B. Hallaq, Muvatta', Tarihlendirme

An Example of the Way How an Idea is Criticized Within the Orientalist Paradigm: The Criticisms Regarding Norman Calder's Dating of Muwatta'

Abstract

It is possible to say that the orientalist researchers who showed a particular interest in the early period of hadith and Islamic jurisprudence have written enough to form a significant literature on Muwatta'. Among these works, Norman Calder's Studies in Early Muslim Jurisprudence is worthy of note, for it discusses the period in which Muvatta' emerged and his book is widely discussed in many books, articles and reviews. In this article, the scientific and intellectual continuity within the orientalist paradigm will be discussed, as well as the possible mistakes caused by a generalist approach asserting that all orientalist researchers have the same mindset and each study made by them arrives at similar conclusions. The subject will be handled through the criticisms made researchers for Calder; especially Wael B. Hallaq and Harald Motzki.

This article aims to present the idea that the only way to determine the approach of the Orientalist paradigm on any fundamental issue of the science of hadith, all of the studies ever done in that particular subject must be evaluated together. It also aims to provide a method and a perspective to researchers who want to benefit from orientalist literature.

Keywords: Orientalism, Norman Calder, Harald Motzki, Wael B. Hallaq, Muwatta', Dating

المدخل:

ينبغي أن نعبر من البداية عن حقيقة أن كل كتاب منتج داخل الأنموذج المعرفي الاستشراقي وإن حمل آثاراً من الأنموذج الذي هو أساسه، ولكنه تعرض لنقدٍ كل حينٍ من المستشرقين الآخرين^(١). ولهذا السبب فإن الأطروحة العائدة لهذا الأنموذج المعرفي لا يمكن أن تُفهم بغض النظر عن التصحيحات والإضافات والانتقادات التي في المدونات المذكورة، كما أنه من الضروري للإفادة من هذه الأعمال أن يراجع الباحثون الكتب والآثار التي ظهرت بتامها. هذه العملية والحال المصوّرة تؤمن في الحقيقة طريقة لرجال العلم الذين يرغبون بالإفادة من هذه الأعمال أو يريدون تحصيل معلومات عن المدونات الاستشراقية. وإلا فإن النظرة والطريقة التعميمية ستسبب الفشل للأعمال العلمية بكونها عائقاً كبيراً أمام رؤية الاستمرارية الفكرية والعلمية التي للأنموذج الاستشراقي.

(١) انظر لأساء مستشرقين انتقدوا من زملائهم المستشرقين: Kılıç, Muharrem, "Klasik Oryantalist Söylemin İslâm Hukukuna Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış: Wael B. Hallaq Örneği", Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı 2003, ss. 343-363; Kılıç, "Klasik Oryantalist Geleneğe Eleştirel Bir Bakış: David Stephan Powers Örneği", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2004, sayı: 4 [Oryantalist İslâm Hukukuları Özel Sayısı], ss. 175-195

موطأ الإمام مالك (ت: ١٧٩ / ٧٩٥) الذي له مكانة مهمة بين كتب العصر الأول ويراجعه كلُّ من يشتغل بتاريخ الحديث والفقه الإسلامي، ويرى جالدر أنه قد تشكّل في مدة عشرين سنة بين ٢٥٠ / ٨٦٤ - ٢٧٠ / ٨٨٣، وقد صيّرهُ كتاباً ابنُ وضاح (ت: ٢٨٧) المعروف بأنه تلميذ يحيى بن يحيى (ت: ٢٣٤ / ٨٤٩) وذلك في قرطبة^(٢). ويسند جالدر ادعاءاته في تأريخ الموطأ إلى ثلاث نقاط رئيسة: محتوى الموطأ، وبحوث في مبادئ ترتيب الموطأ وبنيته، ومقارنة لبنية الموطأ وترتيبه ومحتواه بالمدونة.

بعض الادعاءات التي في كتاب جالدر وإن تُنوّلت بالنقد^(٣) لكن المؤلفات التي توجهت لنقض أطروحة الكتاب الأساسية هي كتابا الحلاق وموتزكي. ولهذا فسُتخذ آراء الحلاق وموتزكي عن تأريخ الموطأ - والتي جعلت ادعاءات جالدر مشكوكاً بها - سِتُّخذ أساساً في هذه المقالة بجانب تقارير مهمة عن تاريخ الفقه والحديث. وهكذا سيظهر كيف تختلف ميول المستشرقين فيما بينهم، وكيف تخضع أفكارهم لعملية تقويم من قِبَل زملائهم المستشرقين. فَتتبعُ الحصيللة النقدية لأطروحة من داخل أنموذجها المعرفي سيجعل تحديد الخصائص الرئيسة للمدونة المقصودة مُمكنًا. وسيقدّم بجانب ذلك وجهة نظر للراغبين بالإفادة من هذه المكتسبات.

١. تأريخ نورمان جالدر للموطأ:

يتفحص نورمان جالدر (١٩٥٠ - ١٩٩٨) المستشرق الإسكتلندي الأصل في كتابه «Studies in Early Muslim Jurisprudence - دراسات في الفقه الإسلامي المبكر» كلاً من موطأ الإمام مالك - الذي يُعد من

(٢) Calder, Norman, Studies in Early Muslim Jurisprudence, Oxford: The Clarendon Press, 1993, ss. 35-38, 146. وقد تناولنا من قبل في مقالة تعريف هذا الكتاب لجالدر وادعاءاته الأساسية وتاريخه للموطأ: "Norman Calder in Studies in Early Muslim Jurisprudence Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe Muvatta'ın Tarihlendirilmesi", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2014, sayı: 24, ss. 393-407. ولكن لم نتناول التفاصيل والانتقادات الموجهة لتأريخه للموطأ. وهذا الموضوع الذي يقتضي دراسة مستقلة وهو أحد أسباب كتابة مقالنا هذه.

(٣) وهذه بعض الأعمال المكتوبة عن كتاب جالدر والمقومة له: Burton, John, "Rewriting the Timetable of Early Islam", Journal of the American Oriental Society, 115/III (Jul.-Sep., 1995), ss. 453-462; Görke, Andreas, Das Kitāb al-Anwāl des Abū 'Ubad al-Qāsim b. Sallām: Entstehung und Überlieferung eines frühislamischen Rechtswerkes, Princeton: The Darwin Press 2003 (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 22); Sadeghi, Behman, "The Structure of Reasoning in Post-Formative Hanafi Jurisprudence", Princeton University, 2006; Schneider, Irene, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", The Journal of Religion, 75/4 (Oct., 1995), ss. 604-606; Hawting, G. R., "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, 59/1 (1996), ss. 139-141; Peters, Rudolph, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder" International Journal of Middle East Studies 26/4 (1994), ss. 699-701; Weiss, Bernard, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", British Journal of Middle Eastern Studies, 21/2 (1994), ss. 253-255 المصادر الفقهية القديمة عند المستشرق جالدر ورد بعض المستشرقين، الدراسات الإسلامية ٤٤ / ١، إسلام آباد ١٤٣٠ / ٢٠٠٩، ص: ١٤٥. Rippin, Andrew, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", Journal of Semitic Studies, 39/2 (1994), ss. 346-347; Rosen, Lawrence, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", Law and History Review, 13/1 (1995), ss. 137-139; M. al-Faruque, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", Muslim World Book Review 15/1 (1994), ss. 11-15.

المصادر الرئيسة العائدة للعهد الإسلامي المبكر - والخراج للإمام أبي يوسف (ت: ١٨٢ / ٧٩٨) والأصل والحجة على أهل المدينة للإمام الشيباني (ت: ١٨٩ / ٨٠٤)، والأُم للإمام الشافعي (ت: ٢٠٤ / ٨١٩) والمدونة لسحنون (ت: ٢٤٠ / ٨٥٤)، والمختصر للمزني (ت: ٢٦٤ / ٨٧٨) يتفحص ذلك بطريقة التحليل النَّصِّي التاريخي متسائلاً عَمَّن أَلْفَهَا، وأين ومتى. وينبغي برأيه إرجاع تاريخ هذه المصادر إلى عهد متأخر عما هو شائع؛ لأنها مرت بعملية صياغة ضخمة. ويرى أن قسماً كبيراً من الكتب التي رُدَّ نسبتها إلى مؤلفيها - قد أُلِّفَتْ في مناطق أخرى، فيعمل على إعادة تعيين مؤلف الكتاب والمنطقة التي كتب فيها والتاريخ الذي شاع أنه أُلِّفَ فيه^(٤).

تأثر جالدر^(٥) بآراء إكتنس جولدزير (١٨٥٠ - ١٩٢١)، وجوزيف شاخ (١٩٠٢ - ١٩٦٩)، ونيودر نولدكه (١٨٣٦ - ١٩٣٠) وبأستاذه جون وانسبرغ (١٩٢٨ - ٢٠٠٢)، وقد كتبت أبحاث كثيرة جداً سواء في الشرق أو الغرب^(٦) عن جالدر بسبب تأريخه للموطأ في كتابه الذي هدَفَ فيه لدراسة المتنِّ والوسط الثقافي والاجتماعي الذي ظهر فيه. وحين نستحضر الأعمال التي أنتجها المتقنون جالدر في مسائل مثل المنهجية التي طبقها والطريقة التي اتبعها ومقارنته لمحتوى الموطأ والمدونة وكلامه عن المواضيع التي ورد فيها كل حديث من الموطأ في الكتب الأخرى وعلى رأسها المدونة، فسنجد أنه يمكن تصنيف أعمالهم فيما بينها^(٧).

(٤) انظر لتفصيلات ادعاءات جالدر: Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler*, MÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2014, ss. 60-111; Yılmaz, "Norman Calder'in Studies in Early Muslim Jurisprudence Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe Muvatta'ın Tarihlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2014, sayı: 24, ss. 393-407.

(٥) يوضح جالدر في صفحات دراسته الأولى أنه على منهج جولدزير ووانسبرغ وشاخ زاعماً أن نظرياتهم وجهت الأبحاث الإسلامية. انظر: Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford 1993, ss. vii, ix.

(٦) الإمام مالك، موطأ الإمام مالك، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، ثمانية أجزاء، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، أبو ظبي ٢٠٠٤ ج: ١، ص: ٣٠٠-٣١٣، Hallaq, Wael B., "On Dating Mâlik's Muwatta'", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, I/1, 2001-2002, ss. 47-65; Motzki, Harald, "The Prophet and the Cat", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XXII, 1998, ss. 18-83; Dutton, Yasin, "Studies in Early Muslim Jurisprudence By Norman Calder", *The Journal of Islamic Studies*, V (1994), ss. 102-108, Dutton, "Amal v. Hadith in Islamic Law: The Case of sadl al yadayn When Doing the Prayer, *Islamic Law and Society*, III (1996), ss. 13-40, Muranyi, Miklos, "Die Frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion", *Islamic Law and Society IV* (1997): ss. 224-41; Muranyi, *Die Rechtsbücher des Qairawāners Saḥnūn B. Sa'īd: Entstehungsgeschichte und Werküberlieferung*, Stuttgart: 1999; Burton, John, "Rewriting the Timetable of Early Islam", *Journal of the American Oriental Society*, 115/III (Jul.-Sep., 1995), ss. 453-462; Sadeghi, Behman, "The Authenticity of Two 2nd/8th Century Ḥanafī Legal Texts: the Kitāb al-āthār and al-Muwatta' of Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī", *Islamic Law and Society*, XVII (2010), ss. 291-319; Fierro, Maribel, "Nuevas Perspectivas Sobre la Formacion del Derecho Islamico", *Al-Qantara* 21 (2000), ss. 511-523. Yılmaz, "Norman Calder'in Studies in Early Muslim Jurisprudence Adlı Eseri", ss. 393-407.

(٧) Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler*, MÜSBE, (أطروحة دكتوراه لم نشر) İstanbul 2014, ss. 112 vd.

و حين نتكلم عن كتاب «*Studies in Early Muslim Jurisprudence*» لجالدرد الذي اختلق شبهة حول صحة كتب كثيرة مما شاع أن تأليفه قبل سنة ٢٥٠ للهجرة، فيمكن تصنيف المستشرقين في هذا الموضوع إلى ثلاثة أصناف: الذين قبلوا منهجه بكلّيته، والذين قبلوا بعضاً من أطروحاته ورفضوا بعضاً، والذين عارضوه من الأساس. ويمكن أن نذكر من المجموعة الأولى جون وانسبرغ، وباتريسيا كراون (١٩٤٥ - ٢٠١٥ م) وجوناثان إي بروكوب، وميشيل كوكو. ومن المجموعة الثانية جوينبول (١٩٣٥ - ٢٠١٠). وديفيد بويرز وجون بورتون، ومن المجموعة الأخيرة ميكلوس نوراني، وأندريس گوركه وكريستوفر ميلشيرت وحلاق وموتزكي

٢. نقد من الناحية المنهجية: وائل الحلاق وتركيزه على السياق التاريخي للفقهاء الإسلامي:

تبني وائل حلاق طريقة تقويم الفقهاء الإسلامي في السياق التاريخي الذي ظهر فيه، وهو في أعماله التي جعل موضوعها الكلي تقريباً التقدُّد يجب على الأطروحات الاستشراقية بحجج قوية في إطار المهمة التاريخية للفقهاء^(٨). وحلاق الذي كتب أعمالاً مهمة في موضوعات كنشوء الفقهاء الإسلامي وماهيتته يوجه انتقادات من المستوى المنهجي لرأي جالدرد المتناقض جذرياً مع المعلومات المتعلقة بتاريخ تأليف كتب الفقهاء القديمة، وزيادة على ذلك فإنه يحلل مُستحضراً تاريخ تطور علم الفقهاء. وفي مقالته «*On Dating of Muwatta*» انتقد ادعاءات جالدرد التي تحوم حول نشوء الفقهاء في القرن الثالث الهجري والتي جعل مدارها تاريخ تصنيف الموطأ بالسنة ٢٧٠ هـ تقريباً^(٩). ويرى أن هذه الادعاءات التي ينبغي أن يتوقف عندها كل باحث متخصص في تاريخ التشريع ينبغي أن لا تهمل بل وينبغي أن تُقبل أو تُردّد^(١٠).

وركّز حلاق على: أن الادعاء بأن الموطأ ألف في عهد متأخر يستند بنسبة كبيرة إلى مقارنة البنية الشكلية للموطأ والمدونة، وعلى أن المثال المختار لهذا الادعاء هو عبارة عن تحليل لترتيب باب - لا يتجاوز الصفحتين من الموطأ يتعلق بنجاسة الماء وأسلوبه. وذهب إلى أن المعايير التي استند إليها جالدرد هي أيضاً بنسبة كبيرة متعنتة واعتباطية^(١١). ويرى أن نقد جالدرد يستند إلى مثال ليس كافياً للوصول إلى مجموعة نتائج تتعلق بالموطأ كلاً. إضافة إلى ذلك فإنه يذكر أن التاريخ المتعلق بالحديث والذي اتخذ جالدرد أساساً في تحليله قد كُشف بوضوح من قبل موتزكي أنه مشبوه بل وخطأ، وزيادة على ذلك يلفت الانتباه إلى الادعاءات حول تطور الفقهاء في عهد مبكر^(١٢).

(٨) المعلومات أكثر عن وائل الحلاق انظر: Aybakan, Bilal, "Batıda İslam Hukuku Araştırmalarında Farklı Bir Ses: Wael B. Hallaq", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], ss. 149-174; Kılıç, Muharrem, "Klasik Oryantalist Söylemin İslâm Hukukuna Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış: Wael B. Hallaq Örneği", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı 2003, ss. 343-363.

(٩) Hallaq, Wael B., "On Dating Mâlik's *Muwatta*", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, I/1, 2001-2002, ss. 47-65.

(١٠) Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muwatta*", s. 47

(١١) Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muwatta*", s. 48

(١٢) Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muwatta*", s. 49

وقد قال بضرورة أخذ المحتوى والترتيب العام بعين الاعتبار لتحديد تاريخ تأليف الموطأ، مقررًا أن الموطأ هو من نتاج القرن الثاني الهجري لأسباب عدة، خاصة منها احتواؤه موضوعات ليست متعلقة مباشرة بالفقه، ولعدم انتظام أسماء الكتب والأبواب وفق الطريقة المتبعة في كتب الفقه التي في العهد الذي يدعيه جالدر، ولعدم مناقشة المسائل الفقهية المختلفة تحت عناوات مرتبة كما هو معتاد، ولأنه ضيق المجال قياساً على الكتب الفقهية في القرن الثالث الهجري الذي يُدعى أنه أُلّف فيه. ويرى حلاق أن في نهاية فصول كثيرة هناك أبواباً بعنوان جوامع، وفيها مسائل فقهية مختلفة يمكن ذكرها تحت عناوات أبوابٍ أخرى، ولكن رغم هذا تُنوّلت في الباب المسمى بالجوامع. ولم يعدّ الحلاق «الموطأ» أيضاً كتاباً فقهياً بالمعنى الاصطلاحي بسبب بعض خواصه مثل تناوله موضوع الإجارة في باب البيوع^(١٣). وفي الحقيقة إن جالدر الذي أدرك الحال التي يشير إليها الحلاق قد اعترف بذلك في مواضع من كتابه، ولكنه ربط بعض نواقص الترتيب البارزة في الموطأ بعجلة الشخص الذي أظهر هذا الكتاب وجعله مسؤولاً عن ذلك. ولعل هذا هو أكثر ادعاءات جالدر اعتباطيةً وتعسفيةً^(١٤). ويؤمن حلاق أن البنية الخاصة بالموطأ جعلته كتاباً فريداً، ويصفه بأنه كتاب ذو ترتيب ومحتوى يظهر فيه فكرٌ قديم لم يُدعم بعناية فقهية اصطلاحية^(١٥). والحلاق الذي يلفت الانتباه إلى أهمية الترتيب العام والمحتوى في تحديد زمان كتابة الموطأ. يرى أن الأدلة المتعلقة بمحتوى الكتاب حين تدرس باتزانٍ تُشير إلى أن كتابة الكتاب ليست متأخرة عن سنة ١٥٠/٧٦٧^(١٦).

ويطعن الحلاق في العلاقة التي ادعاها جالدر بين عمل أهل المدينة والواقع الأندلسي في قرطبة في تلك الحقبة الزمنية المذكورة، ويكتفٍ نقده في نقطة أخرى هي: لماذا أذن المذهب المالكي - وهو في مراحل تشكله الأخيرة وعلى وشك نضوج تكوينه المذهبي - باحتواء الموطأ هذه الأخطاء البارزة مع أنه معروف بأنه كتابٌ مؤسس الإمام مالك. ويمضي الحلاق بسؤاله قُدماً فيطعن في النتائج التي وصل إليها جالدر من خلال محتوى الكتاب وفي ادعائه التصويبي إذ يسأل: ألم يكن ثمة أحدٌ من العلماء المحققين ليجعل محتوى الموطأ ومزايه التخصصية مُقنعة وبمستوى الكتب الفقهية الأخرى المكتوبة في نهايات القرن الثالث الهجري^(١٧). وعلى هذا فنكون قد قبلنا من البداية بأن الشخص - الذي ادعى جالدر أنه مؤلف الموطأ بعد سنة ٢٧٠ هـ - لم يستطع تأليف الكتاب بما يناسب التطورات التي في القرن الثالث الهجري وأنه فشل في إبراز فكرة فقهية مناسبة لكتب الشخصيات المشهورة في هذا القرن.

(١٣) Hallaq, "On Dating Mâlik's Muwatta", s. 50

(١٤) ويناقش حلاق أيضاً الادعاء بأن المحقق الذي نشر الموطأ هو المؤلف على أنه افتراض بحاجة للإثبات. انظر: Hallaq, "On Dating Mâlik's Muwatta", ss. 49-50

(١٥) Hallaq, "On Dating Mâlik's Muwatta", s. 50

(١٦) Hallaq, "On Dating Mâlik's Muwatta", s. 47

(١٧) يرى حلاق أن جالدر لم يسأل نفسه هذه الأسئلة بجديّة بل ولم يعترف. انظر: Hallaq, "On Dating Mâlik's Muwatta", ss. 50-51

وهناك ظاهرة كثرة الأحاديث في الموطأ وتصدير النبي ﷺ فيه، وقلة الأحاديث في المدونة وتصدير الإمام مالك فيها، فيركز الحلاق على ما ولده حصر تفسيرها بـ «أن الموطأ قد أُلّف بعد المدونة» من نتائج خاطئة من ناحية تاريخ الفقه والحديث في العهد الأول. ويرى الحلاق ادعاء استعمال الأحاديث المرفوعة في الموطأ أكثر من الآثار مشبوهاً، ويُذكر أن عدد الأحاديث المرفوعة سيبدو أقل من آثار الصحابة والتابعين ومن بعدهم من العلماء نتيجة تحليل كل باب مستقلاً^(١٨).

ويؤكد الحلاق أن هناك أسباباً أخرى لعمل المقارنة بين عدد الأحاديث التي احتواها كل من الكتابين، ويوضح أن سبب عدم استعمال أحاديث كثيرة في المدونة هو عمل سحنون هذا الكتاب عمداً مراعاةً لمناسبته للنوع الذي يؤلف فيه. فيرى أن سحنون مؤلف الكتاب قد عمل هذا العمل جاعلاً منه كتاباً فقهياً يناقش المسائل المشكّلة. ويقرر الحلاق أن الفقهاء في هذه المسألة بالذات حين يتناولون المسائل المتنوعة في الكتب الفقهية لا يستعملون الأحاديث بترتيب وكثافة حين يريدون ترجيح آرائهم مبيناً أن سحنون قد اتبع هذه الطريقة كالفقهاء الآخرين^(١٩) ويبين الحلاق أن بعض الكتب الفقهية القديمة كالأم للإمام الشافعي والمختصر للمزني قد أشارت إلى الموطأ بل واعتمدت عليه، ويقرر أن ادعاء جالدر بحق الموطأ لا يتوافق والتاريخ^(٢٠). ويؤكد الحلاق أن الإشارات إلى الموطأ التي في الكتب المذكورة تقتضي وجود الموطأ قبل تلك الكتب، مُنبهاً على أن ادعاء جالدر في شأن تأريخ تأليف الموطأ سيفتح الباب لمشكلات تاريخية كبيرة جداً. فيرى أنه إذا قبل هذا الادعاء فسيصير من اللازم إعادة النظر في تاريخ تأليف الكتب الفقهية المستندة للمراجع كالأم والمختصر، بل وتاريخ تأليف ما بعدها من الكتب^(٢١). فإن افتراض أن تلك الكتب كلها قد أُلّفت بعد تاريخها المعروف يوصل إلى أن الفقهاء في القرون المذكورة رغم اختلاف مدارسهم قد تحدوا في موضوع إخفاء الحقائق حول هذه الكتب الفقهاء. وادعاء كهذا - كما يرى الحلاق - لا يمكن أن يتجاوز كونه نظريةً خيالية^(٢٢). واختلاف المدارس الفقهية خاصة واختلاف الآراء في مسائل الأصول والفروع بين الفقهاء والنزاعات الشخصية بين بعضهم تُظهر أن اتفاقاً كهذا غير ممكن. وبناء عليه فتقبل إمكانية إخفاء الفقهاء - الذين أفادوا من تلك الكتب متخذين موقفاً موحداً غير ممكن، كما إن رأي جالدر هذا في الحقيقة لا يوحى إلى أن الفقهاء وحدهم اتخذوا هذا الموقف الموحد بل وكذلك مؤلفو الطبقات والتراجم والمحدثون والفقهاء الذين رأوا الموطأ والذين شرحوه.

٣. نقد من جهة النص: هارالد موتزكي وتحليلات المصدر والمحتوى:

نشر موتزكي انتقاداته بشأن تأريخ الموطأ بخصوص حديث القطة في مقالة مستقلة بحجم كتاب

(١٨) Hallaq, "On Dating Mâlik's Muwatta", ss. 52-53

(١٩) Hallaq, "On Dating Mâlik's Muwatta", ss. 54

(٢٠) Hallaq, "On Dating Mâlik's Muwatta", ss. 55

(٢١) Hallaq, "On Dating Mâlik's Muwatta", ss. 56-57

(٢٢) Hallaq, "On Dating Mâlik's Muwatta", ss. 57-58

تقريباً^(٢٣). ويوجه فيه إلى جالدر انتقادات مهمة على مستوى المصدر والنص، ويذكر انتقاداتٍ وتقاريرٍ مهمة متعلقة بتاريخ المصنفات الحديثية وتطورها^(٢٤). فعبارة «النبي والقطة» التي في عنوان المقالة المذكورة هي التي ركز عليها موتزكي في دراسته وأسند إليها تحليلاته المهمة، وهي تمثل أساس تأريخ جالدر للموطأ. جالدر الذي أرخ للموطأ متخذاً رواية «إنهن من الطوافين عليكم والطوافات»^(٢٥) أساساً وبسبب احتواء الموطأ هذه الرواية وعدم احتواء المدونة إياها فقد ادعى بأنه قد أُلّف بعدها. فيرى موتزكي أن عدم وجود الحديث المذكور في المدونة لا يدل على أنه ليس حديثاً مروياً عن النبي ﷺ. ويرى أن الباب الذي تُنوّلت فيه هذه المسألة في المدونة - أنه هو باحتمال كبير - ويناقش المسائل التي لم يحكم فيها بحكم قطعي في الموطأ. ووجود حديث النبي ﷺ عن الكلب في الموطأ ووجوده بالمعنى فقط في المدونة يؤيد هذه الاحتمالية^(٢٦).

ويعارض موتزكي خلط جالدر لمسألتي الكلب والقطة، مؤكداً اختلاف المثالين عن بعضهما، فيرى أن حديث القطة يناقش طهارة الماء الذي شربت منه القطة، في حين يناقش حديث الكلب صحة صلاة من علم - بعد أن صلى - أن وضوءه كان من ماء ولغ الكلب فيه. يرى موتزكي خطأ وصف جالدر هذه المسألة بأن محتواها الفقهي في المدونة أقل من حديث القطة الذي في الموطأ، ويؤيد ذلك بوجود الحديث في كتاب الواضحة لعبد الملك بن حبيب الأندلسي (ت: ٢٣٨ / ٨٥٢) المعاصر ليحيى بن يحيى وسحنون^(٢٧) فعلى الرغم من كونه كتاباً فقهياً قد كُتب قبل المدونة لم يقترح حلاً شاملاً بخصوص نجاسة الحيوانات المفترسة الأهلية - والكلب

(٢٣) انظر عن هارالد موتزكي وطريقته: Hıdır, Özcan, "Harald Motzki: Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Çalışmaları ve The Origins of Islamic Jurisprudence Adlı Eseri", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2004, sayı: 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], ss. 275-283; Karapınar, Fikret, "Harald Motzki ve İlk Dönem Hadis-Fıkıh İlişkisiyle İlgili Klasik Oryantalist Görüşe Getirdiği Eleştirisi", Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı 2003, ss. 293-326; Kuzuşli, Bekir, İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları, Harald Motzki; Türkçesi İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, ss. 13-62

(٢٤) Motzki, Harald, "The Prophet and the Cat: On Dating Mālik's Muwatta' and Legal Traditions", (٢٤) getirildiği İsnad ve « هذه المقالة في كتاب Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XXII, 1998, ss. 18-83. «Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları» (إسطنبول ٢٠١٢) ل بكر كوزو ديشلي الذي جمع فيه مقالات هارالد موتزكي وترجمها.

(٢٥) الحديث المبحوث ورد في الموطأ هكذا: وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ إِسْحَقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ حَمِيدَةَ بِنْتِ عُبَيْدِ بْنِ رِفَاعَةَ عَنْ خَالَتِهَا كَبْشَةَ بِنْتِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ وَكَانَتْ تَحْتَ ابْنِ أَبِي قَتَادَةَ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّهَا أَخْبَرَتْهَا أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ دَخَلَ عَلَيْهَا فَسَكَبَتْ لَهُ وَضُوءًا فَجَاءَتْ هِرَّةٌ لِيَشْرَبَ مِنْهُ فَأَضْغَى لَهَا الْإِنَاءَ حَتَّى شَرِبَتْ قَالَتْ كَبْشَةُ فَرَأَيْتُ إِلَيْهِ فَقَالَ أَعْجَبِينَ يَا ابْنَةَ أَخِي قَالَتْ فَقُلْتُ نَعَمْ فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ أَوْ الطَّوَافَاتِ. قَالَ يَحْيَى قَالَ مَالِكٌ لَا بَأْسَ بِهِ إِلَّا أَنْ يُرَى عَلَى فَمِهَا نَجَاسَةٌ. [الإمام مالك، موطأ الإمام مالك، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، ثمانية أجزاء، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، أبو ظبي ٢٠٠٤ ج: ٢، ص: ٣٠-٣١].

(٢٦) Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 25. ويرى موتزكي أن سحنون يعلم حديث القطة، ويفترض أن تلاميذ سحنون أيضاً يعرفونه.

(٢٧) Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 27

منها- والحق أن هذا في المسائل المتعلقة بتطور مسائل النجاسة في المذهب المالكي هو كما عبر موتزكي يُضعف الرأي الذي أظهره جالدر بمقارنة المدونة والموطأ. وهذه الحالة- برأي موتزكي- تتناقض مع ادعاء جالدر بأن عدم وجود حديث القطعة في المدونة صراحةً يعني عدم علم مؤلف الكتاب بهذه الرواية. بل ووجوده بهذه الحالة برأي موتزكي يتناقض مع ادعاء جالدر بأن عدم وجود الحديث في المدونة صراحةً يعني عدم علم مؤلف هذا الكتاب بهذه الرواية. بل ووجود هذا الحديث في كتاب الواضحة يلغي هذا الادعاء من أساسه.

ويرى موتزكي أن النقاط التي يهتم بها مؤلفا الموطأ والمدونة في موضوع النجاسة تختلف عن بعضها. فصاحب المدونة لا يتقيد كثيراً بالموطأ ويركز على المسائل التي تحتاج إلى زيادة شرح في حين لا يمكن القول: إن الإمام مالك قد هدَفَ لمثل هذا في الموطأ^(٢٨). بل ويمكن القول إن النقطة الأساسية التي اهتم بها سحنون في المدونة هي وجود رأيه الفقهي هو وليست وجود روايات الإمام مالك.

يستحضر موتزكي الطبيعة الخاصة بالمصنفات الحديثية وأهداف كتابة الكتب ويرى أن الاختلافات التي تظهر بمقارنة محتوى الموطأ والمدونة وترتيبها تستند إلى أسباب مختلفة عن الأسباب التي ذكرها جالدر. ويرى أن الكتابين المذكورين لم يؤلِّفَا بهدف واحد، وأن جالدر مدركٌ لهذا الاختلاف^(٢٩)، ويرى أيضاً أن الموطأ لا يهدف لإيجاد حلول شاملة للموضوعات القانونية مثل الكتب الفقهية. أما المدونة فتهدف لجمع آثار الإمام مالك وأسلافه. ويرى أن الموطأ يهدف لجمع أحاديث محددة متعلقة بالأحكام- لم ير الإمام مالك في روايتها إشكالاً- بدءاً من بداية الإسلام، في حين اختصت المدونة بالأراء الفقهية للإمام مالك وطلبته كسحنون، واختلفت عنه بكونها كتاب أحكام أكثر^(٣٠).

بين موتزكي في مقالته التي تناول فيها انتقاداته لتأريخ الموطأ أن الرواية المذكورة هي في السنن الأربعة وهو يرى ضرورة إجابة جالدر على هذا السؤال: كيف لحديث ظهر أول مرة في مدينة قرطبة في الأندلس سنة ٢٨٠ تقريباً أن يكون في كتب ثلاثة عاش مؤلفوها وتوفوا بين (٢٧٠ - ٢٨٠) في البقاع الشرقية من العالم الإسلامي^(٣١)؟ ويتخذ موتزكي من تحليل المتن والإسناد طريقةً من طرائق تأريخ الحديث ويطبّقها في دراساته بكثرة، وأهم نتائجها في هذه المقالة: أن الإمام مالك هو من ترجع إليه الرواية كلّها في المصادر التي خرج فيها

(٢٨) Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 28-29

(٢٩) يرى موتزكي أن عبارة جالدر: «إن الموطأ قياساً بالمدونة لا يبدو متناً قانونياً» تؤيد أنه مدرك لذلك: Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 21

(٣٠) Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 21

(٣١) Motzki, "The Prophet and the Cat", ss. 30-31. والحق أن محمد مصطفى الأعظمي الذي يبين أن الحديث موجود في كتب كثيرة جداً من كتب العهد المبكر يسأل سؤالاً مشابهاً، انظر: موطأ الإمام مالك بتحقيق محمد مصطفى الأعظمي ٨ مجلدات، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، أبوظبي ١٤٢٥/٢٠٠٤. ج: ١، ص: ٣١٠. وللاطلاع على آراء الأعظمي ونقده لجالدر بالتفصيل يُنظر: Yılmaz, Rahile, Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler, MÜSBE İstanbul 2014, ss. 64-68 ("Muhammed Mustafa" غير منشورة) (أطروحة دكتوراه غير منشورة) el-A'zamî' başlığı)

الحديث. وأما النتيجة الأخرى التي وصل إليها فهي أن اختلاف الرواية في أسماء الرواة وفي بعض النقاط في نصوص الحديث تجعل كونها متتحلة غير ممكن. ويرى موتزكي أن تأريخ حديث القطعة بما بعد سنة ٢٧٠هـ سيؤدي لمشكلات أكبر إذا أخذت الكتب المؤلفة قبل الكتب الستة بعين الاعتبار. لأنها في أحد عشر كتاباً من كتب العصر الأول غير رواية يحيى بن يحيى للموطأ: سنن الدارمي (ت: ٢٥٥/٨٦٨) ومسنند أحمد ابن حنبل (ت: ٢٤١/٨٥٥)، وقسم من رواية سويد بن سعيد (ت: ٢٤٠/٨٥٤) للموطأ، ومصنف ابن أبي شيبة (ت: ٢٣٥/٨٤٩)، وكتاب الواضحة لعبد الملك بن حبيب (ت: ٢٣٨/٨٥٢)، المعاصر للموطأ ليحيى بن عبد الله بن بكير (ت: ٢٣١/٨٤٥ - ٨٤٦)، وكتاب الطهور لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي البغدادي (ت: ٢٢٤/٨٣٨)، وقسم كبير من رواية عبد الله بن مسلمة القعنبي (ت: ٢٢١/٨٢٦)، ومسنند الحميدي (ت: ٢١٩/٨٣٤)، ومصنف عبد الرزاق (ت: ٢١١/٨٢٦)، وكتاب الأم للإمام الشافعي ورواية الإمام الشيباني للموطأ^(٣٢).

ويؤمن موتزكي بضرورة دراسة أطروحة جالدر عن تاريخ الكتب الفقهية التراثية، ويرى أن الخطأ في تأريخ هذه الكتب سيكون له أثر كبير في المعلومات والآراء الناتجة عن تلك الدراسات^(٣٣). ويشير موتزكي إلى المعلومات والتاريخ المذكور في كتب التراجم والطبقات بشأن تأريخ الموطأ، ويتخذ هذا التاريخ أساساً في دراساته. ويؤيد موتزكي ما نقرره من عدم ثقة جالدر بالتواريخ المدعاة لكتابة الكتب المنقولة بالسند نتيجة تعامله الشكّي المفرط تجاه العلم المنقول بالسند. فيرى أن موقف جالدر الجائر تجاه الأسانيد والروايات التي في الكتب التي بحثها دفعه لردّ المعلومات التي من الممكن أن تفيده في تحديد تاريخ تأليف الكتب المذكورة، بل وتجاهلها^(٣٤). ويرى أن جالدر يمكن أن يقوم الأمر تقوياً مختلفاً جداً لو أخذ الأسانيد بعين الاعتبار مُثلاً لذلك بكتاب الاعتكاف الذي حوى إحدى عشرة رواية لم يروها يحيى بن يحيى عن الإمام مالك مباشرة، وإنما بواسطة زياد بن عبد الرحمن (ت: ١٩٣/٨٠٨ - ٨٠٩)^(٣٥). ويتنقد موتزكي تصرف جالدر المعانيد إذ إنه على الرغم من علمه بهذه الحال وبالتوضيح المخصص في الكتب عن حياة الراوي لم يأبه لهذا^(٣٦). بل ويضيف أن هذه الظاهرة التي وقعت في الإسناد من الممكن أن تؤخذ على أنها علامة على أن الأسانيد غير مختلقة. فلو كان الذي ادعى جالدر أنه أَلّف الموطأ فيما بعد موجوداً قد وضع رواية يحيى بن يحيى عن الإمام مالك لجعل ذلك في الكتاب كله، ولما أضاف هذه الروايات الأحد عشر ليحيى بن يحيى عن شيخه زياد بن عبد الرحمن في كتاب الاعتكاف^(٣٧).

(٣٢) Motzki, "The Prophet and the Cat", ss. 33-34

(٣٣) Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 18

(٣٤) Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 21

(٣٥) يفسر موتزكي وجود زياد بن عبد الرحمن بين الإمام مالك ويحيى بن يحيى في السند بما يناسب ما في كتب الطبقات من عدم سماعه هذه الروايات الأحد عشر من الإمام مالك مباشرة. فقد نقل يحيى بن يحيى هذه الروايات الأحد عشر من هذا القسم من الموطأ عن شيخه زياد بن عبد الرحمن لأنه لم يحضر درس الإمام مالك. Motzki, "The Prophet and the Cat", ss. 22-23.

(٣٦) يؤكد موتزكي أن جالدر وإن كان له توضيح ما بشأن هذه الظاهرة الغريبة فلن يكون موثقاً بقدر التوضيح الذي في المصادر الإسلامية: Motzki, "The Prophet and the Cat", ss. 22-23.

(٣٧) Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 23

النتيجة:

يسند جالدر النتائج التي وصلها إلى أساسين: أولهما أن مسألتَي القطعة والكلب هما مسألة واحدة. والثاني أن حكم حديث القطعة من الناحية الفقهية يعدُّ أقدم.

وقد أخذ الحلاق وموتزكي - وهما من الباحثين الناقدين - على جالدر مآخذ مهمة فهم يرون أن هذين المبدئين في الحقيقة لا يوصلان إلى النتائج التي وصل إليها. وقد ركز الحلاق نقده لجالدر على الجانب المنهجي غالباً مستحضراً تاريخ تطور علم الفقه. أما موتزكي فقد سرد مآخذه وتحليلاته متبعاً طريقة تتخذ المحتوى والمصدر أساساً.

وانتقادات الحلاق التي لها أثر مباشر على تأريخ الموطأ هي في الحقيقة مهمة لطعنه في صحة استنتاجات جالدر عامةً. ولكن الحلاق الذي خصص قسماً كبيراً من أعماله لنقد الأنموذج المعرفي الاستشراقي كان يتوقع منه تحديد الجوانب المشبهة لشاخذ في طريقة جالدر ونقدها. وأسلوبه في الحقيقة جديرٌ بالذكر بسبب إظهاره الاستمرارية العلمية والفكرية داخل الأنموذج المعرفي الاستشراقي. لن يكون من الخطأ القول: إن طريقة جالدر تشبه طريقة شاخذ بسبب خصائص عدّة. فعدم وجود رواية في كتاب مع الحاجة إليها يدلُّ حسب طريقة شاخذ على أن الحديث لم يكن موجوداً حين ألف هذا الكتاب. هذا في حين لم تُبيِّن الأدلة المقتنعة على صحة هذا الادعاء، كما لا يبدو إثبات هذا ممكناً حقاً بواسطة المصادر التي وصلت إلينا من القرون الثلاثة الأولى والتي لا نعرف حالتها الكاملة النهائية.

ويتم موتزكي في تأريخ الحديث بالإسناد على الأقل كاهتمامه بالمتن ويستعمله في دراساته وأفضل مثال عن استفادته من المعلومات التي في كتب الطبقات والرجال هو آراؤه في تأريخ الموطأ. حيادية موتزكي تجاه المعلومات المسندة وتجاه الكتب المؤلفة على أساس هذه المعلومات سهّلت له الاستفادة من الكتب المذكورة كما مكنته من الاستفادة من المعلومات التي قدمتها عن المسائل الحديثية المتنوعة وعن حياة الرواة؛ ولهذا السبب فإن الطرق المختلفة في اعتماد المعلومة المنقولة بالسند الذي يجوي أسماء الرواة قد لعبت دوراً حاسماً بين المستشرقين في موضوع الثقة بالمدونات التي ألفها العلماء المسلمون كما أنها دافع مهم في تناول الباحثين المسلمين أيضاً الكتب التي كتبها المستشرقون.

إن جالدر في كتابه الذي حوى أفكاره التي تبناها قد بقي في إطار ما يمكن أن نسميه المبادئ المؤسّسة للأنموذج الاستشراقي. ومن الممكن أن نقول: إن أهم المسائل التي أهملها الباحثون الذين وجهوا نقدهم لادعاءاته بشأن الموطأ - باتخاذهم نقاطاً معينة أساساً - هي هذه.

ووصل جالدر إلى بعض النتائج لتأثره بـ (شاخذ) وقبوله تقريراته المتعلقة بمدارس القانون القديمة في أوريكينز على أنها معلومة مسلمة. وجالدر الذي - لا يثق بنقل المعلومة المسندة - لا يثق بالكتب المنقولة بالأسانيد ولا بمسيرة تأليفها.

ومن نافلة القول إن الأطروحة القائلة إن «الأسانيد يظهر فيها النمو والزيادة في نهاية السند وأن ما فيها من العيوب يُزال مع الزمان» والتي طرحها (شاخذ) وطوّرها (جوينبل) هي من أكثر ما تأثر به جالدر، ونظر في إطارها لتاريخ الحديث والفقه وهي الادعاءات التي قرأ من خلالها الكتب المؤلفة في القرون الهجرية الثلاثة الأولى.

ومن الغريب عدم تنبيه الحلاق وموتزكي كليهما على هذه الادعاءات الاستشراقية الأساسية، والتي يبدو أثرها في دراسة جالدر. ف (شاخت) والباحثون الماضون على طريقه من المدعين أن الروايات المرفوعة حملت قيمة الدليل في العصور الفقهية التالية- يتساءلون دائماً في أذهانهم عن صورة الإمام مالك الفقهية في المدونة وصورته ناقلاً الأحاديث والآثار في الموطأ. فيرى جالدر أن البحث في الأحاديث مصدرًا شرعياً هو تطورٌ ظهر بعد العهد المعروف بأنه تاريخ تأليف الموطأ؛ فلهذا السبب يرى أنه ينبغي نسبة الموطأ إلى زمن كتابة المدونة. هذا وكَوّن الإمام مالك فقيهاً بالنسبة لتاريخ الحديث والفقه في العصر الأول واضحٌ جداً زيادةً على أنه ناقل الأحاديث والآثار في الموطأ في الوقت نفسه.

المراجع العربية:

- الإمام مالك، موطأ الإمام مالك، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، ثمانية أجزاء، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، أبو ظبي ٢٠٠٤/١٤٢٥.
- الماتريدي، عبد الحكيم، تاريخ تأليف المصادر الفقهية القديمة عند المستشرقين نورمان جالدر ورد بعض المستشرقين عليه، الدراسات الإسلامية، ١/٤٤، إسلام آباد ١٤٣٠/٢٠٠٩، ص: ١٤٥-١٧٨.

المراجع الأجنبية:

- Ansari, Zafar Ishaq, "The Authenticity of Traditions: A Critique of Joseph Schacht's Argument e Silentio", Essays on Islam: Felicitous Volume in Honour of Muhammad Hamidullah, I-II, ed. Hakim Mohammed Sa'îd, I, Hamdard Foundation Pakistan, Karaçi 1992, ss. 244-255.
- Aybakan, Bilal, "Batıda İslam Hukuku Araştırmalarında Farklı Bir Ses: Wael B. Hallaq", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2004, sayı: 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], s. 149-174.
- el-A' zamî, Muhammed Mustafa, On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence, King Saud University, Riyad.
- Calder, Norman, Studies in Early Muslim Jurisprudence, Oxford: The Clarendon Press, 1993.
- Goldziher, Ignaz, Muslim Studies (Orientalist Studies), I-II, ed. S. M. Stern, çev. C. R. Barber-S. M. Stern, George Allen & Unwin Ltd., London, 1971; Chicago 1966-1973.
- Hallaq, Wael B., İslam Hukukuna Giriş, çev. Necmettin Kızılkaya; ed. Onur Atalay, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014.
- "On Dating Mâlik's Muwatta", UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law, I/1, 2001-2002, ss. 47-65.
- Hıdır, Özcan, "Harald Motzki: Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Çalışmaları ve The Origins of Islamic Jurisprudence, Adli Eseri", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2004, sayı: 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], s. 275-283.
- Juynboll, G. H. A., "Some Notes on Islam's First Fuqahâ' Distilled from Early Hadith Literature", Arabica, XXXIX/ 3, 1992, s. 287-314 ("Erken Dönem Hadis Literatüründen Hareketle İlk Fukaha Hakkında Bazı Mülâhazalar", çev. Rahile Yılmaz, HTD, VII/1, ss. 121-144).
- Karapınar, Fikret, "Harald Motzki ve İlk Dönem Hadis-Fıkıh İlişkisiyle İlgili Klasik Oryantalist Görüşe Getirdiği Eleştiri", Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı 2003, s. 293-326.
- Kılıç, Muharrem, "Klasik Oryantalist Söylemin İslâm Hukukuna Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış: Wael B. Hallaq Örneği", Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı 2003, s. 343-363.
- Kızıl, Fatma, Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidî, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.
- Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) UÜSBE, Bursa 2005.
- Kuzudişli, Bekir, "Hadith of Man Kadhaba 'Alayya and Argumentum e Silentio", HTD, V/2, 2007, ss. 47-71.
- İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları, Harald Motzki; Türkçesi İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Motzki, Harald, "The Prophet and the Cat: On Dating Mâlik's Muwatta' and Legal Traditions", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XXII, 1998, ss. 18-83.
- Schacht, Joseph, "A Revaluation of Islamic Traditions", Journal of the Royal Asiatic Society, 1949, ss. 143-154 ("Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi", çev. İshak Emin Aktepe, HTD, 2007, V/2, ss. 135-144).
- The Origins of Muhammadan Jurisprudence, The Clarendon Press, Oxford, 1975.
- Yılmaz, Rahile, Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler, MÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2014.
- "Norman Calder in Studies in Early Muslim Jurisprudence Adli Eseri Çerçevesinde Şarkiat Literatüründe Muvatta'ın Tarihlendirilmesi", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2014, sayı: 24, s. 393-407.
- Yücel, Ahmet, Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür), İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2013.

III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı*

Peyman ÜNÜGÜR**

Özet

Son bir asırlık süreç içerisinde, rivayetlerin değerlendirilmesinde metin tenkidinin en az isnad tenkidi kadar önemli olduğuna ve tarihi süreçte hadis usulünde metin tenkidine gereken önemin verilmediğine dair vurgunun artması sonucunda, metin tenkidine yönelik çalışmalar, hem Sünnî hem de Şîî ilim çevrelerinde artış göstermiştir. Bu bağlamdaki çalışmaların bir kısmını tarihsel süreçte ortaya konan metin tenkidine dair çabaların tespiti oluşturmaktadır. Şîa'da metin tenkidinin, dönemsel olarak ayrıntılı bir şekilde ortaya konduğu bir çalışma ise yapılmamıştır. Bu çalışmada, III-XI/IX-XVII. asırlar arasındaki süreç karakteristik özelliklerine göre dönemlere ayrılarak Şîa tarafından metin tenkidi bağlamında ortaya konan yaklaşım ve uygulamalara dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Tarihsel dönemler, her dönemi en doğru şekilde yansıtacak alimler ve eserlerinden oluşan örneklemeler üzerinden incelemeye tabi tutulmuştur. Ulaştığımız veriler Şîa'da metin tenkidinin III/IX. asırdan itibaren, Şîî alimler tarafından başvurulan bir yöntem olduğunu göstermektedir. Guluv olgusu, Şîa'da metin tenkidine erken dönemlerden itibaren ihtiyaç duyulmasını beraberinde getirmiş ve tarih boyunca guluv içerikli rivayetlerin ayıklanmasında metin tenkidi temel yöntem olarak kullanılmıştır. Fikhi konulardaki rivayetlerde de yaygın olarak kullanılan metin tenkidi, VII/XIII. asırdan itibaren isnad merkezli bir anlayışın hâkim olmasının ardından söz konusu etkinliğini kademe kademe yitirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şîîlik/Şîa, metin tenkidi, guluv, Ahbâriler, Usûlîler, karîne

Employing Textual Criticism in Evaluating the Narratives of Shi'a Imamia Between the IIIrd and XIth (IX-XVII) Centuries

Abstract

With the emphasis on the importance of textual criticism in the evaluation of narrations in hadith methodology for the last century, an increasing number of studies have examined and employed different topics about textual criticism both in Sunni and Shi'ite

* Makale, yazarın "Şîa'da Metin Tenkidi" isimli doktora tezinden (A.Ü.S.B.E., 2017) hareketle kaleme alınmıştır.

** Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı., peyman.unugur@gmail.com

academic circles. In this context, some studies have focused on the efforts of textual criticism laid in the historical process. Yet, a historical analysis investigating the practice of textual criticism in a detailed way has not been done yet, and the present study hopes to contribute to this gap. The Shiite hadith tradition between the III-XI/IX-XVII. centuries has been examined with its different periods, and the approaches/practices of textual criticism in each period have been overviewed. Each historical period has been investigated through its representative scholars and their work. Consequently, it has been found out that textual criticism has been practiced by Shiite scholars since the third/ninth century. The concept of ghuluww (exaggeration) necessitated the practice of textual criticism in Shiite hadith tradition, and textual analysis has been employed as a primary approach in the evaluation of narrations regarding ghuluww. Textual criticism, which was employed in the study of narrations concerning fiqh as well, lost its popularity after the seventh/thirteenth century, when a methodology based on isnad began to be used more commonly.

Key Words: Hādīth, Shi'ism/Shiah, textual criticism, ghuluww, Akhbārīs, Uşūlīs, qarīnah.

Giriş

Hadisin, Ehl-i Sünnet'tekine benzer şekilde Şîi geleneğin oluşumunda da başat bir role sahip olması, bu alanda yapılacak çalışmalara duyulan ihtiyacın en önemli gerekçesidir. Şîi hadis anlayışının ve literatürünün kendine has nitelikleri onu derinlemesine tahlili gerektirdiği gibi, hadisin tefsir, fıkıh, kelim gibi diğer disiplinlerin teşekkülündeki yadsınamaz etkisi, hadis alanındaki çalışmaların mezkur disiplinlerde telif edilen eserleri dışarıda bırakmadan yürütülmesini gerekli kılmaktadır.

Şîa'nın hadis anlayışının tahlili noktasında, rivayetlerin sıhhat ve kabul şartlarının ortaya konması önem arz etmektedir. Zira bir rivayetin kabul ya da reddinde ne gibi kıstasların esas alındığını bilmek, Şîi geleneğin ne tür rivayetler üzerinde yükseldiği hakkında kanaat edinmeye olanak sağlayacaktır. Şîi hadis anlayışının kendine has özelliklerinden biri, rivayetlerin kabul ya da reddinde kullanılan temel yöntemlerden biri olan isnad tenkidinin, hicrî yedinci asır gibi oldukça geç bir dönemde daha sistemli bir şekilde uygulanmaya başlanması ve ancak bu asırdan sonra rivayetlerin değerlendirilmesinde merkezi bir konum kazanmış olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, Şîi hadis anlayışının teşekkül döneminde, rivayetlerin değerlendirilmesinde râviler ve senede dair hususlardan daha ziyade metne dair kıstaslar belirleyici olmuştur. Metne dair kriterlerin belirleyici rolü Şîi hadis tarihi boyunca çeşitli düzeylerde devam etmiş, son bir asırlık süreçte de en etkin konumuna ulaşmıştır. Her ne kadar Şîi hadis usulünde sınırları belirlenmiş sistematik bir metin tenkidi yönteminden bahsetmek zor olsa da, rivayetlerin metnine dair kıstasların rivayetlerin değerlendirilmesindeki belirleyiciliği *Şîa'da metin tenkidi* konusunu araştırmaya değer kılmaktadır. Nihâî aşamada İslâmî gelenekte metin tenkidinin tam olarak ne ifade ettiğinin anlaşılabilmesi ve ortaya konabilmesinin yolu, birçok meselede olduğu gibi, konuyu sadece Ehl-i Sünnet

merkezli değil bütün mezhep/ekolleri kuşatıcı bir yaklaşımla ele almaktan geçmektedir.

Metin tenkidi olgusu hem Sünnî hem de Şîî hadis tarihi boyunca isnad tenkidi benzeri bir kavramsallaşma süreci geçirmemiş, usul kitaplarında metin tenkidine dair kaideler tafsilatlı bir şekilde ortaya konmamıştır. Dolayısıyla bizim Şîî hadis anlayışında tespitine çalıştığımız metin tenkidi, çerçevesi net bir şekilde belirlenmiş bir olguya tekabül etmemektedir. Bu çalışmada dönemler ve bu dönemlere yön veren alimler bazında, metne dair hangi husus ya da hususların, rivayetlerin kabul ya da reddinde etkili olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Makale III.-XI/IX-XVII. asırlar arasındaki süreci kapsamaktadır. XI-XIII/XVII-IXX. asırlar arasında Sistematik Ahbârîlik'in hâkim anlayış olması ve ahbârî anlayışın doğası gereği bu dönemde kayda değer bir tenkit faaliyetinin söz konusu olmaması sebebiyle bu dönem makaleye dahil edilmemiştir. Modern dönem olarak adlandırabileceğimiz XIII/IXX. asırdan günümüze kadar metin tenkidi faaliyetlerinin geçirdiği değişimin boyutları ise bu dönemi farklı bir çalışmada/çalışmalarda ele almayı gerekli kılmaktadır.¹

Bu noktada, neden incelemenin daha erken bir tarihten itibaren başlatılmadığı sorusu akla gelebilir. Bunun cevabı, her alanda olduğu gibi, Şîa'nın hadis anlayışının teşekkülünde de etkili olan imamet tasavvuru ile oldukça bağlantılıdır. Zira Şîa'ya göre hadislerin vürûdu Hz. Peygamber'in vefatı ile sona ermemiş, on iki imam zamanında da devam etmiştir. Şîî imamet tasavvuruna göre imamlar, ismet sıfatına sahip oldukları, peygamberlik niteliği dışında Hz. Peygamber'in her görevini bizzat Allah'ın emri ile üstlendikleri ve Hz. Peygamber'e indirilen bilginin tamamı kendilerine aktarıldığı için onların sözleri Peygamber'in sözleri ile eş değerdir. Bunun bir sonucu olarak, Hz. Muhammed'den sonra imamlar dönemi boyunca (değişen yoğunluklarda), Şîa'da hadis kaydı faaliyetleri devam etmiş, bu rivayetleri bir araya getiren ilk büyük eserlerin telifi ve rivayetlere yönelik tenkit faaliyetlerinin başlaması ise hicrî III. asrın ikinci yarısından itibaren söz konusu olabilmektedir. Her ne kadar imamlara atfedilen bazı rivayetlerde gulat kaynaklı rivayetlere yönelik muhtevayı merkeze alan eleştirel bir yaklaşımın izlerine rastlamak mümkün olsa da eldeki verilerden yola çıkarak imamlar döneminde Şîa içerisinde metin tenkidine yönelik kayda değer bir çabanın ortaya konulup konulmadığını tespit etmek pek mümkün gözükmemektedir.

Çalışmamızda Şîa ile kastedilen, on iki imam anlayışını benimseyen İmâmiyye/İsnaâşeriyye ekolüdür. Metin tenkidi ile de, rivayetlerin kabulü, reddi ya da ihtilaf durumunda tercihi doğrultusunda hüküm verebilmek için başvurulmuş, metne dair kıstasların esas alındığı değerlendirme yöntemi kastedilmektedir. "Manayla rivayet, kalb, idrâc, ziyâde, ızdırab (çelişki), ihtisar ve taktî", tashif, tahrif

¹ Bu dönemdeki metin tenkidi çalışmaları bağlamında yayımlanan bir makale ve konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Peyman Ünügür,

ve lahn gibi problemler ise metin tedkiki kapsamına giren konulardır. Ancak bunların metin tenkidiyle ilgisi bulunmamaktadır.”²

1. III. ve IV. Asırlarda Metin Tenkidi/Guluv İçerikli Rivayetlerin Ayıklanması

Çalışmanın bu bölümünde hicrî III. asrın ikinci yarısı ve IV. asırdaki metin tenkidi bağlamında kabul edilebilecek faaliyetler mercek altına alınmıştır. III. asrın ikinci yarısı ile IV. asırdaki tenkit faaliyetlerinin odağında gulat kaynaklı rivayetlerin yer aldığı görülmektedir. Zira gulat grupları kendilerini çoğunlukla Hz. Peygamber'in soyundan gelen on iki imamdan biri ile ilişkilendirmiş ve böylelikle aşırı görüşlerini meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Bunu yaparken de kendi görüşleri doğrultusunda uydurup imamlara atfettikleri rivayetleri sıklıkla kullandıkları anlaşılmaktadır. Gulatın uydurarak imamlara atfettikleri sözlere yönelik imamlardan nakledilen uyarı içerikli rivayetler, erken dönemlerden itibaren gulat kaynaklı rivayetlere karşı bir farkındalığın söz konusu olduğunu göstermektedir.³ III/IX. asırda yaşayan Şîi kelimcilerin gulat kaynaklı rivayetlere yönelik tenkitleri ve erken dönem Ahbâriliğinin temsilcisi olan Kum Ekolü alimleri tarafından guluv içerikli rivayetlerin ayıklanması bağlamında atılan adımlar, İsnâşeriyye'nin bir ekol olarak ortaya koyduğu ilk metin tenkidi uygulamalarını da ihtiva etmektedir.

1.1. Rivayet Kaynaklarındaki Gâli Unsurlara Genel Bir Bakış

Şia'ya ait ilk yazılı rivayet kaynakları, imamlar zamanında onların cemaatinde bulunan kimselerce kaleme alınan *asıllardır*. Asıl müellifleri *hadis cüzleri* benzeri bu derlemelerinde, ilim halkalarında yer aldıkları imamlardan duydukları rivayetleri bir araya getirmişlerdir. Bu asılların sayısının 400'ü bulunduğu nakledilmektedir.⁴ Hicrî üçüncü asrın sonlarından itibaren telif edilmeye başlanan kapsamlı rivayet kaynaklarının temel malzemesini de bu asıllar teşkil etmiştir. Günümüze ulaşan asılların sayısı az olup bunlar oldukça sınırlı sayıda rivayet malzemesini ihtiva etmektedir.⁵

² M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, (Ankara: Otto, 2015), s. 182.

³ Bu bağlamdaki meşhur bir rivayette, gulattan el-Muğîra b. Saîd'in bir arkadaşının İmam Muhammed Bâkir'in (ö. 114/733) ashabi arasına sızarak onlardan aldığı rivayet kitaplarını Muğîra'ya getirdiği ve onun da bu kitaplarda gizlice oynama yaparak kendi aşırı fikirlerinin imamların sözleri arasına karışmasını sağladığı beyan edilir. (Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, tah. Mustafavî, (Beyrut: Merkezu Neşri âsârî'l-allâme el-Mustafavî, 2009), s. 241.) İmam Rızâ'ya (ö. 203/818) atfedilen bir rivayette ise, cebr ve teşbih konusunda imamlara izafe edilen rivayetlerin mutlak şekilde gulat tarafından uydurulan rivayetler olduğu belirtilir. (Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, (Beyrut: Muessesetu'l-Vefâ, 1983), III, s. 294.)

⁴ Muhakkık el-Hillî, *Mu'teber*, (Kum: Muessesetu Seyyidi'ş-Şuhedâ, 1364), I, s. 26.

⁵ Asıllar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Mecîd Meârif, *Târîh-i Umûmî-yi Hadîs -bâ Rûykerd-i Tahlîlî-*, (Tahran: İntişârât-e Kevîr, 1396), s. 241-252; Bekir Kuzudişli, *Şia ve Hadis*, (İstanbul: Klasik, 2017) s. 187-224.

Rivayet malzemesinin asıllarda toplanmaya başladığı zaman diliminde İmâmiyye'nin itikâdî görüşlerinin henüz tam olarak son halini almamış ve sistemli bir hale getirilememiş olmasının,⁶ aşırı fikirlerin Şîa'ya nüfuzunu kolaylaştıran bir ortama zemin hazırladığı söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, imâmet anlayışı noktasında belirsizliklerin hüküm sürdüğü bu ortam, imamlara ilahî ve olağanüstü nitelikler atfeden gruplara, rahatça görüşlerini ifade etme ve yayma imkanı sunmuş,⁷ rivayet malzemesi de bundan nasibini almaktan kurtulamamıştır.

Bizzat İmamiyye tarafından gulat kapsamında kabul edilen temel meseleleri; Allah'tan başkasına ulûhiyyet atfı ve hulul,⁸ Hz. Muhammed dışındakilere nübüvvet atfı,⁹ on iki imam dışındakilere imâmet atfı,¹⁰ teşbîh,¹¹ on ikinci imam dışında herhangi bir kimsenin gaybetine inanmak,¹² Allah'ın bilgisinde bir eksikliği ima eden bedâ anlayışı,¹³ Muhammed b. el-Hasanel-Muntazar'dan başka birinin mehdi olarak ric'atine inanmak,¹⁴ tenâsüh,¹⁵ tefvîz,¹⁶ mutlak gayb ilmi,¹⁷ mükellefiyetlerin düşürülmesi¹⁸ ve Kur'ân'ın tahrifi¹⁹ şeklinde sıralamak mümkündür.²⁰

Hicrî III. asrın sonlarından itibaren telif edilen kapsamlı Şîi hadis eserlerine bakıldığında, Allah'tan başkasına uluhiyyet atfı, Hz. Muhammed'den başkasına peygamberlik atfı, tenasüh gibi doğrudan gulat gruplarına atfedilen görüşleri yansıtan rivayetlere rastlanmamaktadır. Ancak söz konusu kaynaklarda bilhassa

⁶ Metin Bozan, *İmâmiyye Şîa'sının İmamet Tasavvuru*, (Ankara: İlahiyât, 2007), s. 34. Bozan, bu tarihten sonra da teşekkül sürecinin bir ölçüde devam ettiğini savunmaktadır.

⁷ Hossein Modarressi, *Crisis an Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, (Priceton-New Jersey: The Darwin Press, 1993), s. 19-33.

⁸ Muhammed Cevad Meşkûr, *Târih-i Şîa ve Firkehâ-yi İslam tâ Karn-i Çeharom*, (Tahran: İntişârât-ı İşrâkî, 1379), s. 178. Ayrıca bkz.: Ashâbu'l-Kisâ (A.g.e., s. 169), Ehl-i Hak (A.g.e., s. 170), Bezi'iyye (A.g.e., s.171).

⁹ Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 164, 178.

¹⁰ Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 173,

¹¹ Ehl-i Tefrit/Muşebbihe (Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 170), Bid'iyye (A.g.e., s. 171), Cevâribyyye (A.g.e., s. 173), Cevâlikiyye (A.g.e., s. 173)

¹² Vâkife (A.g.e., s. 166), Ca'feriyye (A.g.e., s. 172)

¹³ Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 170-171.

¹⁴ Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 182. Ayrıca bkz.: Beyâniyye (A.g.e., s. 171)

¹⁵ Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. s. 170, 171, 179,

¹⁶ Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 172, 184.

¹⁷ İmamlara uluhiyyet atfeden ya da tefvîze inanan gruplar bu bağlamda zikredilebilir.

¹⁸ Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 180.

¹⁹ Garcin de Tassy, 1982'de *Journal Asiatique'de Kur'ân'ın Bilinmeyen Kısımları* isimli yayınında Kur'ân'dan çıkarıldığı iddia edilen Nurayn Suresine yer vermiş, kaynak olarak da 17. asırda farsça olarak yazılan *Debistân-e Mazâhib* adlı eseri kullanmıştır. Hindistan'da bulunan bir diğer nüshada ise Kur'ân'dan çıkarıldığı iddia edilen Velaye Suresi yer almaktadır. Meşkûr her iki nüshanın da uydurma olduğunu ifade eder. Meşkûr, *a.g.e.*, 154-156; Amir Moezzi, *The Divine Guide*, (New York, 1994), s. 80.

²⁰ Bu gaybet, bedâ, ric'at gibi gulat ile İmâmiyye'yi ortak paydada buluşturan meselelerin Şîi düşünceye sonradan mı dahil olduğu ya da Şîa'nın en başından itibaren mi bilhassa guluv içerikli rivayetler vasıtasıyla bu görüşleri benimsediği konusundaki İranlı çağdaş düşünürlerin tartışmaları için bkz.: Amir Moezzi, *a.g.e.*, s. 129-130; Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 29-31; Nimetullah Saferî, *Gâliyan Kâvesî Der Cereyanhâ ve Berâyende hâ tâ Pâyân-i Sede-yi Sevom*, (Meşhed, 1378), s. 361.

imamların olağanüstü niteliklerine dair birçok rivayet yer almaktadır. Tefvîz bağlamında değerlendirilebilecek bu rivayetlerin kaynaklardaki varlığı, İmamiyye'nin imamet konusundaki tefvîz içerikli rivayetleri tenkit etmede aynı hassasiyeti göstermemiş olma ihtimalini akla getirmektedir.²¹ Bir başka kuvvetli ihtimal ise gâli içerikli rivayetlerin tefvîze dair rivayetler yoluyla Şîi kaynaklardaki mevcudiyetini sürdürmeye devam etmiş olmasıdır.²² Dolayısıyla rivayet kaynaklarındaki gâli unsurların tespitinde mufavvida tarafından dolaşıma sokulan rivayetlerin özel olarak ele alınması gerekmektedir.

Çağdaş Şîi müellif Modarressi tefvîz konusuna özel bir önem vermektedir. Ona göre mufavvidayı imamları tanrılaştıran gulattan ayrı bir kategoride değerlendirmek gerekmektedir. “Yeni gulat” olarak tanımladığı mufavvida peygamber ve imamları tanrılaştırmamakta, ancak onlara sınırsız bilgiye sahip olmak ve kainatta tasarruf kuvvetine sahip olmak gibi tanrısal güçler izafe etmektedir. Mufavvidaya göre bu güçler onlara tanrı tarafından verilmiştir. Dolayısıyla aslı değil fer’î bir niteliğe sahiptir. Ricâl kitaplarında gâli olarak tanımlanan kimseler de Modarressi’ye göre genellikle mufavvida dışında kalan gulat kapsamındaki kimselerdir.²³ Bu durum tefvîz içerikli rivayet ve fikirlerin Şîa içerisinde yer edinmesine olanak sağlamıştır.

Şîa içerisinde tefvîzin bir yönü ile sorun alanı olarak görüldüğü, ancak diğer yandan imamların sınırsız bilgiye sahip olması gibi aşırı fikirlerin olumlu tefvîz kapsamında meşrulaştırıldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda ahbârî çizgide yer alan ancak usûlî yöntemden de istifade eden, meşhur hadis eseri *Biharu'l-envâr*'ın müellifi Meclisî'nin (ö. 1110/1698-99) görüşlerine yer vermek, tefvîz konusundaki genel Şîi anlayışı yansıtmak bakımından faydalı olacaktır. Meclisî tefvîz konusu için “Guluvun Nefyi” babında ayrı bir başlık açmıştır. Burada tefvîzi müspet ve menfi olarak ikiye ayırır. Menfi tefvîz yaratma, rızıklandırma gibi bizzat Allah'ın tasarrufunda olan işlerin doğrudan imamlara devredilmiş olması şeklindeki anlayışa tekabül etmektedir. Bu gulat ehlinin anlayışıdır. Müspet tefvîz ise din işlerinin Hz. Peygamber'den sonra imamlara devredilmesi olarak açıklanmaktadır ve bu manasıyla tefvîz kabul edilmelidir.²⁴ Meclisî, aşırılık içermeyen manasıyla tefvîzin sınırlarını eserinde yer verdiği rivayetlerle belirlemeye çalışmaktadır. Buna göre, rivayetlerde belirtildiği üzere imamın yeryüzündeki bütün dilleri bilmesi, imâmetin gereğidir ve olumlu tefvîz kapsamında değerlendirilebilir. Yine Allah'ın, peygamberler gibi imamları da dinî konuda yetkilendirmesi, helal-haram koyma yetkisine sahip olmaları bu bağlamdaki tefvîz dahilindedir.²⁵ Meclisî'nin bu başlık altında yer verdiği bir diğer rivayet, içerik olarak aslında menfi tefvîz görüşünü

²¹ Alemin idaresi, ahirette ceza ve mükafat yetkisi vb. sorumlulukların Hz. Muhammed ve on iki imama tevdi edildiğine dair aşırı görüşleri ifade etmektedir.

²² Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 33-34.

²³ Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 23-25 Benzer bir tasnif için bkz.: Mohsîn Kasimpûr, “Berresî-yi Tahlîlî-yi Taâbîr-i Nâzir ber Guluv ve Tefvîz-i Râviyân der Menâbî'-i Şîa”, *Do Faslnâme-yi Hadî Pejûhî* 5 (1390): 83-87.

²⁴ Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, XXV, s. 209-212.

²⁵ Meclisî, *Bihâr*, XXV, s. 199-201.

destekleyen en önemli rivayetlerden biridir. Hakkında gulattan olduğuna dair ciddi ithamlar bulunan Muhammed b. Sinân'dan²⁶ (ö. 220/853) nakledilen rivayete göre Allah Hz. Peygamber, Ali ve Fâtıma'yı mahlukâttan iki bin sene önce yaratmış ve onlar diğer her şeyin yaratılışına şahit olmuştur. Ardından Allah bütün her şey hakkında hüküm verme, tasarrufta bulunma, helal ve haram kılma yetkisini bunlara devretmiştir.²⁷ Meclisî'nin rivayette geçen tasarrufu dinî işlere yönelik bir tasarruf olarak yorumlamak suretiyle rivayeti kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca o, rivayette ifade edildiği şekilde bir imâmet anlayışının ifrat (gulatın görüşü) ve tefrit (mukassirûnun görüşü) arasındaki orta yol olduğunu savunmaktadır. Mukassirûn ile kast edilen Kum alimleri ve bazı mütekellimlerdir. Meclisî mütekellim ve muhaddislerden bazılarını imamların nitelikleri konusunda tefrite düşmekle suçlamaktadır. Buna göre mukassirûn birçok sika râviyi, imamlar hakkında naklettikleri, onların her türlü kusurdan beri oldukları ve olmuş-olacak şeylerin bilgisine sahip oldukları bağlamındaki rivayetler dolayısıyla zayıf kabul etmişlerdir.²⁸ Meclisî'nin Muhammed b. Sinan'dan naklettiği rivayet bağlamında dile getirdikleri, onun imamların tasarruflarının dini konular ile sınırlı olduğunu düşünmekle birlikte, ontolojik anlamda farklı bir imam tasavvuruna sahip olduğunu da göstermektedir. Zira o, rivayette geçen, imamların farklı bir yaratılış hikayesine sahip olduklarına dair bilgiyi tenkit konusu yapmamaktadır. Diğer yandan muhaddis ve kelimacıları eleştirirken dile getirdiği mezkûr hususlar, onun her şeyin bilgisine sahip bir imam anlayışını savunduğunun da göstergesidir.

Meclisî'nin söz konusu ifadelerinin konumuz açısından önem arz eden bir başka boyutu daha bulunmaktadır. Meclisî mukassirûna dair ifadeleriyle, sözünü ettiği mütekellim ve muhaddislerin gulat kaynaklı rivayetlere yönelttikleri tenkitlerinin muhteva odaklı olduğuna dikkat çekmektedir. Zira Meclisî'ye göre onlar, birçok râviyi naklettikleri rivayetin problemliliğinden yola çıkarak zayıf kabul etmişlerdir. Kanaatimizce bu ifadeler erken dönemde senedin güvenilirliğinin içerikten hareketle tespit edildiğine dair kuvvetli bir bulgu olarak değerlendirilebilir.

Gulat gruplarına atfedilen ve günümüze ulaşan erken dönem yazılı kaynakların içeriğinin, Şîî rivayet kaynaklarındaki tefvîz içerikli rivayetlerle ne ölçüde örtüştüğü meselesi de konumuz açısından önem arz etmektedir. Gâlî anlayışı yansıtan ve ikinci yüzyıla tarihlendirilen iki kitap bugün elimizde mevcuttur. Geçtiğimiz yüzyılın başlarında yazması ortaya çıkarılan *Ummu'l-kitâb*, hakkında çalışmalar yapan araştırmacıların çoğu tarafından hicrî ikinci yüzyılda

²⁶ İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, (Kum: Daru'l-hadîs, 1422), s. 92; Keşşî, *Ihtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, tah. Hasan el-Mustafavî, (Lübnan: Merkezu neşri âsâri'l-allâme el-Mustafavî, 2009), s. 504; Necâşî, *Ricâl*, (Kum: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1429), s. 328.

²⁷ Kuleynî, *Kâfi*, (Tahran: Dâru'l-kutubi'l-İslâmiyye, 1363), I, s. 441.

²⁸ Meclisî, *Bihâr*, XXV, s. 209. Onun burada sistemli Usûlîliğin başlamasından önce etkinlik gösteren kelimacıları kastettiği anlaşılmaktadır. Zira Mufid sonrası Usûlîlikte imamların günahın yanında hatadan da beri olduğu meselesi dinî bir esas olarak kabul edilmiştir.

telif edilen bir eser olarak kabul edilmektedir.²⁹ Kitap Câbir el-Cu'fî ve diğer müritlerin sorduğu sorulara İmam Bâkır'ın verdiği cevapları içermektedir.³⁰ Bir diğer kitap, Ca'fer-i Sâdık'ın talebelerinden biri olarak kabul edilen el-Mufaddal b. Umar el-Cu'fî'nin sorduğu sorulara Ca'fer-i Sâdık'ın verdiği cevaplardan oluşmaktadır.³¹ *el-Heft ve'l-ezille* ya da *el-Heftu's-şerîf* olarak adlandırılan bu kitabın da İsmailî ve Nusayrî itikadına kaynaklık eden batınî öğretilerden teşekkül ettiği görülmektedir.³² Her ne kadar genel kabul bu kitapların hicrî ikinci yüzyılda telif edildiği yönündeyse de elimizdeki nüshaların tarihsel süreçte ne gibi değişikliklere maruz kaldığı hususu tartışmalıdır.³³ Bununla birlikte bilhassa *el-Heft ve'l-ezille*'nin tefvîze dair fikirler hakkında genel bir çerçeve çizdiğini ve bu bakımdan incelememiz için elverişli bir içeriğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda Hem *Kitâbu'l-heft*'te hem de temel Şîî kaynaklardaki rivayetlerde kendine yer bulan ortak unsurlardan bazıları arasında; Allah'ın mahlukatı yaratmadan iki bin sene önce imamların ruhlarını yaratması, bu ruhların arşın üzerinde Allah'ı tespih etmeleri³⁴, imamların diğer insanlardan farklı olan doğum hikayeleri³⁵ gibi on iki imamın ontolojik olarak farklı ve üstün olduğunun vurgulandığı rivayetler yanında imamların konuşulan bütün dilleri bilmesi³⁶, arşının su üzerinde olup bu suyun imamlara verilen mutlak ilimle ilişkilendirilmesi³⁷, yine imamların Allah'ın gizli ilim hazinelerine sahip olması³⁸ gibi imamların bilgisinin kapsam ve kaynağına dair rivayetler de yer almaktadır.

Bu ön bilgiler ışığında öncelikli olarak Meclisî'nin de bahsettiği, gâli fikirlere ve rivayetlere yönelik muhteva merkezli tenkitten bulunan III/IX. ile IV/X. asırdaki muhaddis ve kelimcilerin bu bağlamdaki çabaları mercek altına alınacaktır.

²⁹ Türkçe tercümesi: İsmail Kaygusuz, (Demos, 2009). Kitap hakkından bilgi için bkz.: Halm, *Shiism*, çev. Janet Watson, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), s. 157; Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, çev. A. Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa-Tarih, 2016), s. 67; Stephanie Haught Wade, *The Umm Al-Kitab: A Study In Syncretism* (Yüksek lisans tezi, University of Arkansas, 1990), s. 7.

³⁰ Metnin 20. asrın başında bulunması ve sonrasında çeşitli dillerde basım süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Sean W. Anthony, "The Legend of 'Abdallâh ibn Saba' and the Date of Umm al-Kitâb", *Journal of the Royal Asiatic Society* 21/1 (2011): 2-4.

³¹ Kitabın yazarının el-Mufaddal b. Umar'ın takipçisi Muhammed b. Sinan olduğu düşünülmektedir. Necâşî ona nispet edilen *el-Ezille* adlı bir kitaptan bahsetmektedir: *Ricâl*, s. 328.

³² *el-Heftu's-şerîf*, tah. Mustafa Gâlib, (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1977). Kitap ile ilgili değerlendirmeler için bkz: Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, s. 237-240.

³³ *Kitâbu'l-Heft ve'l-ezille* ile ilgili bölümler düzeyinde bir tarihlendirme için bkz.: Mushegh Asatryan, *Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaddal-Tradition* (Doktora tezi, Yale University, 2012), s. 239-241.

³⁴ *Kitâbu'l-heft*, s. 68, 181.

³⁵ *Kitâbu'l-heft*, s. 87-90.

³⁶ *Kitâbu'l-heft*, s. 68.

³⁷ *Kitâbu'l-heft*, s. 79.

³⁸ *Kitâbu'l-heft*, s. 80-81.

1.2. Gulat/Mufavvida Kaynaklı Rivayetlere Yönelik Metin Merkezli İlk Tenkitler

Bu başlık altında, II/VIII ve III/IX. asırlarda yoğun bir şekilde faaliyet gösteren gulat fırkalarının bu faaliyetleri doğrultusunda ortaya çıkan guluv içerikli rivayetlere yönelen, Şîî kelamcılarının ve erken dönem ahhbârî alimlerin tenkitleri inceleme konusu yapılmıştır. Bu bağlamda bu iki gruba bağlı alimlerin söz konusu rivayetlere yönelik metin tenkidi kapsamında değerlendirilebilecek kayda değer bir tenkitten bulunup bulunmadıkları ve şayet bir tenkit söz konusu ise bunun mahiyeti ortaya konmaya çalışılmış, incelemede imamların bilgisi konusundaki rivayetler esas alınmıştır. Yaklaşımları inceleme konusu yapılan alimler, On İki İmamcı Şîî/İmâmî anlayışın diğer Şîî fırkalardan belirgin bir şekilde ayrıştığı III/IX. ve IV/X. asırda yaşamışlardır.

1.2.1. Şîî Kelamcılarının İmamların Bilgisi Konusundaki Guluv İçerikli Rivayetleri Tenkidi

İmamların bilgisinin kaynağı ve kapsamı konusundaki rivayetler, gulatın imamlara beşer üstü nitelikler atfetme bağlamında en fazla hadis uydurduğu alanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Şîî kaynaklarda imamlara atfedilen uyarı içerikli rivayetler, bu hususu doğrular mahiyettedir. Bu rivayetlerden birinde Ca'fer-i Sâdık'ın, olmuş ve olacak her şeyi bilmek, kainattaki her şey üzerinde tasarruf etme gücüne sahip olmak gibi vasıfları kendilerine nispet edenlere karşı ashabını uyararak, "Bizim hakkımızda söylemediğimiz bir şeyi nakleden kişiye Allah lanet etsin."³⁹ dediği nakledilmektedir. Bir başka rivayete göre Ca'fer'e gelen bir kimse insanların kendisi hakkında söylediklerini ona aktarır. Buna göre İmam yağmur tanelerinin, yıldızların, ağaçlardaki yaprakların adedini, denizlerde ne kadar su, yeryüzünde ne kadar toprağın olduğunu bilmektedir. Bunu duyan Ca'fer, böyle bir şeyin asla söz konusu olmadığını ifade ederek, bu tür bir bilgiye ancak Allah'ın sahip olabileceğini beyan eder.⁴⁰

İmamların bilgisinin kaynağı ve kapsamı konusunun ve bu konuda nakledilen guluv içerikli rivayetlerin hicrî üçüncü asırdan itibaren diğer mezheplerin Şîî'ya yönelik eleştirilerine hedef olan meselelerden biri olduğu görülür. Saffâr'ın *Basâîr'*inde yer alan bir rivayet bu olguyu doğrular mahiyettedir. Hz. Ali'den nakledilen bu rivayete göre o tek bir gün dahi Hz. Muhammed'e nazil olan helal, haram, sünnet, emir ve nehiyleri, bunların ne için ve kimin için nazil olduklarını bizzat Peygamber'den öğrenmeden uyumamıştır. Buraya kadar rivayet,

³⁹ Sadük, *İ'tikâdât*, (Kum: Peyâm-e İmam Hâdî, 1391), s. 109.

⁴⁰ Meclisî, *Bihâr*, XXV, s. 179; Muhammed Hasan Ahmedî, "Gâliyan ve Endişe-yi Tahrîf-i Kur'ân", *Ulûm-e Hadîs* 2/52 (1388): 192. Çağdaş Şîî müelliflerin imamların bilgisi konusundaki guluv içerikli rivayetlere yönelttikleri eleştirilerden bazıları için bkz.: Nî'metullah Salihî Necefâbâdî, *Guluv*, (Tahran: İntişârât-i Kevîr, 1384), s. 14-15; Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, *el-Mevzuat fi'l-âsâri ve'l-âhhbâr-arz ve dirâse-*, (Beyrut: Dâru't-taâruf li'l-matbûât, 1987), s. 260-261.

imamların ilminin mahiyetine dair *Basâir*'de nakledilen diğer rivayetlerden pek bir farklılık arz etmez. Ancak rivayetin devamı, tarihi açıdan önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Mu'tezile mensupları rivayeti duyunca buna itiraz etmiş bunun gerçekleşmesi zor bir iş olduğunu, ikisinin her zaman bir arada olmalarının mümkün olmadığını savunmuşlardır. Bu itirazı işiten Şîiler onu, rivayeti kendilerine aktaran Zeyd b. Ali'ye⁴¹ iletirler. Zeyd buna, Hz. Muhammed'e birbirlerinden ayrı oldukları günlerin sayılarının bildirildiği ve Ali ile bir araya geldiklerinde hatırında olan bütün bu günlerde kendisine inen bilgiyi toplu bir şekilde ona öğrettiği cevabını vermiş ve bunu Mu'tezile'den itiraz edenlere iletmelerini istemiştir.⁴²

Her ne kadar rivayette İmâmiyye'ye nispet edilebilecek eleştirel bir yaklaşımın izleri görülme de, rivayette yer alan bilgiler, *Basâir*'in telif edildiği hicrî üçüncü asrın ikinci yarısında, İmâmiyye ile Mu'tezile arasında kayda değer bir etkileşimin olduğunu doğrulamaktadır. İkinci olarak rivayette aktarılanlardan yola çıkarak, -gerçekten Mu'tezilî kaynaklı bir eleştiri olsun ya da olmasın-imamların bilgisi noktasında İmâmî yaklaşıma ve buna kaynaklık eden rivayetlere yönelik eleştirel bir yaklaşımın söz konusu olduğu ve Şîa mensuplarının da bu konuda kafa karışıklığı yaşadığı sonucuna varmak mümkündür.

Erken dönemde çeşitli konularda Şîa'ya yöneltilen eleştirilere, yazdıkları reddiyeler ya da eserleri vasıtasıyla cevap verenler arasında, el-Fadl b. Şâzân (ö. 260/874) ve İbn Kibbe er-Râzî (ö.319/931) gibi Şîî kelamcıları bulunmaktadır. Çağdaş müellif Bayhom'a göre gaybet öncesi dönemde Şîa içerisindeki ana ekollerden birini teşkil eden kelamcılar, imamların Hz. Peygamber'den başka bir bilgi kaynağı olduğuna dair görüşleri gulus kapsamında değerlendirmiş buna dair rivayetleri de metin yönünden tenkit etmişlerdir.⁴³ Bunlardan biri olan el-Fadl b. Şâzân (ö. 260/874), Ehl-i Sünnet tarafından imamların bilgisinin kaynağı konusunda Şîa'ya yöneltilen eleştirilere *el-İdâh li'r-reddi fi sâiri'l-fırak* adlı eserinde cevap vermiştir.

el-Fadl b. Şâzân imamların bilgisi ile ilgili eleştirilere, Hz. Ali'ye nispet edilen *Sahîfe*'ye dair hususları ele aldığı bölümde değinir. Buna göre Ehl-i Sünnet İmâmiyye'yi, Hz. Muhammed'in taliminin yanında ilahî ilhamı da Âl-i Muhammed'in bilgi kaynakları arasında kabul etmekle suçlamakta ve bu iddiasına dayanak olarak Hz. Ali'ye izafe edilen bir rivayeti zikretmektedir. Rivayete göre Hz. Ali Allah'ın vahyini ancak onun bahşedeceği bir anlayış sayesinde anlayabileceğini ve bu anlayışın da ilhamdan başka bir şey olmadığını beyan etmektedir.⁴⁴ Rivayetin ardından Fadl, bu rivayette nakledilenlerin Şîa'nın savunduğu şeyler olmadığını altını çizer. Buna delil olarak da Hz. Ali'ye

⁴¹ Rivayetin râvisi olan Zeyd b. Ali, Zeydiyye mezhebinin kurucusu ve İmâmiyye'nin dördüncü imamı Muhammed Bâkır'ın kardeşidir.

⁴² Saffâr, *Basâiru'd-deracât*, tah. Hasen Kûçebâğî, (Tahran: Munteşirâtü'l- a'lemî,1404), s. 217.

⁴³ Tamima Bayhom-Daou, "The Imam's Knowledge and The Qor'an According to al-Fadl b. Şâdhân al-Nisâbüri", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 64/2 (2001): 190.

⁴⁴Şîî kaynaklarda böyle bir rivayet tespit edilememiştir.

dayandırdığı bir başka rivayete yer verir. Rivayette Hz. Ali kendilerinde (bilginin kaynağı olarak) Allah'ın kitabı ve *Sahîfe*'den başka bir şey bulunmadığını belirtmektedir. Fadl'a göre bu rivayetle kastedilen, imamların -insanların dünyadaki işlerinde ihtiyaç duydukları her şeyin bilgisini ihtiva eden- Allah'ın kitabına ve bu kitabın tefsirini içeren *Sahîfe*'ye sahip olduklarıdır. *Sahîfe*'nin Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye helal ve haram konularında ihtiyaç duyulabilecek her türlü bilgiyi bizzat imla ettiği yaklaşık 100 ciltlik bir mecmua olduğunu ve bunun İmam Ali'den sonra soyundan gelen imamlara miras bırakıldığını belirten Fadl, Ehl-i Sünnet'in bunu kabul etmek istemediğini savunmaktadır.⁴⁵

Ehl-i Sünnet'in eleştirilerine yönelik bu ifadeleri ile imamların bilgisi noktasındaki yaklaşımını ortaya koyan Fadl'ın, imamların bilgi kaynağı olarak yalnızca Hz. Muhammed'in tâlimini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Fadl'ın Ehl-i Sünnet'in Hz. Ali'ye dayandırdığı asılsız bir rivayetin varlığından söz etmesi, gaybet öncesi dönemde imamların bilgisinin mahiyeti ve kaynaklarına dair sıkıntılı birtakım rivayetlerin tedavülde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Fadl'ın Ehl-i Sünnet'ten gelen eleştirilere cevap verirken aslında bu tür rivayetlere yönelik tavrını da ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Onun bu bağlamda imamlara ilham ve/veya vahiy yoluyla sürekli gaybi meselelerle alakalı bilgilendirme yapıldığına dair rivayetleri içerikleri bakımından kabul etmediğini söylemek mümkündür.

Genelde gulat kaynaklı rivayetlere, özelde de imamların gayb bilgisine Zeydiyye cenahından yöneltilen eleştirilere cevap veren ise, erken dönem Şîi kelimcilerinden bir diğeri olan İbn Kibbe er-Râzî'dir. İbn Kibbe'nin söz konusu mezhebe yönelik olarak kaleme aldığı reddiyye Sadûk, *Kemâlu'd-dîn* adlı eserinde yer vermiştir.⁴⁶ İbn Kibbe'ye göre Zeydiyye'nin eleştirisine konu olan guluv içerikli rivayetlerin artmasının sebebi, ilk dönemlerde bilinmeyen râvilerden hüsn-i zan ile rivayet nakledilmiş olmasıdır. Bu durumun artmasıyla imamlara şikayetler gitmeye başlamış ve onlar da yalnızca üzerinde icma edilen rivayetlerin alınmasını emretmişlerdir. Fakat buna uyulmamış ve uygulama eskisi gibi devam etmiştir. Ancak imamların kendi rivayetleri arasına bu şekilde dahil edilen her şeyi bilmesi mümkün değildir. Çünkü onlar gaybı bilemezler. İmâmet konusu mütevatir bir şekilde nakledilmiş olup bu konuda şüpheye mahal yoktur. Ancak ihtilafın olduğu konular haber-i vahide dayandırılmaktadır. Haber-i vahid (kesin) bilgi ifade etmeyeceği gibi onun doğru ya da yanlış olması muhtemeldir.⁴⁷

İbn Kibbe'den nakledilen bilgiler, konu hakkında daha net bir resim sunmaktadır. Buna göre o Zeydiyye'den gelen eleştirilere neden olan rivayetlerin varlığını açıkça kabul etmekte, onların gulat kaynaklı olduğunu belirterek içerikleri bakımından kabul edilemez olduklarını ortaya koymakta ve bir yöntem olarak söz

⁴⁵ el-Fadl b. Şâzân, *el-İdâh li'r-reddi fi sâiri'l-fırak*, tah. Celâluddîn el-Huseyn el-Urmevî, (Beirut: Muessesetu't-Târîhu'l-Arabî, 2009), s. 460-464. Fadl'ın bu rivayetleri reddederken, Hz. Muhammed'in yirmi üç senelik sıkıntılarla geçen peygamberlik hayatında, 100 ciltlik bir mecmuayı Hz. Ali'ye yazdırabileceğini ihtimal dahilinde görmesinin, tutarlı bir yaklaşım olduğu söylenemez.

⁴⁶ Sadûk, *Kemâlu'd-dînve tamânu'n-ni'me*, (Beirut: Menşûrâtu'l-a'lemî, 1991), s. 98-125.

⁴⁷ Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, s. 112.

konusu rivayetlerin icmaa arzını önermektedir. Bu durum oldukça erken bir dönemde Şîa içerisinde tedavülde olan rivayetlere yönelen ve onların muhtevasını merkeze koyan bir tenkidin varlığının somut göstergesidir.

1.2.2. Kum Ekolü ve Guluv Merkezli Metin Tenkidi

III/IX. ve IV/X. yüzyılların en etkinŞîi ilim merkezi olarak kabul edilen Kum, Şîiliğin İran bölgesinde hâkim anlayış haline geldiği ilk şehirdir. Yemen kökenli bir Arap kabilesi olan Eş'arîler'in, Hz. Ali taraftarı olmaları ve isyan hareketlerinde aktif rol oynamaları sebebiyle Emevîler tarafından Irak'tan sürülmelerinin ardından Kum'a yerleşmeleri, bölgenin Şîileşmesinde etkili olmuştur. Hicrî ikinci asrın başlarında Kum'a gelen Eş'arî ailesinden on bir kişinin imamlardan Bâkır ve Sâdık'ın ashabından olduğu ve buradaki hadis faaliyetlerini başlattıkları ifade edilmektedir.⁴⁸ Zamanla Emevîlerin baskısından kaçan Şîi alimlerin sığınağı haline geldiği anlaşılan Kum, Şîa'nın tedvin faaliyetlerinin de merkezi olmuştur. İmamlardan gelen rivayetlerin ilk olarak Kum'da bir araya getirilmeye başlandığı ve cem' faaliyetleri sırasında gulat kaynaklı rivayetlerin elemeye tâbi tutulduğu düşünülmektedir. *Kütüb-i Erba'a*'nın ilk iki eseri Kum'da yetişen en önemli Şîi alimlerden Kuleynî'nin⁴⁹ (ö. 329/941) *Kâfi*'si ve Sadûk'un (ö. 381/991) *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*'idir.⁵⁰

Kum alimlerinin gâli râvilere karşı tavizsiz bir tutum içerisinde oldukları görüşünü desteklemek üzere dikkat çekilen birçok husus söz konusudur. Bunlar arasında bu alimlerin, gâli fikirlere sahip olduklarını düşündükleri kimselerin öldürülmesine cevaz vermeleri ya da Kum'da yaşamalarına müsaade etmemeleri vb. önlemler olduğu gibi, gâli fikirlerin reddine yönelik kitap telifi gibi düşünsel bazdaki faaliyetler de yer almaktadır. Necâşî'nin *Ricâl*'inde bu bağlamda telif edilen ancak günümüze ulaşmamış birçok kitaptan söz edilmektedir.⁵¹ Bu şekilde zamanın gâli râvileri ve bunların fikirleri ortaya konarak, gulat kaynaklı rivayetlere set çekilmek istenmiş olmalıdır.

Çağdaş Şîi müelliflerden Modarressi ve Kadivar, Kum ekolünün gâli râvilere karşı bu tutumunu oldukça önemsemektedirler. İmamların gayb bilgisi, Allah tarafından görevlendirilmiş olmaları ve masumiyetleri gibi hususlar onlara göre Kum alimleri tarafından aşırı fikirler kapsamında reddedilen nitelikler

⁴⁸ Suheyla Pîruzfer, Muhammed Mehdi Âciliyâne Mâfûk, "Hânedân-i Eş'arî ve Te'sir-i ân ber Siyer-i Tahavvul-i Mekteb-i Hadîsî-yi Kum", *Hadîs Pejûhî* 3/5 (1390): 8; Habîp Demir, *Horasan'da Şîilik-İran'da Şîiliğin Tarihsel Kökenleri*, (Ankara: Otto, 2017), s. 103-104.

⁴⁹ Kuleynî Kum ehli olmamakla birlikte, *Kâfi*'de yer verdiği rivayetlerden yaklaşık %80'nini doğrudan, %10'unu da dolaylı olarak Kum ehlinden rivayet etmiş olması, onun Kum Ekolünden bir alim olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Kuleynî'nin rivayet kaynakları ile ilgili Caferiyan'ın verdiği bilgiler için bkz.: Rasul Ca'feriyan, *Tarih-i Teşeyyu' Der İrân Ez Ağâz Tâ Karn-i Dehom-i Hicrî*, (Kum, 1375), I, s. 209.

⁵⁰ Ali Zuheyr es-Sarrâf, "Medresetu Kum er-rivâi fî muvâceheti'l-gulât", *Mecelletu Merkezi Dirâsâti'l-Kûfe* 1/34 (2014): 31-32.

⁵¹ Necâşî, *Ricâl*, s. 177, 354, 448.

arasındadır.⁵² Modarressi ve Kadivar'ın bu görüşlerine dayanak olarak aldıkları en önemli hususlardan biri, erken dönem ahbârîleri tarafından sehvu'n-nebî meselesinin guluv bağlamında değerlendirilmiş olması ve Sadûk'un *Men la yahduruhu'l-fakîh*'te sehvu'n-nebî ile ilgili bir rivayete yer vererek ardından da hocası İbnu'l-Velîd'in "guluvun ilk derecesi, sehvu'n-nebîyi reddetmektir" sözünü aktarmasıdır.⁵³

Kum alimleri tarafından gulata ve tefvîz ehline yönelik olarak alınan tedbirlerin, aşırı fikirlerden duyulan rahatsızlığın göstergesi olduğu açıktır. Ancak bu tedbirlerin, Modarressi ve Kadivar'ın savunduğu gibi beşer üstü bir peygamber tasavvurunu –en azından Kum alimleri için- tam anlamıyla ortadan kaldırıp kaldırmadığı meselesinin ayrıca ele alınması gerekmektedir. Bu hususu tespit edebilmek için konunun devamında Saffâr'ın *Basâiru'-deracât*, Kuleynî'nin *Kâfi* adlı hadis eserleri ile Sadûk'a ait itikâdî/kelâmî konulardaki hadisleri yoğun olarak ihtiva eden eserlerde, imamların bilgisi bağlamındaki rivayetlerin ne ölçüde kendilerine yer bulabildiği hususu inceleme konusu yapılmıştır.

İmamların Bilgisi Konusundaki Guluv İçerikli Rivayetlerin Tenkidi

Muhammed b. el-Hasan es-Saffâr el-Kummî (ö. 290/903), kapsamlı bir hadis eseri telif eden ilk Kum alimlerinden biridir. Kırk bölümden oluşan ve bilgi babıyla başlayan eserin muhtevasından, *Basâiru'd-deracât*'ı Ehl-i Beyt'in faziletlerine dair rivayetleri bir araya getirmek için telif ettiği anlaşılmaktadır. *Basâir*'de yer alan imamların bilgisine dair rivayetler, bilginin kaynağı bakımından dört kısma ayrılabilir. İmamların bilgisinin kaynağı olarak farklı rivayetlerde zikredilen bu unsurlar; Kur'ân, önceki peygamberler ve Hz. Muhammed'den yazılı olarak aktarılan bilgiler, Hz. Fâtıma'ya bizzat Cebrâil tarafından yazdırılan bir kitap (Mushafu Fâtıma) ve vahiy ya da ilhamdır. *Basâir*'de imamların bilgisi ile ilgili olarak yer verilen söz konusu rivayetler; imamların gaybı bilmesi,⁵⁴ Hz. Muhammed'den kendilerine ulaşan bilgilerin dışında sürekli bir ilahî bilgilendirmenin onlar için de söz konusu olması⁵⁵ gibi bizzat erken dönem Şîi kelimciler tarafından gulat kaynaklı olarak kabul edilen görüşleri içermesinin yanında, imamların diğer insanlardan iki bin sene önce yaratılması ve her şeyin bilgisinin daha o zamandan kendilerine verilmesi gibi ilk dönem gulat-mufavvida kaynaklarındaki bilgilerle örtüşen bir muhtevaya da sahiptir. Bu durum Şîa içerisinde genel kabul gören, Kum alimlerinin gulatla ve dolayısıyla guluv içerikli

⁵² Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 41-42; Muhsin Kadivar, "Kırâat-e Ferâmuş Şode", (1385), <http://kadivar.com/?p=238>.

⁵³ Sadûk, *Men la yahduruhu'l-fakîh*, (Kum, 1404), I, s. 358-360. Sadûk ve hocası İbnu'l-Velîd dışındaki Kum alimlerinin sehvu'n-nebî olgusunu kabul ettiklerine ya da bunu reddedenleri guluv ile ilişkilendirdiklerine dair çıkarımda bulunmaya yetecek malzemeye sahip olduğumuzu söylemek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Modarressi ve Kadivar'ın bu görüşü bütün Kum alimlerine atfetmelerinin isabetli olduğu söylenemez.

⁵⁴ Saffâr, *Basâir*, s. 118-121.

⁵⁵ Saffâr, *Basâir*, s. 268-272, 356-358, 361-364.

rivayetlerle aralarına mesafe koyduklarına dair tezin, en azından rivayetler bağlamında bütün Kum alimleri için geçerli olmadığına göstergesi olarak kabul edilebilir. Diğer yandan önde gelen bir Kum alimi olarak Saffâr'ın gulat kaynaklı rivayetlere eserinde bolca yer vermiş olması, bu rivayetlere yönelik muhtevayı esas alan bir tenkit faaliyetine girişmediğini de göstermektedir.⁵⁶

Kuleynî'nin Saffâr'a göre gâî rivayetlere yaklaşımında kayda değer bir farklılığın söz konusu olup olmadığı konusunda kanaat sahibi olabilmek için, imamların bilgisi konusundaki rivayetleri esas alarak yapılacak bir karşılaştırmanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

Kâfi'de imamların bilgisi ile doğrudan ya da dolaylı olarak alakalı yaklaşık 348 rivayet yer almaktadır. Bunlar arasındaki bazı rivayetler ve içerdikleri hususlar şu şekilde sıralanabilir: İmamların yer ve göklerin bilgisine sahip olması ve gaybdan haber vermesi,⁵⁷ melekten bilgi alması,⁵⁸ şîası içerisindeki kimseleri yüzlerinden tanıması,⁵⁹ insanların başına gelecek her şeyden haberdar olup ölümleri ve nesepleri bilmesi, kıyamete kadar olmuş ve olacak her şeyin bilgisine sahip olması,⁶⁰ Hz. Peygamber ve imamların kulların amellerini görmesi ve onlardan haberdar olması,⁶¹ Şîa'dan olan kimselerin isimlerinin yazılı olarak yanlarında bulunması,⁶² yer ve göklerin, olmuş ve olacakların bilgisine sahip olmalarının Kur'ân'ın bilgisine sahip olmaları ile mümkün olması,⁶³ içerisinde helal ve haramların bilgisi bulunan *Câmia*, önceki peygamber ve alimlere ait bütün ilmi ihtiva eden *Cifir* ve meydana gelecek şeylerin bilgisinin yer aldığı *Mushafu Fâtıma'*nın imamların yanında bulunması,⁶⁴ her Kadir gecesi bütün bir senede meydana geleceklerin onlara sunulması,⁶⁵ her Cuma gecesi imamların ilminin artması,⁶⁶ Allah'ın olmasını takdir ettiği işlerin Hz. Muhammed ve imamlara bildirilmesi,⁶⁷ imamların gayba dair bir şeyi öğrenmek istediklerinde bunu Allah'tan dilemeleri ve kendilerine bu şeyin bilgisinin verilmesi,⁶⁸ ölümlerinin keyfiyetine dair bilgiye sahip olmaları,⁶⁹ bilmeleri gereken şeylerin imamlara iştirtilmesi ya da kalplerine ilka edilmesi,⁷⁰ sahip oldukları *ruhu'l-kuds* sayesinde, eşyanın hakikatini, yer ve gökteki her şeyi bilmesi, bu sayede hata ve gafletten

⁵⁶ İmamların ilmine dair rivayetlerin isnad yönünden analiz ve tenkidi için bkz.: Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 226-252.

⁵⁷ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 173.

⁵⁸ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 175-176.

⁵⁹ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 184.

⁶⁰ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 197, 225.

⁶¹ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 219-220.

⁶² Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 224.

⁶³ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 229.

⁶⁴ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 238-240.

⁶⁵ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 247.

⁶⁶ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 254.

⁶⁷ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 256.

⁶⁸ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 257.

⁶⁹ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 259.

⁷⁰ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 264.

korunmuş olmaları,⁷¹ her meselenin cevabını, bütün insanların ve hayvanların konuştuğu dilleri,⁷² insanların aklından geçenleri ve niyetlerini bilmeleri,⁷³ daha doğum anında Allah'ın yeryüzüne indirdiği bütün ilme sahip olmaları,⁷⁴ yine doğum anında önlerinde yükselen bir sütun sayesinde mahlukatın amellerinden haberdar olabilmeleri,⁷⁵ mahlukat yaratılmadan iki bin yıl önce bütün ruhların alem-i ervahta imamlara arz edilmiş olması ve böylelikle kendi taraftarlarını tanımaları.⁷⁶

Guluv inancını yansıtan bu rivayetlerin *Basâir'*deki rivayetler ile büyük ölçüde örtüştüğü, rivayetlerden bazılarını saf dışı bırakan herhangi bir eleştirel yaklaşımın söz konusu olmadığı görülmektedir. Mezkur rivayetlerin birçoğunun senedinde, Şîh ricâl kaynaklarında gulat ehli ya da mufavvîda'dan olduğu belirtilen râvilerin yer alması da tesadüf olmasa gerektir. Bu bağlamda imamların ilmüne dair *Usûlu'l-Kâfi'*de yer alan ve yukarıda sıraladığımız rivayetlerden imamların gayb bilgisi,⁷⁷şîası içerisindeki kimseleri yüzlerinden tanınması,⁷⁸ insanların başına gelecek her şeyden haberdar olup ölümleri ve nesepleri bilmesi, kıyamete kadar olmuş ve olacak her şeyin bilgisine sahip olması,⁷⁹ her Kadir gecesi bütün bir senede meydana geleceklerin onlara sunulması,⁸⁰ her Cuma gecesi imamların ilminin artması,⁸¹ sahip oldukları ruhu'l-kuds sayesinde, eşyanın hakikatini, yer ve gökteki her şeyi bilmeleri, bu sayede hata ve gafletten korunmuş olmaları,⁸² daha doğum anında Allah'ın yeryüzüne indirdiği bütün ilme sahip olmaları,⁸³ doğum anında önlerinde yükselen bir sütun sayesinde mahlukatın amellerinden haberdar olabilmeleri,⁸⁴ mahlukat yaratılmadan iki bin yıl önce bütün ruhların alem-i ervahta

⁷¹ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 272.

⁷² Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 285.

⁷³ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 343-345.

⁷⁴ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 385-387.

⁷⁵ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 387.

⁷⁶ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 438.

⁷⁷ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 353. Senedde yer alan Ahmed b. el-Huseyn b. Said b. Hammad b. Said b. Mihran hakkında, İbnu'l-Gadâirî (*Ricâl*, s. 40-41), Necâşî (*Ricâl*, s. 77-78), Tûsî (*Fihrist*, s. 65) bu râvinin gulat ehli olduğuna dair kendilerine ulaşan nakilleri aktarmışlardır.

⁷⁸ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 184(Senedde bulunan Muhammed b. Cumhur, gâli fikirli ve fâsîdu'l-mezheb olarak nitelenmiştir: İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, s. 92; Necâşî, *Ricâl*, s. 337).

⁷⁹ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 197(Senedde yer alan Sehl b. Ziyad'ın fâsîdu'r-rivaye ve'd-din olduğu ifade edilmiştir: İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, s. 66-67; Necâşî, *Ricâl*, s. 185).

⁸⁰ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 247 (Senedde Sehl b. Ziyad yer almaktadır).

⁸¹ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 254 (Senedde murtefiu'l-kavl ve Hattâbî olarak nitelenen Mufaddal (b. Umar) bulunmaktadır: İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, s. 87; Keşşî, *Ricâl*, s. 331-340; Necâşî, *Ricâl*, s. 416).

⁸² Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 272(Senedde yer alan Muhammed b. Sinar'ın gâli, yalancı olduğu ve hadis uydurduğu nakledilmiştir: İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, s. 92; Keşşî, *Ricâl*, s. 504; Necâşî, *Ricâl*, s. 328).

⁸³ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 385-387(Senedde yer alan Muhammed b. Suleyman ed-Deylemî, zayıf olmasının yanında, aşırı görüşlere sahip olduğu-murtefi' fi mezhebihi- belirtilmiştir: İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, s. 91).

⁸⁴ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 387(Senedde yer alan Muhammed bi Sa'dân'ın aşırı görüşleri olduğu-fi mezhebihi guluv- ifade edilmiştir: İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, s. 90).

imamlara arz edilmiş olması ve böylelikle kendi taraftarlarını tanımalarına⁸⁵dair rivayetler, Şîa tarafından guluv ile ilişkilendirilen kimseler tarafından nakledilmelerinin yanında *el-Heft ve'l-ezille'*de geçen gâli fikirlerle örtüşen bir içeriğe sahiptir.

Bizim çalışmamız açısından kayda değer olan sonuç, Kuleynî'nin asıllarda yer alan rivayetleri derlerken metne dair sıhhat kriterlerini dikkate alan bir tutum içerisinde olmadığı kanaatinin bu örneklerle güçlenmiş olmasıdır. *Kâfi'*nin -en azından itikâdî rivayetleri ihtiva eden kısmında- gâli muhteva açısından Saffâr'ın *Basâir'*inden çok da farklı bir konumda yer almadığı anlaşılmaktadır. Gulata karşı mücadelesi ile ön plana çıkan Kum ehlinin, önde gelen alimlerinden biri olarak Kuleynî'nin, rivayetlerde yer alan aşırı fikirlerin tespiti ve bunların ayıklanması noktasında başarılı bir profil çizdiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu durumun Şîa'da erken dönemde mevzu rivayetlerin toplandığı bir eser telif edilmemesini, başta Kuleynî olmak üzere büyük hadis mecmualarını telif edenler tarafından gerçekleştirildiğine inanılan bir ayıklama faaliyetine bağlayanların iddiasını boşa çıkardığı söylenebilir.

Erken dönem Ahbâriliğinin önemli simalarından bir diğeri olan Sadûk'u (ö. 381/991) önceki ahbârî alimlerden ayıran en temel hususiyet, çok sayıdaki eserinin telifinde nakli esas alan bir yöntemden ziyade, İmâmî anlayışı sistematize etmeye çalışan ve bu doğrultuda akli da devreye sokan bir tarz benimsemiş olmasıdır. Her ne kadar onun eserlerinin temel malzemesi rivayetlerden teşekkül ediyorsa da, bilhassa rivayetlerin tevli bağlamında yaptığı açıklamalar ile rivayetleri literal anlamı doğrultusunda sorgulamaksızın kabul eden ahbârî tutumdan ayrılmaktadır. Sadûk'un aşırı fikirlere ve rivayetlere karşı tenkitlerini de daha açık bir şekilde dillendirdiği görülmektedir. İmâmiyye itikadını ortaya koymak üzere telif ettiği, Şîa içerisinde bu konuda ortaya konan derli toplu ilk eser olarak kabul edilen *İ'tikâdât* adlı eserinin girişinde teşbih-tecsim fikrine şiddetle karşı çıkan Sadûk, tevhide dair görüşlerini yalnızca Kur'ân ayetleri üzerine bina etmekte, çizdiği çerçeve dışında kalan bir anlayışın kabul edilemez olduğunu ve bu anlayışa hizmet eden rivayetlerin de uydurma olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre Kur'ân'a muvafık olmayan bir rivayet Şîi ulemanın eserlerinde yer alsa da sahtedir.⁸⁶Onun benimsediği bu ilke, metin tenkidinin temel kıstaslarından biri olan Kur'an'a arz kıstasına tekabül etmektedir.

Bağdat'a birkaç sefer seyahat eden ve burada bir müddet kalan Sadûk'un, Bağdat Mu'tezile'sinin görüşlerini tanıma fırsatı bulmuş olma ihtimali yüksektir. Nitekim *Tevhîd* adlı eserindeki teşbih karşıtı tavrı, tevhid ve adalet vurgusu vb.

⁸⁵ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 438(Senedde yer alan Salih b. Sehl'in gâli, kezzâb, vaddâ' li'l-hadis olduğu nakledilmiştir: İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, s. 69. Keşşî'de nakledilen bir rivayet de bunu doğrular mahiyettedir: Keşşî, *Ricâl*, s. 350).

⁸⁶ Sadûk, *İ'tikâdât*, (Kum: Peyâm-i İmam Hâdî, 1391), 3-4.

hususlar Newman tarafından Mu‘tezile etkisinin yansıması olarak değerlendirilmektedir.⁸⁷

Sadûk’un imamların bilgisinin kapsamına dair rivayetler bağlamında tevil olgusuna nasıl müracaat ettiğine dair bir örnek konumuz açısından önemlidir. Onun *Maâni’l-ahbâr*’ında yer alan ve Şîa’nın sekizinci imamı Ali Rızâ’nın (ö. 203/819) Merv’de bir camide yaptığı konuşmaya uzunca yer verilen rivayette, imamların sahip olduğu hususiyetlerden bahsedilmektedir. İmamın bilgisinin kapsamı konusuna değinilen söz konusu rivayette onun insanları hidayete yönlendirme doğrultusunda ihtiyaç duyabilecekleri her türlü bilgiye sahip olması gerektiği vurgulanmaktadır. Rivayete göre imam yarın olacak şeyler kendisine sorulduğunda buna cevap verebilmeli ve insanların konuştuğu bütün dilleri bilmelidir.⁸⁸Sadûk bu rivayeti nakletmekle birlikte söz konusu bilginin kapsamına sınır getirilmesi gerektiğini de düşünmektedir. Ona göre imamın bilgisi, Hz. Peygamber kaynaklıdır. Bilmesi gereken her şey vefatından önce Peygamber tarafından ona öğretilmiştir. Peygamber sonrasında imamlara doğrudan ilahi kaynaklı bir bilgilendirme yapılması söz konusu değildir.⁸⁹ Ancak naklettiği birçok rivayet, Sadûk’un Hz. Peygamber’den imamlara aktarılan bilginin kapsamının oldukça geniş tutulmasında bir sakınca görmediğinin kanıtıdır. Mezkur rivayete göre imamlarda kıyamete kadar kendilerine tabi olacak taraftarlarının ve düşmanlarının isimlerinin yazılı olduğu bir sahife, kıyamete kadar âdemoğlunun ihtiyacı olan her şeyi muhtevi yetmiş zira’ (35 m.) uzunluğundaki *Câmia*; deriye yazılı, içerisinde en küçüğüne kadar bütün fikhî hükümlerin yazılı olduğu büyük ve küçük *Cifir* bulunmaktadır.⁹⁰

Bu noktada Sadûk, belki imamları peygamber ile eşit seviyede konumlandırmamak, belki de, imamların hususiyetleri üzerine görüşlerini bina eden birtakım aşırı anlayışlara karşı bu kapıyı kapatmak için, imamların peygamberler gibi ilahi kaynaklı bir bilgiye doğrudan muhatap olmadıklarını ifade etmektedir. Nitekim bu duruma katılmadığını ifade etme ihtiyacını duyan kitabın muhakkiki Ali Ekber el-Gifârî, dipnotta onun söylediklerinin bu konuda vârid olan mustefiz rivayetlere ters düştüğünü ifade etmiştir.⁹¹ İbn Kıbbe’den aktardığı mezkur ifade ile⁹² de Sadûk’un zımnî olarak imamların gaybî bilemeyeceğini kabul ettiği ya da en azından bu konuda gulat ve mufavvida kaynaklı olduğunu düşündüğü rivayetlere karşı tavrını ortaya koyduğu söylenebilir.

Bir yandan imamların bilgisini Hz. Muhammed kaynaklı olanlar ile sınırlamaya çalışan Sadûk’un, diğer yandan imamların Hz. Muhammed dışında da çeşitli yollardan gaybî konularda bilgilendirildiğine dair rivayetleri naklettiği

⁸⁷ Andrew J. Newman, “The Recovery Of The Past: Ibn Bâbawayh, Bâqır Al-Majlîsî And Safawîd Medical Discourse”, *Journal of the British Institute of Persian Studies* 50 (2012): 111.

⁸⁸ Sadûk, *Maâni’l-ahbâr*, (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1979), s. 95-102.

⁸⁹ Saduk, *Maâni’l-ahbâr*, s. 102.

⁹⁰ Saduk, *Maâni’l-ahbâr*, s. 102-103.

⁹¹ Saduk, *Maâni’l-ahbâr*, s. 102.

⁹² Sadûk, *Kemâlu’d-din*, s. 112.

görülmektedir. *Kemâlu'd-dîn*'de yer verdiği *Basâir* ve *Kâfi*'de de yer alan, her sene gerçekleşecek olan şeylerin bilgisinin o senenin Kadir gecesinde zamanın imamına indirildiğine dair rivayet buna örnek verilebilir.⁹³ Sadûk'un çeşitli eserlerinde guluv içerikli rivayetlere rastlanmaktadır. Moderresî'nin mufavvidanın önemli temsilcilerinden biri olarak kabul ettiği el-Mufaddal b. Umar'dan nakledilen rivayetlerden bazıları bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir. İmamların farklı yaratılış hikayeleri ve daha ruhlar aleminde onların Allah'ın seçkin kulları olarak diğer mahlukata arz edilmesi,⁹⁴ Hz. Ali ve Fâtıma'nın olağanüstü doğum hikayeleri⁹⁵ ve masumların ruhlarının diğer mahlukattan birkaç bin sene önce yaratıldığına dair rivayetler bunlardan bazılarıdır.⁹⁶

Moezzi tarafından yapılan benzer bir inceleme de bizim ulaştığımız sonuçları destekleyen veriler sunmaktadır. İmamların bilgisi, gücü, yaratılışı üzerine yoğunlaşan rivayetlerin Saffâr-Kuleynî-Sadûk çizgisinde muhteva açısından çok fazla bir farklılık söz konusu olmaksızın nakledilmeye devam edildiğini savunan Moezzi, zikredilebilecek en önemli farklılığın nakledilen rivayetlerin sayısındaki azalma olduğuna dikkat çekmektedir.⁹⁷ Sadûk bağlamında zikredilebilecek bir diğer farklılık ise onun tevil mekanizmasını da rivayetlere karşı gelebilecek eleştirilere karşı bir savunma aracı olarak kullanması ve guluv kapsamında değerlendirilebilecek rivayetleri tevil yoluyla bu kapsamdan uzaklaştırmaya çalışmasıdır.

Buraya kadar ortaya koymaya çalıştığımız veriler kanaatimizce şöyle bir çıkarımda bulunmaya müsaade etmektedir: İsnâaşeriyye/İmâmiyye'nin kendi içerisindeki sistematik gelişimini tamamlamasından önceki dönemde özellikle II/VIII. ve III/IX. asırlardaki belirsizlikler, Ali taraftarlığını esas alan gulat gruplarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu gruplar zamanla görüşlerini yaymak ve taraftar toplamak için, fikirleri doğrultusunda uydurdukları ve Şîi imamlara nispet ettikleri rivayetleri bir araç olarak kullanmışlardır. Bu tür rivayetlerin Şîa içerisinde yaygınlık kazanmaya başlaması, aşırı fikirlere karşı bir refleksin oluşumunu da beraberinde getirmiş, gâlî gruplara karşı ilk tepkiler bizzat imamların kendisinden gelmiştir. Hicrî üçüncü asırda yaşayan ve ilk Şîi kelimacılar arasında kabul edilen el-Fadl b. Şâzân ve İbn Kibbe gibi ulemanın metin tenkidi kapsamında değerlendirilebilecek kayda değer bir eleştirel yaklaşım sergiledikleri anlaşılmaktadır. Bilhassa IV/X. asırda etkinlik gösteren Kum Ekolü'nün de bu bağlamda önemli bir rol oynadığı, guluv içerikli fikirlere ve bunların temsilcilerine

⁹³ Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, s. 305.

⁹⁴ Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, s. 240; *Uyûnu ahhârî'r-Rıza*, tah. Huseyn el-A'lemî, (Beyrut: Muessesetu'l-A'lemî, 1984), II, s. 61; *Maâni'l-ahbâr*, s. 108.

⁹⁵ Sadûk, *el-Emâlî*, (Kum: Muessesetu'l-bi'se, 1417), s. 194-195, 691.

⁹⁶ Sadûk, *Maâni'l-ahbâr*, s. 108; *Kemâlu'd-dîn*, s. 315-316. Bu rivayetlerde masumların ruhlarının diğer mahlukattan kaç bin sene önce yaratıldığına dair farklı bilgiler yer almaktadır. Bazılarında bu süre iki bin yıl olarak verilirken bazılarında on dört bin yıl olduğu ifade edilmektedir.

⁹⁷ Mohammed Ali Amir Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism*, çev. David Straight, (New York: University of New York Press, 1994), s. 15-18.

karşı mücadele verdiği, aşırı fikirli kimselere karşı, onları şehirden (Kum) kovmak ve tad'if etmek gibi yollara başvurdukları görülmektedir. Şîa'ya göre Kum Ekolünün söz konusu tutumu ile tedvin döneminde guluv içerikli rivayetler ayıklanmıştır ve bunun bir sonucu olarak *Kütüb-i Erba'a*'da bu tarz rivayetler yer almamaktadır. Kaynaklarda yer alan bilgiler Kum'da gulat mensuplarına karşı yürütülen böyle bir mücadelenin varlığını doğrulamaktadır.⁹⁸ Ancak -Şîa içerisinde dillendirildiği gibi- bu çabalar ile gâî içerikli rivayetlerin ayıklanarak temel hadis kaynaklarına dahil olmasının tamamen önüne geçildiğini iddia edebilmek mümkün değildir. Şîi kaynaklardaki gâî unsurlara dair yukarıda yer verilen sınırlı bilgi dahi, aralarında *Kütüb-i Erba'a*'dan kitapların da yer aldığı, Kum Ekolü'ne mensup alimlerce telif edilen eserlerde kayda değer miktarda gulat ve mufavvıda kaynaklı rivayetin mevcudiyetini göstermek için yeterlidir.

Gulata karşı yürüttükleri mücadeleye rağmen Kum alimlerinin eserlerinin gâî içerikli rivayetlerden korunamamış olmasının kanaatimizce en önemli gerekçelerinden biri, neyin guluv kapsamına girdiği konusundaki belirsizlik ve bunun bir sonucu olarak ahhârî alimlerin de gâî fikirlerin etkisinden kaçamamış olmasıdır. Aşırı fikirlerin en uç noktasını temsil eden Allah'tan başkasına ulûhiyet atfı gibi konulardaki rivayetlere karşı muhtevayı esas alan bir ayıklama yöntemi kullanmış oldukları anlaşılrsa da, imâmet meselesine sıra geldiğinde guluv içerikli rivayetlere yönelik muhteva tenkidinin aynı titizlikle sürdürülemediği bir vakıadır. Zira örneğin imamların her şeyi bilmesinin gerekip gerekmediği gibi konulardaki gulatın etkisini kabul etmenin, imâmet anlayışını savunanlar için kolay olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu durum, imâmet anlayışının Şîa'yı Şîa yapan en temel unsur olması ve bu sebeple imâmet konusundaki guluv içerikli rivayetlere karşı objektif bir tutum sergilemenin güçleşmesi ile ilişkilendirilebilir. Bunun bir sonucu olarak imamların üstünlükleri ile ilgili konulardaki guluv içerikli rivayetlerin -büyük ölçüde- muhteva tenkidinin kapsamı dışında kaldığı görülmektedir. Bunun yanı sıra Kum ulemasının, kendileri ile aynı dönemde Kum'da yaşayan ve aşırı fikirleri ile ön plana çıkan bir kimseden, gulat ehline karşı tavizsiz duruşları sebebiyle rivayette bulunmamış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Ancak aşırı fikirli kimselerce uydurularak imamlardan birine isnad edilen ve aşırı fikirlere sahip olmadığını bildikleri başka bir kimse tarafından kendilerine nakledilen imâmet konusundaki gâî içerikli rivayetleri kabul ederek eserlerine almış olmaları da aynı şekilde ihtimal dahilindedir. Bu bağlamda metne yönelik kriterlerin bu alimler tarafından sistematik bir şekilde kullanılmıyor oluşunun, bilhassa beşer üstü peygamber ve imam anlayışını yansıtan rivayetlerin kaynaklarda yer bulabilmesine zemin hazırladığı söylenebilir.

⁹⁸ Bu noktada, gâî fikirlerin reddine yönelik kitap telifi gibi düşünsel bazdaki faaliyetler zikredilebilir. Necâşî'nin *Ricâl*'inde bu bağlamda telif edilen ancak günümüze ulaşamamış birçok kitaptan söz edilmektedir. Örnekler için bkz.: Necâşî, *Ricâl*, s. 177, 354, 448. Ayrıca Kum ehlinin gulata karşı tavrı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Ali Zuheyr es-Sarrâf, "Medresetu Kum er-rivâ'î fî muvâceheti'l-gulât", *Mecelletu mMerkezi Dirâsâti'l-Küfe*, 1:34 (2014).

Sadûk'un yaklaşımının klasik ahbârî anlayıştan farklı bir noktada yer aldığı açıktır. Eserlerinde yer alan azımsanamayacak miktardaki gâîî içerikli rivayete rağmen, onun imamların bilgisi gibi bazı konularda bu rivayetlerin içeriğinden farklı bir yaklaşım benimsediği ve aradaki bu tezatı tevile başvurmak suretiyle gidermeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Eserlerinde bu tarz rivayetlerin sayısının oldukça azalmış olması ve tevili etkin bir şekilde kullanması, Sadûk'un rivayetlerin sıhhati hakkında hüküm verirken muhtevaya yönelik bazı kriterleri göz önünde bulundurduğunun göstergesi olarak kabul edilebilir. Ancak onun da metne dair kriterleri sistematik bir şekilde kullandığını söylemek mümkün değildir.

Dikkatlerden kaçmaması gereken önemli konulardan biri, gulat-mufavvida farklılaşmasının kaynaklarda yer alan rivayetlere yansımalarıdır. Modarressi'nin savunduğu; gulat fırkalarına ait Allah'tan başkasına uluhiyet atfetmek gibi aşırı görüşlerin Şîa içerisinde karşılaştığı ciddi tepkiler nedeniyle zamanla keskinliğini yitirdiği ve gulatın yerini imamlara beşer üstü nitelikler atfeden mufavvidanın aldığı, mufavvidanın seyreltilmiş gâîî yaklaşımının Şîa içerisinde zamanla kabul gördüğü doğrultusundaki görüş isabetli gözükmektedir. Bu durum şu tespiti yapmaya imkan tanımaktadır: İlk dönem gulatına karşı Şîa içerisinde yükselen tepki, onların rivayetlerinin daha dikkatli bir şekilde değerlendirilmesini beraberinde getirmiş ve geniş kapsamlı hadis eserleri oluşturulurken bu rivayetler önemli ölçüde elenmiştir. Bu bağlamda mufavvidaya göre daha aşırı gruplar olarak karşımıza çıkan Muğîriyye ve Hattâbiyye gibi oluşumların aşırı fikirlerini ihtiva eden rivayetler, *Basâir*'de dahi kendine yer bulamazken, mufavvidanın görüşlerini yansıtan rivayetler ise Sadûk'a kadar azalarak da olsa varlığını sürdürebilmiştir.

Erken dönem Ahbârîliğinin hâkim olduğu dönemde, rivayetlerin kabul ya da reddi bağlamında muhtevanın belirleyici olup olmadığı noktasındaki incelememizin itikâdî konulardaki rivayetler üzerinde yoğunlaşmasının sebebi, aynı dönemde aşırı fikirlere karşı mücadelesini sürdüren Şîa'nın, gulat ve mufavvida kaynaklı rivayetlerin ayıklanabilmesi için muhtevayı göz önünde bulunduran bir yaklaşım sergilemesi ve bunun kısmen de olsa izlenebilir olmasıdır. Ancak fikhî konulardaki rivayetler için aynı şeyi söyleyebilmek mümkün gözükmemektedir. Tûsî'nin *Tehzîb* ve *İstîbsâr*'da sıklıkla zikrettiği Kur'ân, sünnet, icmaa uygunluk gibi metne yönelik *karînelere Kâfi* ve *Fakîh*'te değinilmemiş olması, Kuleynî ve Sadûk'un furûa dair rivayetlerin sıhhatinde metne dair kıstasları esas alıp almadıkları hususunda değerlendirmede bulunmayı son derece güçleştirmektedir. Diğer yandan Şîa tarafından mevzu hadislerin bir araya getirilmesi bağlamında ilk dönemde –ve hatta son yüzyıla kadar- bir çalışmanın söz konusu olmaması, guluv kapsamı dışında uydurulan rivayetleri ve bunların hangi amaçlar doğrultusunda uydurulduğunu Şîa bakış açısından tespit etmenin önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir.

2. V-XIII. Asırlar Arasında Metin Tenkidinin Gelişimi

İmamlar döneminin sona ermesinden sonra yaklaşık bir buçuk asır boyunca hâkim anlayış haline gelen Ahbârîlik, hicrî IV. asrın sonlarında yerini Buveyhîler döneminde (334/945-447/1055) rahat bir gelişim ortamı bulan Usûlîliğe bırakmış ve sonraki süreçte -Ahbârîliğin yükselişe geçtiği yaklaşık iki asırlık bir zaman dilimi dışında- Usûlîlik, Şîâ içerisindeki hâkimiyetini muhafaza etmiştir. Bu bölümde, usûlî bir anlayışa geçişle birlikte rivayetlerin değerlendirilmesinde metne dair kıstaslara verilen rolde nasıl bir değişiklik olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu uzun süreci, karakteristik özelliklerine göre farklılaşan dönemler halinde incelemenin, metin tenkidi bağlamında yaşanan gelişimi doğru bir şekilde analiz etmeyi kolaylaştıracağı kanaatindeyiz.

2.1. Bağdat Usûlî Ekolü ve *Karîne* Merkezli Metin Tenkidi

Şeyh Mufîd (ö. 413/1022), Şerif Murtazâ (ö. 436/1044) ve Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), ilk asırlarda Şîâ'nın hem ilmî hem idarî bakımdan en parlak dönemi olarak kabul edilebilecek olan Buveyhîler döneminde Bağdat'ta yaşamışlardır. Bu kimseler, Şîî ilim faaliyetlerine öncülük ederek usûlî anlayışın sistematize edilmesinde rol oynayan en önemli alimlerdir.

Çağdaş araştırmacı Stewart'a göre Şîî hukuk sistemi kendisi için gerekli temel kurucu unsurlarını ve hususiyetlerini Sünnî hukuk geleneğinden uyarlamıştır/almıştır ve bu süreç *Gaybet-i Kübra'*dan önce başlamıştır. 329/941'de vefat eden Kuleynî'nin *Kâfî*'yi Sünnî fıkıh eserlerinin standart içerik düzenine göre telif etmiş olması bunun göstergesidir.⁹⁹ Watt bu durumu İslamî düşüncedeki Sünnî dominantlığının önemli göstergelerinden biri olarak kabul eder.¹⁰⁰

Şîâ için usul noktasında söz konusu olan bu Sünnî etkisinin, Şîâ'nın kendi kaynaklarındaki rivayetlere yaklaşımında da ilk aşamalardan itibaren baskın bir şekilde geçerli olduğu söylenemez. Zira kurucu dönem usûlî alimleri Mufîd, Murtazâ ve Tûsî'nin daha ayrıntılı inceleme konusu yapacağımız yaklaşımları, onların rivayetlerin kabul ya da reddinde isnada değil metne dair birtakım kıstasları merkeze aldıklarını göstermektedir. Bu durum ise aynı dönemin isnad merkezli Sünnî hadis anlayışından farklılık arz etmektedir.

Küçük yaşta babası tarafından Bağdat'a getirilen Mufîd, burada dönemin önde gelen Sünnî ve Şîî alimlerinden dersler almıştır. Mufîd, hem Şîî hem de Sünnî hocalardan düzenli olarak ders alan ilk Şîî alimlerden biri olarak kabul edilmektedir. Onun Mu'tezile'nin Basra Ekolu'nün etkin olduğu bu dönemde

⁹⁹Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to The Sunni Legal System*, (University of Utah Press, 1998), s. 129, 131.

¹⁰⁰W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, (Edingburg, 1973), s. 278.

Mu'tezile alimlerinden kelimeler dersleri aldığı da nakledilmektedir.¹⁰¹ Usulî bir alim olan Mufîd'in haberlerin kullanım şartlarına dair ortaya koyduğu ilkeler, Usûlîliğin hadis anlayışının şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir.

Mufîd farklı eserlerinde rivayetlerin muhtevasının kabul veya reddine dair kıstaslara değinmektedir. *et-Tezkira bi-usûli'l-fikh* adlı eserinin sonunda dinde hüccet olarak kullanılacak iki tür rivayetten bahseden Mufîd'e göre bunlar mütevatir haber ve karînelere desteklenmiş haberdir. Mütevatir yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir çoğunluk tarafından nakledilen rivayetlerdir. Karînelere desteklenmiş haber ise nakledilen hususun akıl, örf ya da icma ile desteklendiği haber-i vahidlere tekabül eder. Muhtevası bu şekilde bir burhanla desteklenmeyen haberler hüccet olarak kullanılamaz.¹⁰²

Kulların fiillerinin mahluk olduğuna dair Şeyh Sadûk tarafından nakledilen bir rivayet bağlamında dile getirdiği hususlar, Mufîd'in tenkit anlayışını genel hatlarıyla ortaya koyması bakımından önemlidir. Mufîd rivayeti hem senedini hem de metnini ilgilendiren birçok yönden eleştirir. Mufîd'e göre *gayru ma'mulun bih* olan rivayetin isnadı problemlidir. Ayrıca Arap diline göre bir şeyi bilmek onu yaratmak anlamına gelmez. Onun bu noktada nakledilen rivayetleri Kur'ân'a muhalif kabul ettiği de açıktır.¹⁰³ Zira konunun devamında yaptığı açıklamada Kur'ân'ın hadis ve rivayetlere mukaddem olduğunu, sahih veya sakim bütün rivayetlerin Kur'ân'a arz edilmesi gerektiğini ifade eder. Mufîd'in Kur'an'a arz görüşünü destekleyen rivayetlerin yardımına da başvurduğu görülmektedir. Bu bağlamda naklettiği, İmam Rızâ'ya dayandırılan rivayete göre İmama kulların fiillerinin mahluk olup olmadığı sorulmuş, İmam da bunun, Allah ve Resulünün müşriklerden beri olduğuna dair ayete¹⁰⁴ ters düştüğünü belirtmiştir. Zira bu ayete göre şayet Allah fiillerin yaratıcısı olsaydı onlardan teberrî etmesi söz konusu olmazdı.¹⁰⁵

Fikhî içerikli bazı rivayetlerin de Mufîd'in tenkitlerinden payını aldığı görülmektedir. Mufîd, Ramazan orucunun süresi ile ilgili Musul halkına yazdığı risalede, farz olan orucun her sene için istisnasız otuz gün olduğunu savunan ve Sadûk, Kuleynî gibi alimlerin eserlerinde yer verdikleri bazı rivayetleri delil olarak getiren kimselerin görüşlerini çürütmeye çalışmaktadır. Söz bu konudaki rivayetlere geldiğinde Mufîd öncelikle bunların şâz ve isnad yönünden tenkide uğramış rivayetler olduklarını, bunun yanında hadis eserlerinde kendileri ile amel edilmeyen rivayetlerin toplandığı nadir hadis bablarında yer aldıklarını dile getirir.

¹⁰¹ Waheed Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, (New Delhi, 1988), s. 79-83. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğusu ve Şeyh Mufîd*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), s. 55-61, 98-114, 129-165.

¹⁰² Mufîd, *et-Tezkira bi-usûli'l-fikh*, tah. Mehdî, (Necf, 1993), s. 44-45.

¹⁰³ Reddettiği bu rivayetlere ise yer vermemiştir. Keza Sadûk'un *İ'tikâdât*'ında da bu konuda sadece görüş belirttiği, dayanak olarak aldığı rivayetlere yer vermediği görülmektedir: *İ'tikâdât*, s. 29.

¹⁰⁴ *et-Tevbe*, 9/3.

¹⁰⁵ Mufîd, *Tashîhu'l-İ'tikâdât*, tah. Huseyn Dergâhî (Kum: Mu'temeru'l-a'lemî, 1413), s. 42-45.

Diğer yandan bu rivayetler¹⁰⁶ ona göre Kur'ân'a, sünnete, ümmetin icmama ve ayrıca Müslüman ve gayr-i müslimler arasındaki vakitlerin tayinine yönelik hesaplamalar yapan kimselerin ulaştıkları sonuçlara muhalefet etmektedir.¹⁰⁷

Mufîd'in metin yanında senedin sıhhatine de vurgu yapması, o dönemde Şîa tarafından kullanılan bir isnad sisteminin varlığını açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim Şîa içerisinde, Kuleynî'nin *Kâff'* si gibi temel Şîi hadis eserlerinin bazılarının telif edildiği IV/X. asırda, cerh-ta'dil içerikli rical eserlerinin de kaleme alınması, rivayetlerin güvenilirliğinde isnadın bir kriter olarak kullanıldığının göstergesidir. Bu sebeple kurucu dönem usûlî alimlerinin rivayetlerin değerlendirilmesinde metne daha merkezi bir rol vermiş olmaları, Şîa içerisinde bir isnad sisteminin gelişmemiş olması ile ilişkilendirilemez.

Mufîd'in öğrencileri arasında yer alan Murtazâ, bilhassa haber-i vahide dair tutumuyla usûlî anlayışın en kayda değer simalarından biridir. Murtazâ'nın metin tenkidine yaklaşımını anlamak için öncelikle onun haber-i vahid anlayışını kısaca ortaya koymak gerekir. Murtazâ açık bir şekilde haber-i vahidin dinde hüccet olamayacağına hükmetmektedir. Bu konuya dair görüşlerine, kendisine sorulan sorulara verdiği cevapların derlendiği *Rasâil* adlı eserin çeşitli bölümlerinde rastlamak mümkündür. Bunlardan Musul ehlinin, sika râvilerden nakledilen haber-i vahidin Şîi alimlerce şer'i hükümlerde hüccet olarak kullanılmasına dair Murtazâ'nın görüşünün ne olduğu sorusuna verdiği cevapta, hakkında şöhret ve kesin bilginin hasıl olduğu bilinen hususlarda şüpheli olan bu rivayetlere müracaatın gerekli olmadığını beyan eder. Zira râvisinin yalan söyleyip söylemediğinden emin olunamadığı için kesin bir şekilde sıhhatine hükmedilemeyen rivayetler, itikâdî ve şer'i konularda hüccet olarak kabul edilemez.¹⁰⁸

Rasâil' de haber-i vahid ile amelin geçersizliği babında bu durumun gerekçelerinden bahseden Murtazâ'ya göre bunun en önemli sebebi isnad yönünden haber-i vahidlere güvenmenin mümkün olmamasıdır. Zira haber-i vahid ile amelin gerekliliğini iddia edebilmek için öncelikle râvisinin adaletine hükmetmek gerekir. Adalet de râvinin itikadında istikametini gerektirir. Ancak fikhî rivayetlerin ekserisi Vâkıfî, gulat ve hulul ehli, Hattâbî ve Muhammise'ye mensup kimselerden nakledilmiştir. Yine Kum ehlinin tamamına yakını cebr ve teşbih ehlidir. Dolayısıyla metin ya da isnad bakımından Vâkıfe ya da gulatın etkisinden korunmuş rivayet neredeyse bulunmamaktadır. Mütevatir haberde tek tek râvilerin adaleti aranmadığı için, böyle kimseler tarafından nakledilmesinde bir problem bulunmamaktadır. Haber-i vahid ile amelin tamamen terkedilmesi durumunda fikhın neye dayandırılacağı sorusuna da cevap veren Murtazâ'ya göre mütevatir haberler imamların mezhebine dair zaruriyatı bilmek için yeterlidir.

¹⁰⁶ Kuleynî, *el-Kâff*, IV, s. 28-29.

¹⁰⁷ Mufîd, *Cevâbâtü ehli'l-Musul fi'l-adedi ve'r-ru'yeti* (b.y.y.: el-Mu'temeru'l-a'lemî, 1413), s. 21-22.

¹⁰⁸ Murtazâ, *Rasâil* (Kum: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerim, 1405), I, s. 210-211.

Hükümlerin az bir kısmı ise imamların üzerinde icma edilen sözlerine dayanmaktadır.¹⁰⁹

Haber-i vahide karşı katı tutumuna rağmen Murtazâ'nın, sınırlı bir çerçevede de olsa haber-i vahide atıfta bulunulacak durumlarda nasıl bir yol izlenmesi gerektiğine dair bazı açıklamalara yer verdiği görülmektedir. Bir anlamda o, tamamen gözden çıkarılabileceğini düşündüğü rivayetleri kendisi gibi gözden çıkarmayanlar için, âhâd haberlere hangi şartlar altında başvurulacağına dair bir yöntem belirlemesinde bulunmuştur denebilir. Bizi asıl ilgilendiren kısım da Murtazâ'nın tam bu noktadaki metni önceleyen tutumudur. Bu bağlamdaki açıklamalarından biri *Emâlî'*de bazı şeylerin övülmesi ve yerilmesi ile alakalı rivayetleri değerlendirdiği kısımda karşımıza çıkar. Söz konusu kısımda Murtazâ, haber-i vahidin kabulü ya da reddinde hareket noktasının ne olduğu hususuna değinmektedir. Murtazâ'ya göre bir haber-i vahidin kabul veya reddedilmesi, 'delillerin' onun lehine ya da aleyhine olmalarıyla alakalıdır.¹¹⁰ Ona göre rivayetin zahiri şayet bu delillere muhalif ise rivayeti delil ile uzlaştırma yoluna gidilir. Bu uzlaştırma, âmm olanı tahsis etmek, mücmel olanı açıklamak vb. yöntemlere başvurularak yapılır. Ancak kesin bilgi ifade etmeyen haber-i vahid söz konusu olduğunda, Kur'ân ile haber-i vahidi uzlaştırmanın mümkün olmadığı durumlarla karşılaşılması kaçınılmazdır. Her haber bu sürece mutlaka tabi tutulmalı ve delillerin ve aklî hüccetlerin haber hakkında verdiği hüküm uygulanmalıdır. Eğer bütün çabalara rağmen haberin asıl deliller ile uzlaştırılıp tevil edilmesi mümkün olmazsa, bu rivayetle daha fazla uğraşmaya gerek yoktur. Rivayet bütün kusur ve noksanları ile bir kenara bırakılır.¹¹¹

*Emâlî'*sinde Sadûk, Mufîd ve Tûsî'nin aksine oldukça az rivayete yer veren Murtazâ, bu rivayetleri de isnad bakımından ele almaksızın doğrudan Kur'ân'ı ve akli esas olarak tevil yoluna gitmektedir. Zira o, genel olarak hadis râvilerine yönelik olumsuz bir kanaate sahip olması sebebiyle haber-i vahidlerin senedlerine yönelik inceleme ve değerlendirme yapmayı gereksiz görmekte, bir rivayet şayet kabul edilecekse bunun ancak metne yönelik karînelerin onu desteklemesi ile mümkün olacağını düşünmektedir.¹¹² Onun bir rivayetin kabul veya reddindeki usulü, Kur'ân başta olmak üzere dinî asıllara veya akli delile uygun bir şekilde tevil

¹⁰⁹ Murtazâ, *Rasâil*, III, s. 309-313. Haber-i vahidin itikâdî ve şer'î konularda hüccet olamayacağına dair ayrıntılı açıklamaları için bkz.: *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa* (Kum: Muessesetu'l-İmam Sâdık, 1429), s. 364-386.

¹¹⁰ Murtazâ bahsettiği delilleri söz konusu kısımda ayrıntılı bir şekilde saymasa da ilgili kısım ve kitabın başka kısımlarındaki açıklamaları bunların, dinî asıllar olarak nitelediği Kur'ân, sünnet ve icma ile akli delili olduğunu göstermektedir: Murtazâ, *Emâlî*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (b.y.: Dâru İhyâi Kutubî'l-Arabi, 1954), I. s. 318-323; II, s. 340-341.

¹¹¹ Murtazâ, *Emâlî*, II., s. 350, 396.

¹¹² Diğer yandan eserinde yer verdiği ve sıhhat açısından *çok zayıf* olarak nitelediği bazı rivayetlerin bu zayıflığı çoğunlukla rivayetin senedinden kaynaklanmaktadır. Dolayısı ile Murtazâ'nın müstakil olarak bazı rivayetler için senetteki zayıflıkları da göz önünde bulundurduğu söylenebilir. Ancak onun bu şekilde zayıf olarak nitelediği rivayetleri, zoraki sayılabilecek teviller ile açıklama yoluna gitmesi, kabul ya da ret noktasında esas değeri metnin muhtevasına verdiği kadarını göstermektedir.

edilip edilememesine göredir. Bir rivayet bu temel asıllara uygun olduğu ya da bunlara göre tevil edilebildiği ölçüde makbuldür. Söz konusu delillere uygun olarak teviline imkan olmayan rivayetin ise butlanına hükmedilir.¹¹³

Mufîd ve Murtazâ'nın metin tenkidi noktasında tutumları, rivayetlere yönelik bakış açıları ile yakından alakalıdır. Her ikisi de haber-i vahidin kesin bilgi ifade etmediği konusunda hemfikir olmakla ve metne dair karînelere rivayetlerin kabul ya da reddinde öncelikli bir rol vermekle birlikte, Murtazâ'nın Mufîd'e göre haber-i vahidi dinde hüccet olarak kullanmama bakımından çok daha net bir tutum benimsediği açıktır. Her iki alime ait eserlerde bu durumu gözlemek mümkündür. Haber-i vahide ciddi eleştiriler getiren, metne dair temel birtakım kıstaslara uygun olmayan rivayetlerin kabul edilmemesi gerektiğini ifade eden ve usûlî bir alim olarak itikâdî konularda haber-i vahidin esas alınmayacağını düşünen Mufîd'in,¹¹⁴ bilhassa imamet ve onu çevreleyen konulardaki çok sayıdaki rivayete eserlerinde yer verdiği görülmektedir. Mufîd'in itikâdî bazı konularda aklî temellendirmede bulunulamayacağı, o konunun ancak sem'î delil ile açıklanabileceğini belirttiği ve sem'î delil olarak (karînelere desteklenmiş olduğunu düşündüğü) rivayetlere başvurduğu örnekler söz konusudur. Onun *İrşâd* ve *Emâlî*'sindeki rivayet kullanımı buna örnek olarak verilebilir. Onun kendi yöntemine göre söz konusu meselelerde rivayetlere başvururken bu rivayetlerin metne dair birtakım karînelere desteklenmiş rivayetler olmasına dikkat ettiği açıktır. Zira örnekler üzerinde de görüldüğü gibi muhtevanın Kur'an'a uygunluğu gibi karînelere ona göre bir rivayeti haber-i vahid olmaktan çıkarmakta ve o rivayete itikâdî konularda dahi delil olabilecek bir nitelik kazandırmaktadır.

Mufîd'e nazaran Murtazâ'nın, bilhassa itikâdî konularda, rivayetlere atıfta bulunmaktan genel olarak kaçındığı ve eserlerinde oldukça az sayıda rivayete yer verdiği görülmektedir. Onun rivayetlere yaklaşımında, onları kabul ya da reddindeki temel faktörün metin tenkidi olduğunu söylemek mümkündür. Onun yaklaşımını Mufîd'inkinden ayıran temel unsurlardan birinin de bu olduğunu söylemek mümkündür. Mufîd rivayetlerin kabul ya da reddinde metnin karînelere desteklenmiş olması hususuna ağırlıklı olarak vurgu yapmakla birlikte isnad faktörünü de tam anlamıyla göz ardı etmemektedir. Ancak Murtazâ'ya göre kabul ya da rette hatta râvilerin güvenilirliğini tespitine başvurulacak temel unsur rivayetin metnidir. Diğer yandan rivayetlere yönelik eleştirel yaklaşımda Murtazâ'yı Mufîd'den daha tutarlı bir konuma taşıyan husus, teorinin pratiğe yansımaları noktasında Murtazâ'nın daha başarılı bir profil çizmesidir. Her iki müellif tarafından imâmet anlayışını temellendirmek için telif edilen Mufîd'e ait *İrşâd* ve Murtazâ'ya ait *Şâfi* adlı eserler incelendiğinde, imâmet konusundaki görüşleri birbirinden farklılık arz etmemekle birlikte, Mufîd'in eserinde rivayetlerin

¹¹³ *Emâlî*'den örnekler için bkz.: Murtazâ, *Emâlî*, II., s. 50-53, 340-341. Murtazâ'nın *Zahîra* adlı eserinde Kur'an'ın tahrifine dair rivayetlere yönelik tenkitleri için bkz.: Murtazâ, *Zahîra*, Beyrut: Muessesetu'l-Târîhi'l-Arabî, 2012, s. 361-364.

¹¹⁴ Mufîd, *et-Tezkiratu bi-usûli'l-fikh* (Necef, 1993), s. 44-45.

oldukça merkezî konumda bulunduğu ve gulat ile ilişkilendirilen konulardaki rivayetlere de zaman zaman yer verildiği görülmektedir.¹¹⁵ Diğer bir ifadeyle her iki alim de imâmet meselesini, temel karînelerden biri olarak kabul ettikleri akıl delili ile temellendirmiş olmakla birlikte, söz konusu aklî delillendirmelerini kullanarak kendi imâmet anlayışlarını destekleyen rivayetleri kabul edip, bunlara eserlerinde yer verme noktasındaki tutumları birbirinden oldukça farklıdır. Mufîd'in aksine Murtazâ söz konusu aklî delillendirmeyi, birtakım zayıf hatta guluv içerikli rivayetlerin kabulü için bir araç olarak kullanmaktan (kabul amaçlı metin tenkidinden) büyük ölçüde kaçınmış gibi gözükmektedir.

Âhâd haber ile amel konusunda Murtazâ'ya göre daha ılımlı bir yaklaşıma sahip olan Tuşî, haber-i vahidin şer'î konularda hüccet olabileceğini savunmuştur. Şfâ'da usul alanında telif edilen ilk eserlerden biri olan *Uddetu'l-usul*'de haber-i vahid konusuna geniş yer ayıran Tuşî, âhâd rivayetlerin dinde hüccet olmasının delilleri, haber çeşitleri ve rivayetler ile amel edilebilmesi için gereken şartlar gibi başlıklar altında meseleyi incelemiştir.¹¹⁶ Tuşî'nin *Kütüb-i Erba'a* arasında kabul edilen iki eserinden biri olan *İstibsâr*'ın mukaddimesinde de haber çeşitleri ve onlarla ameli mümkün kılan karînelere ilgili açıklayıcı bilgiler yer almaktadır. Buna göre haber ikiye ayrılır; mütevatir ve gayr-i mütevatir. Mütevatir haber kesin bilgi ifade eden, kendisiyle amelin gerekli olduğu, zayıf ya da kuvvetli olması ya da başka bir haberle aralarında tercih edilebilirlik durumu söz konusu olmayan ve diğer haberlerle tearuz halinde bulunmayan haberdir. Mütevatir olmayan haber de iki çeşittir ve onlardan biri de aynı şekilde kesin bilgi ifade eder. Bu, kendisine bir karînenin eşlik ettiği haberdir ve mütevatirde olduğu gibi bu tarz haberle de amel etmek gerekmektedir. Bir haberi destekleyen karîneler çok çeşitlidir ve hepsi metne yöneliktir. Akli delillere ve bunun gereklerine mutabık olmak, Kur'ân'a, maktu' sünnete, Müslümanların üzerinde icma ettikleri ve hak olan fırkanın üzerinde icma ettikleri hususlara mutabık olmak bu karînelerden bazılarıdır. Bu karînelerden birine sahip olmak bir haberi ma'lum olan ve kendisi ile amel edilebilecek nitelikteki haberler sınıfına dahil eder.¹¹⁷

Tuşî bu dört karîneye *Uddetu'l-usûl*'ünde de yer verir. *Udde*'de bu karînelere ilk olarak yalan haber bağlamında değinir. Buna göre bir haberin yalan olduğunun

¹¹⁵ İmamların bilgisinin kapsamı ile ilgili rivayetler için bkz.: Mufîd, *İrşâd*, (Beirut: Muessesetu Âli'l-beyt, 1995), I, s. 35; II, s. 225. Kitabın girişinde Hz. Ali hakkında bilgi verirken, onun kendisinden önce ve sonra kimseye nasip olmayan bir şekilde Beytullah'da dünyaya geldiğini ifade eden Mufîd, bunun nasıl gerçekleştiğine dair bir açıklama ya da rivayete yer vermemektedir. Onun bu konuda önceki kaynaklarda yer alan, Fâtuma bt. Esed'in oğlu Ali b. Ebî Tâlib'i olağanüstü olaylar eşliğinde Kâbe'de dünyaya getirdiğine dair rivayetlere atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır (Sadûk, *İlelu's-şerâî*, (Beirut: Dâru'l-Murtazâ, 2006), I, s. 137). Rivayetin senedinde el-Mufaddal b. Umar ve Muhammed b. Sinân gibi gâli râviler yer almaktadır. Ayrıca benzer bir rivayet gulatın ilk yazılı kaynaklarından biri olarak kabul edilen ve Muhammed b. Sinân'a izâfe edilen *Kitâbu'l-heff*'te yer almaktadır (s. 87-90).

¹¹⁶ Tuşî, *Uddetu'l-usûl*, tah. Muhammed Rızâ el-Ensârî, (Kum, 1417), I, s. 63-155. İbrahim Kutluay'ın konu ile alakalı bir makalesi için bkz.: "İmamiyye Şias'ına Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi (Şeyh Tuşî Özelinde), *Marife Bilimsel Birikim*, 28/2 (2014): 63-84.

¹¹⁷ Tuşî, *İstibsâr*, (Necef, 1375), s. 3-5.

anlaşılmasının yollarından biri bu dört karîneden birine muhalif olmasıdır.¹¹⁸ Ardından ve ayrıntılı olarak bu konuyu haber-i vahidin sıhhatine delalet eden karîneler bağlamında ele almaktadır. Tûsî'ye göre kesin ilim ifade etmeyen haber-i vahidin muhtevasının sıhhatine delalet eden karîneler şunlardır:

- Birincisi muhtevanın akıl deliline ve bunun gereklerine muvafık olmasıdır. Buna göre bir rivayet yasaklama, ibaha ya da tevakkuf içerikli olabilir. Örneğin şayet yasaklama içerikli bir rivayetin hilafına bir delil bulunmuyorsa, aklen bununla amel etmek gerekmektedir. İbaha ve tevakkuf içerikli rivayetler için de aynı durum geçerlidir.

- İkincisi muhtevanın Kur'ân'ın nassına¹¹⁹; hususu, umumu, delâleti ya da fehvası bakımından muvafık olmasıdır. Bunların her biri muhtevanın sıhhati için delildir.

- Üçüncü karîne haberin mütevatir sünnete muvafık olmasıdır. Bir haberin muhtevasının mütevatirsünnete muvafık olması, bu haberin sıhhatine ve onunla amel edilebileceğine kesin bir şekilde delalet eder.

- Sonuncusu da haberin muhtevasının Şîa mezhebinin (fırkatu'l-muhikka) icmâna muvafık olmasıdır.¹²⁰

Tûsî'ye göre Kur'ân'a uygun olmak, onun zahirine, umumuna, hitabının delil ve fehvasına uygunluk anlamına gelirken; sünnete uygun olmak onun sarihine, deliline, fehva ve umumuna uygunluk anlamlarına gelmektedir. Tûsî tarafından Kur'ân'a ve sünnete uygunluk bağlamında kullanılan ibarelerin anlamını bilmek, bu kriterlerin kapsamı hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir.

Kur'an veya sünnetin zahir ya da sarahi ile kastedilenin, sözün doğrudan işaret ettiği mana olduğu açıktır. Tûsî, lafzın *umumu* konusunda bazı tartışmaların söz konusu olduğunu belirtir. Buna göre bazı kimseler tahsis edilebilir durumda olan bir lafzın zâhirine tâbi olunamayacağını savunurken, diğer bir grup ise böyle bir lafzın umumuna tâbi olunabileceği doğrultusunda görüş bildirmiştir. Tûsî de bu son görüşü kabul ettiğini ifade eder.¹²¹ *Fehva'l-hitâb*, doğrudan lafızda ifade edilmese dahi, mutabakat yoluyla lafzın kapsamına giren meselelerde de aynı hükmün geçerli olmasıdır. Bu hususa ana ve babaya öf demeyi yasaklayan ayeti örnek getiren Tûsî söz konusu ayet ile öf demekten daha incitici olan dövme ve hakaret gibi muamelelerin yasaklanmasının sözün delaleti kapsamına girdiğini ifade eder.¹²²

¹¹⁸ Tûsî, *Udde*, I, s. 92.

¹¹⁹ Muhakkik burada nas ile kast edilenin mütevatir kıraat olduğunu ifade eder. Bu bakımdan nas, zahir ve sarih eş anlamlıdır.

¹²⁰ Tûsî, *Udde*, I, s. 143-145.

¹²¹ Tûsî, *Udde*, II, s. 425-426.

¹²² Tûsî, *Udde*, II, s. 437.

Delîlu'l-hitâb konusunu *Udde'*de ayrıntılı bir şekilde ele alan Tûsî, bu konunun usulcüler arasında tartışmalara sebep olduğunu ifade eder. Şafîî'nin başını çektiği birinci gruba göre bir olay bağlamında söylenen bir söz ile ortaya konan hüküm, illeti bakımından aynı kategoride yer alan diğer durumlar için de uygulanır. Bunun yanında hükmün zıddı da söz konusu durumların zıddı olan durumlar için geçerlidir (mefhum-i muhalefet). Terim anlamı ile mefhum-i muhalefet; "sözün, mantukun hükmünün, hükümde dikkate alınan kayıtlardan birini taşımaması sebebiyle meskût anı hakkında geçerli olmadığına delalet etmesidir".¹²³ İslam hukukunda mefhum-i muhalefet olarak adlandırılan bu olgu, Sünnî usulcülerin çoğu tarafından bir hüküm çıkarma metodu olarak kabul edilmiştir.¹²⁴ Tûsî aralarında Murtazâ'nın da bulunduğu ikinci gruptaki alimlerin mefhum-i muhalefeti delîlu'l-hitâb bağlamında değerlendirmedeğini, kendisinin de bu ikinci görüşü benimsediğini belirtir.¹²⁵ Diğer bir ifadeyle Tûsî'ye göre delîlu'l-hitâb, mefhum-i muvafakat kapsamındaki durumlar için geçerli olup bu bakımda fehva'l-hitâb ile benzer bir anlam taşımaktadır.

Tûsî karîneleri saydıktan sonra önemli bir eklemede bulunur: Bu karîneler haberin kendisinin değil yalnızca muhtevasının sıhhatine delalet eder. Bir haberin muhtevası bu karînelere muvafık olsa da, uydurma olması ihtimal dahilindedir. Bir rivayet bu karînelerden birinden yoksun ise o, kelimenin tam manasıyla haber-i vahiddir. Bu durumdaki haber, şayet Kur'ân, sünnet ya da icmaya muhalif ise terk edilir. Şayet bunlardan birine muhalif değilse, bu defa da kendisine muhalif başka bir haber olup olmadığına bakılır. Eğer varsa, bu kez de tercih sebepleri devreye girer.¹²⁶

Rivayetlerin tearuzu durumunda da metne yönelik karînelere değinen Tûsî'ye göre aralarında tearuz bulunan iki haberden birinin tercih edilmesi noktasında şu hususlara bakılır: (1) Haberlerden biri kitap ya da maktu' olan sünnet'e muvafık diğeri muhalif ise, muvafık olan ile amel edilirken muhalif olan terkedilir. (2) Haberlerden biri hak mezhebin icmana muvafık diğeri muhalif ise, muvafık olan tercih edilir. (3) Tercih sebebi olarak bu ikisinden biri söz konusu değilse bu iki haberin râvilerine bakılır. Adil olanın rivayeti alınırken adil olmayanın reddedilir. Her ikisinin râvileri de adil ise hangisinin râvisi daha çok ise o kabul edilirken diğeri terkedilir. (4) Adalet ve aded bakımından iki haberin râvileri arasında fark yok ise Âmme'nin sözüne aykırı olan kabul edilirken ona

¹²³ Zekiyyüddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev.: İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), s. 31.

¹²⁴ Mustafa Çil, "Hanefi Usulünde Fâsid Sayılan İstidlallerden İstifade İmkânı", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014): 67.

¹²⁵ Tûsî, *Udde*, II, s. 467-470. Muteahhirûn dönemi ahbârî alimlerinden Meclisî'nin ise mefhum-i muhalefeti delîlu'l-hitâb bağlamında kabul ettiği görülmektedir: *Melâzu'l-ahyâr*, (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mer'eşi, 1406), I, s. 20.

¹²⁶ Tûsî, *Udde*, I, s. 145.

muvafakat eden terk edilir.¹²⁷ Tûsî'nin devamında zikrettiği şartların büyük çoğunluğunun sened ve râvilerin özellikleri ile ilgili olduğu görülmektedir.¹²⁸

Tûsî'nin bir rivayetin karînelerle desteklense dahi, uydurma olma ihtimalinin devam ettiğine dair vurgusu mühimdir. Bu ihtimale rağmen metin ile alakalı mezkur karînelerle desteklenen bir rivayetin güvenilirlik ve kendisi ile amel edilebilirlik bakımından mütevatirden sonra ikinci sırada değerlendirilmesi, sened ile alakalı hususların ise yalnızca birbirine muarız rivayetler arasında tercih yaparken başvurulacak kıstaslar arasında zikredilmesi, kanaatimizce Tûsî'nin rivayetlere yönelik algısı hakkında önemli çıkarımlar yapmaya imkan sağlamaktadır. Öncelikle bu durum Tûsî'nin kaynaklarda yer alan rivayetlerin Hz. Peygamber ya da imamlardan birine güvenilir bir şekilde isnadı noktasında ciddi çekinceleri olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle sağlam isnadı sebebiyle bir rivayetin sıhhatine hükmetmek onun kaçındığı bir tutumdur. Kanaatimizce bunun en temel sebebi, Tûsî'nin rivayetlerin aktarım keyfiyetine yönelik güvensizliğidir. Nitekim karîne ile desteklenmiş rivayetler hususunda rivayetin kendisine değil onun dayandığı karîneye güveniyor olması bunun göstergesidir ve bu yaklaşımı onu Mufîd ve Murtazâ ile aynı ortak paydada buluşturmaktadır. Onu bilhassa Murtazâ'nın rivayetlere yönelik yaklaşımından ayıran nokta ise bu güvensizliğine rağmen haber-i vahidi şer'i bir delil olarak kabul etmesidir. Tûsî'yi haber-i vahidi şer'i konularda delil olarak kabul etmeye yönelten saikler her ne olursa olsun, zamanının etkin alimlerinden biri olarak onun, büyük bir yekûn teşkil eden rivayet malzemesine kayıtsız kalamadığı aşikardır. Rivayetlerin aktarım keyfiyetine yönelik güvensizliği ise rivayetleri değerlendirmede metne yönelik karîneleri, râvi/sened ile alakalı karînelere öncelemesini beraberinde getirmiş gibi görünmektedir.

Tevîl konusu, Şîa'nın metin tenkidi kriterlerini incelerken göz ardı edilmemesi gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira tevîl, doğası gereği özneliği beraberinde getirir. Bir rivayet hakkında söz konusu olan tevîl kaçınılmaz olarak, onu tevîl eden kimsenin bilgi, bilinç seviyesi ve kişisel özelliklerine göre şekillenir. Bu bağlamda, bir kimsenin aklî delil doğrultusunda reddettiği bir rivayeti, bir başkası tevîl yoluyla kabul edebilir. Aynı durum diğer deliller için de söz konusudur. Dolayısıyla tevîl edilebilirliğin sübjektif mahiyeti, metin tenkidi kriterlerinin uygulama alanını daraltmak suretiyle onları da bu özneliğin etkisi altında bırakmaktadır. Tevîl olgusunun bu mahiyeti, usûlî bir alim olarak teoride haber-i vahidin itikâdî konularda delil olamayacağını kabul eden Tûsî'ye, pratikte bu ilkeyi esnetebilme imkanı sunmuş gibi gözükmektedir.

¹²⁷ Şîa'ya göre iki güvenilir rivayet arasındaki ihtilafın hiçbir yolla giderilememesi, rivayetlerden birinin takıyye olarak Âmm'e'nin mezhebine uygun olarak sâdır olması ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Âmm'e, Şîa tarafından, Ehl-i Sünnet kullanımı henüz kavramsallaşma sürecini tamamlamadan önce, sonrasında onun kapsamında kabul edilen bütün grupları içine alacak şekilde kullanılan bir kavramdır.

¹²⁸ Tûsî, *Udde*, I, s. 145-148.

İstibsâr'daki metin tenkidi kriterlerine muhalefet eden fihri rivayetleri tevil ve istihbâba hamletme, bunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.¹²⁹

2.2. Hille Usûlî Ekolü ve Metin Tenkidinin Azalan Etkisi

Allâme el-Hillî (ö. 726/1325) ve aslında ondan önce hocası Ahmed b. Tâvûs (ö. 673/1275) ile başlayan süreç, isnadın haber-i vahid ile amelde öncelikli kıstas olarak kabul edildiği döneme tekabül etmektedir. Bu geçiş döneminde usuldeki Sünnî etkisinin arttığı bir vakıdır. Bu konuda özellikle geç dönem ahbârîlerinin Allâme el-Hillî çizgisindeki usûlî alimleri ciddi anlamda eleştirdiği, onları Sünnî usul anlayışını Şîliğe uyarlamakla itham ettiği görülmektedir.¹³⁰

Şeyh Tûsî ve İbn Tâvûs arasında geçen süreci tarihsel perspektife başvurarak etüt etmenin, meselenin netleşmesine katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Zira dönemin değişen güç dengelerinin, mezhepleri de birçok farklı yönden etki altında bırakmış olması kaçınılmazdır. Tûsî zamanında bölgedeki on iki imamcı Buveyhî hakimiyetinin sona ermesi ve Sünnîliği merkeze koyan Abbâsîler'in Selçuklular desteğiyle yeniden hakim olmasının, İbn Tâvûs'a gelinceye kadarki sürede Şîa'nın ilmî faaliyetlerinde bir duraklamayı beraberinde getirdiği görülmektedir. Zira bu süre içerisinde ortaya konan ilmî ürünler ve görüşler, Bağdat Usûlî Ekolü'nün ortaya koyduklarının bir yeniden üretiminden öteye geçememiştir.

Şîi Buveyhî tehdidinden kurtulduktan sonra Sünnî Abbasi yönetiminin Şîa'ya karşı daha baskıcı bir tutum sergilemiş olması tahmin edilebilir bir durumdur. Dolayısıyla bu dönemde (447/1055-654/1256) Abbasi ve Selçuklu hâkimiyetinde bulunan bölgelerde açık bir şekilde ilmî faaliyetlerini sürdüremeyen ve etkinlik gösteremeyen Şîi alimlerin, Sünnîler tarafından yürütülen ilmi faaliyetlerin etkisinde kalmış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Bu etkinin, yaklaşık iki asırlık sürenin ardından İlhanlı hakimiyeti ile yeniden özgür bir ortamda faaliyetlerine başlayan Şîi alimlerin, hadis usulü anlayışlarındaki değişimde önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Başka bir deyişle, Mufid ile sistematik olarak başladığı kabul edilen Usûlîlik sürecinde, usûlî faaliyetler ağırlıklı olarak fıkıh üzerinden sürdürülmüş, hadis usulü alanında X/XVI. asra kadar müstakil bir eser telif edilmemiştir. Buveyhîler dönemindeki (334/945-447/1055) usûlî ekolün yükselişinin akabinde Sünnî yönetimlerin hakimiyetinde iki asır geçiren Şîi usul anlayışı bir duraklama dönemine girmiştir. Selçukluların Şîi Buveyhî ve Fâtîmî yönetimlerine

¹²⁹ Tûsî'nin *İstibsâr*'da şâz olup metin tenkidi kriterleri ile bağdaşmayan bazı rivayetleri terk etmek yerine Şîi anlayış doğrultusunda tevil ettiği ya da istihbâba hamlettiği görülür.¹²⁹ Ancak istihbâba hamledilen rivayetlerin farz ve vacip kapsamında değerlendirilemeyeceğini de belirtmektedir.¹²⁹ Tûsî akıl deliline göre kabul edilmesi mümkün görünmeyen bazı rivayetlerle tevil edilerek amel edilebileceğini düşünmektedir. Zira ona göre akla aykırı gibi görünen birçok Kur'ân ayeti için de aynı durum söz konusu olmuştur: Tûsî, *er-Rasâilu'l-aşr*, (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1414), s. 325.

¹³⁰ Emîn el-Esterâbâdî, *Fevâidu'l-Medeniyye*, (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1424), s. 123-124, 128; Hurr el-Âmilî, *Vesâilu's-Şîa*, (Kum: Muessesetu Âli beyt, 1409), c. 30, 259; Kâşânî, *Vâfi*, (İsfahan: Menşûrâtü mektebeti'l-imâm, 1406), s. 14-15.

karşı giriştiği güç mücadelesi, onu Şîlik karşısında Sünnî anlayışı takvim etmeye yöneltmiştir. Bu bağlamda kurulan Nizamiye Medreseleri yetiştirdiği önemli alimlerle, Sünnî anlayışın kuvvetlenmesine önemli bir katkı sağlamıştır.¹³¹ Kanaatimizce bu süreçte bölgedeki hâkim Sünnî usul anlayışını gözleme imkanı bulan Şî alimler, İlhanlılar¹³² ile birlikte yeniden özgür bir ilmi ortama kavuştuklarında, bu gözlemlerini bilhassa Şî hadis usulü anlayışına yansıtmuşlardır. Şî hadis anlayışında isnad merkezli bir hadis usulünün söz konusu dönemdeki teşekkülü de bunun bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Daha erken bir Şî-Sünnî etkileşiminin Buveyhîler dönemi Bağdat'ında yaşandığı halde, Şî hadis usulü üzerindeki Sünnî etkinin neden bu kadar geciktiği sorusu akla gelebilir. Kanaatimizce bunun sebebi, Şî'nin Buveyhîler döneminde iktidarın desteğini yanına almış bir mezhep olarak ilmî faaliyetlerini özgürce ve bu özgürlüğün getirdiği bir özgüvenle sürdürmüş olmasında aranabilir. Bu bağlamda ilmî anlamda üretkenliğinin zirve noktalarından birinde olan Şî'nin, ilmî ürünlerini de harici bir etkinin altında kalmadan, kendi içsel dinamikleri ile vermiş olması beklenebilir bir durumdur.

İsnad Merkezli Yaklaşımın Temsilcileri İbn Tâvûs (ö. 673/1275) ve Allâme el-Hillî'de (ö. 726/1325) Metin Tenkidi

Şî'da haber-i vahidin dörtlü tasnifinin ilk kez İbn Tâvûs tarafından yapıldığı kabul edilmektedir.¹³³ Bu taksimin ilk kez talebesi Allâme tarafından yapıldığını savunanlar da bulunmaktadır.¹³⁴ Bu taksime göre haber-i vahid sahih, hasen, muvessak, zayıf kategorilerden birine dahildir. İbn Tâvûs'un isnad üzerine yoğunlaşan çabalarının en önemli göstergelerinden biri ricâl alanında telif ettiği *Hallu'l-işkâl fi ma'rifeti'r-ricâl* adlı eseridir. İbn Tâvûs bu eseriyle, ilk dönemde telif edilen beş temel ricâl kaynağını tek kitapta toplayan ilk müellif olmuştur.¹³⁵

İbn Tâvûs ile birlikte isnad merkezli bir hadis anlayışına geçildiğinin bir diğer göstergesi, rivayetlerin tenkidinde metne yönelik kıstasların yerini büyük ölçüde isnada yönelik kriterlere bırakmış olmasıdır. Allâme el-Hillî'nin bu bağlamdaki uygulamalarına bakıldığında, muhtevaya yönelik karînelerin artık haber-i vahid ile amel etmede muteber hususlar arasında sayılmadığı görülmektedir. Allâme muhteva ile alakalı karîneler yerine haberin râvileri ile ilgili şartları bu bağlamda zikreder.

¹³¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002), s. 232-234.

¹³² İlhanlılar dönemi Moğol-Şîa ilişkileri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Andrew Newman, *Twelver Shiism-Unity and Diversity in the Life of Islam*, (Edinburgh University Press, 2013), s. 122 vd..

¹³³ Muhsin el-Emîn, *A'yanu's-Şîa*, tah. Hasan Emin (Beyrut: Dârut-'taâruf li'l-matbûât, 1983), III, s. 190.

¹³⁴ Muhammed Emîn el-Esterâbâdî, *Fevâidu'l-Medeniyye*, s. 109.

¹³⁵ Bu beş kitap; Necâşî'nin *Ricâl'i*, Keşşî'nin *Ma' rife'si*, Tûsî'nin *Ricâl* ve *Fihrist'i* ile İbnu'l-Gadâirî'nin *Duafâ* olarak da bilinen *Ricâl'i*dir. *Hallu'l-işkâl* bir bütün olarak günümüze ulaşmamıştır. eş-Şehîdu's-Sânî'nin oğlu Şeyh Hasan kendisine ulaşan eserden bazı kısımları çıkarıp ona yeni bazı bölümler ekleyerek kitaba *Tahrîru'l-Tâvûsi* adını vermiştir: (Beyrut: Muessesetu'l-a'lemî li'l-matbûât, 1988).

Allâme el-Hillî *Mebâdiu'l-vusûl* adlı usul eserinde haber-i vahid konusunu ele aldığı kısımda öncelikle ümmet arasında onun hücciyetinin kabul edildiğine dair açıklamalara yer verir. Ardından haber-i vahidin kabul şartlarını sıralar. Bunlar râvinin âkil, bâliğ, Müslüman, adil ve zabt sahibi olmasıdır.¹³⁶ Müellif merdud rivayetler başlığı altında haber-i vahidi farklı bir taksime tabi tutar. Birinci kısım yalnızca bilgi içerikli haber-i vahidlerdir. Bu kapsamdaki bir rivayetin muhtevasını destekleyen kat'î bir delilin bulunmadığı durumlarda, rivayet reddedilir. İkinci kısım ameli gerektiren haber-i vahidlerden oluşmaktadır. Şayet bu rivayetler, hakkında umûmü'l-belvâ'nın¹³⁷ mevcut olduğu meseleler hakkında ise de bunların kabulü gereklidir. Bu taksimde Allâme'nin –bilhassa itikâdî/kelamî konudaki rivayetleri kapsadığı anlaşılan- birinci kısım rivayetler için gerekli gördüğü kat'î delil ile desteklenme şartını, rivayetlerin muhtevasının akıl, Kitab, sünnet ve icmaya uygun olması şeklinde anlamak kanaatimizce yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla onun, usulî alimlerin itikâdî konularda –karînelerle desteklenmediği müddetçe- haber-i vahidi delil olarak kullanmama geleneğini sürdürdüğü ve bu rivayetler bağlamında metne yönelik tenkit kriterlerini de esas aldığı söylenebilir.¹³⁸ Ancak sıra fikhî rivayetlere geldiğinde onun umumu'l-belvaya karşı haber-i vahidi öncelemesi, rivayetlerin kabul ve reddinde isnada verdiği önemin çok önemli bir göstergesidir.

Allâme kitabın ilerleyen kısımlarında rivayetlerin tearuzu durumunda tercihte belirleyici olan hususları dile getirmektedir. Buna göre râvisi daha çok olan, isnadı âli olan, râvileri daha tanınır ve dinî bakımdan üstün olan rivayetler öncelikli olarak tercih edilmelidir. Ardından râvi ile alakalı diğer bazı hususiyetlere sıra gelir. Bunlar arasında râvisi fakih olan, Arapçayı (daha iyi) bilen, nakledilen olaya bizzat şahit olan, ulemanın ilim meclislerine daha çok katılan, zabt bakımından daha kuvvetli olan vb. rivayetler tercih edilir. Bunlara ilave olarak metne dair bazı unsurlara da değinen Allâme, rivayetin manen değil lafzen rivayet edilmiş olması, Mekkî değil Medenî olması,¹³⁹ lafzının açık (fasih) olması (rekâket bulunmaması) vb. özellikleri bunlar arasında zikreder. Metne dair değindiği tercih sebeplerinden bizi daha ziyade ilgilendiren, rivayet ile amel edilip edilmemesi bağlamında dile getirdiği husustur. Buna göre bazı alimlerin kendisi ile amel ettiği rivayet amelin terkedildiği rivayete tercih edilir.¹⁴⁰

Allâme'nin *Muhtefu's-Şîa*¹⁴¹ adlı eseri incelendiğinde, rivayetlerin değerlendirilmesinde isnad tenkidinin uygulamadaki temel yöntem haline geldiği

¹³⁶ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-vusûl*, (Tahran: Mektebu'l-i'lâmî'l-İslâmî, 1404), s. 206.

¹³⁷ Kaçınılması büyük güçlüğü yol açan yahut yaygınlığı sebebiyle bilinmemesi mümkün olmayan olaylar anlamında kullanılan bir fıkıh terimidir: Mustafa Baktır, "Umûmü'l-Belvâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 155.

¹³⁸ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-vusûl*, s. 209-210.

¹³⁹ Bunun sebebini Mekkî rivayetlerin azlığı olarak izah etmektedir.

¹⁴⁰ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-vusûl*, s. 234-238.

¹⁴¹ Bu eserde Şîi alimlerin fikhî görüşlerindeki ihtilaflara, bu görüşlerini dayandırdıkları delillere yer veren Allâme, bunlar arasındaki kendi tercihini de zikreder.

görülmektedir. Onun isnad tenkidi doğrultusunda reddettiği birçok rivayet söz konusudur. Bunlar arasında senedinin imamlardan birine dayandığının kesin olmaması nedeniyle reddettiği rivayetler bulunduğu gibi¹⁴², senedinde bulunan gâî râviden dolayı sıhhatini sıkıntılı bulduğu rivayetler de vardır.¹⁴³ Ancak onun yaklaşımında metne yönelik tenkit uygulamalarının tamamen devre dışı bırakıldığı söylenemez. Hatta *Muhtelef*'teki bazı örneklerde, metin tenkidi kriterlerini esas almak suretiyle isnadı bakımından sahih olduğunu ifade ettiği rivayetlerle amel etmediği müşahede edilir.¹⁴⁴ Gusle dair bazı rivayetlerle ilgili olarak yer verdiği ifadeler, metin tenkidi kıstasları ile rivayetlerin kabul ya da reddedilebileceğine dair kanaatini ortaya koymaktadır. Buna göre guslün Kur'ân ve icmaa göre gerekli olduğu bir durumda, bunun aksini ifade eden rivayetlerin nakledildiğini belirten müellif, Kur'ân ve icmaa aykırı rivayetlere itibar edilmeyeceğini beyan eder.¹⁴⁵ Kitapta, sayısı az olmakla birlikte icmaa, usûlu'l-mezhebe ve diğer rivayetlere muhalefet etme vb. kriterler bağlamındaki metin tenkidi uygulamalarına rastlamak mümkündür.¹⁴⁶ Zaman zaman aklî delile de başvuran Allâme'nin atıfta bulunduğu aklî delillerden biri *berâetu'z-zimmedir*. İhrâmın yıkanmasının vacib değil müstahab olduğunu savunan Allâme, bu konuda (açık bir hüküm bulunmamasından dolayı) *berâtu'z-zimmenin* esas alınması gerektiğini düşünmektedir. Bu sebeple yıkamanın vacib olduğunun nakledildiği rivayetlerdeki vucûb hükmünü kabul etmeyerek istihbâba hamleder.¹⁴⁷ Allâme'nin *Muhtelefu's-Şîa*'da *meşhur* olgusuna sıklıkla vurgu yaptığı görülmektedir. O bir mesele hakkında öncelikle *meşhur* olduğunu ifade ettiği hükme (fetvâî şöhret) yer vermekte, ardından ise meşhur olana muhalefet eden bazı Şîi ulemanın görüşlerini zikretmektedir. Son olarak kendi görüşüne yer veren Allâme'nin, bazı konulardaki benimsediği görüşe ters düşen rivayetleri ve bu rivayetler üzerine bina edilen fetvaları çoğunlukla istihbâba hamlettiği görülmektedir.¹⁴⁸ Meşhur olan görüşün aksine olan bir rivayeti takiiyeye hamletmek de, Allâme'nin fetvâî şöhret bağlamındaki uygulamalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır¹⁴⁹. *Meşhur* olgusu noktasındaki tutumuna dair kayda değer bir örnekte Allâme, mursel olarak nitelediği bir rivayete karşı, isnadı

¹⁴² Allâme el-Hillî, *Muhtelefu's-Şîa*, (Kum: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1413), I, s. 228.

¹⁴³ Allâme, *Muhtelef*, I, s. 238, 249, 257, 260, 280; VII, s. 6, 8(Senedinde Muhammed b. Sinan'ın olmasından dolayı). Senedindeki problem sebebiyle reddettiği rivayetler için ayrıca bkz.: s. 227, 271, 316, 413, 429, 440, 460, 479

¹⁴⁴ *Berâtu'z-zimme'yi* esas alarak, sahih olduğunu belirttiği birçok rivayeti hüküm vermede esas kabul etmediği ve bu rivayetleri istihbâba hamlettiği bir örnek için bkz.: Allâme, *Muhtelef*, I, s. 349.

¹⁴⁵ Allâme, *Muhtelef*, I, s. 328-329.

¹⁴⁶ Bazı örnekler için bkz.: Allâme el-Hillî, *Muhtelef*, I, s. 212, 230, 351. İcmaa muhalefet: I, s. 297; Diğer rivayetlere muhalif olma: VII, s. 356; Usûlu'l-mezhebe muhalefet: VII, s. 367;

¹⁴⁷ Allâme, Allâme, *Muhtelef*, I, s. 315-316. Cuma günü yıkanmanın vacib olarak kabul edilemeyeceğine dair bir diğer örnek için bkz.: I, s. 318.

¹⁴⁸ Allâme, *Muhtelef*, I, s. 263, 272, 290, 318.

¹⁴⁹ Allâme, *Muhtelef*, I, s. 297.

hakkında bir şey zikretmeksizin muhtevası ile amelin meşhur olduğunu ifade ettiği bir başka rivayetin tercihi doğrultusunda görüş beyan etmiştir (amelî şöret).¹⁵⁰

Allâme'nin Tûsî çizgisinden ayrıldığı temel nokta, fihki konulardaki haber-i vahidleri kabul ya da redde temel kıstas olarak isnada yönelmesidir. Tûsî'nin fikhî rivayetlerin kabul ya da reddinde temel kıstası, muhtevaya dair karfnelere uygunluktur. İsnada ise rivayetlerin tearuzunda, metin tenkidinden sonuç alınmadığı taktirde başvurulması gerektiğini ifade etmiştir. Allâme'nin tearuz halinde de Tûsî'nin aksinerâvi ve senede dair hususları öncelendiği açıktır. Diğer yandan Allâme'nin uygulamasında, meşhur olgusu başta olmak üzere- metin tenkidine dair kıstasların tamamen göz ardı edildiği söylenemez.

2.3. Cebel-i Âmil Ekolü ve Metin Tenkidinin İtibarsızlaştırılması

Kurucu Usûlîler dönemini (413/1022-460/1067) takibeden yaklaşık iki asırlık ilmî duraklama sürecinin ardından İlhanlılar döneminde usûlî anlayışa yeniden canlılık getiren Hille ekolünden sonra ön plana çıkan önemli ilim merkezlerinden bir diğeri Lübnan'da yer alan Cebel-i Âmil'dir. Cebel-i Âmil'in Şîî ilim merkezlerinden biri haline gelmesi Şemsuddin Muhammed b. Mekkî eş-Şehîdu'l-Evvel (ö. 786/1384)¹⁵¹ sayesinde olmuştur. Aynı dönemde Hille ekolünün zayıflamasının da Cebel-i Âmil Ekolü'nün hızla yükselmesinde etkili olduğu söylenebilir.¹⁵²

eş-Şehîdu'l-Evvel, haber-i vahidin kabul edilebilmesi için senede müteallik şartların yanında, muhtevaya yönelik birtakım şartları da haiz olması gerektiğini düşünmektedir. Muhteva noktasında Tûsî tarafından zikredilen şartlara yer verir.¹⁵³ Onun haber-i vahide yaklaşımında altı çizilmesi gereken hususlar, isnadı merkeze alan Hille Ekolünde eğitim almış olmasına rağmen, rivayetleri kabul ya da ret kıstası olarak metne yönelik hususlara da ziyadesiyle vurgu yapmış olması ve bilhassa bir metin tenkidi kıstası olarak şöret olgusuna sıkça atıfta bulunmuş olmasıdır. Bu bağlamda onun birçok örnekte imamların ashabının amelini ya da meşhur olan uygulamayı haber-i vahidin kabul ya da reddinde bir kıstas olarak kullandığı görülür.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Allâme, *Muhtelef*, II, s. 38-39.

¹⁵¹ Yaklaşık beş sene kaldığı Hille'de, başta Ibnu'l-Allâme el-Hillî olmak üzere dönemin ünlü alimlerinden icazet alan eş-Şehîdu'l-Evvel, Bağdad, Dimeşk, Kahire gibi önde gelen Sünnî ilim merkezlerine seyahatler düzenlemiş ve kırk kadar Sünnî alimden ders almıştır.

¹⁵² Bu dönemde bölgede hakim olan İlhanlı Devletinde Şîîliği benimseyen İlhanlı hükümdarı Olcaytu ölmüş, yerine geçen son iki hükümdar Emir Çoban ve Ebu Said döneminde ise Şîilere karşı sert bir politika izlenmiştir. (Ca'fer el-Muhacir, *el-Hicrâtu'l-Âmiliyyetu ila İnan fi'l-asri's-Safevi*, (Beyrut: Daru'r-ravza, 1989), s. 108.)

¹⁵³ eş-Şehîdu'l-Evvel, *Zikra's-Şia fi ahkâmi's-şer'ia*, (Kum: Muessesetu Âli-beyt li-ihyâi't-turâs, 1419), I, s. 48-49.

¹⁵⁴ eş-Şehîdu'l-Evvel'in meşhur olgusuna dair görüşleri için bkz.: *Zikra*, I, s. 51-52. Ayrıca bkz.: *Zikra*, s. 419-420, 444.

Cebel-i Âmil Ekolünün sonraki dönemlerde etkisi en fazla hissedilen temsilcisi ise eş-Şehîdu's-Sânî'dir. Şîa içerisinde dirâyetu'l-hadis alanında telifte bulunan ilk kimse olarak kabul edilmektedir. Bu alandaki eserlerinde kullandığı terminolojiyi Sünnî eserlerden uyarladığı ise Şîa içerisinde oğlu ve diğer başka kimseler tarafından bilinen ve dile getirilen bir husustur.¹⁵⁵

Cebel-i Âmil ekolüne bağlı bir alim olan Zeynuddin b. Ali'nin, rivayetlerin tenkidi noktasında ekolün kurucusu eş-Şehîdu'l-Evvel'den farklı bir yaklaşım benimsediği anlaşılmaktadır. Rivayetlerin kabul ya da reddinde ashabın ameli ve şöhret olgusuna ziyadesiyle vurgu yapan eş-Şehîdu'l-Evvel'e mukabil eş-Şehîdu's-Sânî, bir rivayetın muteber kabul edilmesinde onun metninin bir rolünün bulunmadığını düşünmektedir. Buna göre metin ancak çok nadir bazı durumlarda göz önünde bulundurulur. Bunlar da rivayetın maktûb, musahhaf, muztarib, mezîd olması gibi durumlardır. Bir rivayetın sağlam ya da zayıf olması, râvilerinin adalet, zabt ve iman sıfatlarına sahip olup olmaması ya da isnadının ittisalına zarar veren bir kusurunun bulunup bulunmaması ile alakalıdır.¹⁵⁶ Ona göre eş-Şehîdu'l-Evvel'in savunduğu üzere (dörtlü tasnifteki) zayıf hadisleri dahi muteber kabul etmeye sebep olacak bir şöhret olgusundan söz edilemez. Zira rivayetler hakkında mevcut bir şöhretin söz konusu olabilmesi için bunun Şeyh Tûsî'den önce gerçekleşmiş olması gerekir. eş-Şehîdu's-Sânî'ye göre, isnadı bakımından zayıf olan rivayetlerin muhtevası ile amel Tûsî ile başlamış, ondan sonra gelen birçok fakih de rivayetleri yeniden araştırma ihtiyacı hissetmeksizin onun yolunu izlemişlerdir. Başka bir deyişle, Şeyh ve takipçilerinden sonra gelenler, onların zayıf haberin muhtevası ile amel ettiklerini gördüklerinde bunun amelî bir şöhretten kaynaklandığını düşünmüşlerdir.¹⁵⁷

eş-Şehîdu's-Sânî birçok yerde Tûsî ile birlikte başlayan şöhret olgusu bağlamındaki olumsuz yaklaşımını dile getirmektedir. Nitekim *İstiksâ'* da namazda Fâtiha'nın unutulması kapsamındaki bir rivayet sadedinde yaptığı değerlendirme, bu yaklaşımın açıkça dile getirildiği örneklerden biri olarak zikredilebilir. Rivayete göre kıyamda iken Fâtiha'yı okumayı unutan kimse, rükûa gitmeden, istiâze ile birlikte Fâtiha'yı okumalıdır. Şehîd, bu şekilde istiâze ile birlikte Fâtiha'nın okunmasının meşhur olan uygulamaya muhalefet ettiğini belirtir. Ancak

¹⁵⁵ Hurr el-Âmilî, *Emelu'l-âmil fi ulemâi Cebeli Âmil*, (Kum: Dâru'l-kitâbî'l-İslamî, 1362), I, s. 86, 88-91; Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, (London, 1985), s. 320.

¹⁵⁶ eş-Şehîdu's-Sânî, *el-Bidâye fi illmi'd-dirâye*, tah. Muhammed Rızâ el-Huseynî el-Celâlî (Kum, 1421), s. 22; *er-Riâye fi illmi'd-dirâye*, tah. Abdullhuseyn Muhammed Ali el-Bakkâl (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mer'âşî, 1433), s. 74.

¹⁵⁷ Ancak bu ifadeler eş-Şehîdu's-Sânî'in Tûsî'den önce gerçekleşmiş bir şöhreti kabul ettiği ve rivayetlere yaklaşımda bunu esas aldığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira eş-Şehîdu's-Sânî Şeyh'ten önceki süreçte haber-i vahidin hücciyetini kabul etmeyen Murtazâ çizgisinin hakim olduğunun altını çizerek. Dolayısıyla Zeynuddin b. Ali'nin rivayetler noktasındaki bir şöhretin Şeyh Tûsî'den önce de gerçekleşmediğine kani olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

devamında şöhretten ziyade haberin senet bakımından sahih olmasının o habere tâbi olmak için daha geçerli bir sebep olduğunu ifade eder.¹⁵⁸

Fikhî konulardaki rivayetler konusunda oldukça katı bir tutum sergileyen ve rivayetlerin muhtevasına göre fetva vermenin yanlış olduğunu vurgulayan Zeynuddin b. Ali, aynı titizliği amellerin faziletleri hakkındaki rivayetler için göstermediği gibi, çoğunluğun bu rivayetlerin kabulüne hükmettiğini savunur. Kendi kanaatine göre de bu rivayetler salt hayırdan başka bir sonuca hizmet etmemektedir. Bu konuda Şîi ve Sünnî kaynaklarda nakledilen ve “men belağa” başlığı altında toplanan rivayetlere ve bu rivayetler üzerine bina edilen “et-tesâhul (tesâmuh) bi-edilleti'l-sunen” kaidesine de işaretle bulunur.¹⁵⁹ Müellifin de naklettiği bu rivayetlerden biri şu şekildedir: “Her kime amellerin sevabı ile ilgili ilahî kaynaklı (olduğu düşünülen) bir bilgi ulaşır ve o da Allah'a imanın bir gereği olarak ve sevabını umarak bu ameli ifa ederse, durum böyle olmasa dahi amelin sevabı ona verilir”.¹⁶⁰ Mezkur tesâmuh kaidesine göre bu vb. rivayetlere dayanarak senedi bakımından zayıf olan rivayetleri kabul edip bunlarla amel etmekte bir sakınca bulunmamaktadır.¹⁶¹

eş-Şehîdu's-Sânî, Tûsî'nin *İstibsâr*'ına şerh olarak kaleme aldığı *İstiksâ'* adlı eserinin girişinde, Tûsî'nin mukaddimesinde yer verdiği haber çeşitlerini ele alır. Daha önce de değinildiği üzere Tûsî'ye göre haber temel olarak mütevatir ve mütevatir olmayan olarak ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan mütevatir olmayan haber ise karînelerle desteklenen ile herhangi bir karînenin takviye etmediği haber olarak iki kısımda değerlendirilir. eş-Şehîdu's-Sânî, Tûsî'nin kabul ettiği akla, Kur'ân'a, kat'i sünnete ve icmaa muvafakat karînelerini ayrı başlıklar altında tartışır. Onun bu karîneler bağlamında vurguladığı en önemli hususlardan biri, anlamlarında söz konusu olduğunu düşündüğü kapalılıktır. eş-Şehîdu's-Sânî'ye göre akıl deliline muvafakat ile kast edilenin ne olduğu açık değildir. Zira akıl delili iki türdür. Birincisi herhangi bir nassa tâbi olmayan akıl delilidir. Buna verdiği örneklerden biri berâetu'l-asliyyedir. İkincisi ise bir nassa müteallik olan akıl delilidir. Örneğin bir şeyin emredilmesi, aklen onun zıddının nehyi anlamına gelir. Kur'ân'a muvafakat karînesi için de benzer problemler söz konusudur. Bunlardan biri Kur'ân'ın delaletinin¹⁶² zanni olmasıdır ki, eş-Şehîdu's-Sânî'ye göre aynı durum kat'i sünnet için de geçerlidir.¹⁶³

¹⁵⁸ eş-Şehîdu's-Sânî, *İstiksâ'*, (Kum: Muessesetu Âl-i beyt, 1419), VI, s. 42-43.

¹⁵⁹ eş-Şehîdu's-Sânî, *Riâye*, s. 92-94; *Şerhu'l-bidâye fi ilmi'd-dirâye*, Kum, 2011, 29-30.

¹⁶⁰ Kuleynî, *Kâfi*, II, s. 87. Ayrıca bkz.: Meclisî, *Bihâr*, II, s. 256.

¹⁶¹ “et-Tesâhul (tesâmuh) bi-edilleti'l-sunen” kaidesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Ali Ekber Kelaneri, “Tesâmuh Der Edille-yi Sunen”, *Pejûheş-e Ullâm-i İslâmî* 17 (2010).

¹⁶² Kur'ân'ın delaletini dört kategoride ele alır: zâhiri, umûmu, fehvâsı ve delîlu'l-hitâbı. Kat'i sünnet için zikrettiği kategoriler ise sarîh, delîl, umûm ve fehvâdur.

¹⁶³ eş-Şehîdu's-Sânî, *İstiksâ'*, I, s. 13-18, 29.

eş-Şehîdu's-Sânî ve sonrasında onun görüşlerini benimseyen Cebel-i Âmil uleması¹⁶⁴ hakkında ortaya atılan kayda değer bir iddiaya göre, bu alimler fıkhıta içtihadın hakimiyetine karşı âhâd haberlerin kullanımına yönelik vurguları ile, kendilerinden kısa bir süre sonra ortaya çıkacak olan Sistematik Ahbârîliğe düşünsel zemin hazırlamışlardır.¹⁶⁵Bu bağlamda eş-Şehîdu's-Sânî, hicrî IV. asırdan itibaren Şîi usul geleneğinde yerleşik bir konuma sahip olan metin tenkidinin pratikte azalan fonksiyonunu, teorik planda da temellendirerek, yükselişe geçen ahbârî ekol karşısında usûlî ekolü zayıflatan bir adım atmıştır. Kanaatimizce bu durum, guluv içerikli rivayetlerin Şîi anlayışta yeniden etkili bir konum kazanmasına da neden olmuştur. Zira Şîa içerisinde ilk asırlardan itibaren çeşitli kriterler bağlamında uygulanan metin tenkidinin, onu Ehl-i Sünnet içerisinde uygulanan metin tenkidinden ayıran önemli bir işlevi söz konusudur. Ehl-i Sünnet içerisinde metin tenkidinin özellikle ilk asırlarda uydurma rivayetlerin tespit edildiği mevzuat eserleri kapsamında etkili bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Şîa'da ise mevzu hadislerin belirlenip bir araya getirildiği bu tarz eserler bundan otuz yıl öncesine kadar telif edilmemiştir.¹⁶⁶ Burada altını çizmek istediğimiz husus, Kuleynî ve Sadûk gibi *Kütüb-i Erba'a* müelliflerinin eserlerindeki uydurma rivayetlerin varlığını kabul eden usûlî ulemanın, mevzu rivayetleri toplayan eserlerin telif edilmemiş olmasının da etkisiyle, metin tenkidi kıstaslarını özellikle gulat kaynaklı uydurma rivayetlere karşı bir güvenlik bariyeri olarak konumlandırmış olmalarıdır. eş-Şehîdu's-Sânî ile birlikte metin tenkidinin zayıflamasının ise *Kâfi* gibi temel eserlerde yer alan guluv içerikli rivayetlerin, muhtevaya yönelik gerekli süzgeçlerden geçirilmeden kullanılmasına zemin hazırladığı söylenebilir.

Cebel-i Âmil Ekolü'nün ardından yükselişe geçen Sistematik Ahbârîlik dönemi hem metin hem senede dair tenkit kriterlerinin büyük ölçüde rafa kaldırıldığı, *Kütüb-i Erba'a*'daki rivayetlerin tartışmasız birer bilgi kaynağı olarak kabul edildiği yaklaşık iki asırlık bir sürece tekabül etmektedir. Dolayısıyla bu dönemde kayda değer bir metin tenkidi faaliyetinden bahsedilemeyeceği açıktır. Ancak metne ve senede dair her türlü tenkit kriterinin itibarsızlaştırılmasının bir sonucu olarak -tamamen ortadan kalkmayan- gâli görüşlerin ve bunlara dayanak teşkil eden rivayetlerin yeniden etkinlik kazanmış olması ve bu duruma kayıtsız kalamayan Sistematik Ahbârîlik dönemi alimlerinden bazılarının, rivayetler

¹⁶⁴ eş-Şehîdu's-Sânî'nin talebesi ve arkadaşı olan Huseyn b. Abdissamed el-Âmilî (ö. 984/1576) ve babasının izinden giden İbnü's-Şehîdi's-Sânî (ö. 1011/1602) bu bağlamda zikredilebilir.

¹⁶⁵ Bu konu ile ilgili Modarressi ve Stewart'ın birbirine muhalif görüşleri için bkz.: Modarressi, *An Introduction to Shi'a Law: A Bibliographic Study*, (London: Ithaca Press, 1984), 52-53; Devin Stewart, "The Genesis Of The Akhbârî Revival", *Safavid Iran an Her Neighbors*, ed. Michel Mazzaoui (Utah: The University of Utah Press, 2003), s. 172-173.

¹⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Peyman Ünügür, "Şîi Âlim Hâşim Ma'rûf el-Hasenî'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidi Kullanımı", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, 58/2 (2018): 89-120.

bağlamında zaman zaman metin tenkidi uygulamalarına başvurmaktan kaçamamış oldukları görülmektedir.¹⁶⁷

Sonuç

Çalışmamızda elde ettiğimiz veriler, İmâmiyye/İsnââşeriyye Şîa'sının, ele aldığımız tarihi kesit boyunca, kısa süreli kesintiler dışında, rivayetlerin kabul ya da reddinde metin tenkidi kriterlerinden istifade ettiğini göstermektedir. Kullanılan kriterler ise dönemselsel olarak farklılıklar arz etmektedir.

İlk dönem gulatına karşı Şîa içerisinde yükselen tepki, onlar kanalıyla erken dönem Şîi kaynakları olan *asıllara* sızan rivayetlerinin daha dikkatli bir şekilde değerlendirilmesini beraberinde getirmiş ve geniş kapsamlı hadis eserleri oluşturulurken bu rivayetler önemli ölçüde elenmiştir. Bu durum söz konusu dönemde metin merkezli eleştirel bir yaklaşımın varlığını göstermektedir. Ancak bunun daha ziyade en uçta yer alan guluv içerikli rivayetleri hedef alan bir eleme olduğu, gâli fikirlerin yumuşatılarak sunulduğu, erken dönem Şîi mütekellimleri tarafından guluv kapsamında değerlendirilen tefvîz içerikli rivayetleri ise büyük ölçüde dışarıda bıraktığı görülmektedir. Bu bağlamda mufavvidaya göre daha aşırı gruplar olarak karşımıza çıkan Muğriyye ve Hattabiyye gibi oluşumların aşırı fikirlerini ihtiva eden rivayetler, *Basâir*'de dahi kendine yer bulamazken, mufavvidanın görüşlerini yansıtan rivayetler ise Sadûk'a kadar azalarak da olsa kaynaklardaki yerini muhafaza etmiştir.

Kabaca V/XI. asır ile XI/XVI. asır arasındaki zaman diliminde metin tenkidi noktasında ortaya çıkan üç farklı yaklaşımın söz konusu olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi olan, aralarında Mufîd, Murtaza ve Tûsî'nin bulunduğu Kurucu Usûlîlik dönemi alimleri tarafından benimsenen yaklaşımda metne dair niteliklerin, rivayetlerin değerlendirilmesi, kabul ya da reddinde temel belirleyici faktör olarak karşımıza çıkmıştır. Bu bağlamda usûlî alimlerce kullanılan kilit kavram *karîne*dir. Buna göre âhâd haberler, metne dair Kur'an'a, sünnete, akla, icmaa ve amelî şöhrete uygunluk karînelerinden biri veya birkaçına sahip oldukları ölçüde muteber kabul edilmiştir. Mezkur kıstaslara muhalif olan rivayetlerin ise reddedileceği en azından teorik olarak ortaya konmuştur. Kurucu Usûlîlik dönemi alimlerince senedin rolünün tamamen bir kenara bırakıldığı söylenemez. Bilhassa Tûsî tarafından, ihtilaf halindeki rivayetler arasında tercihte bulunma bağlamında, isnada da rol verildiği müşahede edilmektedir. Bu dönemde rivayetler değerlendirilirken, metne dair niteliklerin senede dair niteliklere öncelenmesindeki en önemli sebep, kanaatimizce, guluv olgusunun Şîi kaynaklardaki rivayetlere

¹⁶⁷ Söz konusu durumun boyutlarının tespiti başka bir makalenin konusudur. Bu bağlamda örnek olarak bkz.: el-Hurr el-Âmilî, *el-İsnââşeriyye fi'r-reddi ala's-süfiyye* (Kum: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1400), s. 124-125, 138-142.

kayda değer oranda sirayet etmiş olması ve bunun farkında olan usûlî alimlerin rivayetlerin isnadı noktasında ciddi endişelere sahip olmalarıdır.

VII/XIII. asırda Hille Ekolünün yükselişe geçmesi ile birlikte artan isnad vurgusu, metne dair karînelerin, âhâd haberlerin değerlendirilmesindeki işlevini azaltmıştır. İsnada yönelik vurgunun artmasında kanaatimizce etkili olan en önemli faktör, Şîa'nın Buveyhîler'in V/XI. asrın ikinci yarısındaki yıkılışından itibaren, Sünnîliği benimseyen iktidarların hakimiyetinde varlıklarını sürdürmüş olmalarıdır. Bunun bir sonucu olarak, ilmî faaliyetlerinde bir duraklama dönemine giren Şîa'nın, ilmî faaliyetlerinde oldukça üretken bir durumda olan Sünnî anlayıştan etkilenmemiş olması düşünülemez. İlhanlılar ile birlikte yeniden ilmî özerklik kazanan Şîî alimler, bilhassa hadis usulü alanında kayda değer bir şekilde Sünnî anlayışın etkisi altında kaldıklarını gösteren eserler telif etmişlerdir. Dolayısıyla Hille Ekolü döneminde isnad vurgusunun artması, Şîa'nın esinlendiği ve o zamana kadar Şîa'nın aksine yetkin ürünlerini vermiş olan Sünnî hadis usulünün, isnad merkezli bir anlayışa sahip olmasıyla ilişkilendirilebilir.

Hille Ekolü ile başlayan İsnad Merkezli Usûlîliğin, Cebel-i Âmil Ekolü alimlerinden eş-Şehîdu's-Sânî ile birlikte, metnin bir rivayetini değerlendirilmesi, kabul ya da reddindeki rolünü neredeyse tamamen ortadan kaldıran farklı bir aşamaya geçtiği anlaşılmaktadır. Zira isnada dayalı sistemi esas alan Hille Ekolü alimlerinin, bilgi ifade eden itikâdî konulardaki rivayetlere itibarda metni, temel belirleyici faktör olarak kabul etmeye devam ettikleri, fıkhi rivayetlerin değerlendirilmesinde de azalan bir oranda da olsa metne dair karînelere vurgu yaptıkları görülmektedir. eş-Şehîdu's-Sânî sonrasında ise -istisnaları olmakla birlikte-, karînelere atıfta bulunmak bir yana, karînelere dayalı bir değerlendirme yönteminin itibarsızlaştırılması yönünde adımlar atılmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahmedî, Muhammed Hasan, "Galiyan ve Endişe-yi Tahrîf-i Kur'ân". *Uluûm-e Hadîs* 2/52 (1388): 185-222.
- Akhtar, Waheed, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*. New Delhi, 1988.
- el-Âmilî, el-Hurr, *Emelu'l-Âmil fî Ulemâi Cebeli Âmil*. Kum: Dâru'l-Kitâbi'l-İslamî, 1362.
- _____, *el-Isnââşeriyye fî'r-reddi ala's-sufiyye*. Kum: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1400.
- _____, *Vesâilu's-Şîa*. Kum: Muessesetu Âli beyt, 1409.
- Anthony, Sean W., "The Legend of 'Abdallâh ibn Saba' and the Date of Umm al-Kitâb". *Journal of the Royal Asiatic Society* 21/1 (2011):1-30.
- Asatryan, Mushegh, *Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaddal-Tradition*. Doktora tezi, Yale University, 2012.
- Baktır, Mustafa, "Umûmü'l-Belvâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42: 155. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

• Bayhom-Daou, Tamima, "The Imam's Knowledge and The Qor'an According to al-Fadl b. Shâdhân al-Nisâbûrî". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64/2 (2001): 188-207.

• Bozan, Metin, *İmâmiyye Şîa'sının İmamet Tasavvuru*. Ankara: İlâhiyât, 2007.

• Bulut, Halil Ibrahim, *Şîa'da Usuliliğin Doğusu ve Şeyh Mufîd*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

• Ca'feriyan, Rasul, *Tarih-i Teşeyyu' Der İraîn Ez Ağâz Ta' Karn-i Dehom-i Hicrî*. Kum, 1375.

• Çil, Mustafa, "Hanefi Usulünde Fasid Sayılan İstidlallerden İstifade İmkânı". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014): 63-78.

• Daftary, Farhad, *Şîr İslam Tarihi*. Çev. A. Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa-Tarih, 2016.

• Demir, Habip, *Horasan'da Şîlik-İran'da Şîliğin Tarihsel Kökenleri*. Ankara: Otto, 2017.

• el-Emîn, Muhsin, *A'yanu's-Şîa*. Tah. Hasan Emin. Beyrut: Dârut-Taâruf li'l-Matbûât, 1983.

• el-Esterâbâdî, el-Emîn, *Fevâidu'l-Medeniyye*. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1424.

• el-Fadl b. Şâzân, *el-İdâh li'r-reddi fi sâiri'l-fırak*. Tah. Celâluddîn el-Huseyn el-Urmevî. Beyrut: Muessesetu't-Târîhu'l-Arabî, 2009.

• Halm, Heinz, *Shiism*. Çev. Janet Watson. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.

• el-Hasenî, Hâşim Ma'rûf, *el-Mevzuat fi'l-âsâri ve'l-âhbâr-arz ve dirâse*. Beyrut: Dâru't-taâruf li'l-matbûât, 1987.

• el-Hillî, Allâme, *Mebâdiu'l-vusûl*. Tahran: Mektebu'l-i'lâmî'l-İslâmî, 1404.

• _____, *Muhtelefu's-Şîa*. Kum: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1413.

• el-Hillî, Muhakkık, *el-Mu'teber*. Kum: Muessesetu Seyyidi's-Şuhedâ, 1364.

• İbnu'l-Gadâirî, *er-Rical*. Kum: Daru'l-hadîs, 1422.

• Kadivar, Mohsen. "Kırâat-e Ferâmuş Şode". 1385, <http://kadivar.com/?p=238>.

• Kasimpûr, Mohsîn. "Berresf-yi Tahlîl-yi Taabîr-i Nâzir ber Guluv ve Tefvîz-i Ravîyân der Menâbi'-i Rical-i Şîa". *Do Faslnâme-yi Hadîf Pejûhî* 5 (1390): 69-94.

• Kâşânî, Feyz, *el-Vâfi*. İsfahan: Menşûrâtu Mektebeti'l-İmâm, 1406.

• Kaygusuz, İsmail, *Ümmü'l-Kitab*. Demos, 2009.

• Kelanterî, Ali Ekber, "Tesâmuh Der Edille-yi Sunen". *Pejûheş-e Ulûm-i İslâmî* 17 (2010).

• el-Keşşî, Muhammed b. Ömer, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*. Tah. Mustafavî. Beyrut: Merkezi Neşri âsâri'l-Allâme el-Mustafavî, 2009.

• Kırbasoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Otto, 2015.

• el-Kuleynî, Muhammed b. Ya'kub, Ebu' Ca'fer Muhammed b. Ya'ku'b. *el-Kâfi*. Tahran: Dâru'l-kutubi'l-İslâmîyye, 1363.

- Kutluay, İbrahim, "İmâmiyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi (Şeyh Tûsî Özelinde), *Marife Bilimsel Birikim*, 28/2 (2014): 63-84.
- Kuzudişli, Bekir, *Şîa ve Hadis*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Meârif, Mecîd, *Târîh-i Umûmî-yi Hadîs -bâ Rûykerd-i Tahlîlî-*. Tahran: İntişârât-e Kevîr, 1396.
- el-Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-envâr*. Beyrut: Muessesetu'l-Vefâ, 1983.
- _____, Muhammed Bâkır, *Melâzu'l-ahyâr*. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mer'eşî, 1406.
- Meşkûr, Muhammed Cevad, *Târîh-i Şîa ve Fırkehâ-yi İslam tâ Karn-i Çeharom*. Tahran: İntişârât-ı İşrâkî, 1379.
- Moezzi, Mohammed Ali Amir, *The Divine Guide in Early Shi'ism*. Çev. David Straight. New York: University of New York Press, 1994.
- Modarressi, Hossein, *An Introduction to Shi'a Law: A Bibliographic Study*. London: Ithaca Press, 1984.
- _____, *Crisis an Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*. Princeton-New Jersey: The Darwin Press, 1993.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam*. London, 1985.
- el-Mufaddal b. Umar, *el-Heftu's-şerîf*. Tah. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1977.
- el-Mufîd, Muhammed b. Muhammed, *Cevâbâtü ehli'l-Musul fi'l-adedi ve'r-ru'yeti*. B.y.: el-Mu'temeru'l-a'lemî, 1413.
- _____, *İrşâd*. Beyrut: Muessesetu Âli'l-beyt, 1995.
- _____, *Tashihu'l-i'tikâdât*. Tah. Huseyn Dergahî. Kum: Mu'temeru'l-a'lemî, 1413.
- _____, *et-Tezkiratu bi-Usûli'l-Fıkh*. Neced, 1993.
- el-Muhacir, Ca'fer, *el-Hicrâtu'l-Âmiliyyetu ila İnan fi'l-asri's-Safevî*. Beyrut: Daru'r-ravza, 1989.
- el-Murtazâ, Ali b. el-Huseyn, *el-Emali*. Tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. B.y.: Dâru İhyaî Kutubi'l- Arabi, 1954.
- _____, *Rasâil*. Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, 1405.
- _____, *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa*. Kum: Muessesetu'l-İmam es-Sâdık, 1429.
- en-Necâşî, Ahmed b. Ali, *Ricâl*. Kum: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1429.
- Necedâbâdî, Ni'metullah Sâlihî, *Guluv*. Tahran: İntişârât-i Kevîr, 1384.
- Newman, Andrew J., "The Recovery Of The Past: Ibn Bâbawayh, Bâqır Al-Majlîsî And Safawîd Medical Discourse", *Journal of the British Institute of Persian Studies* 50 (2012).
- _____, *Twelver Shiism-Unity and Diversity in the Life of Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Selçukluların Dini Siyaseti*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002.

• Pîruzfer, Suheyra, Muhammed Mehdî Âciliyâne Mâfûk. "Hânedân-i Eş'arî ve Te'sir-i ân ber Siyer-i Tahavvul-i Mekteb-i Hadîsî-yi Kum", *Hadîs Pejûhî* 3/5 (1390): 7-42.

• es-Sadûk, Muhammed b. Ali, *el-Emâlî*. Kum: Muessesetu'l-bi'se. 1417.
 • _____, *İlelu's-şerâî'*. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2006.
 • _____, *İ'tikâdât*. Kum: Peyâm-e İmam Hâdî, 1391.
 • _____, *Kemâlu'd-dîn ve tamâmu'n-ni'me*. Beyrut: Mensûrâtu'l-a'lemî, 1991.

• _____, *Maâni'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1979.
 • _____, *Men la yahduruhu'l-fakîh*. Kum, 1404.
 • _____, *Uyu'nu ahbârî'r-Ridâ*. Tah. Huseyn el-A'lemî. Beyrut: Muessesetu'l-a'lemî, 1984.

• Saferî, Nimetullah Gâliyan. *Kâvesş Der Cereyanhâ ve Berâyende-hâ ta Pâyân-i Sede-yi Sevvom*. Meşhed, 1378.

• es-Saffâr, *Basâiru'd-deraca't*. Tah. Hasen Kûçebağfî. Tahran: Munteşirâtu'l-a'lemî, 1404.

• es-Sarrâf, Ali Zuheyr, "Medresetu Kum er-rivâi fî muvâceheti'l-gulât". *Mecelletu Merkezi Dirâsâti'l-Kûfe* 1/34 (2014): 30-53.

• Stewart, Devin J., *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to The Sunni Legal System*. Utah: University of Utah Press, 1998.

• _____, "The Genesis Of The Akhbârî Revival." *Safavid Iran an Her Neighbors*. Ed. Michel Mazzaoui. Utah: The University of Utah Press, 2003.

• Şa'ban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. Çev.: İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

• eş-Şehîdu'l-Evvel, Şemsuddîn Muhammed b. Cemâlidîn, *Zikra's-Şîa fî ahkâmî's-şerîa*. Kum: Muessesetu Âl-i beyt li-ihyâi't-turâs, 1419.

• eş-Şehîdu's-Sânî, Şemsuddin b. Ali, *el-Bidâye fî ilmi'd-dirâye*. Tah. Muhammed Rızâ el-Huseynî el-Celâlî. Kum, 1421.

• _____, *İstiksâ'*. Kum: Muessesetu Âl-i beyt, 1419.

• _____, *er-Riâye fî illmi'd-dirâye*. Tah. Abdulhuseyn Muhammed Ali el-Bakkâl. Kum: Mektebetu Âyetullah el-Mer'âşî, 1433.

• _____, *Şerhu'l-Bidâye fî İlmi'd-Dirâye*. Kum, 2011.

• Şeyh Hasan, *Tahrîru't-Tâvûsî*. Beyrut: Muessesetu'l-a'lemî li'l-matbûât, 1988.

• Tûsî, *el-Fihrist*. Tah. Cevad el-Kayyûmî, Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-Fukahati, 1429.

• _____, *el-İstibsâr*. Necef, 1375.

• _____, *er-Rasâilu'l-aşr*. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1414.

• _____, *Uddetu'l-usûl*. Tah. Muhammed Rızâ el-Ensârî. Kum, 1417.

• Ünügür, Peyman, Şia'da Metin Tenkidi. Doktora Tezi, A.Ü.S.B.E., 2017.

• _____, "Şî'î Âlim Hâşim Ma'rûf el-Hasenî'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidi Kullanımı." A.Ü.İ.F. Dergisi. 58/2 (2018): 89-120.

-
- Wade, Stephanie Haught, *The Umm Al-Kitab: A Study In Syncretism*. Yüksek lisans tezi, University of Arkansas, 1990.
 - Watt, W. Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*. Edingburg, 1973.

Use of Textual Criticism in Imami Shia for Interpretation of Narratives between the 3rd and the 11th Centuries (9th-17th)*

Peyman ÜNÜGÜR**

Abstract

With the emphasis on the importance of textual criticism in the evaluation of narratives in hadith methodology during the last century, an increasing number of studies have examined and employed different topics about textual criticism both in Sunni and Shi'ite academic circles. In this context, some studies have focused on the efforts of textual criticism laid out in the historical process. Yet, a historical analysis investigating the practice of textual criticism in a detailed way has not yet been done, and the present study hopes to fill this gap. The Shiite hadith tradition between the III-XI/IX-XVII centuries has been examined within its different periods, and an overview of the approaches/practices of textual criticism in each period has been provided. Each historical period has been investigated through its representative scholars and their work. Consequently, it has been found out that textual criticism has been practiced by Shiite scholars since the third/ninth century. The concept of *ghuluww* (exaggeration) necessitated the practice of textual criticism in the Shiite hadith tradition, and textual analysis has been employed as a primary approach in the evaluation of narrations regarding *ghuluww*. Textual criticism, which was also employed in the study of narrations concerning *fiqh*, lost its popularity after the seventh/thirteenth century, when a methodology based on *isnad* began to be more commonly used.

Key Words: Ḥadīth, Shi'ism/Shiah, textual criticism, *ghuluww*, Akhbārīs, Uṣūlīs, qarīnah.

III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı

Özet

Son bir asırlık süreç içerisinde, rivayetlerin değerlendirilmesinde metin tenkidinin en az *isnad* tenkidi kadar önemli olduğuna ve tarihi süreçte hadis usulünde metin tenkidine gereken önemin verilmediğine dair vurgunun artması sonucunda, metin tenkidine yönelik

* This paper is written based on the author's PhD dissertation titled, "Şîa'da Metin Tenkidi" (Textual Criticism in Shia) (A.Ü.S.B.E., 2017).

** Dr., Department of Hadith, Basic Islamic Sciences, Faculty of Islamic Sciences, Ankara Yıldırım Beyazıt University. peyman.unugur@gmail.com

*** This paper is the English translation of the study titled "III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı" published in the 7-8th issue of *İlahiyat Akademi*. (Peyman Ünügür, "III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı", *İlahiyat Akademi*, sayı: 7-8, Aralık 2018, s. 283-326.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

çalışmalar, hem Sünnî hem de Şîî ilim çevrelerinde artış göstermiştir. Bu bağlamdaki çalışmaların bir kısmını tarihsel süreçte ortaya konan metin tenkidine dair çabaların tespiti oluşturmaktadır. Şîâ'da metin tenkidinin, dönemsel olarak ayrıntılı bir şekilde ortaya konduğu bir çalışma ise yapılmamıştır. Bu çalışmada, III-XI/IX-XVII. asırlar arasındaki süreç karakteristik özelliklerine göre dönemlere ayrılarak Şîâ tarafından metin tenkidi bağlamında ortaya konan yaklaşım ve uygulamalara dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Tarihsel dönemler, her dönemi en doğru şekilde yansıtacak alimler ve eserlerinden oluşan örneklemeler üzerinden incelemeye tabi tutulmuştur. Ulaştığımız veriler Şîâ'da metin tenkidinin III/IX. asırdan itibaren, Şîî alimler tarafından başvurulan bir yöntem olduğunu göstermektedir. Guluv olgusu, Şîâ'da metin tenkidine erken dönemlerden itibaren ihtiyaç duyulmasını beraberinde getirmiş ve tarih boyunca guluv içerikli rivayetlerin ayıklanmasında metin tenkidi temel yöntem olarak kullanılmıştır. Fıkhi konulardaki rivayetlerde de yaygın olarak kullanılan metin tenkidi, VII/XIII. asırdan itibaren isnad merkezli bir anlayışın hâkim olmasının ardından söz konusu etkinliğini kademe kademe yitirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şîîlik/Şîâ, metin tenkidi, guluv, Ahbârîler, Usûlîler, karîne.

Introduction

The principal role of the hadiths in the emergence of the Shiite tradition, just as the role they play in the tradition of Ahl As-Sunnah (the People of Sunnah), serves as the most significant reason for the need for further studies in this field. Its approach to the hadiths and specific characteristics of its literature necessitates profound examination of the Shiite understanding, and its undeniable impact on the emergence of different disciplines, such as interpretation, fiqh, and kalam, requires relevant studies to be furthered without exclusion of those conducted in the listed disciplines.

Identifying the accuracy and acceptance criteria for narratives is significant for an examination of the Shiite understanding of the hadiths. Being aware of the essential criteria for acceptance or denial of a narrative would help us understand the types of narratives which contributed to the rise of the Shiite tradition. One of the characteristics peculiar to the Shiite understanding of the hadiths is that the criticism of isnad (the chain of transmitters), which is a fundamental method to decide whether to accept or reject a narrative, was first used in a more systematic way in the seventh Hijri century, which is quite late and only after this period it was able to gain a central position in the examination of narratives. In other words, rather than considerations of narrators and chains, textual criteria has become the determinant in the examination of narratives within the foundation period of the Shiite understanding of the hadiths. This determinative role of textual criteria has continued throughout the history of Shiite studies on the hadiths, and reached the peak of its impact within the last century. Although it is not quite possible to speak of a systematical and concrete textual criticism in Shiite hadith interpretation, textual criticism in Shiah is worth studying due to the determinative role of the criteria about the narrative texts in the interpretation process. As the ultimate aim,

in order to understand and reveal what textual criticism actually means in Islamic tradition, as well as in many other issues, this one should also be discussed from a comprehensive perspective that takes all denominations/schools into consideration, instead of a *Sunni-oriented* approach.

Unlike the criticism of *isnad*, textual criticism, in both Sunni and Shiite understandings of hadith interpretation, have not gone through a conceptualization process and its principles have not yet been explained in detail by the guide books of *usul*. Therefore, the textual criticism that we analyze within the Shiite perspective does not correspond to a clearly defined concept. This study aims to identify which textual issues have an impact on the acceptance or rejection denial of narratives, on the basis of different periods and scholars who dominated these periods. This study covers the process between the 3rd-11th/9th-17th centuries. The periods between the 9th-13th/17th-19th centuries are not included in the study due to the dominant prevalence of the Systematic Akhbari approach. By nature, this approach prevented any considerable criticism within the given period. In addition, the period between the 13th/19th century and today, which can also be termed the modern period, should be analyzed in a different study/studies due to the dimensions of change textual criticism has gone through within this period.¹

At this point, it may be thought that the analysis could have covered the process starting from an earlier time. As a response, we can say that as it is observed in all relevant areas that the emergence of the Shiite understanding of hadith interpretation was also highly related to the perception of *imamate* (leadership). Accordingly, Shiite scholars think that the compilation of the hadiths ended with the death of the Prophet and continued in the period of the Twelve Imams. According to the Shiite understanding of *imamate*, imams have the trait of infallibility, they undertake all responsibilities given to the Prophet except for prophecy, and they have been taught the entirety of knowledge revealed to the Prophet. That is why their words are equal to those of the Prophet. As a result of this, hadith recording practices were furthered by the Shiites after the Prophet and throughout the period of the imams. However, the comprehensive works that compile all studied narratives and the works of criticism of these narratives could only be initiated in the second half of the third Hijri century. Although it is possible to find traces of a content-oriented criticism relating to some narratives attributed to the imams by the *ghulat*, the current information we have does not allow us to identify whether a considerable effort was made by the Shiites in the period of the imams to undertake any textual criticism.

In this study, the term Shiah refers to the school of Imamiyyah or the Twelvers, which adopts the understanding of the Twelve Imams. Textual criticism,

¹ For a published article about textual criticism studies conducted in this period, and for more information about the topic itself, see: Peyman Ünügür, *Şia'da Metin Tenkidi*. Dissertation, A.Ü.S.B.E., 2017.

on the other hand, refers to a method of examination which is based on the criteria of textual analysis and often conducted in order to reach a decision of accepting or rejecting a narrative. "Narrating with meaning, qalb, idraj, ziyadah, iztirab (contradiction), ikhtisar and taqti'a (dissection), revision, distortion and lahn" are known as the issues encountered in textual examination. However, they cannot be associated with textual criticism."²

1. Textual Criticism in the 3rd and 4th Centuries/Segregation of Narratives Containing Ghuluww

Most parts of this study examine the activities that can be considered to be textual criticism from the second half of the third Hijri century and the whole of the fourth Hijri century. Also, it is seen that the efforts of textual criticism in the second half of the third century and the whole of the fourth century were focused on the narratives originating from the ghulat. Ghulat is mainly composed of people who associate themselves with at least one of the Twelve Imams, who are known as the descendants of the Prophet, in order to legitimize their extremist ideas. Today, it is understood that they often used the narratives they fabricated in line with their ideas and attributed them to the imams. The narratives originating from the imams which contain warnings about the fabricated narratives attributed to them by the ghulat indicate that there has been an awareness of the ghulat's narratives since the early periods.³ Criticisms of the Shiite kalam authorities, who lived in the third/ninth century, against the narratives originating from the ghulat and the steps taken by the scholars of Qom, the representatives of early period Akhbaris, to segregate the narratives containing ghuluww include the first studies of textual criticism conducted by the Ithnā'ashariyyah as a school of thought.

1.1. A General Overview of Factors in the Sources of Narration

The first written Shiite sources of narration are the *originals*, which were composed by members of the congregation of the imams. Authors of the *originals* compiled the narratives they had heard from their imams in books which can also be considered to be *hadith chapters*. It is claimed that the number of the *originals* reach up to 400.⁴ The *originals* have also formed a basis for the comprehensive

² M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, (Ankara: Otto, 2015), p. 182.

³In this context, in a famous narrative, it is mentioned that a friend of el-Muğira b. Saïd infiltrated İmam Muhammed Bâkır's (d. 114/733) friends, brought the narrative books he got from them to Muğira, and that Muğira allowed his extreme ideas to intervene in the words of imams by secretly changing these books. (Keşşî, *Ihti al-Ma'rifeti'r-ricâl, tah. Mustafavî*, (Beirut: The Center of Neshari al-a'al al-Alâme al-Mustafavî, 2009), p. 241.) In a narration ascribed to İmam Rızâ (d. 203/818), it has been pointed out that the narratives of the imams about the coercion and simile were utterly made up by the gulat. (Assembly, *Bihâru'l-envâr*, (Beirut: Muessesetu Mul-Vefâ, 1983), III, p. 294.)

⁴ Muhaqqiq al-Hilli, *Mu'teber*, (Qom: Muessesetu Seyyidi's-Şuhedâ, 1364), I, p. 26.

sources of narration which were first written at the end of the third Hijri century. However, only a few of the originals have survived to the present day, and they contain only a limited number of narratives.⁵

It can be said that the ideas of the Imami school of theology had not yet taken shape and emerged as a systematic school within the period when the narratives were compiled in the *originals*⁶ and this situation resulted in an enabling environment for extremist ideas to influence Shiah. In other words, this environment was full of uncertainties in terms of the perception of imamate and thus, allowed groups that demonstrated divine or extraordinary qualities to the imams to express and disseminate their ideas freely,⁷ and the narratives were inevitably impacted by this movement.

According to Imami Shiah, the basic problems relevant for the ghulat are: Attribution of divinity to those other than Allah, and incarnation;⁸ attribution of prophecy to those other than the Prophet Muhammad;⁹ attribution of imamate to those other than the Twelve Imams;¹⁰ similitude;¹¹ believing in the occultation of someone other than the twelfth Imam;¹² the understanding that implies a lack in knowledge of Allah (beda);¹³ believing in someone else's return as the Mahdī other than Muḥammad ibn Al-Ḥasan;¹⁴ reincarnation;¹⁵ tafwidz;¹⁶ al-ghaib mutallaqa;¹⁷ declining responsibilities;¹⁸ and distortion of the Qur'an¹⁹ and others.²⁰

⁵ For detailed information about the *originals*, see: Majid Ma'arif, *Târîh-i Umûmî-yi Hadîs -bâ Rûykerd-i Tahlîlî-*, (Tehran: İntişârât-e Kevîr, 1396), p. 241-252; Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadîs*, (Istanbul: Klasik, 2017) p. 187-224.

⁶ Metin Bozan, *İmâmîyye Şîa'sının İmamet Tasavvuru*, (Ankara: İlahiyât, 2007), p. 34. Bozan argues that the process of emergence was furthered, to a certain extent, even after this period.

⁷ Hossein Modarressi, *Crisis an Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, (Priceton-New Jersey: The Darwin Press, 1993), p. 19-33.

⁸ Muhammad Jawad Mashkur, *Târîh-i Şîa ve Firkehâ-yi İslam tâ Karn-i Çeharom*, (Tehran: İntişârât-ı İşrâkî, 1379), p. 178. See also: Ashâbu'l-Kisâ (Ibid, p. 169), Ehl-i Hak (Ibid, p. 170), Bezi'iyye (Ibid, p.171).

⁹ Mashkur, *Târîh-i Şîa*, p. 164, 178.

¹⁰ Mashkur, *Târîh-i Şîa*, p. 173,

¹¹ Ehl-i Tefrit/Muşebbihe (Meşkûr, *Târîh-i Şîa*, p. 170), Bezi'iyye (Ibid, p. 171), Cevâribiyye (Ibid, p. 173), Cevâribiyye (Ibid, p. 173)

¹² Vâkife (Ibid, p. 166), Cevâribiyye (Ibid, p. 172)

¹³ Mashkur, *Târîh-i Şîa*, p. 170-171.

¹⁴ Mashkur, *Târîh-i Şîa*, p. 182. See also: Beyâniyye (Ibid, p. 171)

¹⁵ Mashkur, *Târîh-i Şîa*, p. 170, 171, 179,

¹⁶ Mashkur, *Târîh-i Şîa*, p. 172, 184.

¹⁷ The groups that attribute divinity to the imams or believe in tafwidz can be considered within this scope.

¹⁸ Mashkur, *Târîh-i Şîa*, p. 180.

¹⁹ In his "*Kur'ân'ın Bilinmeyen Kısımları*" (The Unknown Parts of the Qur'an), published in Journal Asiatique in 1982, Garcin de Tassy mentions Surat al-Nurayn, which is claimed to have been removed from the Qur'an, and provides Dabistân-i Mazâhib, which was written in Farsi in the 17th century, as his reference. In addition, another copy found in India includes Surat al-wilaya, which is also claimed to have been removed from the Qur'an. However, Mashkur states that each of these so-called chapters is untrue. Mashkur, Ibid, 154-156; Amir Moezzi, *The Divine Guide*, (New York, 1994), p. 80.

Looking at the comprehensive Shiite hadith books, which have been written since the end of the third Hijri century, we do not see any narrative that attributes divinity to someone other than Allah, prophecy to anyone other than the Prophet Muhammad, and reflects ideas, such as reincarnation, which are directly attributed to the ghulat. However, in these sources, there are a lot of narratives about extraordinary characteristics, particularly attributed to the imams. Presence of these narratives, which can also be considered as tafwidz, brings to mind the possibility that the Imami Shiah may not have shown the same sensitivity for criticizing the narratives about imamate, which are known to contain tafwidz.²¹ Another presumption of the facts is that narratives with ghali content subsisted in Shiite sources through narratives of tafwidz.²² Therefore, to identify the ghali elements in the sources of narration, the narratives released by the mufawwidah should be particularly taken into consideration.

Modarressi, a modern Shiite author, gives particular importance to the issue of tafwidz. According to him, the mufawwidah should be analyzed in a different category than the ghulat, who are noted for deifying the imams. He defines the mufawwidah as, "the new ghulat" who do not deify the Prophet or the imams, but attribute deific powers to them, such as having limitless knowledge and control over the universe. According to the mufawwidah, these powers have been gifted to them. Therefore, they are not natural but secondary. Modarressi also suggests that the narrators defined as ghali in the books of *rijal* are members of the groups of the ghulat that stayed out of the mufawwidah.²³ This situation enabled narratives and thoughts that contain tafwidz to gain a place within Shiah.

Although tafwidz is seen as a problem by Shiite scholars in some aspects, extremist ideas such as attributing limitless knowledge to the imams are legitimized as positive tafwidz. Thoughts by Al-Majlisi (d. 1110/1698-99), the author of a famous book of hadiths called *Bihar al-anwar*, who followed the way of Akhbaris but also used Usuli methods in his works, should be mentioned in this regard so as to have an understanding of the overall Shiite approach about the issue of tafwidz. In his work, Al-Majlisi created a separate chapter for "Banishment of Ghuluww". In this chapter, he divides tafwidz into two categories, namely, positive tafwidz and negative tafwidz. Negative tafwidz refers to the understanding that

²⁰For discussions of Iranian scholars about whether issues such as occultation, beda, return of the Mahdī, which find a common ground for the imami and ghulat, were integrated into the Shiite tradition in its early or late periods, and more importantly, whether they were adopted with the impact of the narratives containing ghuluww or not, see: Amir Moezzi, *Ibid*, p. 129-130; Modarressi, *Crisis and Consolidation*, p. 29-31; Nimetullah Safari, *GāliyanKāveshī Der Cereyanhā ve Berāyendehā ta' Pāyān-i Sede-yi Sevvom*, (Meşhed, 1378), p. 361.

²¹ These narratives suggest extremist thoughts which entrust the control of the universe, the authority to punish and reward on the Last Day, and those similar to the Prophet Muhammad and the Twelve Imams.

²² Modarressi, *Crisis and Consolidation*, p. 33-34.

²³ Modarressi, *Crisis and Consolidation*, p. 23-25; For a similar classification, see: Mohsin Kasimpur, "Berresf-yi Tahlilī-yi Taabīr-i Nāzir ber Guluv ve Tefvīz-i Rāviyān der Menabī-i Rical-i Sja", *Do Faslnāme-yi Hadī Pejuhī* 5 (1390): 83-87.

attributes certain powers that belong to Allah, such as to create and to give, to the imams. This is the understanding of the people of ghulat. Positive tafwidz, on the other hand, is defined as a handover of the responsibilities in religious affairs from the Prophet to the imams, and thus they should be accepted.²⁴ Al-Majlisi tries to identify the limits of tafwidz in his work using different narratives that do not contain extremism. According to this identification and the given narratives, knowing all languages spoken on earth is a requirement for imamate and it can be considered within the scope of positive tafwidz. Similarly, the suggestion that imams have been authorized by Allah to decide what is halal (lawful) or haram (unlawful) just like the prophets is also regarded as a matter of this type of tafwidz.²⁵ Another narrative mentioned by Al-Majlisi under this title is one of the most significant narratives which actually corroborates the idea of negative tafwidz through its content. According to a narrative from Muhammed ibn Sinan ²⁶(d. 220/853), who is indicated to be a member of the ghulat, Allah had created the Prophet, Ali, and Fatimah two thousand years before all other creatures and they witnessed the entire creation process of everything. And then Allah authorized them to judge and control everything and decide what is halal and what is haram.²⁷ At this point, it is understood that Al-Majlisi interprets the control mentioned in this narrative as the control over religious affairs and thus, regards this narrative as accurate. Moreover, he argues that the understanding of imamate given in this narrative is the midway point between the overstatement (idea of the ghulat) and the understatement (idea of the muqassirun). Muqassirun refers to the scholars of Qom and some kalam authorities. Al-Majlisi denounces some kalam authorities and narrators for understating the characteristics of the imams. According to this, the muqassirun regarded a number of siqa narrators as weak because of their narratives about the imams, which claim that they are faultless and have the knowledge of everything that has happened and will happen.²⁸ Al-Majlisi's considerations about the narratives transmitted by Muhammad ibn. Sinan indicate that he limits the authority given to the imams to religious affairs, and has a different perception of imamate in ontological terms. Moreover, he does not criticize the information mentioned in the narrative, suggesting that the imams had a different story of creation. On the other hand, the aforementioned points he suggests while criticizing narrators and kalam authorities, indicate that he supports an understanding that attributes the knowledge of everything to the imams.

²⁴ Al-Majlisi, *Bihârû'l-envâr*, XXV, p. 209-212.

²⁵ Al-Majlisi, *Bihâr*, XXV, p. 199-201.

²⁶ Ibn al-Ghadâ'irî, *Rical*, (Qom: Daru'l-hadîs, 1422), p. 92; Kashshi, *Ihtiyârû ma'rifeti'r-ricâl*, inv. Hasan al-Mustafawi, (Lebanon: Merkezu nesri âsârî'l-allâme el-Mustafavî, 2009), p. 504; Al-Najashi, *Rical*, (Qom: Muessesetu'n-nesri'l-Islâmi, 1429), p. 328.

²⁷ Al-Kulayni, *Kâfi*, (Tehran: Dârû'l-kutubi'l-Islâmiyye, 1363). I, p. 441.

²⁸ Al-Majlisi, *Bihâr*, XXV, p. 209. At this point, it is understood that he refers to the kalam authorities who were actively involved in studies before the emergence of the systematic movement of Usulis. Accordingly, the Usuli understanding that emerged after Al-Mufid accepts the idea that the imams were exempt from both sins and mistakes as an essential principle of the religion.

These narrations by Al-Majlisi include another significant dimension in terms of the topic we are discussing. By referring to the muqassirun, Al-Majlisi points out that the criticisms of these kalam authorities and narrators against the narratives originating from the ghulat is rather content-oriented. According to Al-Majlisi, they regarded a lot of narrators as weak based on the problematic content narrated by them. In our opinion, these suggestions can be considered to be strong evidence indicating that the reliability of the chains were identified through the content during the early periods.

The consistency between the content of written sources from the early period, which are available today and referred to by the ghulat, and the narratives of Shiite sources that contain tafwidz, is another significant topic for our discussion. Today, we have two different books representing the ghali understanding and these books are known to have been written in the second century. A handwritten copy of *Umm al-Kitab* was found at the beginning of the last century and most of the scholars studying on the book accepts it to have been written in the second Hijri century.²⁹ This book contains the answers given by Imām al-Bāqir to the questions asked by Jabir al-Ju'fi and the other scholars.³⁰ The other book is the one consisting of the answers given by Ja'far al-Sadiq to the questions from al-Mufaddal ibn Umar al-Ju'fi, who is known to be a student of his.³¹ This book is called, *Kitab al-haft wa'l-azilla* or *Al-Haft al-shareef* and it is composed of the doctrines of Batiniyya, which form the basis of the Isma'ilism and Nusayriyah sects.³² Although the general consensus is that these books were compiled in the second Hijri century, the changes that have occurred within the historical process to the copies we have are open to discussion.³³ However, it is possible to say that *Kitab al-haft wa'l-azilla* provides a general framework for the ideas about tafwidz as well as appropriate content for us to study. In this regard, the common issues seen in both *Kitab al-haft* and the narratives presented in the fundamental sources of Shiah include; the suggestion that Allah had created souls of the imams two thousand years before the other creatures, and these souls were praying for Allah around the ninth heaven³⁴;

²⁹ Turkish translation: İsmail Kaygusuz, (Demos, 2009). For more information about the book, see: Halm, *Shiism*, trans. Janet Watson, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), p. 157; Daftary, *Şii İslam Tarihi*, trans. A. Fethi Yıldırım (Istanbul: Alfa-Tarih, 2016), p. 67; Stephanie Haught Wade, *The Umm Al-Kitab: A Study In Syncretism* (Postgraduate Thesis, University of Arkansas, 1990), p. 7.

³⁰ For more information about the revelation of this text at the beginning of the 20th century and the process of publishing in different languages, see: Sean W. Anthony, "The Legend of 'Abdallāh ibn Saba' and the Date of Umm al-Kitāb", *Journal of the Royal Asiatic Society* 21/1 (2011): 2-4.

³¹ Muhammad ibn Sinan, who was a follower of al-Mufaddal ibn Umar, is considered to be the author of this book. Al-Najashi mentions a book, titled *Al-Adilla*, which is attributed to him: *Ricāl*, p. 328.

³² *el-Heftu's-şerîf*, inv. Mustafa Ghalib, (Beirut: Dâru'l-Endelus, 1977). For considerations about the book, see: Daftary, *Şii İslam Tarihi*, p. 237-240.

³³ For a chapter-based date identification of *Kitab al-haft wa'l-azilla*, see: Mushegh Asatryan, *Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaddal-Tradition* (PhD Dissertation, Yale University, 2012), p. 239-241.

³⁴ *Kitābu'l-heft*, p. 68, 181.

birth stories of the imams which are different from other humans³⁵; other similar narratives that attribute ontologically different characteristics and superiority to the Twelve Imams, and claim that the imams could speak all languages spoken on earth³⁶; the suggestion that the ninth heaven is placed on water, and this water is associated with the infinite knowledge the imams have³⁷; the suggested fact that the imams have Allah's hidden treasures of knowledge³⁸; and other similar narratives about the scope and source of the knowledge the imams have.

In light of the aforementioned information, we will initially examine the efforts by narrators and kalam authorities in the period between the third/ninth and the fourth/tenth centuries to criticize the ghali considerations and narratives based on their content, as also mentioned by Al-Majlisi.

1.2. First Cases of Criticism About Narratives Originating From the Ghulat/Mufawwidah

Under this title, we will analyze the Shiite kalam authorities and the early period Akhbari scholars, who were rather interested in the narratives containing ghuluww that emerged as a result of the intensive work of the ghulat sects in the second/eighth and the third/ninth centuries. In this respect, we try to identify whether scholars from these two groups have undertaken considerable works of textual criticism regarding these narratives, and to reveal the essence of identified works. The analysis has been based on the narratives about the knowledge of the imams. The scholars whose approaches are analyzed in this study lived during the third/ninth and the fourth/tenth centuries, a period when the school of the Twelvers/Imami and the other Shiite sects prominently differed from each other.

1.2.1. Criticism of Narratives Containing Ghuluww About the Knowledge of the Imams by Shiite Kalam Authorities

Narratives about the source and scope of the knowledge of the imams stand out as the most manipulated area by the ghulat in terms of fabricated hadiths, which were used to attribute posthuman characteristics to them. The narratives provided in Shiite sources which contain warnings for the imams also corroborate this suggestion. One of these narratives states that Ja'far al-Sadiq warned his companions about those attributing characteristics such as the knowledge of everything that has happened and will happen on earth, or having control over the entire universe to him by saying, "May Allah damn those narrating something we have never said as if we have"³⁹. In another narrative, it is suggested that someone

³⁵ *Kitâbu'l-heft*, p. 87-90.

³⁶ *Kitâbu'l-heft*, p. 68.

³⁷ *Kitâbu'l-heft*, p. 79.

³⁸ *Kitâbu'l-heft*, p. 80-81.

³⁹ Al-Saduq, *Ī tikâdât*, (Qom: Peyâm-e Imam Hâdi, 1391), p. 109.

comes to Ja'far and tells about the words narrated by others about him. According to these rumors, the imam knows the numbers of all raindrops, stars, leaves on all trees, as well as the amount of water in the seas and the soil on earth. In response, Ja'far states that these are impossible and only Allah can have such superior knowledge.⁴⁰

It is observed that the narratives regarding the source and scope of the knowledge the imams had, and those containing ghuluww have formed a basis for criticism of scholars from other sects against Shiah since the third Hijri century. A narrative mentioned in *Basa'ir* of Al-Saffar also confirms this fact. According to this narrative, which is narrated by Ali, he never went to bed before learning the revelations about halal, haram, sunnah, commandments and prohibitions, and what and who they target, from the Prophet in person. Until this point, this narrative does not differ from the others mentioned in *Basa'ir* in terms of the knowledge of the imams. However, the rest of this narrative provides historically significant information. Adherents of Mu'tazila denied this narrative when they heard and claimed that it was something impossible that they were always together in the same place. Shiite Muslims informed Zayd ibn Ali, who is the narrator of this statement, about this opposition.⁴¹ In response, Zayd reminded them of the days the Prophet and Ali were in separate places and states that the Prophet taught the knowledge revealed in the days they were separated to Ali when they came together and asked them to deliver this information to the adherents of Mu'tazila who opposed this narrative.⁴²

Although there is no trace of a critical approach against Imami Shiah in this narrative, the other information given in the same narrative confirms a considerable interaction between Imami Shia and Mu'tazila in the second half of the third Hijri century, when *Basa'ir* was written. Secondly, based on the information given in this narrative, regardless of any actual criticism from Mu'tazila, it can be concluded that there was a critical attitude toward the approach of Imami Shia and the narratives that formed a basis for this approach. Moreover, the Shiite Muslims were confused about this issue.

Fadl b. Shadhan (d. 260/874) and Ibn Qibba al-Razi (d. 319/931) are among the scholars who responded to the criticism against Shiah through rejections or other types of academic works. According to a modern author called Bayhom, the fact that the kalam authorities, who constituted a major school of Shiah in the pre-occultation period, considered sources other than the Prophet as ghuluww, and

⁴⁰ Al-Majlisi, *Bihâr*, XXV, p. 179; Muhammad Hasan al-Ahmadi, "Gâliyan ve Endişe-yi Tahrîf-i Kur'ân", *Ulûm-e Hadîs* 2/52 (1388): 192. For some criticism by modern Shiite authors about narratives containing ghuluww regarding the knowledge of the imams, see: Nematollah Salehi Najafabadi, *Guluw*, (Tehran: İntişârât-e Kevîr, 1384), p. 14-15; Hashim Maruf al-Hasani, *el-Mevzuat fi'l-âsâri ve'l-âhbâr-arz ve dirâse-*, (Beirut: Dâru't-taâruf li'l-matbûât, 1987), p. 260-261.

⁴¹ Zayd ibn Ali, the narrator of this information, is the brother of Imâm al-Bâqir, who is the founder of the Zaidiyyah sect and the fourth imam of the Imami Shiah.

⁴² Al-Saffar, *Basa'iru'd-deracât*, inv. Hasen Kuçebağfı, (Tehran: Munteshiratu'l-alemî,1404), p. 217.

criticized relevant narratives in terms of textual properties.⁴³ One of these authorities, al-Fadl b. Shadhan (d. 260/874), responded to the criticism addressed by Ahl Al-Sunnah against Shiah about the source of the knowledge the imams had in his work, *el-Îdâh li'r-reddi fî sâiri'l-firak*.

Al-Fadl b. Shadhan discusses the criticism against the knowledge of the imams in a chapter about *Sahifah Alawiyyah*, which is a book claimed to have been written by Ali. According to this, Sunni scholars blame Imami Shiah for accepting the deific inspiration as a source of the knowledge the Prophet's family had besides his teachings. They claim a narrative about Ali to be the basis of this claim. This narrative states that Ali could comprehend the revelation of Allah only through an understanding taught by Him and this understanding can be nothing but His inspiration.⁴⁴ After mentioning this narrative, al-Fadl emphasizes that the information provided is not supported by Shiah. As evidence, he cites another narrative claimed to have originated from Ali. According to this narrative, Ali stated that there is nothing (no source of knowledge) they had but Allah's revelation and the *Sahifah*. According to al-Fadl, this narrative refers to the fact that the imams only had the book revealed by Allah, which contains everything human beings need in their daily lives, and the *Sahifah*, which is an interpretation of this book. Al-Fadl also suggests that *Sahifah* was a corpus composed of 100 volumes in which the Prophet Muhammad presented every necessary piece of information about halal and haram to Ali, and it was inherited to the imams after Imam Ali. He also argues that Sunni Muslims did not accept this fact.⁴⁵

From this suggestion from al-Fadl about the criticism made by Sunni scholars, where he clarifies his view of the knowledge the imams had, we can understand that he accepted the teachings of the Prophet Muhammad as the only source of knowledge for them. The fact that Al-Fadl mentions an untrue narrative referred to by Sunni scholars to Ali shows that some of the pre-occultation narratives about the nature and source of the knowledge the imams had are inconsistent narratives. Therefore, it is understood that Al-Fadl not only reveals his attitude toward these kinds of narratives, but also responds to the criticism made by Sunni scholars. It can also be suggested that he does not accept the narratives which claim that the imams received inspiration and/or revelations about the *ghaib* (the unseen) because of their content.

Ibn Qibba al-Razi is another Shiite kalam authority who responded to the criticisms from the adherents of Zaidiyyah, generally about the narratives originating from the ghulat, and specifically those about the knowledge of ghaib

⁴³ Tamima Bayhom-Daou, "The Imam's Knowledge and The Qur'an According to al-Fadl b. Shâdhân al-Nisâbûri", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 64/2 (2001): 190.

⁴⁴ However, this narratives cannot be found in Shiite sources today.

⁴⁵ Al-Fadl b. Shadhan, *el-Îdâh li'r-reddi fî sâiri'l-firak*, inv. Jalâl al-Din al-Husayni al-Urmawi, (Beirut: Muessesetu't-Târîhu'l-Arabî, 2009), p. 460-464. Al-Fadl's approach, which rejects these narratives, accepts the possibility that the Prophet Muhammad might have guided Ali to write an 100-volume corpus during his prophecy of twenty-three years full of sufferings.

attributed to the imams. The rejection, authored by Ibn Qibba against the aforementioned sect of Islam, was narrated by Al-Saduq in *Kamal Ad-Din*.⁴⁶ According to Ibn Qibba, the reason for the increase in the number of narratives containing ghuluww is that lesser known narrators of the time were taken as references for narratives due to *husn al-dhan* (good opinion). The imams received complaints due to the increasing severity of this situation and as response, they ordered their companions to take only the narratives of consensus into consideration. However, they did not obey this order and continued the conventional practices. It was not possible for the imams to know everything added to their narratives. Because, they did not have the knowledge of ghaib. There is no question regarding the accuracy of the narratives about imamate, as all of them are considered mutawatir. Accordingly, all controversial issues are associated with khabar al-wahid. Khabar al-wahid does not provide any information and could either be true or untrue.⁴⁷

The information narrated by Ibn Qibba depicts this situation in a more clear way. According to this information, he explicitly accepts the existence of narratives which pose a source of criticism against Zaidiyyah, propounds that they cannot be accepted due to their content mentioning the ghulat as the origin, and suggests presenting these narratives for consensus as a method for clarification. This is sound evidence which indicates a critical attitude adopted towards the narratives circulated among Shiah in a fairly early period, and the content-oriented approach seen in this attitude.

1.2.2. The School of Qom and Ghuluww-Oriented Textual Criticism

Qom, which is considered to be the most operative Shiite center of Islamic sciences of the third/ninth and the fourth/tenth centuries, is the first city in Iran where the Shiite understanding gained dominance. The Ash'arites, an Arabic tribe originally from the Yemen area, settled in Qom and had a significant influence on the propagation of the Shiite understanding in this region after being relegated from Iraq by the Umayyad Caliphate for being followers of Ali and playing active roles in rebellions. It is also suggested that eleven people from the Ashari family, who migrated to Qom at the beginning of the second Hijri century, were companions of Imām al-Bāqir and al-Sadiq and initiated the hadith studies in the region.⁴⁸ Today, it is understood that Qom has served as a shelter for Shiite scholars escaping from the pressure of the Umayyad Caliphate and become the center of compilation (of hadiths) for Shiah. It is thought that narratives from the imams were first brought together in Qom and then those originating from the ghulat were

⁴⁶ Al-Saduq, *Kemālu'd-dīnve tamāmu'n-ni'me*, (Beirut: Mensūratu'l-a'lemī, 1991), p. 98-125.

⁴⁷ Al-Saduq, *Kemālu'd-dīn*, p. 112.

⁴⁸ Suheyla Pıruzer, Muhammed Mehdî Âciliyâne Mâfûk, "Hânedân-i Eş'arî ve Te'sir-i ân ber Siyer-i Tahavvul-i Mekteb-i Hadîsî-yi Kum", *Hadîs Pejûhî* 3/5 (1390): 8; Habip Demir, *Horasan'da Şîlik-Iran'da Şîliğin Tarihsel Kökenleri*, (Ankara: Otto, 2017), p. 103-104.

eliminated during the compilation process. The first two of the *al-Kutub al-Arba'ah* (the Four Books) are al-Kulayni's⁴⁹ (d. 329/941) *Kitab al-Kafi* and Al-Saduq's (d. 381/991) *Man la yahduruhu al-Faqih*. Both of them are considered to be the most important Shiite scholars raised in Qom.⁵⁰

There are a number of interesting facts which support the suggestion that the Qom scholars adopted an uncompromising attitude toward the ghali narrators. Among those includes facts such as, allowing others to kill those having ghali thoughts or expelling them from Qom, as well as intellectual activities such as writing rejections for ghali ideas. Al-Najashi mentions a number of relevant books in *Rijal*, which were written for this purpose but have not survived to the present day.⁵¹ In this way, they must have tried to build barriers against the narratives originating from the ghulat by exposing ghali narrators of the time together with their ideas.

Two modern Shiite authors, namely, Modarressi and Kadivar, attach relatively higher importance to this attitude of the school of Qom toward the ghali narrators. According to them, the claims suggesting that the imams had the knowledge of ghaib, that they were entrusted by Allah, and those attributing purity to them were rejected by the scholars of Qom for being extremist ideas.⁵² One of the most significant points taken as reference by Modarressi and Kadivar for this consideration were that the early period Akhbaris considered *sahw an-nabi* within the scope of ghuluww, and Al-Saduq mentions a relevant narrative in *Man la yahduruhu al-Faqih*, which is followed by a statement from his teacher, Ibn al-Walid, who says, "the first degree of ghuluww is to reject *sahw an-nabi*".⁵³

It is clear that the precautions taken by the scholars of Qom against the ghulat and the tafwidz authorities indicate intolerance against extremist ideas. However, whether these precautions completely annihilated the idea, especially that of the scholars of Qom, alleging a superhuman prophet (as argued by Modarressi and Kadivar) or not, should be discussed in an independent study. To determine this, we will examine the place of the narratives about the knowledge of

⁴⁹ Al-Kulayni was a member of Qom's population and the fact that 80 percent of the narratives in *Kitab al-Kafi* were directly, and 10 percent indirectly, narrated by the Qom community proves his association with the school of Qom. For the information provided by Jafarian about Al-Kulayni's sources of the narratives, see: Rasul Jafarian, *Tarih-i Teşeyyu' Der Iran Ez Ağâz Tá Karn-i Dehom-i Hicri*, (Qom, 1375), I, p. 209.

⁵⁰ Ali Zuhayr as-Sarraf, "Medresetu Kum er-rivâi fî muvâceheti'l-gulât", *Mecelletu Merkezi Dirâsâti'l-Kûfe* 1/34 (2014): 31-32.

⁵¹ Najashi, *Ricâl*, p. 177, 354, 448.

⁵² Modarressi, *Crisis and Consolidation*, p. 41-42; Muhsin Kadivar, "Kırâat-e Ferâmuş Şode", (1385), <http://kadivar.com/?p=238>.

⁵³ Al-Saduq, *Men la yahduruhu'l-fakih*, (Qom, 1404), I, p. 358-360. However, it is not possible to claim that we have the necessary evidence to prove that the other scholars of Qom, except for Al-Saduq and his teacher, Ibn al-Walid, accepted the phenomenon of *sahw an-nabi* or associated those who rejected it with ghuluww. Therefore, we cannot say that what Modarressi and Kadivar attribute to the scholars of Qom is accurate.

the imams in Saffar's *Basa'ir al-darajat*, Al-Kulayni's *Al-Kafi*, and the works covering Al-Saduq's narratives regarding faith and theological issues.

Criticisms of Narratives Containing Ghuluww About the Knowledge of the Imams

Muhammad b. al-Hasan al-Saffar al-Qummi (d. 290/903) is one of the earliest scholars of Qom and an author of a comprehensive book of hadiths. Looking at the content of this book, it is understood that he wrote *Basa'ir al-darajat*, which consists of forty chapters and begins with an introduction, to bring together the narratives about the traits of Ahl al-Bayt. Narratives about the knowledge of the imams in *Basa'ir* can be divided into four categories according to their sources. These sources mentioned in different narratives are; the Qur'an, teachings of the previous prophets, and the knowledge narrated from the Prophet Muhammad in form of text, a book written by Fatima based on the Jibril's teachings (Book of Fatimah), and the revelations or inspiration. The narratives about the knowledge of the imams given in *Basa'ir* include those considered as having originated from the early ghulat period alleging that the imams had the knowledge of ghaib,⁵⁴ they continuously received divine inspirations besides the teachings of the Prophet Muhammad⁵⁵, which were considered as having originated from the ghulat in the early period by Shiite kalam authorities, as well as the narratives alleging that the imams had been created two thousand years before all other human beings and were gifted the knowledge of everything, and others similar to these which were consistent with the early period mufawwidah sources of the ghulat. This can be regarded as an indicator of the fact that not all recognized Shiite scholars of Qom maintained a distance from the ghulat and the narratives containing ghuluww. On the other hand, the fact that al-Saffar, as a prominent scholar of Qom, used narratives of the ghulat a lot in his book shows that he did not attempt to criticize the content of these narratives.⁵⁶

In order to understand whether Al-Kulayni has a significantly different approach from Al-Saffar toward ghali narratives, it would be useful to make a comparison between the narratives about the knowledge of the Imams.

In *al-Kafi*, there are around 348 narratives which are directly or indirectly relevant to the knowledge of the imams. These narratives and issues explained therein can be listed as follows: The imams had the knowledge of the earth and the sky and they could speak about the ghaib;⁵⁷ they got information from the angels;⁵⁸ they could recognize their followers by face;⁵⁹ they had the knowledge of

⁵⁴ Al-Saffar, *Basâir*, p. 118-121.

⁵⁵ Al-Saffar, *Basâir*, p. 268-272, 356-358, 361-364.

⁵⁶ For an isnad-oriented analysis and criticism of the narratives about the knowledge of the imams, see: Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, p. 226-252.

⁵⁷ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 173.

⁵⁸ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 175-176.

⁵⁹ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 184.

everything about the future of other people, including deaths and births and everything that had happened or would happen until the day of judgment;⁶⁰ the Prophet and the imams could see the practices of other people and were aware of them;⁶¹ they had a written list of the adherents of Shiah;⁶² they could have the knowledge of the earth and the sky, and everything that had happened and would happen only through the knowledge of the Qur'an;⁶³ they had *al-Jamia*, which includes the knowledge of halal and haram, *al-Jafr*, which contains the all the knowledge of all the prophets and scholars who had ever lived, and the *Book of Fatimah*, which contains the knowledge of everything that will happen in the future;⁶⁴ they were presented with the knowledge of everything that would happen that year in each Laylat al-Qadr;⁶⁵ their knowledge increased every Friday night;⁶⁶ Allah informed the Prophet Muhammad and the imams of everything He ordained;⁶⁷ the imam asked Allah about everything related to ghaib and He revealed what they asked of them;⁶⁸ they knew the number of all deaths;⁶⁹ they were informed of or received an inspiration about everything they needed to know;⁷⁰ they had the knowledge of the essence of all creatures and everything on earth and in the sky in virtue of the *ruh al-qudus (holy spirit)*, and thus were protected from mistakes and ignorance;⁷¹ they could answer every question, understand every languages spoken by human beings and animals;⁷² as well as what was in their minds, and their intentions;⁷³ they were gifted with the entirety of knowledge revealed by Allah as soon as they were born;⁷⁴ they also learned practices of all creatures by virtue of a column raised in front of them after birth;⁷⁵ all souls were presented to the imams before creation, and thus they could recognize their adherents.⁷⁶

Therefore, it is evident that narratives that reflect the understanding of ghuluww are consistent with those mentioned in *al-Basa'ir* and there is no critical approach that excludes any of these narratives. It is, for sure, not a coincidence that in chains of a majority of these aforementioned narratives, the narrators regarded to

⁶⁰ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 197-225.

⁶¹ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 219-220.

⁶² Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 224.

⁶³ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 229.

⁶⁴ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 238-240.

⁶⁵ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 247.

⁶⁶ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 254.

⁶⁷ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 256.

⁶⁸ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 257.

⁶⁹ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 259.

⁷⁰ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 264.

⁷¹ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 272.

⁷² Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 285.

⁷³ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 343-345.

⁷⁴ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 385-387.

⁷⁵ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 387.

⁷⁶ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 438.

be from the ghulat or mufawwidah by Shiite sources were mentioned. In this respect, among the narratives provided in *Usul al-kafi* and listed above, those alleging that the imams had the knowledge of ghaib;⁷⁷ that they could recognize their adherents by face;⁷⁸ that they had the knowledge of everything that would happen to others, including deaths and births, and everything that had happened and would happen until the day of judgment;⁷⁹ that they were presented the knowledge of everything that would happen that year in each Laylat al-Qadr;⁸⁰ that their knowledge increased every Friday night;⁸¹ that they had the knowledge of the essence of all creatures and everything on earth and in the sky in virtue of the *ruh al-qudus*, and thus were protected from mistakes and ignorance;⁸² that they were gifted with the entirety of the knowledge revealed by Allah as soon as they were born;⁸³ that they also learned the practices of all creatures by virtue of a column raised in front of them after birth;⁸⁴ that all souls were presented to the imams before creation, and thus they could recognize their adherents,⁸⁵ were narrated by those noted for ghuluww and had consistent content with the ghali opinions presented in *Kitab al-haft wa'l-azilla*.

What is important for our study is that these instances support the opinion that Al-Kulayni did not adopt an attitude that takes the criteria of accuracy into account while compiling the narratives in the *originals*. It is also understood that *al-Kafi*, or the chapter which contains narratives about faith, is not different from al-Saffar's *al-Basa'ir* in terms of the ghali content. On the other hand, it seems impossible to say that as a prominent scholar of the Qom school, which is noted for its struggle against the ghulat, Al-Kulayni was rather successful in the identification and segregation of extremist opinions embedded in the narratives. Therefore, this

⁷⁷ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 353. About Ahmad b. al-Husayn b. Said b. Hammad b. Said b. who were mentioned in the chain, Ibn al-Ghadâ'irî (*Ricâl*, p. 40-41), Al-Najashi (*Ricâl*, p. 77-78), and Shaykh Tusi (*Fihrist*, p. 65) report the narratives showing his ghulat origins.

⁷⁸ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 184 (Muhammad b. Jumhur was also mentioned in the chain and regarded as having ghali opinions and being corrupt in terms of sectarianism. Ibn al-Ghadâ'irî, *Ricâl*, p. 92; Najashi, *Ricâl*, p. 337).

⁷⁹ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 197 (Sahl b. Ziyad, as mentioned in the chain, was regarded as corrupt (*fasid*) in terms of the act of narration, and the religion as a whole: Ibn al-Ghadâ'irî, *Ricâl*, p. 66-67; Najashi, *Ricâl*, p. 185).

⁸⁰ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 247 (Sahl b. Ziyad is mentioned in the chain).

⁸¹ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 254 (Mufaddal b. Umar is mentioned in the chain as superior in rhetoric and sermon: Ibn al-Ghadâ'irî, *Ricâl*, p. 87; Kashshi, *Ricâl*, p. 331-340; Najashi, *Ricâl*, p. 416).

⁸² Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 272 (In the chain, Muhammad b. Sinan is noted as being a liar and fabricating hadiths: Ibn al-Ghadâ'irî, *Ricâl*, p. 92; Kashshi, *Ricâl*, p. 504; Najashi, *Ricâl*, p. 328).

⁸³ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 385-387 (Muhammad b. Sulayman ad-Daylami, as mentioned in the chain, is noted for being a weak reference and having extremist views, as well as being corrupt in terms of sectarianism: Ibn al-Ghadâ'irî, *Ricâl*, p. 91).

⁸⁴ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 387 (In the chain, Muhammad ibn Sa'dan is noted as a follower of ghuluww for having extremist ideas: Ibn al-Ghadâ'irî, *Ricâl*, p. 90).

⁸⁵ Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 438 (Salih ibn Sahl, as mentioned in the chain, is noted for being ghali, a liar, and a fabricator of hadith: Ibn al-Ghadâ'irî, *Ricâl*, p. 69. A narrative from Kashshi corroborates this idea: Kashshi, *Ricâl*, p. 350).

finding invalidates allegations of those attributing the absence of a compilation for *mawḏūʿ* (fabricated) hadiths in the early periods of Shiah to a movement of segregation maintained by the authors of major hadith collections led by al-Kulayni.

As another significant figure in the early period, Akhbarism, Al-Saduq (d. 381/991) had a distinctive character compared to previous Akhbari scholars. He did not take narration as the basis for most of his works but tried to systematize the Imami understanding, and adopted a realistic approach in this regard. Although the main content of his works is composed of narratives, he differs from the general Akhbari attitude, which accepts literal meanings of narratives without questioning, with his distinctive explanations, particularly in terms of the interpretation of narratives. It is also seen that Al-Saduq expresses his critical approach against extremist ideas and narratives in a more explicit way. In the introductory chapter of *al-Iʿtiqadat*, which is known as the first well-structured work of Shia that explains the belief of Imami, he denounces the understanding of similitude-corporeality, bases his opinions about tawhid upon verses of the Qurʿan, and expresses that any other understanding from that framework is insufferable and the narratives that support such understandings are fabricated. Accordingly, he thinks that any narrative that is inconsistent with the Qurʿan is untrue, even when mentioned in the works of the Shiite scholars.⁸⁶ This principle corresponds to a fundamental criterion of textual criticism, which is reference to the Qurʿan.

As he travelled to and stayed for a while in Baghdad, it is highly possible that al-Saduq had the opportunity to be acquainted with the opinions of the school of Muʿtazila in Baghdad. Accordingly, Newman regards his view as mentioned in al-Tawhid, which opposes the understanding of similitude and his emphasis on certain values such as tawhid and justice, as a reflection of the influence of Muʿtazila.⁸⁷

The examples which indicate Al-Saduq's reference to the concept of interpretation within the scope of the narratives about the knowledge of the imams are significant for our subject matter. A narrative in his *Maʿani al-akhbar*, which widely addressed the speech delivered by the eighth imam of Shia, Ali ar-Rida (d. 203/819), in a mosque in Merv, talks about the characteristics of the imams. The narrative, which also discusses the knowledge of the imam, emphasizes that the imam should have everything he needs in order to show others the true path to follow. According to this narrative, the Imams should be able to answer questions about the future and understand all languages spoken by human beings.⁸⁸ Al-Saduq narrates this information but also states that this knowledge should be

⁸⁶ Al-Saduq, *Iʿtikâdât*, (Qom: Peyâm-i Īmam Hâdî, 1391), 3-4.

⁸⁷ Andrew J. Newman, "The Recovery Of The Past: Ibn Bâbawayh, Bâqir Al-Majlisî And Safawîd Medical Discourse", *Journal of the British Institute of Persian Studies* 50 (2012): 111.

⁸⁸ Al-Saduq, *Maʿâniʾl-ahbâr*, (Beirut: Dâruʾl-maʿrife, 1979), p. 95-102.

limited in some aspects. According to him, the knowledge of the imam should be derived from the teachings of the Prophet. And they were taught everything they needed by him before his death. Also, it is not possible for imams to receive divine revelations after the Prophet's death.⁸⁹ In essence, many narratives transmitted by Al-Saduq constitute evidence showing that he sees no harm in attributing a vast amount of knowledge to the imams, as long as it has been conveyed by the Prophet. According to the aforementioned narrative, the imams had a list of their followers and enemies up until the day of judgment, they also had a 35 meter long al-Jami'a, which contained human beings' every need until the day of judgment, and the big and small al-Jafr, which was written on a piece of leather and described every single judgments in Islamic fiqh.⁹⁰

At this point, Al-Saduq states that the imams did not receive any direct revelation from Allah, either in order not to place them in a position equal to prophets, or to close the door to this understanding for some extremist opinions based on the characteristics attributed to the imams. Accordingly, the editor Ali Akbar Ghaffari feels the need to express his dissent to this suggestion and states in a footnote that his words contradict a number of extant narratives regarding this subject.⁹¹ Looking at the narration of the aforementioned statement from Ibn Qibba⁹², we can say that Al-Saduq implicitly accepted the fact that the imams cannot have the knowledge of ghaib, or at least took up a position against the narratives that he associated with the ghulat and the mufawwidah.

It is seen that Al-Saduq, who tries to limit the knowledge of the imams to the teachings of the Prophet Muhammad on one hand, cites the narratives alleging that they received the knowledge of ghaib in sources other than from the Prophet himself. The narrative mentioned in *Kamal al-din*, *al-Basa'ir*, and *al-Kafi*, alleging that the knowledge of everything that would happen in a year was revealed to the imam of the time, can be cited as an example to this.⁹³ There are narrative containing ghuluww in different works of Al-Saduq. Some of the narratives from al-Mufaddal ibn Umar, who is regarded as a significant representative of the mufawwidah, can also be cited as examples in this context. The imams' different stories of creation, and being presented to the other creatures as prominent servants of Allah,⁹⁴ the extraordinary births of Ali and Fatima⁹⁵, and the narratives about the allegation that souls of innocent people had been created a few thousands of year before the others are among them.⁹⁶

⁸⁹ Al-Saduq, *Ma'âni'l-ahbâr*, p. 102.

⁹⁰ Al-Saduq, *Ma'âni'l-ahbâr*, p. 102-103.

⁹¹ Al-Saduq, *Ma'âni'l-ahbâr*, p. 102.

⁹² Al-Saduq, *Kemâlû'd-dîn*, p. 112.

⁹³ Al-Saduq, *Kemâlû'd-dîn*, p. 305.

⁹⁴ Al-Saduq, *Kemâlû'd-dîn*, p. 240; *Uyûnu ahbâri'r-Rîza*, inv. Husayn al-A'jami, (Beirut: Muessesetu'l-A'lemî, 1984), II, p. 61; *Ma'âni'l-ahbâr*, p. 108.

⁹⁵ Al-Saduq, *el-Emâli*, (Qom: Muessesetu'l-bi'se, 1417), p. 194-195, 691.

⁹⁶ Al-Saduq, *Ma'âni'l-ahbâr*, p. 108; *Kemâlû'd-dîn*, p. 315-316. The information in these narratives about the differences between the creation of innocent souls and those of others is shown in a variety of different

Findings from Moezzi in a similar study support the findings we obtained throughout this research. Moezzi argues that there is no significant difference between Al-Saffar, Al-Kulayni, and Al-Saduq, in terms of the content of the narratives about the knowledge, power, and creation of the imams, except for the declining number of narratives cited in their works.⁹⁷ Another considerable difference seen in Al-Saduq's work is that he uses his mechanism of interpretation as a tool of defense against criticisms that may be addressed to the narratives and he tries to isolate the narratives that could normally be considered as ghuluww through interpretation.

In our opinion, the findings we have revealed up to this point may lead us to make the following inference: The uncertainties existed before the completion of the systematic internal development of Ithnā'ashariyyah/Imami, particularly those that emerged in the second/eighth and the third/ninth centuries, and prepared the ground for the rise of different groups of ghulat established on the basis of partisanship to Ali. With time, these groups used the narratives they fabricated and attributed to the Shiite imams in order to propagate their ideas and rally supporters. When these narratives started to become popular among the Shiite population, they brought about a counter-view against extremist ideas and the first reactions against ghali groups were received directly from the imams. Today, it is understood that kalam authorities like Al-Fadl ibn Shadhan and Ibn Qibba, who lived in the third Hijri century, adopted remarkable critical approaches which can be considered within the scope of textual criticism. It is also seen that particularly the school of Qom, which was active in the fourth/tenth century, played a significant role in this regard by struggling against the ideas of the ghuluww, their representatives, and other extremists, and tried methods of relegation (from Qom) and intimidation. According to Shiah, this attitude of the school of Qom helped segregation of narratives containing ghuluww within the compilation process and as a result of this attitude we cannot see such narratives in the Four Books (*al-Kutub al-Arba'ah*). The information provided in different sources confirms this struggle against the members of the ghulat in Qom.⁹⁸ However, as expressed within Shiah, it is not possible to say that these efforts were sufficient to segregate all ghali narratives and to prevent them being included in fundamental sources of the hadiths. Even the limited information about ghali elements in Shiite sources is sufficient to indicate that there are a significant number of narratives originating

sources. In some narratives it is cited as two thousand years, while according to others it is fourteen thousand years.

⁹⁷ Mohammed Ali Amir Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism*, trans. David Straight, (New York: University of New York Press, 1994), p. 15-18.

⁹⁸ At this point, we can mention some intellectual activities to demonstrate rejections against ghali ideas. Najashi cites a lot of books in his *Rijal*, which were written but have not survived to the present day. For examples, see: Najashi, *Rical*, p. 177, 354, 448. For more information about the attitude of the scholars of Qom toward the ghulat, see: Ali Zuhayr Sarraf, "Medresetu Qom er-riva'ī fī muvāceheti'l-gulāt", *Mecelletu Merkezi Dirāsati'l-Kufe*, 1:34 (2014).

from the ghulat and the mufawwidah in the books authored by the scholars of the school of Qom, including the Four Books.

In our opinion, one of the most significant reasons for the fact that scholars of Qom could not completely protect their works from ghali narratives despite the struggle against the ghulat, is the uncertainty in terms of the definition of ghuluww and the resultant failure of Akhbari scholars to get over the ghali ideas. Although it is seen that they applied a method of segregation, particularly against narratives that attribute divinity to someone other than Allah and similar, as a marginal point of extremist ideas, it is certain that they could not ensure an equally meticulous criticism on the narratives containing ghuluww about the matter of imamate. For instance, it is not possible to say that it was easy for those who supported the understanding of imamate at the time to admit the impact of the ghulat on the necessity for imams to have knowledge of everything. This situation may be associated with the fact that the concept of imamate was a building block of Shiah and thus, it was too difficult to adopt an objective attitude toward the narratives containing ghuluww about imamate. Today, it is understood that the narratives containing ghuluww about superiority of the imams therefore have stayed out of content-oriented criticism. In addition, it is highly possible that the scholars of Qom did not narrate anything from the ghulat due to their uncompromising attitude against those who lived in the same period and place as them but stood out due to extremist ideas. However, it is also possible that they accepted and included in their works, the ghali narratives about imamate which were fabricated and attributed to an imam but narrated by someone else who was known to have no extremist ideas. In this regard, it may be suggested that the systematic use of textual criteria by these scholars prepared the ground for the narratives that attribute posthuman characteristics to the prophet and the imams and can be found in different sources.

It is clear that Al-Saduq has a different perspective than the classical understanding of Akhbaris. Despite the considerable quantity of ghali narratives in his works, he adopts a different approach when it comes to the narratives about certain topics, such as knowledge of the imams, and tries to resolve the contradiction between these two acts by referring to the method of interpretation. The declining number of such narratives in his works and the effective use of interpretation can be regarded as an indicator of the possibility that he took into consideration certain criteria relating to content during his judgment about the accuracy of narratives. However, it is impossible to say that he used the criteria for textual examination in an effective way.

Another notable situation is the reflection of the differentiation between the ghulat and the mufawwidah seen in the narratives cited in different sources. As argued by Modarressi, the opinion that extremist ideas of the ghulat, such as attributing divinity to someone other than Allah, lost its impact over time due to the aggressive reactions within Shiah, and the ghulat was replaced by the mufawwidah who attributes posthuman characteristics to the imams and the

rarefied ghali approach of the mufawwidah was admitted by Shiah over time. These findings allow us to make the following inference: The rising reaction among Shiah against the early period ghulat brought about more careful examinations of their narratives, and a significant quantity of these narratives were eliminated during the compilation process of comprehensive hadith collections. Marginal narratives of entities such as the Mughiriyyah and the Khattabiyyah, which are considered to be more extremist compared to those of the mufawwidah in this regard, could not even find a place in *al-Basa'ir*, while the narratives attributed to the mufawwidah were able to survive to the time of Al-Saduq, despite the decline in quantity.

The reason for our emphasis on the narratives about faith in examination of the acceptance or rejection of the narratives circulated within the dominant period of the early Akhbaris, is the fact that the Shiah, who were struggling against the ghulat and the mufawwidah within the same period of time, adopted a content-oriented approach to segregate the narratives originating from them and, although partially, this approach can still be monitored. However, it does not seem possible to say the same for narratives on issues of fiqh. The absence of textual criteria, such as consistency with the Qur'an, the sunnah, and ijma, which are frequently mentioned by Shaykh Tusi in *Tahdhib al-Ahkam* and *al-Istibsar*, are not cited in al-Kafi and al-Faqih of al-Kulayni and Al-Saduq, respectively. This complicates the possible identification of whether they predicate their opinions about the accuracy of the narratives regarding the details of some textual criteria. On the other hand, absence of a significant study by Shiite scholars to gather fabricated hadiths in the early periods or even until the last century poses a significant obstacle that prevents the identification of the Shiite perspective for the reasons behind the fabrication of these narratives which do not fit the scope of ghuluww.

2. Development of Textual Criticism between the 5th and the 13th Centuries

The Akhbarism, which became the dominant ideology about one and a half centuries after the end of the Imami period, gave way to the Usuli understanding, which had a chance to flourish under the rule of Buheyvis (334/945-447/1055), at the end of the fourth Hijri century, and this understanding preserved its dominance among Shiite scholars during the following period, except for about two centuries when the Akhbarism rallied again. Therefore, in the following part of the study, we will attempt to reveal the changes in the role attached to textual criteria in the examination of narratives during the period of Usuli understanding. Accordingly, we think that an analysis by characteristics seen in sub-periods of this long process would help to undertake a proper analysis of the development observed in textual criticism.

2.1. Usuli School of Baghdad and Criteria-Oriented Textual Criticism

Al-Shaykh Al-Mufid (d. 413/1022), Sharīf Murtadhā (d. 436/1044), and Shaykh Tusi (d. 460/1067) lived in Baghdad in the period of Buhayvis, which can be considered as the brightest time of Shiah in terms of both theological and administrative activities. These people are noted for their leadership in the Shiite Muslim community, which they ensured by playing significant roles in the systematization of the Usuli understanding.

According to Stewart, who is a modern researcher, the Shiite legal system adapted/borrowed its building blocks and principles from the Sunni tradition of justice and this process began before *the Major Occultation*. The consistencies between Sunni works of fiqh and the standard order of contents applied in *al-Kafi* by Al-Kulayni, who died in 329/941, is an indicator of this situation.⁹⁹ Watt regards this situation as a significant indicator of Sunni dominance in Islamic thought.¹⁰⁰

We cannot say that this Sunni influence seen in Shiite theological (usul) studies was effective during the early stages of Shiah toward the narratives in their own sources. Accordingly, the approaches of Al-Mufid, Murtadhā, and Shaykh Tusi, which we will analyze in this study, indicate that they preferred certain textual criteria to isnad for decisions regarding the acceptance or rejection of the narratives. This situation is different from the isnad-oriented understanding of the hadiths mostly adopted by Sunni Muslims.

Al-Mufid followed his father to Baghdad at a young age and took lessons from prominent Sunni and Shiite scholars there. Al-Mufid is accepted to be one of the first Shiite scholars who attended regular classes from both Shiite and Sunni teachers. It is also narrated that he took kalam lessons from Mu‘tazila’s scholars in this period when the Mu‘tazila school of Basra had influence in the region.¹⁰¹ As a scholar of Islamic jurisprudence (usul al-fiqh), Al-Mufid holds a significant place in the emergence of the Usuli understanding of the hadiths with the principles he applied in the use of the news (khabar) he received.

In his other works, Al-Mufid mentions the criteria for the acceptance or rejection of content in the narratives. At the end of *al-Tazkirah bi-usul al-fiqh*, he describes two different types of narratives that can be used as hujjat in religious affairs and calls them *the khabar mutawatir* (successive narration) and *the khabar supported by qarinah (indirect evidence)*. Mutawatir is a category of narration used for the narratives told by a majority that cannot be accused of telling lies. On the other hand, the narration supported by qarinah refers to *khabar al-wahid*, which is

⁹⁹ Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to The Sunni Legal System*, (University of Utah Press, 1998), p. 129, 131).

¹⁰⁰ W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, (Edingburg, 1973), p. 278).

¹⁰¹ Waheed Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, (New Delhi, 1988), p. 79-83. For more information, see: Halil Ibrahim Bulut, *Sia'da Usulilighim Dogusu ve Seyh Muffid*, (Ankara: Araştırma Pub., 2013), p. 55-61, 98-114, 129-165.

defined as the narration that is supported by traditions and ijma. Any khabar which cannot be proved through any evidence mentioned above, cannot be taken as hujjat or reference.¹⁰²

The issues he revealed about a narrative from Al-Shaykh Al-Saduq, which attributes the knowledge of practices committed by all servants of Allah, are significant in terms of constructing an outline of Al-Mufid's understanding of criticism. Al-Mufid criticizes this narrative both in terms of its chain and certain aspects of its text. According to Al-Mufid, the isnad of this hadith is uncertain as it cannot be taken as a reference alone. Moreover, in Arabic, knowing something does not mean creating it. He also clearly states that the narratives about this issue are contrary to the Qur'an.¹⁰³ Accordingly, in his explanation about this issue, he says that the Qur'an is a reference for the hadiths and the narratives and - sahih or saqim - all the narratives should be proved by verses from the Qur'an. It is also observed that Al-Mufid uses the narratives that support the status of the Qur'an as a reference. According to a similar narrative attributed to Imam al-Rida, the imam is asked whether he has the knowledge of the practices undertaken by all servants of Allah, and he responds to this question by stating that this narrative is contrary to the verse saying, "Allah is disassociated from the disbelievers, and [so is] His Messenger".¹⁰⁴ According to this verse, if Allah was the creator of practices, it would not be possible to say that He is disassociated from them.¹⁰⁵

It is also observed that some narratives containing fiqh-related issues cannot avoid criticism by Al-Mufid. In a booklet he wrote for the people in Mosul about the time of fasting during the month of Ramadan, Al-Mufid tries to confute the allegation of those, including Al-Saduq and Al-Kulayni, who state that the time of fasting which is obligatory for Muslims is thirty days every year without any exception and takes certain narratives they mention in their works as references. As for the narratives about this issue, first, he states that these narratives have already been criticized for being *shadh* and having problems in terms of isnad, and then says that they are included in chapters which mostly include the narratives that cannot be taken as references alone. On the other hand, he thinks that these narratives¹⁰⁶ are contrary to the Qur'an, the sunnah, ijma al-ummah, as well as the findings by Muslims and non-Muslims who have performed calculations to identify of the periods of time in which they were written.¹⁰⁷

Al-Mufid's strong reference to the accuracy of chain aside from the text, explicitly indicates a system of isnad used by the Shiite scholars of the time.

¹⁰² Al-Mufid, *et-Tezkira bi-usûlî'l-fikh*, inv. Al-Mahdi, (Najaf, 1993), p. 44-45.

¹⁰³ He does not mention these rejected narratives. Likewise, it is seen that in *Al-I'tiqadat*, Al-Saduq also expresses his opinion about this issue but does not cite the narratives he refers to. *Î'tikâdât*, p. 29.

¹⁰⁴ At-Tawbah, 9/3.

¹⁰⁵ Al-Mufid, *Tashîhu'l-î'tikâdât*, inv. Husayn Dargahi (Qom: Mu'temeru'l-a'lemî, 1413), p. 42-45.

¹⁰⁶ Al-Kulayni, *el-Kâfi*, IV, p. 28-29.

¹⁰⁷ Al-Mufid, *Cevâbâtü ehli'l-Musul fî'l-adedi ve'r-ru'yeti* (s.l. el-Mu'temeru'l-a'lemî, 1413), p. 21-22.

Accordingly, the emergence of the works of dignitaries which contain *al-jarḥ wa al-ta'dīl* (discrediting and accrediting) during the fourth/tenth century when some fundamental hadith collections of Shiah, such as Al-Klayni's *al-Kafi* were also written, indicates that *isnad* was used as a criterion for the reliability of narratives. For this reason, the fact that theology scholars who lived in the period of foundation attached a central role to text in the examination of narratives cannot be interpreted as an absence of a system of *isnad* within Shiah.

Among the disciples of Al-Mufid, Murtadhā is one of the most outstanding figures due to his attitude toward *khavar al-wahid*. To understand Murtadhā's approach to textual criticism, we should first talk briefly about his understanding of *khavar al-wahid*. Murtadhā explicitly declares that *khavar al-wahid* cannot be considered as *hujjat* in religious affairs. His opinions about this topic can be seen in *Rasā'il*, which is a compilation of responses he has given to the questions addressed to him. Among them, in response to a question asked by the people of Mosul about his opinion on the use of *khavar al-wahid*, which was released by *siqa* narrators, among Shiite scholars as *hujjat* in shariatic issues, he states that reference to these suspicious narratives about issues that are well-known and proved by accurate information is unnecessary. Accordingly, the narratives that are suspicious due to the uncertainty about narrators' honesty cannot be accepted as *hujjat* in issues regarding faith and shariah.¹⁰⁸

According to Murtadhā, who claims the invalidity of practices grounded upon *khavar al-wahid* and mentions the reasons for this invalidity, the most significant reason is that it is impossible to rely on *khavar al-wahid* based on the *isnad*. Accordingly, to be able to claim that practices can be grounded in *khavar al-wahid*, we should first be sure of the fairness of its/their narrator(s). And fairness requires steadfastness (*istiqamah*) in faith. However, most of the *fiqh*-related narratives are narrated by *Wakifis*, as well as those known for having ideas of *ghulat* and believing in incarnation, and members and followers of *Khatabiyya* and *Muhammise*. Similarly, most of the population of Qom were supporters of force and similitude. Therefore, there is no narrative that has not been influenced by *Waqifah* or the *ghulat* in terms of text or *isnad*. As the criterion of fairness is not applied to every single narrator in the case of *khavar mutawatir*, narrations by such persons are not seen as a problem. Murtadhā also responds to the question about grounds for abstaining totally from practicing based on *khavar al-wahid* by saying that *khavar mutawatir* is enough to know the necessities regarding the sects (*mazhabs*) followed by the imams. Few of the judgments, on the other hand, are based on the words of the imams which have been accepted without objection.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Murtadhā, *Rasā'il*, (Qom: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1405), I, p. 210-211.

¹⁰⁹ Murtadhā, *Rasā'il*, III, p. 309-313. For a detailed explanation about inappropriate nature of *khavar al-wahid* to be a *hujjat* in faith and shariatic issues, see: *ez-Zer'ā ilā usūli'l-ḡ-ḡer'ā* (Qom: Muessesetu'l-Īmam Sādik, 1429), p. 364-386.

Despite his firm opposition to khabar al-wahid, although within a limited framework, Murtadhā provides some explanations in his works about the pathways to follow when reference to khabar al-wahid is necessary. It can be suggested that he, in one sense, identifies a method to determine the conditions under which khabar al-wahid can be taken as a reference for those who, unlike himself, does not discard these narratives completely. What concerns us here is Murtadhā's attitude that gives priority to the text, as exactly seen in this case. We see one of his explanations about this topic in a chapter in *Al-Amali*, where he examines narratives about praise and vilification. In this chapter, Murtadhā discusses the starting point for accepting or rejecting khabar al-wahid. According to Murtadhā, accepting or rejecting khabar al-wahid is only about positive or negative "evidence".¹¹⁰ He suggests that if a narrative does not explicitly contradict with this evidence, the narrative and given evidence can be accommodated. This accommodation is ensured through different methods such as particularization of the general (tahkisi al-'amm) or clarification of the ambiguous (bayan al-mujmal) etc. However, as there is also khabar al-wahid that does not give precise information, it is inevitable that one would encounter certain situations where an accommodation between the Qur'an and khabar al-wahid is impossible. Each type of khabar should be subjected to this process and the judgment made through evidence and hujjat should be enforced. If the khabar cannot be accommodated through evidence and cannot be interpreted despite all efforts, there is no need to deal with that specific narrative anymore. The narrative is set aside with all its problems and defects.¹¹¹

In *Al-Amali*, Murtadhā presents fewer narratives than Al-Saduq, Al-Mufid, and Shaykh Tusi, and tries to interpret these narratives directly through the Qur'an and rational evidence, without looking at their isnad. Because of his negative view of the hadith narrators in general, he considers examining and evaluating chains of khabar al-wahid unnecessary and thinks that a narrative should only be accepted after an analysis based on certain textual criteria.¹¹² His method to accept or reject a narrative is built upon the interpretation of its compliance with the fundamentals of the religion, particularly the Qur'an, or rational evidence. A narrative is acceptable as long as it complies with these fundamentals or can be interpreted through them.

¹¹⁰ Although he does not list all of this evidence in the mentioned chapter, there and in other parts of the book he explains that they are the fundamentals of the religion, namely, the Qur'an, the sunnah, ijma and rational evidence: Murtadhā, *Emāli*, edited by Muhammed Ebu'l-Fadl Ibrahim (Dāru Ihyāi Kutubī'l-Arabi, 1954), I. p. 318-323; II, p. 340-341.

¹¹¹ Murtadhā, *Emāli*, II., p. 350, 396.

¹¹² On the other hand, the weakness of some narratives he mentions in his work as *very weak* is associated with the chain of the given narrative. Therefore, it is seen that Murtadhā takes the weakness of chains into account during the examination of certain narratives individually. However, his use of these somewhat strained interpretations of the narratives which he considers weak indicates that he focuses a majority of his attention on the content of texts in terms of acceptance or rejection.

Any narrative that cannot be interpreted in terms of compliance with the mentioned evidence is considered invalid.¹¹³

Al-Mufid and Murtadhā's attitudes towards textual criticism are closely related to their perspectives on the narratives. They are of the same mind about the fact that khabar al-wahid does not present precise information, and both scholars give priority to textual criteria in the acceptance or rejection of narratives. However, it is clear that Murtadhā has a firmer stance against the use of khabar al-wahid as hujjat compared to Al-Mufid. These attitudes can be seen in the works of each of these scholars. It is seen that, as an Usuli scholar, Al-Mufid, who harshly criticizes khabar al-wahid stating that the narratives that do not comply with the fundamental textual criteria should not be accepted, and khabar al-wahid in general cannot be taken as reference in issues related to faith,¹¹⁴ includes a number of narratives, particularly those about imamate and other related topics, in his works. There are certain cases where Al-Mufid suggests that rational analysis is not possible in some situations and they can only be explained with revelation-based (*sam'i*) evidence (which he believes is supported with indirect evidence). It is observed that he refers to other narratives in such situations. His use of narratives in *Al-Irshad* and *Al-Amali* can be given as an example in this regard. It is clear that he takes care to choose narratives supported with some indirect textual evidence when making references in the aforementioned issues. It is also seen in these examples that he considers certain evidence, such as compliance of content with the Qur'an, to carry a narrative beyond the scope of khabar al-wahid and uphold the given narrative as evidence for faith-related issues.

Unlike Al-Mufid, Murtadhā often abstains from referring to narratives and mentions relatively few narratives in his works, particularly when it comes to faith-related issues. Looking at this approach, it is possible to say that the most fundamental factor in his acceptance or rejection of narratives is textual criticism. It can also be said that one of the most fundamental factors that distinguishes his approach from Al-Mufid's is this aforementioned practice. In terms of the acceptance or rejection of a narrative, Al-Mufid places the emphasis predominantly on the question about whether the text is supported by indirect evidence but does not necessarily ignore the factor of isnad. According to Murtadhā, however, the most fundamental reference to consider in the acceptance or rejection of narratives, or even the determination of the narrators' fairness is the text of the narrative. On the other side, the factor that puts Murtadhā in a more consistent position than Al-Mufid is the way he puts theories in practice, which is more successful than the former. Looking at Al-Mufid's *Al-Irshad* and Murtadhā's *al-Shāfi* to identify the basics of each understanding regarding imamate, it is observed that these

¹¹³ For examples from *Al-Amali*, see: Murtadhā, *Emāli*, II., p. 50-53, 340-341. Murtadhā's criticism against the distortion in the Qur'an as given in *Zahira*, see: Murtadhā, *Zahira*, Beirut: Muessesetu'-Tārihi'l-Arabī, 2012, p. 361-364.

¹¹⁴ Al-Mufid, *et-Tezkiratu bi-usūl'l-fikh* (Najaf, 1993), p. 44-45.

understandings about imamate differ from each other and Al-Mufid centers his works more upon narratives and even occasionally narrates those attributed to the ghulat.¹¹⁵ In other words, both of these scholars predicate the issue of imamate, which they consider to be fundamental evidence, upon rational evidence, they use this evidence to accept the narratives that corroborate their understanding of imamate, and exhibit fairly different attitudes in terms of including these narratives in their works. Unlike Al-Mufid, Murtadhā generally abstains from using this rational justification (textual criticism for the purpose of acceptance) as an instrument to accept weak narratives or even narratives containing ghuluww.

Compared to Murtadhā, Shaykh Tusi has a more moderate approach in terms of practice based on khabar al-wahid, and argues that khabar al-wahid can be taken as hujjat in shariatic issues. Shaykh Tusi presents wide coverage of the issue of khabar al-wahid in *Uddat al-Usul*, which is one of the first Shiite written works in the field of *usul*, and analyzes this issue under certain titles such as evidence that supports ahad narratives to be considered as hujjat in religious affairs, types of khabar, and the necessary conditions that allow practice based on narratives.¹¹⁶ Moreover, the introduction of *Al-Istibsar*, which is one of his two works considered within the *Four Books*, presents explanatory information about the types of khabar and the criteria that allows practice based on them. According to this, *khabar* can be divided into two categories, namely, mutawatir and non-mutawatir. Khabar mutawatir gives precise information, requires practices to be based on itself, cannot be considered as weak or strong or be preferred to another khabar, and is not in conflict with any other khabar. Khabar non-mutawatir, on the other hand, is composed of two types of khabar, one of which presents precise information. Precise information is given by the khabar, accompanied by indirect evidence. This type of khabar is also considered mutawatir and requires practicing. There is a large range of indirect evidence that corroborates any kind of khabar and all of them are text-oriented. Agreement upon rational evidence and their requirements, and agreement upon the Qur'an, maqtu' sunnah, and the issues on which Muslims and the true sects have consensus are among this evidence. Compliance with at

¹¹⁵ For narratives about the scope of the knowledge the imams had, see: Al-Mufid, *Irşād*, (Beirut: Muessesetu Âli'l-beyt, 1995), I, p. 35; II, p. 225. Al-Mufid claims in the introduction of this book, where he presents information about Ali, that he came into the world in Baitullah and in an unprecedented way, but does not give any other explanation or narrative to clarify how the incident happened. It is understood that in this part he refers to the narratives explaining that Fatimah bint Asad gave birth to her son, Ali ibn Abu Talib, in Kaaba, and some extraordinary events were observed at the same time as this birth (Al-Saduq, *İlelu's-serâi'*, (Beirut: Dâru'l-Murtazâ, 2006), I, p. 137). The narrators mentioned in the chain of this narrative the inclusion of al-Mufaddal ibn Umar and Muhammad ibn Sinan. In addition, a similar narrative is mentioned in *Kitab al-haft*, which is regarded as one of the first written works of the ghulat and attributed to Muhammad ibn Sinan (p. 87-90).

¹¹⁶ Shaykh Tusi, *Uddetu'l-usûl*, inv. Mohammad Reza Al-Ansari, (Qom, 1417), I, p. 63-155. For an article by Ibrahim Kutluay about this topic, see: "İmâmiyye Şiası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi (Şeyh Tûsî Özelinde)", *Marife Bilimsel Birikim*, 28/2 (2014): 63-84.

least one piece of this evidence puts any kind of khabar into the category of that which can be the basis for practices.¹¹⁷

Shaykh Tusi mentions these four pieces of evidence in *Uddat uşūl*. In this work, he initially refers to this evidence within the scope of fabricated news. According to this, contradiction with one of these four pieces of evidence indicates that the given news is not true¹¹⁸. Then, he discusses the same issue within the context of the evidence that proves the reliability of khabar al-wahid. According to Shaykh Tusi, the evidence needed to prove any khabar al-wahid, which does not give precise information, are as follow:

- First of all, the content should comply with rational evidence and its requirements. Accordingly, content of a narrative may include prohibition, allowance or suspension. For instance, in the absence of contrary evidence to a prohibitive narrative, the given prohibition should naturally be practiced. The same requirement applies to the narratives containing allowance and suspension.

- Secondly, the content should comply with injunctions of the Qur'an¹¹⁹ in terms of its specific and general aspects, as well as evidence or meaning. Each of these criteria serves as evidence for the reliability of content.

- The third indirect evidence is compliance of the khabar with the mutawatir sunnah. Compliance of the content of a khabar with the mutawatir sunnah means absolute accuracy and a basis for practice.

- The last of these pieces of evidence is the compliance of the content of khabar with ijma (general consensus) of Shiah (firqa al-muhiqqa).¹²⁰

According to Shaykh Tusi, compliance with the Qur'an means compliance with its *zahir*, *umum*, evidence and meaning; while compliance with the sunnah means compliance with *sarih* issues, evidence, meaning and general aspects. It is important to know the terms used by Shaykh Tusi within the context of compliance with the Qur'an and the sunnah to have a general idea about the scope of these criteria.

It is clear that what is meant by *zahir* or *sarih* aspects of the Qur'an and the sunnah is the meaning directly referred to by each word. Shaykh Tusi describes some research in the field of *'umūm al-lafz*. According to him, some scholars argue that a text which allows specification will not reveal its *zahir* aspects, while others suggest that this kind of text can be evaluated by looking at the general context. Shaykh Tusi declares that he accepts the latter.¹²¹ *Fahw al-khitab* refers to the validity of a single jurisprudence for similar issues based on its acceptance by consensus,

¹¹⁷ Shaykh Tusi, *Īstibsār*, (Najaf, 1375), p. 3-5.

¹¹⁸ Shaykh Tusi, *Udde*, I, p. 92.

¹¹⁹ The author states that the term "*nass*", in this regard, refers to mutawatir recitation (*qira'at*). From this point of view, *nass*, *zahir*, and *sarih* have the same meaning.

¹²⁰ Shaykh Tusi, *Udde*, I, p. 143-145.

¹²¹ Shaykh Tusi, *Udde*, II, p. 425-426.

although not directly expressed in wording. Shaykh Tusi presents the verse from the Qur'an which prohibits saying so much as "uff" to parents, and says that the word "uff" herein includes prohibition of all offensive behavior, such as beating and insulting, as the textual indications.¹²²

He discusses the issue of *dalil al-khitab* in detail in his *Uddat* and states that this topic is controversial among Usulis. According to the first group led by Al-Shafi'i, any judgment based on words told within the context of a single event applies to other events regarded in the same category based on their effective causes. Besides this, the opposite of any judgment also applies to the opposite situations (*mafhum al-mukhalafah*). The connotative meaning of *mafhum al-mukhalafah* is, "the word's reference to invalidity of the pronounced meaning as it does not meet one of the criteria required by judgment about the silent meaning".¹²³ In Islamic jurisprudence, this phenomenon is called *mafhum al-mukhalafah*, and it has been adopted as a method for judgment by most of the Sunni Usulis.¹²⁴ Shaykh Tusi states that the second group of scholars, including Murtadhā, does not consider *mafhum al-mukhalafah* within the scope of *dalil al-khitab* and he also adopts the second approach.¹²⁵ In other words, according to Shaykh Tusi, *dalil al-khitab* is valid for the situations within the scope of *mafhum al-mukhalafah* and in this case, bears a similar meaning to *fahw al-khitab*.

After listing the evidence (*qarinah*), Shaykh Tusi adds the following significant words: This evidence does not only apply to the *khobar* itself but also to its content. Even when the content of the *khobar* complies with this evidence, there is still a possibility that it may have been fabricated. If a narrative does not have at least one piece of this evidence, it is literally a *khobar al-wahid*. This kind of *khobar* is abandoned if it contradicts with the Qur'an, the *sunnah*, or *ijma*. In case it does not contradict with at least one of them, another *khobar* is sought to find out opposite narratives. If there are any, then reasons for preference are taken into consideration.¹²⁶

According to Shaykh Tusi, who mentions the evidence regarding the text, in case of a contradiction among narratives, one of two contradicting narratives is preferred based on the following criteria: (1) If one of the two narratives complies and the other contradicts the Qur'an or *maqtu` sunnah*, the former is preferred as a basis for practice and the latter is abandoned. (2) If at least one of the narratives

¹²² Shaykh Tusi, *Udde*, II, p. 437.

¹²³ Zaki al-Din Shaban, *Islām Hukuk İlminin Esasları*, translated by İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Pub., 1996), p. 31.

¹²⁴ Mustafa Çil, "Hanefi Usulünde Fâsid Sayılan İstidlallerden İstifade İmkânı", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014): 67.

¹²⁵ Shaykh Tusi, *Udde*, II, p. 467-470. However, as an Akhbari scholar who lived in the Mutaahhirun period, Al-Majlisi considers *mafhum al-mukhalafah* within the context of *dalil al-khitab*: *Melâzu'l-ahyâr*, (Qom: Mektebetu Ayetullah el-Mer'eşî, 1406), I, p. 20.

¹²⁶ Shaykh Tusi, *Udde*, I, p. 145.

complies with the ijma of the firqa al-muhiqqa, this consistent narrative is preferred. (3) If both situations are not applicable as reasons for preference, then the narrators are taken into account. A narrator who is known to be fair is preferred, while one noted for being unfair is rejected. If both narrators are known to be fair, the khabar narrated by more narrators is preferred to the other. (4) If there is no difference between narrators in terms of fairness and number, the contrary one to the words of Al-'Ammah is accepted, while the consistent one is abandoned.¹²⁷ Most of the other conditions mentioned by Shaykh Tusi are about chains and characteristics of narrators.¹²⁸

Shaykh Tusi's emphasis on the possibility that a narrative may be fabricated even when supported with indirect evidence is noteworthy. In our opinion, his consideration that puts the narratives supported by the aforementioned textual evidence into the second after mutawatir narratives in terms of reliability and practicability while mentioning the issues related to chains only as a criterion to apply when one of two opponent narratives should be preferred, allows us to make significant inferences about Shaykh Tusi's approach toward different narratives. First of all, these findings show that Shaykh Tusi is hesitant to attribute the narratives given in the available sources directly to the Prophet or one of the imams without any doubt. In other words, he abstains from regarding a narrative as accurate based on its isnad. In our opinion, the most fundamental reason for this attitude is Shaykh Tusi's distrust in terms of the number of narrations. This is also indicated by his reliance on the evidence of a narrative but not the narrative itself when it is supported with indirect evidence, and this approach helps him meet Al-Mufid and Murtadhā on common ground. The point that differentiates him, particularly from Murtadhā's approach toward narratives, is that he considers khabar al-wahid as evidence for shariatic issues despite his distrust. Regardless of what motives encouraged Shaykh Tusi to accept khabar al-wahid as evidence in shariatic issues, it is obvious that as an influential scholar of his time, he did not remain indifferent to the narratives, which served as a significant instrument for researchers. Also, it is seen that his distrust for the quantity of narratives led him to prioritize the textual evidence against those regarding the narrators and the chains.

Interpretation is a significant practice that cannot be ignored in discussions about the criteria in textual criticism of Shiah. By nature, interpretation is a subjective practice. Inevitably, the interpretation of a narrative is shaped by the knowledge, consciousness, and personal characteristics of the interpreter. In this respect, a narrative which is rejected by someone based on rational evidence can be accepted by another through interpretation. This also applies to the other evidence.

¹²⁷ According to Shiah, a stalemate situation in terms of the resolution for a conflict between two narratives leaves open the possibility that one of these narratives is emanated in accordance with the sect of Al-'Ammah. Al-'Ammah is a term used by Shiah before Ahl As-Sunnah as a conceptualized term. Later on, it began to be used as a comprehensive term which covers all accepted groups within its scope.

¹²⁸ Shaykh Tusi, *Udde*, I, p. 145-148.

Therefore, the subjective nature of interpretation influences the criteria used in textual criticism by narrowing their scope of implementation. It seems like this nature of interpretation allowed Shaykh Tusi, who, as an Usuli scholar, accepts the idea that khabar al-wahid cannot form evidence in faith-related issues in theory, to stretch this principle in practice. Attribution of the fiqh-related narratives in *Al-Istibsar*, which contradict with the criteria for textual criticism, to interpretation and recommendation can be considered as an indicator of this attitude.¹²⁹

2.2. The Usuli School of Hillah and Declining Impact of Textual Criticism

Al-'Allama al-Hilli (d. 726/1325), or indeed, his teacher Ahmad b. Tawus (d. 673/1275) before him, lived in a period when isnad was accepted as a primary criterion for practices grounded in khabar al-wahid. It is well-known that the Sunni influence on theological studies increased in this transition period. In this regard, it is seen that especially the late period Akhbaris strongly criticized the scholars of theology, who follow the way of Al-'Allama al-Hilli, and accuse them of adapting the Sunni understanding of theology to Shiah.¹³⁰

We are of the opinion that a study with a historical perspective about the period between Shaykh Tusi and Ibn Tawus could assist with clarification of this issue. In this regard, it is inevitable that the changing balance of power in the given period did not influence the mazhabs in different aspects. It is observed that the fall of the Twelver Buheyvi hegemony in Shaykh Tusi's period, and the new rule under Sunni Abbasids, who regained power in the region with the support of the Seljuks, resulted in the suspension of theological studies conducted by Shiite scholars until the emergence of Ibn al-Tawus. The intellectual studies and ideas of this period could not go beyond regeneration of those produced by the Usuli School of Baghdad.

The more suppressive attitude of Sunni Abbasids against Shiah, which was just relieved from the threat of Shiite Buheyvi rule, is a predictable situation. Therefore, it is highly possible that the Shiite scholars of the time (447/1055-654/1256), who lived in the areas ruled by Abbasids and the Seljuks and thus could not further their scientific and administrative activities, were under the influence of

¹²⁹ As it is seen in *Al-Istibsar*, Shaykh Tusi does not abandon the *shadh* narratives that do not meet the criteria of textual criticism, instead, he interprets or recommends them in accordance with the Shiite understanding. On the other hand, he states that the recommended narratives cannot be considered in the scope of *fard* and *wajib*. Shaykh Tusi suggests that some narratives which cannot be accepted according to the rational evidence, can be used for practices through interpretation. Accordingly, he states that the same situation is also seen in a lot of verses in the Qur'an, which are seemingly contradictory to rational proof: Shaykh Tusi, *er-Rasâilu'l-aşr*, (Qom: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1414), I, p. 325.

¹³⁰ Amin al-Astarabadi, *Fevâidu'l-Medeniyye*, (Qom: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1424), p. 123-124, 128; Hurr al-Amili, *Vesâilu's-Şîa*, (Qom: Muessesetu Âl-i Beyt, 1409), v. 30, 259; Kashani, *al-Vâfi*, (Isfahan: Menşûrâtü mektebeti'l-imâm, 1406), p. 14-15..

theological studies conducted by the Sunni scholars. This influence may also have played a significant role in the change made in the Shiite understanding of hadith studies, considering that the scholars could only be free in terms of intellectual activities under the Ilkhanate rule, which began about two centuries later. In other words, within the period of Usuli understanding, which was systematized by Al-Mufid, the intellectual activities were mainly about fiqh and therefore, no independent work of hadith studies was authored until the tenth/sixteenth century. The Shiite understanding of theology stayed under the rule of Sunni administrations for about two centuries following the rise of the Usuli School in the period of the Buheyvi rule (334/945-447/1055) and encountered a period of stagnation. The power struggle of the Seljuks against the Shiite Buheyvi and Fatimid rules led them to support the Sunni understanding against Shiah. The Nizamiyyah was founded for this purpose and contributed to the power of the Sunni understanding with the scholars educated by them.¹³¹ In our opinion, the Shiite scholars had a chance to observe the ruling Sunni understanding within this period and used this observation in the Shiite understanding when they regained an environment of freedom for scientific studies under the Ilkhanate rule.¹³² The isnad-oriented hadith understanding of Shiah can also be mentioned as a result of this period. At this point, a question can be asked about the reason for why the Sunni influence on the Shiites was seen in later periods despite the fact that the Shiite-Sunni interaction had already begun in Baghdad under the rule of the Buheyvis. In our opinion, the reason can be sought in the fact that Shiah was supported by the ruling administration to conduct scientific studies freely, and furthered these studies with the confidence arising from this environment of freedom. Therefore, it is acceptable that Shiah witnessed its highest level of productivity within this period and produced the scientific works using its internal dynamics, and without being influenced by external powers.

Textual Criticism by Ibn Tawus (d. 673/1275) and Al-'Allama al-Hilli (d. 726/1325) as Representatives of the Attribution-Oriented Approach

The classification that divides khabar al-wahid into four different types is known to have been suggested for the first time by Ibn Tawus.¹³³ However, some scholars argue that it was put forward by one of his disciples, namely, Al-'Allama al-Hilli.¹³⁴ According to this classification, khabar al-wahid can be sahih, hasan, muwassaq, and da'if (weak). One of the most significant examples of the isnad-oriented works in the field of rijal by Ibn Tawus is '*Ḥall al-Ishkāl fī Ma'rifat al-Rijāl*'.

¹³¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, (Istanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002), p. 232-234.

¹³² For more information about the Mongol-Shiah relations in the period of the Ilkhanate rule, see: Andrew Newman, *Twelve Shiism-Unity and Diversity in the Life of Islam*, (Edinburgh University Press, 2013), p. 122 et al.

¹³³ Muhsin al-Amin, *A'yanu'ş-Şîa*, inv. Hassan al-Amin (Beirut: Dâru't-taâruf li'l-matbûât, 1983), p. 190.

¹³⁴ Muhammad Amin al-Astarabadi, *Fevâidu'l-Medeniyye*, p. 109.

With this work, Ibn Tawus became the first author who collated the five major sources of rijal in one book.¹³⁵

As an indicator of the transition to an isnad-oriented approach in hadith studies, together with Ibn Tawus, the textual criteria used in the criticism of narratives was replaced by criteria about attributions. Looking at studies by Al-'Allama al-Hilli in this regard, it is observed that he no longer considers the criteria about content as a reliable reference for practices based on khabar al-wahid. Al-'Allama gives priority to conditions about narrators, instead of the criteria about content.

In *Mabadi 'al-wusul*, Al-'Allama al-Hilli gives some explanations about the acceptance of khabar al-wahid as hujjat among the ummah at the beginning of the relevant chapter. He then lists the acceptance criteria for khabar al-wahid. According to him, a narrator should be intelligent, baligh (reaching puberty), fair, and have the ability to protect the narratives.¹³⁶ The author provides a different classification for khabar al-wahid under the title, *mardud* (rejected) narratives. The first category is composed of only informative khabar al-wahid. In case no decisive evidence is found to support the content of a narrative within this scope, it is rejected. The second category consists of khabar al-wahid that contains information required to be practiced. If these narratives are about the issues of *umum al-balwa*¹³⁷, they need to be accepted. It would not be incorrect to suggest that in this classification by Al-'Allama, the condition that requires decisive evidence for the narratives in the first category, which seems to cover both faith-related narratives and kalam issues, can be interpreted as a requirement regarding the content to comply with the Qur'an, the sunnah, and ijma. Therefore, it can be said that he furthers the tradition of other Usuli scholars who do not use khabar al-wahid as evidence in faith-related issues unless it is corroborated with indirect evidence, and also takes the textual criteria as reference for textual criticism on narratives.¹³⁸ However, when it comes to fiqh-related narratives, he prefers khabar al-wahid to *umum al-balwa* and clearly shows the importance he attaches to isnad in the acceptance and rejection of narratives.

In the following chapters of his book, Al-'Allama mentions the determinants of preferences in cases of a conflict between narratives. According to this, the narratives which are narrated by a higher numbers of narrators, have reliable isnad,

¹³⁵ These five books are Necîşî's Ricâl, Mainrife'si of Keşşî, the Ricâl and Fihrist of Tûsî, and Ibn al-Gadârî's Ricâl also known as the Duafâ. Hallu'l-işkâl has not reached us as a whole. Sheikh Hasan, the son of eş-Şehîdu's-Sânî, removed some parts of the work that had reached him and added some new chapters to it and named the book Tahrîru't-Tâvûsî: (Beirut: Muessesetu'l-alemî li'l-matbûât, 1988).

¹³⁶ Al-'Allama al-Hilli, *Mebâdiu'l-vusûl*, (Tehran: Mektebu'l-i'lâmi'l-İslâmî, 1404), p. 206.

¹³⁷ It is a fiqh term that refers to incidents that are hard to get rid of or not possible to be unknown due to prevalence: Mustafa Baktr, "Umûmü'l-Belvâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 155.

¹³⁸ Al-'Allama al-Hilli, *Mebâdiu'l-vusûl*, p. 209-210.

well-known narrators, and superiority in terms of religious affairs should be given priority. Then, he discusses some other issues regarding narrators. According to this, the narratives of canonist narrators, those narrated by people who have better knowledge of Arabic, witnessed the narrated event, have demonstrated significant attendance at gatherings of scholars, and who are stronger in terms of protectiveness are preferred. In addition to these, Al-'Allama suggests some textual criteria and says that narratives should be narrated in wording, rather than meaning, be Makki, not Madani,¹³⁹ the wording should be clear (fasih, without any defect) etc. Another preference based on textual characteristics is what he mentions as the issue of practicing based on narratives, which concerns us more than others. According to this, narratives that are practiced by some scholars are preferred to those never practiced.¹⁴⁰

In *Mukhtalaf al-Shi'a*¹⁴¹, Al-'Allama uses the criticism of isnad as the fundamental method for the examination of narratives. There are lots of narratives rejected by him based on his criticism of isnad. Among these include those he rejected due to inaccuracy of the relation with chains and the imams they are attributed to,¹⁴² as well as those he found to be unreliable due to the ghali narrators mentioned in chains.¹⁴³ However, we cannot say that he completely discards the practices of textual criteria in his approach. On the contrary, it is observed in some parts of *Mukhtalaf* that he does not rely on some narratives that he regards as sahih, even after an analysis of isnad based on the criteria of textual criticism.¹⁴⁴ The way he mentions narrators about ablution of the whole body reveals his opinion about acceptance or rejection of narratives based on the criteria of textual criticism. Accordingly, the author states that opposing narrators are mentioned in cases where ablution of the body is necessary according to the Qur'an and ijma, and narratives that contradict with the Qur'an and ijma cannot be credited.¹⁴⁵ In this book, although limited in number, we can find practices of textual criticism and the criteria regarding ijma, usul al-mazhab, and dissent from the other narratives etc.¹⁴⁶ Al-'Allama occasionally refers to rational evidence, one of which is *bara'ah az-zimmah*. He suggests that washing ihram is not wajib, but mustahab and *bara'ah az-*

¹³⁹ The reason for this is explained by the scarcity of Makki narratives.

¹⁴⁰ Al-'Allama al-Hilli, *Mebâdiu'l-vusûl*, p. 234-238.

¹⁴¹ In this part, Al-'Allama discusses conflicts observed in fiqh-related opinions of Shiite scholars together with the evidence these opinions are based upon and then expresses his preferences in this regard.

¹⁴² Al-'Allama al-Hilli, *Muhtelefu's-Sûa*, (Qom: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1413), I, p. 228.

¹⁴³ Al-'Allama al-Hilli, *Muhtelef*, I, p. 238, 249, 257, 260, 280; VII, p. 6, 8 (As it mentions Muhammad ibn Sinan in its chain). For other narratives he rejected because of certain problems in the chains, see: p. 227, 271, 316, 413, 429, 440, 460, 479

¹⁴⁴ For a case where he does not take a lot of narratives as references in judgment, although he regards them as *sahih* based on *Bara'ah az-zimmah*, but instead refers to recommendations, see: Al-'Allama al-Hilli, *Muhtelef*, I, p. 349.

¹⁴⁵ Al-'Allama al-Hilli, *Muhtelef*, I, p. 328-329.

¹⁴⁶ For examples, see: Al-'Allama al-Hilli, *Muhtelef*, I, p. 212, 230, 351. Opposition to Ijma (consensus): I, p. 297; Dissent from other narratives: VII, s. 356; Opposition to usul al-mazhab: VII, s. 367;

zimmah should be taken as references in this case (as there is no clear judgment about it). For this reason, he does not accept the narrative which claims that washing ihram is wajib, but refers to a recommendation.¹⁴⁷ It is also seen that Al-'Allama frequently mentions the concept of *mashhur* (famous) in *Mukhtalaf al-Shi'a*. He mentions a *mashhur* judgment (fatwa) in every studied case, and then presents the opinions of some Shiite scholars which are contrary to the mashhur. Lastly, Al-'Allama reveals his opinion in this regard and refers to recommendations in terms of the narratives which are contradictory to his ideas on certain issues and the fatwas on which the narratives are based.¹⁴⁸ It is also observed that Al-'Allama applies the interpretation of narratives that contradict the mashhur opinion as a practice of his within the scope of the famous fatwa¹⁴⁹. In another case where he expresses his attitude regarding the concept of *mashhur*, Al-'Allama states that he is in favor of considering a narrative mashhur only because of its content without discussing its isnad (famous/common practice) against another one he regards as *mursal*.¹⁵⁰

The essential point that makes Al-'Allama different from Shaykh Tusi is that he tends to take isnad as a reference in the acceptance or rejection of fiqh-related issues. The most fundamental criterion considered by Shaykh Tusi in the acceptance or rejection of fiqh-related narratives is the compliance with the criteria regarding the content. Accordingly, he suggests that attribution should be considered only when textual criticism does not reach a resolution in cases where narratives contradict each other. Unlike Shaykh Tusi, it is clear that Al-'Allama gives priority to the narrator and the chain in such cases. However, in his practices Al-'Allama does not necessarily discard the criteria for textual criticism, particularly the concept of mashhur.

2.3. The School of Jabal 'Āmil and Discrediting Textual Criticism

Jabal 'Āmil is a significant center of science, which is located in today's Lebanon. The center is one of the most important institutions after the school of Hillah, which reinvigorated the Usuli understanding under the Ilkhanate rule following a period of stagnation after the term of the founder, Usulis (413/1022-460/1067). It is thanks to Shams al-Din Muhammad ibn Makki al-Shahid al-Awwal (d. 786/1384)¹⁵¹ that Jabal 'Āmil could rise as a center of science for Shiah. The

¹⁴⁷ Al-'Allama al-Hilli, *Muhtelef*, I, p. 315-316. For an example about discretionary status of having bath on Fridays, see: I, p. 318.

¹⁴⁸ Al-'Allama al-Hilli, *Muhtelef*, I, p. 263, 272, 290, 318.

¹⁴⁹ Al-'Allama al-Hilli, *Muhtelef*, I, p. 297.

¹⁵⁰ Al-'Allama al-Hilli, *Muhtelef*, II, p. 38-39.

¹⁵¹ Al-Shahid al-Awwal stayed for about five years in the city of Hillah and became certified by distinguished scholars of the time, including Ibn Al-'Allama al-Hilli. He traveled to famous Sunni centers of sciences, such as those in Baghdad, Damascus, and Cairo, and took lessons from about forty different Sunni scholars.

waning influence of the school of Hillah is also another factor that accelerated the rise of Jabal 'Āmil within this period.¹⁵²

Shahid al-Awwal suggests that khabar al-wahid can be accepted if it meets the criteria about content aside from those regarding the chains. In terms of content analysis, he mentions the same conditions offered by Shaykh Tusi.¹⁵³ It is noteworthy in terms of his approach toward khabar al-wahid that he puts sufficient emphasis on textual conditions as the criteria for the acceptance or rejection of narratives, despite being trained at the school of Hillah which is isnad-oriented. He especially highlights reputation as a criterion for textual criticism. In this respect, in a lot of cases he considers famous practices or practices of the companions of the imams as a criterion for the acceptance or rejection of khabar al-wahid.¹⁵⁴

Al-Shahid al-Thani is the most influential representative of the School of Jabal 'Āmil during the following periods. He is known as the first scholar of Shiah who interprets narratives within the scope of dirayat al-hadith (comprehension of hadith). The fact that he adapted the terminology used in his relevant works from Sunni studies is known and stated by a number of Shiite scholars, including his son.¹⁵⁵

It is understood that Zayn al-Dīn ibn 'Alī, who is a scholar of the school of Jabal 'Āmil, adopts a different approach to the founder of his school, Shahid al-Awwal, in narrative criticism. Compared to Shahid al-Awwal, who places sufficient emphasis on the practices of the companions as well as reputation in the acceptance or rejection of narratives, Al-Shahid al-Thani thinks that text does not play any role when regarding a narrative as reliable. According to this opinion, the text should only be considered in rare cases. And these rare cases are maqlub, musahhaf, muztarib, and mazid narratives. Strength or weakness of a narrative depends on certain characteristics of its narrator, such as fairness, protectiveness, and faith, or the presence of a situation that damages contemporaneousness of its isnad.¹⁵⁶ Here, as also argued by Shahid al-Awwal (in his classification), he does not mention the concept of reputation that could deem weak hadiths to be acceptable. Accordingly,

¹⁵² Öljeitü, the emperor of Ilkhanate, adopted Shiah as his denomination, but the last two succeeding emperors of the state, namely, Amir Chupan and Abu Sa'id, pursued a rigid policy against Shiah following his death. (Jafar al-Muhajir, *el-Hicrâtu'l-Âmiliyyetu ila İran fi'l-asri's-Safevi*, (Beirut: Daru'r-ravza, 1989), p. 108.)

¹⁵³ Shahid al-Awwal, *Zikra's-Şîa fi ahkâmi's-şer'ia*, (Qom: Muessesetu Âl-i beyt li-ihyâi't-turâs, 1419), I, p. 48-49.

¹⁵⁴ For Shahid al-Awwal's opinions on the concept of *mashur*, see: *Zikra*, I, p. 51-52. See also: *Zikra*, p. 419-420, 444.

¹⁵⁵ Al-Hurr al-Amili, *Emelu'l-âmil fi ulemâi Cebeli Âmil*, (Qom: Dâru'l-kitâbi'l-İslamî, 1362), I, p. 86, 88-91; Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, (London, 1985), p. 320.

¹⁵⁶ Al-Shahid al-Thani, *el-Bidâye fi ilmi'd-dirâye*, inv. Muhammad Reza al-Husayni al-Jalali (Qom, 1421), p. 22; *er-Riâye fi illmi'd-dirâye*, inv. Abd al-Husayn Muhammad 'Ali Baqqal (Qom: Mektebetu Aÿetullah el-Mer'asj, 1433), p. 74.

narratives should be from the period before Shaykh Tusi so as to be considered in terms of reputation. According to Al-Shahid al-Thani, practices based on textual properties of narratives that are weak in terms of isnad were first seen in Tusi's period and then many other fiqh scholars followed his way without feeling any need to research these narratives. In other words, those coming after Shaykh and his followers thought that their reliance on the content of weak narratives (khabar) resulted from the most well-known practice of the time.¹⁵⁷

Al-Shahid al-Thani expresses his negative attitude toward the concept of the reputation that has emerged, together with Shaykh Tusi. Accordingly, his comment in *Istiqsa'* about forgetting to recite Surah Al-Fatihah during a prayer can be given as an explicit example of this approach. According to the narrative he discusses, if someone forgets to recite Surah Al-Fatihah at the qiyam (standing phase), then he should recite the Surah before ruku' (bowing) with isti'adha (asking refuge with Allah from the accursed devil). However, Al-Shahid states that reciting Al-Fatihah with isti'adha, as mentioned in the narrative, contradicts the mashhur practice. He then adds that being sahih in terms of its chain is a more valid reason for the acceptance of a narrative compared to its reputation.¹⁵⁸

Zayn al-Dīn ibn 'Alī has quite a firm attitude toward the narratives of fiqh-related issues. He emphasizes that any fatwa based on the content of a narrative would be untrue. However, it is seen that he does not apply the same meticulous care for narratives about virtues of practices, and he argues that the general opinion is in favor of accepting these narratives. Additionally, in his opinion, these narrative do not serve any purpose but pure benevolence. He also points to the narratives which are narrated in both Shiite and Sunni sources and collated under the title, "man balagha", and "al-tasamuh bi adillat al-sunan" (the principle of charity) upon which these narratives are based.¹⁵⁹ One of the narratives transmitted by the author is as follows: "Whoever receives information about merits of practices from a (supposedly) divine source and undertakes this practice only for this promised merit, he/she will be given that even when it is not the case".¹⁶⁰ According to the principle of tasamuh, weak narratives can be accepted as the basis of practices based on their chains.¹⁶¹

¹⁵⁷ However, these words should not be interpreted to be to mean that Al-Shahid al-Thani accepted a reputation that emerged before Shaykh Tusi and adopted this practice as a basis in his approach to narratives. Accordingly, Al-Shahid al-Thani highlights that the understanding of Murtadhā, who does not accept khabar al-wahit as hujjat, was the prevailing opinion of the previous period. In this respect, it would not be wrong to say that Zayn al-Dīn ibn 'Alī was of the opinion that the reputation of narratives could not have emerged in a period before Shaykh Tusi.

¹⁵⁸ Al-Shahid al-Thani, *Īstiksā'*, (Qom: Muessesetu Āl-i beyt, 1419), VI, p. 42-43.

¹⁵⁹ Al-Shahid al-Thani, *Riāye*, p. 92-94; *Şerhu'l-bidāye fi ilmi'd-dirāye*, Qom, 2011, 29-30.

¹⁶⁰ Al-Kulayni, *Kāfi*, I, p. 87. See also: Meclisī, *Bihār*, II, p. 256.

¹⁶¹ For more information about the criteria of "et-Tesāhul(tesāmuh) bi-edilleti'l-sunen", see: Ali Akbar Qelantari, "Tesāmuh Der Edille-yi Sunen", *Pejûheş-e Ulûm-i Islâmî* 17 (2010).

In his *Istiqsa'*, which was written as an annotation to Shaykh Tusi's *Al-Istibsar*, Al-Shahid al-Thani discusses the types of khabar mentioned by Tusi in the introduction of his work. As mentioned before, Shaykh Tusi divides khabar into two fundamental categories, namely, mutawatir and non-mutawatir. Moreover, non-mutawatir khabar can be analyzed in two categories. These are the khabar supported with indirect evidence (qarinah) and the khabar which is not reinforced with any indirect evidence. Al-Shahid al-Thani examines the evidence suggested by Shaykh Tusi, namely, compliance with the Qur'an, the decisive sunnah, and ijma, under independent titles. One of the most significant issues emphasized regarding these criteria is the uncertainty he sees in these principles. According to Al-Shahid al-Thani, the meaning of compliance with rational evidence is not clear. Rational evidence consists of two types. The first is the rational evidence that does not follow any other injunction. *Al-baraah al-asliyyah* is one of the first examples he gives in this regard. The second is the rational evidence which is associated with another injunction. For instance, an order for a practice also refers to the banishment of its opposite. Similar problems are also seen in the principle of compliance with the Qur'an. One of these problems is that the evidence of the Qur'an¹⁶² is based on speculative rulings and, according to Al-Shahid al-Thani, the same applies to the decisive sunnah.¹⁶³

According to a significant allegation about Al-Shahid al-Thani and scholars of Jabal 'Amil who adopted his opinions after him¹⁶⁴, these scholars formed the basis for the Systematic Akhbarism, which would emerge a while later than them, by emphasizing the use of khabar al-wahid in fiqh which is against the prevalence of jurisprudence.¹⁶⁵ In this regard, Al-Shahid al-Thani took a step that weakened the school of Usulis against the rising Akhbari understanding by predicating the decreasing practical functionality of textual criticism, which gained an established place in the Shiite tradition of usul in the fourth Hijri century, on a theoretical basis. In our opinion, this allowed narratives containing ghuluww narratives to regain an important place in the Shiite understanding. In this regard, there is a significant function in textual criticism in Shiah, which has been practiced in contexts of different criteria since the first century, which differs from the textual criticism implemented by Ahl As-Sunnah. In the tradition of Ahl As-Sunnah, textual criticism was first implemented in an effective manner in regulatory works where fabricated narratives mentioned in the originals are identified. In Shiah, on the

¹⁶² He examines the evidence of the Qur'an in four categories: zahir, umum, fahwa, and dalil al-khitab. The categories he mentions for the decisive sunnah are sarih, evidence, umum, and fahwa.

¹⁶³ Al-Shahid al-Thani, *Istiqsa'*, I, p. 13-18, 29.

¹⁶⁴ As a disciple and a friend of Al-Shahid al-Thani, Husayn ibn Abd al-Samad al-Amili (d. 984/1576), and as a follower of his father, Ibn Al-Shahid al-Thani (d. 1011/1602) can be mentioned in this regard.

¹⁶⁵ For opposing opinions of Modarressi and Stewart in this regard, see: Modarressi, *An Introduction to Shi'a Law: A Bibliographic Study*, (London: Ithaca Press, 1984), 52-53; Devin Stewart, "The Genesis Of The Akhbârî Revival", *Safavid Iran an Her Neighbors*, ed. Michel Mazzaoui (Utah: The University of Utah Press, 2003), p. 172-173.

other hand, similar sources that bring fabricated hadiths together were authored thirty years ago.¹⁶⁶ Herein, we try to highlight that the Usuli scholars who accepted that there are fabricated narratives in the works of the authors of the Four Books (*al-Kutub al-Arba'ah*), Al-Kulayni and Saduq, have used the principles of textual criticism as a safety net, especially against the fabricated narratives of the ghular under the impact created by the absence of a compilation that brings all fabricated narratives together. In addition, it can be said that the waning impact of textual criticism after Al-Shahid al-Thani resulted in the use of narratives containing ghuluww mentioned in fundamental sources such as *al-Kafi*, without any filtration of content.

The period of Systematic Akhbarism, which rallied after the School of Jabal 'Āmil, corresponds to a process of about two centuries in which most of the principles regarding both textual criticism and chains were put aside, and the narratives transmitted by the Four Books were regarded as indisputable sources of information. Therefore, it is clearly seen that we cannot mention any considerable activity of textual criticism in this period. However, it is seen that the ghali ideas, which had not completely disappeared, and the narratives forming a basis for them, revived as a result of the discrediting seen in all the criteria about criticism regarding texts and chains, and some of the scholars who lived in the period of Systematic Akhbarism could not remain unconcerned about this situation and did not completely abstain from using textual criticism with narratives.¹⁶⁷

Conclusion

The findings we obtained throughout this research indicate that Imami Shiah/Twelvers used the criteria of textual criticism for the acceptance or rejection of narratives within the historical period we discussed, except for some short-term interruptions. However, the criteria used by these scholars vary from period to period.

The rising reaction among Shiah against the early period ghulat brought about more careful examination of their narratives infiltrated into the *originals* and a significant quantity of these narratives were eliminated during the compilation process of comprehensive hadith collections. This situation indicates the existence of textual criticism within the given period. However, it is observed that this criticism targeted the most marginal narratives that contain ghuluww, ghali ideas that were presented again after a process of moderation, and most of the narratives containing tafwidz, which had been considered within the scope of ghuluww by

¹⁶⁶ For more information, see: Peyman Ünügür, "Şī'ī Âlim Hâşim Ma'rûf el-Hasenî'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidi Kullanımı", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, 58/2 (2018): 89-120.

¹⁶⁷ Determining the dimensions of this situation requires another independent study. For an example in this regard, see: Al-Hurr al-Amili, *el-Isnâüşeriyye fî'r-reddi ala's-sufiyeye* (Qom: Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyye, 1400), p. 124-125, 138-142.

early period Shiite scholars, were left out. Marginal narratives of entities such as the Mughiriyyah and the Khattabiyyah, which are considered more extremist compared to the mufawwidah in this regard, could not even find a place in *al-Basa'ir*, while the narratives attributed to the mufawwidah were able to survive until Al-Saduq despite the decline in quantity.

Three different approaches are seen in the practices of textual criticism conducted roughly between the fifth/eleventh and the eleventh/sixteenth centuries. The first of these approaches is the one adopted by the founders of the Usuli understanding, such as Al-Mufid, Murtadhā, and Shaykh Tusi. In this approach, textual properties come to the forefront as determinants in the examination, and acceptance or rejection of narratives. The keyword used by the Usuli scholars in this regard is *qarinah*. According to this understanding, khabar al-wahid is considered reliable only when it meets at least one or more criteria about compliance with the Qur'an, the sunnah, rational evidence, ijma, and famous/common practices. Though only in theory, it is revealed that the narratives that contradict the aforementioned criteria would be rejected. On the other hand, we cannot say that the role of chains was completely put aside by the founders of the Usuli understanding. It is observed that the scholars, particularly Shaykh Tusi, referred to isnad (the chain of transmitters) when they needed to choose one of two conflicting narratives. In our opinion, the most significant reason for the prioritization of textual characteristics against chains in the examination of narratives within this period is that the phenomenon of ghuluww had spread considerably among the narratives transmitted by Shiite sources, and Usuli scholars, who were aware of this situation, had serious concerns about isnad of narratives.

The emphasis on isnad, which increased after the school of Hillah rallied within the seventh/thirteenth century, decreased the importance of textual criteria in the examination of khabar al-wahid. In our opinion, the most significant determinant of the increase in the emphasis put on isnad is that the Shiah have lived under Sunni powers since the dissolution of Buheyvi rule, which corresponds to the second half of the fifth/eleventh century. As a result, Shiah went through a period of stagnation in scientific activities and was indispensably influenced by the Sunni understanding, which was highly productive within the same period and field. Together with the Ilkhanate rule, Shiite scholars regained their autonomy in this regard but their works, especially those in usul of the hadiths, were seen to have been considerably influenced by the Sunni understanding. Therefore, the emphasis put on isnad as a reference by the school of Hillah can be explained with the isnad-oriented Sunni usul of the hadiths, which had produced competent works in this field unlike Shiah, which was influenced by the former.

Together with Al-Shahid al-Thani, a scholar of the school of Jabal 'Āmil, which was influenced by the isnad-oriented Usulism of the school of Hillah, studies were carried to a new level where the role of texts in the examination, acceptance or rejection of narratives was almost completely put aside. In this regard, it is

observed that the scholars of the school of Hillah, which was based on a isnad-oriented system, continued to accept the texts as a determinant in decisions to rely on faith-related and informative narratives, and though at a degressive rate, highlighted the importance of textual criteria in the examination of fiqh-related narratives. After Al-Shahid al-Thani, on the other hand, steps were taken toward discrediting the method of examination which was based on qarinah instead of referring to them, although there are exceptions to this situation.

REFERENCES

- al-Ahmadi, Muhammad Hasan, “Gâliyan ve Endişe-yi Tahriif-i Kur’ân”, *Uluûm-e Hadîs* 2/52 (1388): 185-222.
- Akhtar, Waheed, *Early Shi’ite Imamiyyah Thinkers*. New Delhi, 1988.
- al-Amili, Al-Hurr, *Emelu’l-âmil fî ulemâi Cebeli Âmil*. Qom: Dâru’l-kitâbi’l-İslamî, 1362.
- _____, *el-Isnâaşeriyye fi’r-reddi ala’s-sufiyye*, Qom: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1400
- _____, *Vesâilu’s-Şîa*. Qom: Muessesetu Âli beyt, 1409.
- al-Amin, Muhsin, *A’yanu’s-Şîa*, ed. Hassan al-Amin Beirut: Dâru’t-taâruf li’l-matbûât, 1983.
- Anthony, Sean W., “The Legend of ‘Abdallâh ibn Saba’ and the Date of Umm al-Kitâb”. *Journal of the Royal Asiatic Society* 21/1 (2011):1-30.
- Asatryan, Mushegh, *Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaddal-Tradition*. Phd Dissertation, Yale University, 2012.
- Baktır, Mustafa, “Umûmü’l-Belvâ”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42: 155. İstanbul: TDV Pub., 2012.
- Bayhom-Daou, Tamima, “The Imam’s Knowledge and The Qor’an According to al-Fadl b. Shâdhân al-Nisâbûrî”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64/2 (2001): 188-207.
- Bozan, Metin, *İmâmiyye Şîa’sının İmamet Tasavvuru*. Ankara: İlâhiyât, 2007.
- Bulut, Halil Ibrahim, *Sja’da Usulîliğîn Doğusu ve Seyh Mufîd*. Ankara: Araştırma Pub., 2013.
- Jafarian, Rasul, *Tarih-i Teşeyyu’ Der İrân Ez Ağğâz Ta’ Karn-i Dehom-i Hicrî*, Qom 1375.
- Çil, Mustafa, “Hanefi Usulünde Fasid Sayılan İstidlallerden İstifade İmkânı.” *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014): 63-78.
- Daftary, Farhad, *Sij’ Islam Tarihi*. Translated by A. Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa-Tarih, 2016.
- Demir, Habip, *Horasan’da Şîlik-İrân’da Şîliğîn Tarihsel Kökenleri*. Ankara: Otto, 2017.
- al-Astarabadi, Amin, *Fevâidu’l-Medeniyye*. Qom: Muessesetu’n-Nesri’l-İslami, 1424.

- Al-Fadl b. Shadhan, *el-İdâh li'r-reddi fi sâiri'l-fırak*, inv. Jalâl al-Din al-Husayni al-Urmawi, Beirut: Muessesetu't-Târîhu'l-Arabî, 2009.
- Halm, Heinz, *Shiism*, translated by Janet Watson. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- Al-Hasani, Hashim Maruf, *el-Mevzuat fi'l-âsâri ve'l-âhbâr-arz ve dirâse-*, Beirut: Dâru't-taâruf li'l-matbûât, 1987.
- al-Hilli, al-'Allama, *Mebâdiu'l-vusûl*, Tehran: Mektebu'l-i'lâmi'l-İslâmî, 1404.
- _____, Allâme, *Muhtelefu's-Şîa*, Qom: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1413.
- al-Hilli, Muhaqqiq, *Mu'teber*, Qom: Muessesetu Seyyidi's-Şuhedâ, 1364.
- Ibn al-Gadair,, *er-Rical*, Qom: Daru'l-hadîs, 1422.
- Kadivar, Mohsen, "Kırâat-e Ferâmuş Şode". 1385, <http://kadivar.com/?p=238> .
- Kasimpûr, Mohsîn. "Berresf-yi Tahlîlî-yi Taabîr-i Nâzir ber Guluv ve Tefvîz-i Ra'viyân der Menâbi'-i Rical-i Şîa". Do Faslnâme-yi Hadîf Pejûhî 5 (1390): 69-94.
- Kashani, Fayd, *el-Vâfi*, Isfahan: Menşûrâtu Mektebeti'l-İmâm, 1406.
- Kaygusuz, İsmail, *Ümmü'l-Kitab*. Demos, 2009.
- Qelantari, Ali Akbar, "Tesâmuh Der Edille-yi Sunen". *Pejûheş-e Ulûm-i İslâmî* 17 (2010).
- Al-Kashshi, Muhammed b. Ömer, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, ed. Mustafawi, Beyrut: Merkezu Neşri âsâri'l-Allâme el-Mustafawî, 2009.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Otto, 2015.
- Al-Kuleyni, Muhammad b. Yaqoob, Ebu Ca'fer Muhammad b. Ya'kûb, *al-Kâfi*, Tehran: Dâru'l-kutubi'l-İslâmiyye, 1363.
- Kutluay, İbrahim, "İmâmiyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi (Şeyh Tûsî Özelinde), *Marîfe Bilimsel Birikim*, 28/2 (2014): 63-84.
- Kuzudişli, Bekir, *Şîa ve Hadîs*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Ma'arif, Majid, *Târîh-i Umûmî-yi Hadîs -bâ Rûykerd-i Tahlîlî-*. Tehran: İntişârât-e Kevîr, 1396.
- Al-Meclisi, Muhammad Bâkır, *Bihâru'l-envâr*. Beirut: Muessesetu'l-Vefâ, 1983.
- _____, *Melâzu'l-ahyâr*. Qom: Mektebetu Ayetullah el-Mer'eşî, 1406.
- Meshkur, Muhammad Cevad, *Târîh-i Şîa ve Firkehâ-yi İslam tâ Karn-i Çeharom*. Tehran: İntişârât-ı İşrâkî, 1379.
- Moezzi, Mohammed Ali Amir, *The Divine Guide in Early Shi'ism*. translated by. David Straight. New York: University of New York Press, 1994.
- Modarressi, Hossein, *An Introduction to Shi'a Law: A Bibliographic Study*. London: Ithaca Press, 1984.
- Modarressi, Hossein, *Crisis an Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*. Priceton-New Jersey: The Darwin Press, 1993.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam*. London, 1985.

- al-Mufaddal b. Omar, *el-Heftu's-şerîf*. Tah. Mustafa Gâlib. Beirut: Dâru'l-Endelus, 1977.
- al-Mufid, Muhammad b. Muhammad, *Cevâbâtü ehli'l-Musul fi'l-adedi ve'ru'yeti*, el-Mu'temeru'l-a'lemî, 1413.
- _____, Beirut: Muessesetu Âlî'l-beyt, 1995.
- _____, *Tashihu'l-i'tikâdât*. Tah. Huseyn Dergahî. Qom: Mu'temeru'l-a'lemî, 1413.
- _____, *et-Tezkiratu bi-Usûl'l-Fıkh*. Najaf, 1993.
- Al-Muhajir, Jafar, *el-Hicrâtu'l-Âmiliyyetu ila İnan fi'l-asri's-Safevî*. Beirut: Daru'r-ravza, 1989.
- Al-Murtadhâ, Ali b. el-Huseyn, *el-Emalî*. ed. Muhammed Ebu'l-Fadl Ibrahim., Da'ru Ihyâi Kutubi'l- Arabi, 1954.
- _____, *Rasâil*. Qom: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, 1405.
- _____, *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa*. Qom: Muessesetu'l-İmam es-Sâdik, 1429.
- An-Najashi, Ahmed b. Ali, *Rical*. Qom: Muessesetu'n-nesri'l-Islami, 1429.
- Najafabadi, Nematollah Salehi, *Guluv*. Tehran: İntişârât-i Kevîr, 1384.
- Newman, Andrew J., "The Recovery Of The Past: Ibn Bâbawayh, Bâqır Al-Majlisî And Safawîd Medical Discourse", *Journal of the British Institute of Persian Studies* 50 (2012).
- Newman, *Twelver Shiism-Unity and Diversity in the Life of Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Selçukluların Dini Siyaseti*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002.
- Pîruzfer, Suheyla, Muhammed Mehdî Âciliyâne Mâfûk. "Hânedân-i Eş'arî ve Te'sir-i ân ber Siyer-i Tahavvul-i Mekteb-i Hadîsî-yi Kum", *Hadîs Pejûhî* 3/5 (1390): 7-42.
- Al-Saduk, Muhammed b. Ali, *el-Emâlî*, Qom: Muessesetu'l-bi'se. 1417.
- _____, *İlelu's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2006.
- _____, *İ'tikâdât*. Kum: Peyâm-e İmam Hâdî, 1391.
- _____, *Kemâlu'd-dîn ve tamâmu'n-ni'me*. Beirut: Mensûrâtu'l-a'lemî, 1991.
- _____, *Maâni'l-ahbâr*. Beirut: Dâru'l-ma'rife, 1979.
- _____, *Men la yahduruhu'l-fakîh*. Qom, 1404.
- _____, *Uyûnu ahbâri'r-Ridâ*. ed. Huseyn el-A'lemî. Beirut: Muessesetu'l-a'lemî, 1984.
- Saferi, Nematollah Gâliyan. *Kâvesj Der Cereyanha ve Berâyendeha ta' Pâyân-i Sede-yi Sevvom*. Meshhad, 1378.
- Al-Saffar, *Basâiru'd-deracâ*. ed. Hasen Kûçebâğî. Tehran: Munteşirâtu'l-a'lemî, 1404.
- Al-Sarrafi, Ali Zuhayr, "Medresetu Kum er-rivâi fî muvâceheti'l-gulât". *Mecelletu Merkezi Dirâsâti'l-Kûfe* 1/34 (2014): 30-53.

- Stewart, Devin J., *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to The Sunni Legal System*. Utah: University of Utah Press, 1998.
- _____, "The Genesis Of The Akhbârî Revival". *Safavid Iran an Her Neighbors*. Ed. Michel Mazzaoui. Utah: The University of Utah Press, 2003.
- Shaban, Zaki al-Din, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. translated by İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996. eş-Şehîdu'l-Evvel, Şemsuddîn Muhammed b. Cemâlidîn, *Zikra's-Şîa fî ahkâmi's-şerîa*. Qom: Muessesetu Âl-i beyt li-ihyâi't-turâs, 1419.
- al-Shahid al-Thani, Shams al-Din b. Ali, *el-Bidâye fî ilmi'd-dirâye*. ed. Muhammed Rızâ el-Huseynî el-Celâlî. Qom, 1421.
- _____, *İstiksâ'*. Qom: Muessesetu Âl-i beyt, 1419.
- _____, *er-Riâye fî illmi'd-dirâye*. ed. Abdhuseyn Muhammed Ali el-Bakkâl. Qom: Mektebetu Ayetullah el-Mer'asî, 1433.
- _____, *Şerhu'l-Bidâye fî İlmi'd-Dirâye*. Qom, 2011.
- Shaykh Hasan, *Tahrîru't-Tâvûsî*. Beyrut: Muessesetu'l-a'lemî li'l-matbûât, 1988.
- Shaykh Tusi, *el-Fihrist*. ed. Cevad el-Kayyûmî, Qom: Muessesetu'n-Neşri'l-Fukahati, 1429.
- _____, *el-İstibsâr*, Necf, 1375.
- _____, *er-Rasâilu'l-aşr*, Qom: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1414.
- _____, *Uddetu'l-usûl*, Tah. Muhammed Rızâ el-Ensârî. Kum, 1417.
- Ünügür, Peyman, *Şîa'da Metin Tenkidi*. Phd Dissertation, A.Ü.S.B.E., 2017.
- _____, "Şîî Âlim Hâşim Ma'rûf el-Hasenî'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidi Kullanımı". A.Ü.İ.F. Dergisi. 58/2 (2018): 89-120.
- Wade, Stephanie Haught, *The Umm Al-Kitab: A Study In Syncretism*. Yüksek lisans tezi, University of Arkansas, 1990.
- Watt, W. Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*. Edingburg, 1973.

استخدام نقد النص في إطار تقييم الرواية عند الشيعة الإمامية ما بين القرن الثالث والحادي عشر الهجري (التاسع والسابع عشر الميلادي)* د. بيمان أونكور

جامعة بايزيد؛ أنقرة - كلية العلوم الإسلامية؛ قسم الحديث: peyman.unugur@gmail.com

الخلاصة:

ازدادت الدراسات حول نقد النص في كل من الأوساط السنيّة والشيعة؛ نتيجة الزيادة في التأكيد على عدم الرعاية لأهمية انتقاد النص في محاولة نقد الحديث تاريخياً، ومن المهم أن نلاحظ أن نقد النص لا يقل أهمية عن نقد الإسناد، وبعض الدراسات تثبت جهود مبذولة لانتقاد النص عبر التاريخ. وعند الشيعة لا توجد دراسة مفصلة حول النقد النصي بشكل دوري. وفي هذه الدراسة تم تقسيم الدراسة إلى فترات وفقاً لخصائصها في القرن الثالث حتى الحادي عشر الهجري، وتمت محاولة رسم الأساليب والممارسات التي وضعتها الشيعة في سياق النقد النصي، وتمّ البحث عن الفترات التاريخية من خلال عينات من العلماء ومؤلفاتهم بحيث تعكس كل مرحلة بشكل دقيق، والمعطيات التي حصلنا عليها تشير إلى أن علماء الشيعة لديهم نقد نصي بين القرن الثالث الهجري والتاسع الميلادي. لأن ظاهرة الغلو عند الشيعة جلبت ضرورة نقد النص في وقت مبكر، وكان يُستخدم نقد النص كوسيلة أساس في انتقاء الغلو على مرّ التاريخ، وأما النقد النصي في الرواية الفقهية، فقد فقد تأثيره تدريجياً بعد سيطرة الفهم المرتكز على الإسناد إبان القرن السابع الهجري والثالث عشر الميلادي.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الشيعة، نقد النص، الغلو، الأخباريون، الأصوليون، القرينة

III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı

Özet

Son bir asırlık süreç içerisinde, rivayetlerin değerlendirilmesinde metin tenkidinin en az isnad tenkidi kadar önemli olduğuna ve tarihi süreçte hadis usulünde metin tenkidine gereken önemin verilmediğine dair vurgunun artması sonucunda, metin tenkidine yönelik çalışmalar, hem Sünnî hem de Şîî ilim çevrelerinde artış göstermiştir. Bu bağlamdaki çalışmaların bir kısmını tarihsel süreçte ortaya konan metin tenkidine dair çabaların tespiti oluşturmaktadır. Şîa'da metin tenkidinin, dönemsel olarak ayrıntılı bir şekilde ortaya konduğu bir çalışma ise yapılmamıştır. Bu çalışmada, III-XI/IX-XVII. asırlar arasındaki süreç karakteristik özelliklerine göre dönemlere ayrılarak Şîa tarafından metin tenkidi bağlamında ortaya konan yaklaşım ve uygulamalara dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Tarihsel dönemler, her dönemi en doğru şekilde yansıtacak alimler ve eserlerinden oluşan örneklemeler üzerinden incelemeye tâbi tutulmuştur. Ulaştığımız veriler Şîa'da metin tenkidinin III/IX. asırdan itibaren, Şîî alimler tarafından başvurulan bir yöntem olduğunu göstermektedir. Guluv olgusu, Şîa'da metin tenkidine erken dönemlerden itibaren ihtiyaç duyulmasını beraberinde getirmiş ve tarih boyunca guluv içerikli rivayetlerin ayıklanmasında metin tenkidi temel yöntem olarak kullanılmıştır. Fıkhi konulardaki rivayetlerde de yaygın olarak kullanılan metin tenkidi, VII/XIII. asırdan itibaren isnad merkezli bir anlayışın hâkim olmasının ardından söz konusu etkinliğini kademe kademe yitirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şîîlik/Şîa, metin tenkidi, guluv, Ahbârîler, Usûlîler, karfne

* أعدت هذه المقالة من أطروحتي في الدكتوراه «نقد المتن عند الشيعة» جامعة أنقرة معهد العلوم الاجتماعي ٢٠١٧.
هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (بيمان أونكور، استخدام نقد النص في إطار تقييم الرواية عند الشيعة الإمامية ما بين القرن الثالث والحادي عشر الهجري -التاسع والسابع عشر الميلادي-)، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ٢٨٣-٢٦٦). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

Employing Textual Criticism in Evaluating the Narratives of Shi'a Imamia Between the IIIrd and XIth (IX-XVII) Centuries

Abstract

With the emphasis on the importance of textual criticism in the evaluation of narrations in hadith methodology for the last century, an increasing number of studies have examined and employed different topics about textual criticism both in Sunni and Shi'ite academic circles. In this context, some studies have focused on the efforts of textual criticism laid in the historical process. Yet, a historical analysis investigating the practice of textual criticism in a detailed way has not been done yet, and the present study hopes to contribute to this gap. The Shiite hadith tradition between the III-XI/IX-XVII. centuries has been examined with its different periods, and the approaches/practices of textual criticism in each period have been overviewed. Each historical period has been investigated through its representative scholars and their work. Consequently, it has been found out that textual criticism has been practiced by Shiite scholars since the third/ninth century. The concept of ghuluww (exaggeration) necessitated the practice of textual criticism in Shiite hadith tradition, and textual analysis has been employed as a primary approach in the evaluation of narrations regarding ghuluww. Textual criticism, which was employed in the study of narrations concerning fiqh as well, lost its popularity after the seventh/thirteenth century, when a methodology based on isnad began to be used more commonly.

Keywords: Ḥadīth, Shi'ism/Shiah, textual criticism, ghuluww, Akhbārīs, Usūlīs, qarīnah

المدخل:

إن للحديث دوراً فعالاً في تشكيل التراث الشيعي كما هو عند أهل السنة. فكان السبب الأهم للدراسات في هذا المجال.

إن التفهم الشيعي للحديث ومصطلحاته وبصفااته الخاصة كما يتطلّب تحليلاً معمقاً له، كذلك يستدعي تحليل الحديث مرتبطاً بالفقه والتفسير والكلام. ومن ناحية أخرى فالكشف عن شروط القبول والرفض للروايات في مفهوم الحديث عند الشيعة مهم جداً؛ لأن معرفة معايير قبول الرواية أو رفضها تعطي فكرة حول أصول التراث الشيعي، ومن الخصائص للحديث عند الشيعة في مرحلة تحليل مفهوم الحديث نقد الإسناد المتعلق بقبول الرواية أو رفضها، وهذا النقد عند الشيعة بدأ تتوضح معالمه بعد العصر السابع الهجري من حيث قبول الحديث أو رفضه إلى أن أصبح علم نقد الحديث ذا دور محوري بعد هذا العصر. وبعبارة أخرى كانت معايير النقد النصي أكثر تحديداً في تقييم الروايات من نقد السند، واستمرّ هذا الدور الحاسم للمعايير في النص على مستويات مختلفة طوال تاريخ الحديث الإسلامي، ووصل إلى وضعه الفعال في القرون الأخيرة. وعلى الرغم من صعوبة القول بوجود أصول انتقادية نصية منهجية ذات حدود في تقييم الروايات، فجدري بنا البحث عن قضية النقد النصي في المرحلة النهائية، والطريقة التي يمكن بها فهم نقد النص في التقاليد الإسلامية وكشفه بنظرة شاملة للمذاهب كلها وليست نظرة أهل السنة فقط. كما أن ظاهرة النقد النصي لم تمرّ بعملية مفهومية مشابهة لنقد الإسناد عبر التطوّرات التي مرّت بها ظاهرة نقد السند عند أهل السنة. كما أنه لم توضع قواعد تفصيلية حول نقد المتن في كتب الأصول، لهذا السبب بالذات لم تكن ظاهرة نقد المتن واضحة عند الشيعة^(١).

(١) انظر إلى ما كتبه من المقالة العلمية المنشورة في هذا المجال.

هذه المقالة تشمل القرون الثالث حتى العاشر، ولا تشتمل على القرن الحادي عشر الهجري حتى العصر الحديث الذي يتطلب دراسات مختلفة بسبب مدى التغيير في أنشطة النقد النصي من ذلك القرن إلى الوقت الحاضر^(١). ولربما يتبادر إلى الذهن سؤال لماذا لم يبدأ التحقيق من تاريخ مبكر؟ الجواب على هذا، كما هو الحال في كل مجال مرتبط إلى حد ما بتصور الإمامة الذي له تأثير كبير في فهم الشيعة للحديث؛ لأن ورود الحديث عند الشيعة لم ينته بوفاته النبي عليه الصلاة والسلام بل استمر في عهد الأئمة الاثني عشر، ووفقاً لهذا التصور فإنَّ الأئمة معصومون ويتولَّون بأمر من الله كلَّ ما كلَّف به النبي غير النبوة، ويعلمون كلَّ ما أرسل إلى النبي، وأقوالهم تعادل أقوال النبي ﷺ.

وفي دراستنا هذه يقصد بالشيعة مدرسة الشيعة الإمامية والاثني عشرية، ويقصد بالنقد النصي طريقة التقييم على أساس معايير النص، والتي يتم تطبيقها من أجل أن تقرر وفقاً لتفضيل الروايات في حالة القبول أو الرفض أو الاختلاف. ويدخل في نطاق الرواية بالمعنى كثير من الموضوعات مثل: القلب والإدراج والزيادة والتعارض والاختصار والتقطيع والتصحيح والتحريف واللحن، ولكن ليس لها أي ارتباط بالنقد النصي^(٢).

١. نقد المتن في العصر الثالث والرابع / استبعاد الروايات التي فيها غلو:

في هذا الفصل من الدراسة يؤخذ في الحسبان تلك الأنشطة التي يمكن قبولها في سياق النقد من النصف الثاني للقرن الثالث والرابع في سياق النقد النصي للقرن، ويظهر أن الروايات ذات الغلو كانت في مركز فعالاً في النقد؛ لأن الغلاة في الغالب ارتبطوا بأحد الأئمة الاثني عشر من نسل النبي، وبناء عليه حاولوا تبرير وجهات نظرهم المتطرفة حيث وضعوا الروايات، وأسندوها إلى النبي محمد وإلى الأئمة الاثني عشر^(٣). وتظهر الروايات المرفوعة إلى الأئمة من هؤلاء الغلاة أن هناك وعياً تجاهها من فترة مبكرة، وإن الخطوات المتخذة في سياق القضاء على تلك الروايات في القرن الثالث والرابع الهجري من قبل علماء مدرسة "قم" الذين يمثلون العلماء الأخباريين تتضمن النص الأول للنقد الذي قدمه علماء الاثني عشرية كمدرسة.

١،١ نظرة عامة على عناصر الغلو في مصادر الرواية:

أخذت مصادر الشيعة الأولية المكتوبة عن كتابات أناس كانوا زمن الأئمة آنذاك، ووصل عدد هذه المصادر الأولية إلى ٤٠٠ مصدر^(٤). كما أن هذه المصادر كانت الأساس لهذه الروايات التي دونت أواخر العصر الثالث^(٥). وعندما بدأ جمع المواد الأساسية للرواية في كتب المصادر لم يكن آنذاك قد اكتمل مذهب الإمامية

(٢) M. Hayri Kirbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, (Ankara: Otto, 2015), s. 182

(٣) مجلس بحار الأنوار، (بيروت: مؤسسة الوفا، ١٩٨٣)، ٣/ ٢٩٤. كشي، اختيار معرفة الرجال، (بيروت: مركز نشر آثار العلامة، المصطفائي، ٢٠٠٩)، ٢٤١.

(٤) كشي، اختيار معرفة الرجال، تحقيق، مصطفىاوي، (بيروت: مركز نشر آثار العلامة المصطفائي، ٢٠٠٩)، ص ٢٤١.

(٥) محقق الحلي مبتزر، (قم: مؤسسة سيد الشهداء، ١٣٦٤)، ١/ ٢٦.

(٦) Mecîd Meârif, *Târih-i Umûmî-yi Hadîs-bâ Rûykerd-i Tahlîlî-*, (Tahran: İntişârât-e Kevîr, 1396), s. 241-252; Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadîs*, (İstanbul: Klasik, 2017) s. 187-224

بآرائه الاعتقادية، ولم يكن قد أصبح منهجاً كاملاً ويمكن القول: إن هذا الأمر قد مهد الأرضية للملائمة لتأثير الشيعة المتطرفة في المذهب^(٩). أي أن فكر الإمامية عندما لم يكن مضبوطاً ومعروفاً وبسبب دخول الأفكار المتشددة إلى مصادر الرواية - قد نسب إلى الأئمة الكثير من الأمور كالعصمة والمعجزات^(١٠).

- المسائل الأساسية التي قبلتها الإمامية من الغلاة:

١. قبول وجود إله غير الله والحلول^(١١).
٢. قبول وجود نبي بعد النبي محمد ﷺ^(١٢).
٣. قبول وجود أئمة خارج الأئمة عدا الأئمة الاثني عشر^(١٣).
٤. التشبيه^(١٤).
٥. قبول الغيبة للأئمة الاثني عشر وغيرهم^(١٥).
٦. وجود نقص في معلومات الله (فكرة البداء)^(١٦).
٧. وجود مهدي عدا المهدي المنتظر وهو محمد بن الحسن^(١٧).
٨. قبول التناسخ^(١٨) والتفويض^(١٩) وعلم الغيب المطلق^(٢٠) وعدم التكليف^(٢١) وتحريف القرآن^(٢٢). فهذه فرقهم^(٢٣).

Metin Bozan, İmâmiyye Şîa'sının İmamet Tasavvuru, (Ankara: İlahiyât, 2007), s. 34. Bozan, bu tarihten (٧) sonra da teşekkül sürecinin bir ölçüde devam ettiğini savunmaktadır

Hossein Modarressi, *Crisis an Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, (Priceton-New Jersey: The Darwin Press, 1993), s. 19-33

Muhammed Cevad Meşkûr, *Târih-i Şîa ve Fırkehâ-yi İslam tâ Karn-i Çeharom*, (Tahran: İntişârât-ı İshrâkî, (٩) 1379), s. 178. Ayrıca bkz.: Ashâbu'l-Kisâ (A.g.e., s. 169), Ehl-i Hak (A.g.e., s. 170), Bezi'yye (a.g.e., s.171)

.Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 164, 178 (١٠)

(١١) المصدر السابق، ص ١٧٣

(١٢) الجوالقية ١٧٣، (المصدر السابق) البدعية، ١٧٠ (المصدر السابق). مشكوري، (المصدر السابق)، ١٧٢: الجواربية، (المصدر السابق) ١٧٣.

(١٣) المصدر السابق، ص ١٦٦-١٧٢.

(١٤) المصدر السابق، ص ١٧١.

(١٥) المصدر السابق، ص ١٨٢.

(١٦) المصدر السابق، ص ١٧٠-١٧١-١٧٩.

(١٧) المصدر السابق، ١٧١-٠-١٧٣-١٧٩.

(١٨) من ينسبون الألوهية للأئمة.

(١٩) مشكوري، تاريخ الشيعة، ١٨٠.

Garcin de Tassy, 1982'de Journal Asiatique'de "Kur'ân'ın Bilinmeyen Kısımları" isimli yayınında (٢٠) Kur'ân'dan çıkarıldığı iddia edilen Nurayn Suresine yer vermiş, kaynak olarak da 17. asırda farsça olarak *Debistân-e Mazâhib* adlı eseri kullanmıştır. Hindistan'da bulunan bir diğer nüshada ise Kur'ân'dan çıkarıldığı iddia edilen Velaye Suresi yer almaktadır. Meşkûrî, her iki nüshanın da uydurma olduğunu ifade eder. Amir Moezzi, *The Divine Guide*, (New York, 1994), s. 80; Meşkuri, *Tarihu Şia*, 154-156

Amir Moezzi, a.g.e., s. 129-130; Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 29-31; Nimetullah Saferî, (٢١) *Gâliyan Kâdeşî Der Cereyanhâ' ve Berâyende'ha' ta Pañân-i Sede-yi Sevvom*, (Meşhed, 1378), s. 361

وإذا نظرنا إلى كتب الحديث عند الشيعة بدءاً من أواخر العصر الثالث الهجري نرى وجود هذه المسائل التي سبق ذكرها في مثل هذه الكتب حيث ذكر فيها نسبة الكثير من المعجزات والخوارق للأئمة^(٢٢).

وحين ننظر إلى روايات الحديث الشيعي الشامل في نهاية العصر الثالث الهجري سنرى أنه لم يرد في الروايات ذكر وجهات النظر المنسوبة إلى ربوبية غير الله ونبوة غير نبوة النبي محمد عليه الصلاة والسلام، ومع ذلك فهناك العديد من القصص حول الصفات الاستثنائية الخارقة للأئمة.

ويشير وجود هذه الروايات إلى أن الإمامية لم تظهر الحساسية نفسها في انتقاد الروايات المروية عن الإمام. فهناك احتمال قوي آخر هو أن رواية السرد استمرت في الحفاظ على وجودها في المصادر الشيعية^(٢٣). لذلك ينبغي النظر بشكل خاص في تحديد العناصر في الروايات التي تناو لها مذهب التفويض الشيعي. كما أن المؤلف الشيعي المعاصر «المدرسي» يعطي أهمية خاصة لموضوع التفويض، ووفقاً له ينبغي تقييم المفوضية منفصلاً عن الغلاة الذين يقصدون الأئمة.

إن المذهب الشيعي المعروف بـ«الغلاة الجدد» رغم أنه يستند على عدم وجود ألوهية للأنبياء والأئمة، لكنه يعتقد أن لديهم قوى إلهية مثل وجود معرفة غير محدودة وقوة التصرف في الكون. وهذه القوى ليست أصلية بل لها طبيعة فرعية زوّدهم الله بها، يقول «المدرسي» الغلاة الذين يجري ذكرهم في الكتب هم غير المفوضين المتطرفين^(٢٤). وهذا يساعد على إمكانية وجود الأفكار والروايات التي تحتوي على التفويض عند الشيعة. ويفهم منه أن المفوضية تعد مشكلة من حيث أفكارها المتطرفة، ولكن يعترف بها من حيث إن الأئمة لديهم معرفة غير محدودة. وفي هذا السياق سيكون من الجيد النظر إلى آراء مؤلف كتاب «مجلس بحار الأنوار» (١٦٩٨/١١١٠) لفهم الاعتقاد الشيعي في موضوع التفويض.

ذكر المجلسي باباً باسم «نفي الغلو». وقسم التفويض إلى قسمين: مثبت ومنفي. ويذكر في قسم التفويض المنفي ما تم نقله مباشرة عن الأئمة حسب المفوضين من الأمور الداخلة تحت تصرف الله تعالى مثل: الخلق والرزق. ويذكر في قسم التفويض المثبت ما تم نقله عن النبي إلى الأئمة بعد النبي عليه السلام ويقول: إنه ينبغي قبول هذا القسم من التفويض^(٢٥). ويحاول المجلسي في كتابه تحديد حدود التفويض غير المتطرف من خلال الروايات، وبناءً على ذلك، فإن معرفة الإمام بجميع اللغات في العالم هو من ضرورة الإمامة، ويمكن تقييمه في نطاق المراجعة الإيجابية كما هو مذكور في الروايات، وفي هذا السياق يتم نقل سلطة الله على القضايا الدينية إلى الأئمة ووضعها على الحلال والحرام مثل الأنبياء^(٢٦). ومن الروايات التي تدعم التفويض ما ذكره

(٢٢) Alemin idaresi, ahirette ceza ve mukafat yetkisi vb. sorumlulukların Hz. Muhammed ve on iki imama tevdi edildiğine dair aşırı görüşleri ifade etmektedir.

(٢٣) Modaresi, *Crisis and Consolidation*, s. 33-34.

(٢٤) Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 23-25 Benzer bir tasnif için bkz.: Mohsîn Kasimpûr, "Berresî- yi Tahlîlî-yi Taabîr-i Nâzir ber Guluv ve Tefvîz-i Râviyâñ der Menabî-i Ricâl-i Şîa", *Do Faslnâme-yi*

Hadî Pejuñî 5 (1390): 83-87.

(٢٥) Meclisî, *Bihârul-envâr*, XXV, s. 209-212.

(٢٦) Meclisî, *Bihâr*, XXV, s. 199-201.

المجلسي والتي نقلها محمد بن سنان^(٣٧) (٢٢٠/٨٥٣) أن الله تعالى خلق سيدنا محمد عليه السلام وعلي رضي الله عنه وفاطمة رضي الله عنها قبل خلق المخلوقات بألفي عام وشهدوا خلق كل شيء. وفوضهم الله بعد ذلك لإصدار الأحكام في كل شيء، ووضع الحلال والحرام أيضاً^(٣٨).

ويضيف «المجلسي» بأن ما في الرواية هو الطريق الوسط بين الإفراط والتفريط حول فهم الإمامة. ويتهم «المجلسي» بعض المتكلمين والمحدثين بوقوعهم في التفريط فيما يتعلق بصفات الأئمة. ويتهم المقصرين بأنهم اعتبروا العديد من الرواة الثقات ضعفاء، وكذا ما نقلوه عن الأئمة من الروايات الضعيفة حول امتلاك الأئمة معلومات ما حدث وما سيحدث بكافة أنواعها^(٣٩).

وعلى الرغم من اعتقاد «المجلسي» أن تصرفات الأئمة مقتصرة على القضايا الدينية، إلا أن لديه من ناحية أخرى فكرة عندما ينتقد المتكلمين والمحدثين تدل على أنه يدافع عن معرفة الأئمة لكل الأشياء، ويلفت المجلسي الانتباه عندما ينتقد كلام المحدثين والمتكلمين للروايات التي مصدرها من الغلاة بأنها مرتكزة على المحتوى أكثر. وما يحمل أهمية من وجهة نظرنا مسألة مدى تطابق محتوى المصادر المكتوبة في العصور المبكرة والمنسوبة إلى الغلاة بروايات ذات محتوى تفويضي في مصادر الرواية عند الشيعة. وبين أيدينا الآن كتابان كُتبا في القرن الثاني الهجري ويعكسان فهم الغلاة أولهما اسمه: «أم الكتاب» الذي ظهرت نسخته المكتوبة في بدايات القرن الماضي، ويعدُّ معظم الباحثين الذين أنه ألف في القرن الثاني الهجري حيث يحتوي الكتاب على أجوبة الإمام الباقر على أسئلة جابر الجعفي ومريديه الآخرين^(٤٠).

أما الكتاب الآخر: فيتكون من أجوبة جعفر الصادق على الأسئلة التي سأهاها المفضل بن عمر الجعفي أحد طلبة جعفر الصادق^(٤١). كما أن هذا الكتاب الذي يسمى «الهِفْت والأظلة»^(٤٢)، أو «الهِفْت الشريف» يرى أنه يتكون من نصائح باطنية^(٤٣)، كمصدر اعتقادي للإسماعيلية والنصيرية^(٤٤). وعلى الرغم من القبول العام على

(٢٧) ابن الغدائر، الرجال، (قم: دار الحديث، ١٤٢٢) ص ٩٢: الكشي، اختيار معرفة الرجال، تحقيق حسن المصطفاوي، (لبنان: مركز نشر آثار العلامة المصطفاوي، ٢٠٠٩)، ص ٥٠٤: النجاشي الرجال، (قم: مؤسسة نشر الإسلام، ١٤٢٩)، ص ٣٢٨.

(٢٨) الكليني، (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣)، ١/٤٤١.

(٢٩) Meclisî, *Bihâr*, XXV, s. 209. Onun burada sistemli Usûlîliğ'in başlamasından önce etkinlik gösteren kelimacıları kastettiği anlaşılmaktadır. Zira Mufid sonrası Usûlîlikte imamların günahın yanında hatadan da beri olduğu meselesi dinî bir esas olarak kabul edilmiştir.

(٣٠) Türkçe tercümesi: İsmail Kaygusuz, (Demos, 2009). Kitap hakkında bilgi için bkz.: Halm, *Shiism*, (٣٠) çev. Janet Watson, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), s. 157; Daftary, *Şiî İslam Tarihi*, çev. A. Fethi Yıldırım (Istanbul: Alfa-Tarih, 2016), s. 67; Stephanie Haught Wade, *The Umm Al-Kitab: A Study In Syncretism* (Yüksek lisans tezi, University of Arkansas, 1990), s. 7.

(٣١) Metnin 20. asrın başında bulunması ve sonrasında çeşitli dillerde basım süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Sean W. Anthony, "The Legend of 'Abdallah ibn Saba' and the Date of Umm al-Kitab", *Journal of the Royal Asiatic Society* 21/1 (2011): 2-4.

(٣٢) Kitabın yazarının el-Mufaddal b. Umar'ın takipçisi Muhammed b. Sinan olduğu düşünülmektedir. (٣٢) Necâşî ona nispet edilen *el-Ezille* adlı bir kitaptan bahsetmektedir: *Ricâl*, s. 328.

(٣٣) *el-Heftu's-şerîf*, tah. Mustafa Gâlib, (Beyrut: Dârü'l-Endelus, 1977). Kitap ile ilgili değerlendirmeler için bkz: Daftary, *Şiî İslam Tarihi*, s. 237-240.

(٣٤) *Kitabu'l-Heft ve'l-ezille* ile ilgili bölümler düzeyinde bir tarihlendirme için bkz.: Mushegh Asatryan, (٣٤) *Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaddal-Tradition* (Doktora tezi, Yale University, 2012), s. 239-241.

أنهما ألفا في القرن الثاني الهجري إلا أنه من المختلف فيه ما تعرضه تلك النسخ التي بين أيدينا لنوع من أنواع التعديلات في المراحل التاريخية^(٣٥). ومع هذا يمكننا القول: إن كتاب «الهفت والأظلة» على وجه الخصوص قد رسم إطاراً عاماً حول الأفكار الدائرة حول التفويض، وبناء عليه يشتمل على محتوى مناسب لدراستنا^(٣٦). مثل: إن الله خلق أرواح الأئمة قبل ألفي سنة من خلقه المخلوقات^(٣٧).

وتسبيح هذه الأرواح لله عز وجل من فوق العرش، واختلاف قصة ولادة الأئمة الاثني عشر عن باقي الناس^(٣٨). ومعرفة الأئمة لكافة اللغات، وكون العرش فوق الماء، وربط هذا الماء بالعلم المطلق الممنوح للأئمة، وامتلاك الأئمة خزائن علم الله المخفية^(٣٩). وسيتم وضع جهود علماء الكلام والمحدثين في العصر الثالث الهجري / التاسع الميلادي مع العصر الرابع الهجري / العاشر الميلادي تحت المجهر، والذين قاموا بنقد مضمون روايات الغلاة وأفكارهم الذي بحث فيه المجلسي منذ البداية في ضوء هذه المعلومات الأولية.

٢، ١. الانتقادات النصية الأولى تجاه روايات الغلاة والمفوضين:

تم البحث تحت هذا العنوان عن انتقاد متكلمي الشيعة ومتقدمي الأخباريين طوائف الغلاة التي ظلت تعمل بشكل مكثف خلال القرون في العصر الثاني والثامن والثالث والتاسع، وتم الكشف عما إذا كان هناك أي انتقاد هام يمكن من خلاله تقييم الباحثين المرتبطين بهاتين المجموعتين في سياق النقد النصي المرتبط بالروايات، وقد تم في البحث أخذ الروايات المتعلقة بمعرفة الأئمة والبحث عن منهجهم في القرن الثالث والرابع الهجري، حيث انفصلت فيهما الفرق الشيعية الأخرى بشكل واضح عن مفهوم الإمامية الشيعية الاثني عشرية في ذلك القرون.

١-٢-١ نقد متكلمي الشيعة روايات الغلاة في موضوع علم الأئمة:

نجد أن أكثر المجالات التي فيها أحاديث موضوعة فيما يتعلق بنسبة خصائص فوق البشرية للأئمة جاءت من الغلاة. ويبدو أن الروايات المتعلقة بمصدر معرفة الأئمة وماهيتها هي إحدى المجالات التي وضع فيها الغلاة معظم أحاديث خصائص الأئمة. وتنقل إحدى هذه الروايات قول جعفر الصادق حين قال: (لعم الله من نقل عنا ما لم نقله) محذراً أصحابه من نسبة أوصاف لهم ك: امتلاك قوة تصرف فوق كل شيء في الكون ومعرفة كل ما حدث وما سيحدث^(٤٠). وفي رواية أخرى ينقل لجعفر الصادق قول الناس عنه: إن الإمام يعلم عدد قطرات الأمطار وعدد النجوم وعدد الأوراق في الأشجار وذرات التراب وقطرات المياه في البحار، فيقول جعفر الصادق رضي الله عنه: إن هذا الأمر غير ممكن على الإطلاق، وإن الله وحده من يكون صاحب هذا^(٤١).

(٣٥) Kitābu'l-heft, s. 68, 181

(٣٦) Kitābu'l-heft, s. 87-90

(٣٧) Kitābu'l-heft, s. 68

(٣٨) Kitābu'l-heft, s. 79

(٣٩) Kitābu'l-heft, s. 80-81

(٤٠) الصدوق، الاعتقاد، (قم: پیام امام هادي، ١٣٩١)، ص ١٠٩.

(٤١) Meclisî, Bihâr, XXV, s. 179; Muhammed Hasan Ahmedî, "Galiyan ve Endişe-yi Tahrîf-i Kur'ân", (٤١) Ulûm-e Hadîs 2/52 (1388): 192. Çağdaş Şîh müelliflerin imamların bilgisi konusundaki guluv içerikli rivayetlere yönelttikleri eleştirilerden bazıları için bkz.: Nî'metullah Salihî Necefâbâdî, Guluv, (Tahrân: İntişârât-i Kevîr, 1384), s. 14-15; Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, el-Mevzuat fi'l-âsâri ve'l-âhbâr-arz .ve dirâse-, (Beyrut: Dârû't-taâruf li'l-matbûât, 1987), s. 260-261

إن قضية مصدر معرفة الأئمة وماهيتها وروايات الغلاة من القضايا الانتقادية الموجهة للشيعة منذ القرن الثالث، ومن هذا القبيل ما روي عن علي في كتاب «البصائر» للصفار: أنه لم ينم يوماً قط إلا ويتعلم من النبي عليه السلام مباشرة ما ينزل عليه من الحلال والحرام والسنة والأمر والنهي، فهذه الرواية لا تختلف كثيراً عن الروايات الأخرى التي تم نقلها في «البصائر» حول مصدر معرفة الأئمة، ولكن اعترضت المعتزلة قائلة: هذا غير ممكن؛ لأنه من الصعب أن يكونوا معاً في الأوقات كلها، فأخبرت الشيعة ذلك «زيداً»^(٢٧) فأجاب زيد بن علي أنه تم إخبار محمد عليه السلام علياً كل ما نزل عليه في الأيام التي لم يكونوا فيها معاً^(٢٨). ومن قام برد الانتقادات الموجهة للشيعة في الفترة المبكرة في موضوعات مختلفة (الفضل بن شاذان) (ت. ٨٧٤ / ٢٦٠) وابن قبة الرازي (319 / 931) من المتكلمين، وفقاً للمؤلف المعاصر «بيهم» الذي قال: إنَّ المتكلمين الذين يشكّلون مدرسة من المدارس الرئيسة للشيعة في فترة ما قبل الغيبة قد قيّموا ما يقال من معرفة الأئمة في نطاق روايات الغلو^(٢٩). ومنهم الفضل بن شاذان فقد أجاب عن انتقادات أهل السنة حول معرفة الأئمة في كتابه «الإيضاح في الرد على سائر الفرق»، ومنها ادعاء أن ما تعلمه علي من النبي مع ما يلهم إليه هو مصدر معرفة أهل البيت، ويذكرون رواية عن علي أنه قال: لا يمكن فهم الوحي الإلهي إلا عن طريق المهوبة من عند الله، وهذا هو الإلهام^(٣٠). فيرد الفضل بن شاذان على هذا بقوله: إن ما نقل في هذه الرواية ليس مما يدافع عنه الشيعة. ويذكر رواية أخرى عن علي ينص على أنه ليس هناك سوى كتاب الله والصحيفة كمصدر للمعرفة. ويضيف «الفضل» إن الصحيفة هي التي أملاها النبي عليه السلام على علي وهي موسوعة حول ١٠٠ مجلد كتبها هو نفسه فيما يتعلق بالحلال والحرام، وأنها موروثه من أئمة أحفاده بعده، ولكن أهل السنة لا يعترفون به^(٣١). ويمكن القول: إنه لا يعترف بمحتوى الروايات التي تخبر عن تلقي الأئمة الوحي أو الإلهام، ومن أجاب عن نقد مصادر الغلاة عموماً والزيدية خاصة حول معرفة الأئمة ابن «قبة» الرازي المتكلم الشيعي، فكتب «الصدوق» في كتابه «كمال الدين» ما ذكره ابن قبة من الأجوبة عن الانتقادات. وما نقل عن ابن «قبة» يعطي المعلومات بصورة أوضح للموضوع، وبناءً على ذلك، فهو يقر صراحة بوجود الروايات التي تسببت في انتقادات الزيدية مما يشير إلى أنها من أصل الغلاة، وكشف أنها غير مقبولة من حيث المحتوى، ويقترح عرض هذه الروايات على الإجماع. وهذه الحالة هي مؤشر ملموس لوجود نقد موجه إلى الروايات المتداولة في فترة مبكرة جداً.

(٤٢) هو مؤسس مذهب الزيدية والإمام الرابع من الأئمة أخو الإمام الباقر.

(٤٣) الصفار، بصائر الدرجات، تحقيق حسن كجو باغي، طهران، منشورات العالم، ١٤٠٤، ص ٢١٧.

(٤٤) Tamima Bayhom-Daou, "The Imam's Knowledge and The Qor'an According to al-Fadl b. Shâdhân

al-Nisâbûrî", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 64/2 (2001): 190

(٤٥) لم نطلع على رواية هكذا في مصادر الشيعة.

(٤٦) الحسيني، بيروت مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٩، ص ٤٦٠-٤٦٤. الفضل بن شاذان، الايضاح للرد في سائر الفرق، تحقيق

جلال الدين.

٢.٢.١. مدرسة «قم» ونقد النص المرتكز على الغلو:

تعدُّ مدينة «قم» التي تعدُّ أكثر مراكز العلوم السياسية فعالية منذ قرن الثالث والخامس أول مدينة حيث أصبح للشيعة هيمنة في إيران، ولما كان الأشعريون أنصاراً لعليٍّ ولعبوا دوراً فعالاً في حركات التمرد تمَّ نفيهم من العراق من قبل الأمويين، فاستقروا في مدينة «قم»، وأصبحوا مؤثرين في تشييع المنطقة، يقال: إن أحد عشر شخصاً من تلك القبيلة قدموا إلى مدينة «قم» في بداية القرن الثاني الهجري وبدؤوا برواية الحديث وكانوا من أصحاب الإمام «الباقر» والإمام «الصادق»^(٤٧). وغدت المدينة مع مرور الوقت ملجأ ومأوى لعلماء الشيعة الذين هربوا من ضغوط الأمويين وكانت مركزاً لمرحلة التدوين لدى الشيعة. ومن المعتقد أن الروايات المروية من الأئمة قد جمعت لأول مرة في مدينة «قم» وأن الروايات التي نشأت من الغلاة خضعت للتصفية خلال مرحلة التدوين، وقد تمَّ تأليف كتاب «الكافي» من قبل الكليني^(٤٨) (ت ٣٢٩/٩٤١) وتأليف كتاب «ما لا يحضره الفقيه» للصدوق^(٤٩) (ت ٣٨١/٩٩١) والكتابان من أهم «كتب الأربعين» للشيعة، وكلُّ من المؤلفين قد نشأ في مدينة «قم». وهناك العديد من النظريات التي تدعم مقولة: إن علماء «قم» كان لديهم تجاه رواية الغلاة موقف شديد لا هوادة فيه، ومنهم من كان يرى قتل الغلاة أو ألا يسمح لهم بالعيش في «قم».

وكان هناك أيضاً أنشطة فكرية مثل تأليف الكتب لرفض الأفكار المنحرفة. ويذكر في «الرجال» للنجاشي أن ثمة مؤلفات كثيرة تم نشرها ولكنها لم تصل إلينا^(٥٠). ويؤكد المؤلفان المعاصران «المدرسي» و«كاديوار» هذا الموقف من مدرسة «قم» تجاه رواة الغلاة.

إن خصائص الأئمة مثل: معرفة الغيب، وتوظيفهم من عند الله، وبراءتهم من المعاصي، هي من بين الصفات التي يرفضها علماء «قم» في سياق الأفكار المتطرفة^(٥١). ومن أهم النقاط التي اتخذها «المدرسي» و«كاديوار» أساساً لهذه الآراء تقييم قضية «سهو النبي» في سياق الغلو من قبل الأخباريين، وذكر «الصدوق» رواية في هذا الصدد «في ما لا يحضره الفقيه» وما قاله أستاذه «إن رفض سهو النبي هو أول درجة الغلو»^(٥٢).

ومن الواضح أن التدابير التي اتخذها علماء «قم» في الغلاة المدعين للتفويض تشير إلى رفض الأفكار المفرطة. وهل تلك التدابير التي يدفع بها «المدرسي» و«كاديوار» أزال «فكرة النبوة الخارقة للطبيعة» - وعلى

(٤٧) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، بيروت، منشورات العالم، ١٩٩١، ص ٩٨-١٢٥.

(٤٨) Suheyli Pîruzfer, Muhammed Mehdi Âciliyâne Mâfûk, "Hânedân-i Eş'arî ve Te'sir-i ân ber Siyer-i Tahavvul-i Mekteb-i Hadîsî-yi Kum", *Hadîs Pejûhî* 3/5 (1390): 8; Habîp Demir, *Horasan'da Şîlik-İrân'da Şîliğin Tarihsel Kökenleri*, (Ankara: Otto, 2017), s. 103-104.

(٤٩) Rasul Ca'feriyan, *Tarih-i Teşeyyû' Der İrân Ez Ağâz Ta' Karn-i Dehom-i Hicrî*, (Kum, 1375), I, s. 209. (٥٠) Ali Zuheyr es-Sarrâf, "Medresetu Kum er-rivâi fî muvâceheti'l-gulât", *Mecelletu Merkezi Dirâsâtî'l-Kûfe* 1/34 (2014): 31-32.

(٥١) النجاشي، الرجال، ص ١٧٧-٣٥٤-٤٤٨.

(٥٢) Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 41-42; Muhsin Kadivar, "Kırâat-e Ferâmuş Şode", (1385), (٥١) <http://kadivar.com/?p=238>

(٥٢) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، (قم: ١٤٠٤)، ص ٤١-٤٢.

الأقل بالنسبة لعلماء «قم» - أم لا. لا بدّ من البحث عنها، ولتحديد هذه المسألة تم فحص مدى وجود الروايات المتعلقة بمعرفة الأئمة في سياق معرفة الأئمة في كتاب «بصائر الدرجات» للصفار، وفي «الكافي» للكليني.

نقد روايات الغلوّ في معرفة الأئمة:

الحسن الصفار «القمي» (ت ٢٩٠/٩٠٣) من أوائل العلماء الذين نشروا الحديث الشريف، فهذا الكتاب يتكون من أربعين قسماً، ويبدأ بباب المعرفة، ويحتوي على الروايات حول مزايا «أهل البيت».

ويمكن تقسيم الروايات فيه إلى أربعة أقسام من حيث مصدر معلومات معرفة الأئمة. وهي القرآن، والأنبياء السابقون، والمعلومات المرسلّة إلى محمد، ومصحف فاطمة الذي أهدى من قبل جبريل، والمعلومات بطريق الإلهام. وكذا في «البصائر» حول معرفة الأئمة^(٥٦) أنّ لدى الأئمة معلومات مقدمة لهم من خلال الإلهام^(٥٧)، وفي مصادر الغلاة أيضاً: أنّ الأئمة خلقوا قبل الناس بألفي سنة، وكان لديهم العلم بكلّ شيء^(٥٨).

ويمكن القول: إنّ هذا الوضع يقوم كدليل على أنّ علماء «قم» لم يحدّدوا المسافة بينهم وبين الغلاة ولو في سياق الروايات كما أنّ هذا الموقف مقبول بشكل عام لدى الشيعة. وقد ذكر الحسن الصفار «القمي» بصفته عالماً بارزاً روايات كثيرة للغلاة في كتابه، ولم يوجه أيّ نقد إلى محتواها^(٥٩). ولكي نتأكد من وجود اختلاف ملحوظ بين مقارنة «الكليني» و«الصفار» تلك الروايات أم لا، ونعتقد أنه سيكون من المفيد إجراء المقارنة بين الروايات المتعلقة بمعرفة الأئمة. ففي «الكافية» حوالي ثلاثمئة وثمان وأربعين رواية ترتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بمعرفة الأئمة. ويمكن سرد بعض الروايات ومحتوياتها كما يلي: أنّ لديهم علم السماء والأرض، وأنهم يخبرون عن الغيب^(٦٠)، وتلقي المعلومات من الملائكة^(٦١) ومعرفة الشيعة من وجوههم^(٦٢)، وأنّهم يعلمون كلّ ما قدّر للإنسان، وأنّهم على علم فيما يتعلّق بالإنسان إلى يوم القيمة^(٦٣). وأنّ النبي والأئمة هم على علم بأعمال الناس^(٦٤). وأنّ أسماء الناس من الشيعة موجودة لديهم كتابة^(٦٥). وأنّ لديهم علم السموات والأرض، وأنّهم عالمون بما حدث وما سيحدث من الأمور وبما يتضمنه القرآن^(٦٦). وأنّ لدى الأئمة ما فيها من الحلال والحرام، وهي «الجامعة» وما فيها علم الأنبياء والعلماء وهي «الجفر» ولديهم أيضاً ما فيها من علم الأولين

(٥٣) الصفار، بصائر، ص ١١٨-١٢١.

(٥٤) المصدر السابق، ٢٦٨-٢٧٢، ٣٥٦-٣٥٨، ٣٦١-٣٦٤.

(٥٥) Kuzudişli, Şîa ve Hadis, s. 226-252.

(٥٦) كليني، الكافي، ص ١ / ١٧٣.

(٥٧) المصدر السابق، ص ١ / ١٧٥-١٧٦.

(٥٨) المصدر السابق، ص ١ / ١٨٤.

(٥٩) كليني، الكافي، ص ١ / ١٩٧، ٢٢٥.

(٦٠) المصدر السابق، ص ١ / ٢١٩-٢٢٠.

(٦١) المصدر السابق، ص ١ / ٢٢٤.

(٦٢) المصدر السابق، ص ١ / ٢٢٩.

والآخرين وهي «مصحف» فاطمة^(٦٣). وأنه يقدم لهم المعلومات حول السنة القادمة في كل ليلة القدر^(٦٤) وأنه يزداد علمهم كل يوم الجمعة^(٦٥). وأنه يتم الإبلاغ عن الأشياء التي يقدرها الله للنبي والأئمة^(٦٦). وأنه عندما يريد الأئمة أن يتعلموا شيئاً عن الغيب، فيسألون الله ويلهمهم العلم بهذا الأمر^(٦٧). ولديهم المعرفة حول زمان موتهم^(٦٨). ويتم إسماعهم أو إلقاء كل ما يحتاجون إليه في قلوبهم^(٦٩). وأنهم يعرفون حقيقة الأشياء وكل شيء في السماء والأرض من خلال قدراتهم الروحية^(٧٠). ويقدرون على الجواب أي سؤال، ويعرفون لغات الناس كلهم، ويفهمون لغة الحيوانات كلها^(٧١). ويعلمون كل خواطر الناس ونياتهم^(٧٢)، ويكونون أصحاب المعرفة بكل ما نزل الله على وجه الأرض عند الولادة^(٧٣)، ويكونون على بينة من عمل المخلوق من خلال عمود يرتفع أمامهم وقت الولادة^(٧٤). وأنه قبل ألفي سنة من خلق الأرواح عرضت الأرواح على الأئمة وبذلك يعرفون أنصارهم في الدنيا^(٧٥). ويبدو أن هذه الروايات التي تعكس معتقدات الغلو تتفق مع روايات «البصائر» ولم يوجه أي انتقادات إليها، كما أنه ليس من قبيل المصادفة أن في العديد من الروايات وجود رجال من «الغلاة» ومن «المفوضية» حسب مصادر الشيعة.

فموضوع معرفة الأئمة الغيب وغيره كما ذكرنا فيما سبق^(٧٦) بالإضافة إلى نقلها من قبل غلاة الشيعة، لديهم محتوى يتوافق مع أفكار ورد ذكرها في «الهفت والأظلة»^(٧٧) و«الكليني» لم يراع معايير صحة النصوص أثناء جمع النصوص الأصلية، وهذه الأمثلة التي قدمناها تعزز تلك القناعة، ويبدو أن «الكافية» لم تأخذ موقفاً – ولا سيما الروايات المتعلقة بالعقيدة – مخالفاً لما في «البصائر» للصفار، وليس من

(٦٣) المصدر السابق، ص ١ / ٢٣٨-٢٤٠.

(٦٤) المصدر السابق، ص ١ / ٢٤٧.

(٦٥) المصدر السابق، ص ١ / ٢٥٤.

(٦٦) المصدر السابق، ص ١ / ٢٥٦.

(٦٧) المصدر السابق، ص ١ / ٢٥٦.

(٦٨) المصدر السابق، ص ١ / ٢٥٩.

(٦٩) المصدر السابق، ص ١ / ٢٦٤.

(٧٠) المصدر السابق، ص ١ / ٢٧٢.

(٧١) المصدر السابق، ص ١ / ٢٨٥.

(٧٢) المصدر السابق، ص ١ / ٣٤٣-٣٤٥.

(٧٣) المصدر السابق، ص ١ / ٣٨٥-٣٨٧.

(٧٤) المصدر السابق، ص ١ / ٣٨٧.

(٧٥) المصدر السابق، ص ١ / ٤٣٨.

(٧٦) المصدر السابق، ص ١ / ٣٥٣: Senedde yer alan Ahmed b. el-Huseyn b. Said b. Hammad b. Said b. Mihran.

.hakkında, İbnu'l-Gadâirî (Ricâl, s. 40-41), Necâşî (Ricâl, s. 77-78), Tûsî (Fihrist, s. 65)

(٧٧) المصدر السابق، ص ١ / ٣٨٧-٣٨٥: Senedde yer alan Muhammed b. Suleyman ed-Deylemî, zayıf)

olmasının yanında, aşırı görüşlere sahip olduğu-murtefi' fi mezhebihi- belirtilmiştir: İbnu'l-Gadâirî,

(Ricâl, s. 91).

الممكن أن نقول إن «الكليني» الذي كان من أبرز علماء «قم»، الذين اشتهروا بمخالفتهم الغلاة أنه رسم صورة ناجحة لتحديد الأفكار المتطرفة في الروايات وإزالتها، فهذا الوضع يبطل الادعاء بأن عدم تأليف كتاب في الموضوعات في الفترة المبكرة للشيعة، هو اعتقاد أن هذه الفعالية قد تم قيامها من قبل المؤلفين المحدثين مثل «الكليني» وغيره، وأنهم قد قاموا بانتقاء الموضوعات في مجموعاتهم. ومن أهم علماء الشيعة الأخباريين في الفترة الأولى «الصدوق» (٣٨١/٩٩١) الذي حاول تنظيم فهم الإمامية، وسلك مسلكاً يتبنى العقل في أسلوبه. على الرغم من أن العناصر الأساسية لمؤلفاته كانت تتألف من الروايات، ولا سيما تلك التي وردت في سياق تأويل الروايات والمعنى الحرفي لها، فهو يختلف عن «الأخباريين» يبدو أن «الصدوق» يعبر عن انتقاداته للأفكار والروايات المتطرفة بوضوح، ويبنى «الصدوق» آراءه المتعلقة بالتوحيد على آيات القرآن ويفرض الفهم الذي يبقى خارج هذا الإطار الذي يرسمه، ويعده غير مقبول، ويقول: إن الروايات التي تخدم هذا الفهم من الموضوعات، ويعارض بقوة فكرة التشبيه والتجسيم في مدخل كتابه «الاعتقادات» الذي يعتبر الكتاب الأساس في عقيدة الشيعة ووفقاً له فالرواية لو لم تكن موافقة للقرآن الكريم فهي كاذبة، ولو وجدت في مصادر علماء الشيعة^(٧٧). وهذا المبدأ الذي اعتمده «الصدوق» يوافق معيار العرض في القرآن، وهو أحد المعايير الأساسية للنقد النصي، ومن المحتمل جداً أن «الصدوق» الذي سافر عدة مرات إلى بغداد وبقي هنا لفترة من الوقت، أتاحت له الفرصة التعرف على وجهات نظر المعتزلة. كما اعتبر «نيومان» (Newman) موقفه المناهض للتشبيه وتركيزه على التوحيد والعدالة في كتابه «التوحيد» بمثابة انعكاس لتأثير المعتزلة^(٧٨). ويحذر أن نذكر أن رجوع «الصدوق» إلى ظاهرة التأويل في سياق الروايات المتعلقة بمعرفة الأئمة أمر مهم بالنسبة لنا، فيذكر في كتابه «معاني الأخبار» رواية عن خطاب للإمام الثامن علي الرضا (٢٠٣/٨١٩) في مسجد «مروة» وفيها التأكيد على معرفة الإمام ويقول: إنه يجب أن يكون لديه كل المعلومات التي قد يحتاجها لتوجيه الناس إلى الهداية. ووفقاً لتلك الرواية يجب أن يكون الإمام قادراً على الرد عندما يُسأل، ويجب أن يعرف اللغات التي يتحدث بها الناس^(٧٩). ويرى «الصدوق» الذي ينقل هذه الرواية أنه يجب تحديد نطاق تلك المعلومات المعنية^(٨٠). ووفقاً له؛ فإن منشأ معرفة الإمام هو النبي عليه السلام، وأن كل ما يحتاج إليه من المعرفة علمه النبي قبل وفاته^(٨١). ولا توجد أية معلومات إلهية مباشرة للأئمة بعد النبي عليه السلام ومع ذلك؛ فالعديد من الروايات التي نقلها «الصدوق» هي دليل على عدم وجود عائق في الحفاظ على نطاق المعلومات المنقولة من النبي إلى الأئمة واسعاً جداً. وأن لدى الأئمة صحيفة «جامعة» وفيها أسماء أنصارهم وأعدائهم حتى يوم القيامة وفيها جميع احتياجات البشرية أيضاً، وطولها (٣٥ م)، ولديهم «الجفر» المكتوب على الجلد، حيث

(٧٨) الصدوق، اعتقاد، (قم: بيامي إمام هادي، ١٣٩١)، ٣-٤. ٤-٣. (Kum: Peyâm-i Imam Hâdî, 1391), 3-4.

(٧٩) Andrew J. Newman, "The Recovery Of The Past: Ibn Bâbawayh, Bâqir Al-Majlisî And Safawîd (٧٩)

.Medical Discourse", *Journal of the British Institute of Persian Studies* 50 (2012): 111

(٨٠) الصدوق، معاني الأخبار (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٩)، ص، ٩٥-١٠٢.

(٨١) المصدر السابق، ١٠٢.

(٨٢) المصدر السابق، ١٠٢-١٠٣.

فيه جميع الأحكام الفقهية^(٨٣). والنقطة المهمة هنا أن «الصدوق» لا يرى الأئمة مثل الأنبياء بخصوص تلقي المعرفة من الله مباشرة، فلا يضع الأئمة على قدم المساواة مع النبي، ربما لإغلاق هذا الباب ضد عدد من المفاهيم المتطرفة التي تصوغ وجهات نظرهم حول خصائص الأئمة. فيقول: إن الأئمة ليسوا مخاطبين مباشرة بمعلومات المصدر الإلهي مثل الأنبياء. حيث صرح محقق الكتاب في التعليق «علي أكبر الغفاري» عدم موافقته على هذا الوضع، وأن ما قاله «الصدوق» يتناقض مع الروايات التي كانت لديهم^(٨٤). وكما قال «ابن قبة» يمكن القول: إن «الصدوق» اعترف ضمناً أن الأئمة لا يعرفون الغيب أو على الأقل أن تلك الروايات هي في مصادر «الغلاة» و«المفوضية» فقط.

ومن ناحية أخرى ينقل الروايات المتعلقة بمعرفة الأئمة القائلة باكتسابها من غير مصدر النبوة. ومثالاً على ذلك يقول في «كامل الدين» و«البصائر» و«الكافية» يلهم إمام العصر معرفة ما سيحدث في هذا العام في ليلة القدر^(٨٥). ويوجد في كثير من كتب «الصدوق» روايات حول الغلو، ويمكن ذكر بعض الروايات منها قصة خلق الأئمة، وعرضهم للمخلوقات كنخبة الله في عالم الأرواح^(٨٦). وقصة ولادة علي وفاطمة الغير العادية^(٨٧). والروايات القائلة إن أرواح الأبرياء تم إنشاؤها قبل بضعة آلاف من السنين^(٨٨). يقول «المعزي»: إنه يستمر نقل الروايات المتعلقة بمعرفة الأئمة وقوتهم وخلقتهم في خط «الصفار- والكليني- والصدوق» دون اختلاف كبير في المحتوى. والفرق الأكثر أهمية هو قلة عدد الروايات المروية^(٨٩). والفرق الآخر الذي يمكن ذكره بالنسبة لـ«الصدوق» هو أنه يستخدم التأويل كدفاع ضد الانتقادات للروايات ومحاولة تبعيد الروايات التي يمكن تقييمها ضمن نطاق الغلو عن هذا المفهوم. والمعطيات التي حاولنا تقديمها هنا تسمح لنا بالوصول إلى الاستنتاج على النحو التالي: مهد السبيل لظهور الغلاة وإفشاء أفكارهم على أساس دعم علي خاصة في الفترة السابقة التي لم يتم فيها التطوير التنظيمي للثاني عشرية / الإمامية في القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي، فاستخدمت هذه المجموعات الروايات التي اخترعها وفقاً لأفكارهم وأسندوها إلى أئمة الشيعة من أجل نشر وجهات نظرهم وجمعاً لأنصارهم، وجاءت ردود الفعل الأولية على تلك المجموعات من الأئمة أنفسهم ومن علماء القرن الثالث الهجري مثل «الفضل بن شاذان وابن قبة» وغيرهما، فقد جهوا انتقادات ملحوظة في سياق النقد النصي. وخاصة أن مدرسة «قم» التي كانت فعالة في القرن الرابع الهجري / العاشر

(٨٣) المصدر السابق، ١٠٢.

(٨٤) المصدر السابق، ١١٢.

(٨٥) الصدوق، كمال الدين، ص ٣٠٥.

(٨٦) المصدر السابق، ص ٢٤٠. عيون أخبار رضا، تحقيق، حسين العالمي، (بيروت: مؤسسة العالمي، ١٩٨٤)، ٦١ / ٢ معاني الأخبار، ص ١٠٨.

(٨٧) الصدوق أمالي، (قم: مؤسسة البعثة، ١٤١٧)، ١٩٤-١٩٥-٦٩١. (Kum: Muessesetu'l-bi'se, 1417).

(٨٨) معاني الأخبار، ص ١٠٨: كمال الدين، ص ٣١٦-٣١٥. Kemâlu'd-dîn, s. 315-316.

(٨٩) Mohammed Ali Amir Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism*, çev. David Straight, (New York: University of New York Press, 1994), s. 15-18.

الميلادي قد لعبت دوراً مهماً في هذا السياق، وعارضت أفكار الغلو، وسعت لمحاربة تلك الأفكار وإضعاف ممثلها، وطردهم من مدينة (قم) ووفقاً ل الشيعة، فقد تمت إزالة روايات الغلو في هذه الفترة، وكنتيجة لذلك لا توجد مثل هذه القصص في الكتب الأربعة، وتؤكد المعلومات في المصادر وجود مثل هذا النضال ضد أعضاء الغلاة في «قم»^(٩٠). ومع ذلك فليس من الممكن التأكيد على أنه تم منع إدراج روايات الغلاة نتيجة هذه الجهود؛ لأن المعلومات السابقة تكفي دليلاً على أن روايات الغلاة والمفوضية لم تنزل موجودة حتى في الكتب الأربعة وفي مؤلفات العلماء من مدرسة «قم». وأحد الأسباب الأكثر أهمية في اعتقادنا عدم الفصل بين ما هو داخل في حد الغلاة وخارجه. ونتيجة لهذا؛ لم يتم إقصاء العلماء الأخباريين والغلاة، ولا الخلاص من تأثير أفكارهم، وعندما يتعلق الأمر بمسألة الإمامة، فلا يمكن فيها الحفاظ على نقد المحتوى الخاص بنفس الاجتهاد على سبيل المثال، فليس من الممكن أن نقول: إنه من السهل على أنصار الإمامة أن يقبلوا نفوذ الغلاة على قضايا مثل ما إذا كان على الأئمة أن يعرفوا كل شيء، ويمكن أن يكون هذا الموقف مرتبطاً بمفهوم الإمامة وهو العنصر الأكثر أهمية لدى الشيعة، وبالتالي يصبح من الصعب إظهار موقف موضوعي تجاه الغلاة، ونتيجة لذلك، يبدو أن رواية الغلاة في القضايا المتعلقة بمزايا الأئمة بعيد عن نقد المحتوى، ومن المحتمل جداً أن علماء «قم» لم يرووا أي رواية بسبب موقفهم ضد الغلاة الذين كانوا يعيشون في «قم» في الوقت نفسه. ومن المحتمل أيضاً أنهم أخذوا بعض روايات الغلاة التي وضعوها وأسندوها إلى الأئمة ورواها أشخاص ليسوا متطرفين. ويمكن القول: إن معايير النص لم تستخدم بشكل منهجي، وأن الرواية المشيرة إلى أن رتبة الأنبياء والأئمة فوق مستوى البشر يمكن الاطلاع عليها في المصادر، ومن الواضح أيضاً أن نهج «الصدوق» مختلف عن فهم الأخباريين الكلاسيكيين على الرغم من رواياته الكثيرة عنهم، وقد تبني نهجاً مختلفاً من محتوى هذه الروايات في بعض المواد مثل: علم الأئمة، وحاول حل هذا التناقض من خلال استخدام التأويل بطريقة فعالة، الذي يمكن عده مؤشراً على أنه قد أخذ بعين النظر معايير معينة للمحتوى عند إصدار أحكام حول صحة الروايات. ومع ذلك لا يمكن القول: إنه استخدم المعايير بطريقة منهجية. وواحدة من القضايا الهامة التي لا ينبغي تفويتها هي اختلاف الغلاة والمفوضية في الروايات، ويبدو أن ما يدافع عنه «المدرسي»: من أن وجهات نظر متطرفين الغلاة مثل: إسناد الألوهية إلى غير الله أدى إلى فقدان تأثيرها بمرور الوقت بسبب ردود الفعل الخطيرة التي واجهتها، واستبدلت بهم المفوضية التي نسبت إلى الأئمة صفات فوق مستوى البشر، وأن هذا النهج المخفف من المفوضية قبل لدى الشيعة مع مرور الوقت، وبناء عليه يمكن أن نقول: إن ردود الفعل ضد الغلاة في الفترة الأولى عند الشيعة أدى إلى وجود تقييم أكثر اهتماماً لهذه الأحاديث والروايات، وفي المقابل تم إقصاء تلك الروايات بشكل ملحوظ في الموسوعات الحديثة، ولم تشمل تلك الروايات على أفكار متطرفة كأفكار المغيرية والخطابية اللتين هما أكثر تطرفاً من المفوضية، ولم تجد لها مكاناً في «البصائر» أيضاً، بينما كانت الروايات التي تعكس آراء المفوضية ظلت باقية حتى زمن «الصدوق» ولكن بدأت تقل على مر الزمان.

(٩٠) علي زهير الصراف، مدرسة قم الروائية في مواجهة الغلاة، مجلة مركزي دراسة الكوفة (٢٠١٤)، ١، ٣٤.

٢. تطوير نقد النص بين القرن الخامس والثالث عشر:

أصبحت «الأخبارية» بعد نهاية فترة الأئمة مهيمنة حوالي القرن ونصف القرن، وفي نهاية القرن الرابع الهجري، تم استبدال «الأصوليين» بالأخباريين وقد وجدوا فرصة تطوير مريحة خلال فترة (٩٤٥ / ٣٣٤ - ١٠٥٥ / ٤٤٧). وفي عهد «البويهيين» والفترة التي بعدها حافظ الأصوليون على هيمنتهم.

وفي هذا المطلب سيتم محاولة الكشف عن التطور في الدور المعطى لمعايير النص في تقييم الروايات من خلال الانتقال إلى فهم إجرائي، ونحن نعتقد أن فحص هذه العملية الطويلة في فترات مختلفة وفقاً لخصائصها سيجعل من السهل تحليل التطور في سياق النقد النصي بشكل صحيح.

١.٢. مدرسة الأصوليين البغداديين ونقد النص المستند على القرينة:

الشيخ مفيد (ت: ١٠٢٢/٤١٣) والشريف المرتضى (ت: ١٠٤٤/٤٣٦) والشيخ الطوسي (ت: ١٠٦٧/٤٦٠)، كانوا يعيشون في بغداد في عهد البويهيين الذي يمكن عده ألع فترات الشيعة في مختلف المجالات العلمية والإدارية في القرون المبكرة، فهؤلاء العلماء لعبوا دوراً مهماً في الفعاليات العلمية الشيعية ما أدى إلى تنظيم الفهم الإجرائي، ووفقاً للباحث المعاصر ستيوارت (Stewart) فإن النظام القانوني الشيعي قد اكتسب المكونات الأساسية والخصائص الضرورية له من التقاليد القانونية السنية، وبدأت هذه العملية قبل «الغيوبة الكبرى». وخير شاهد على ذلك أن «الكليني» (ت: ٩٤١ / ٣٢٩) ألف كتابه «الكافية» وفقاً لتخطيط المحتوى القياسي للفقهاء السني^(١). ويشير «واط» (Watt) إلى أن ذلك من أهم مؤشرات الهيمنة السنية في الفكر الإسلامي^(٢). ولكن لا يمكن القول: إن هذا التأثير السني كان موجوداً منذ المراحل الأولية في مقاربة الشيعة للروايات في مصادرها الخاصة؛ لأن العلماء المؤسسين من «مفيد المرتضى والطوسي» أخذوا في مناقشة الروايات بعض المعايير للنص من قبول الروايات أو رفضها بدلاً من الإسناد، فيختلف هذا الوضع عن مفهوم «الحديث السني» الذي تمحور حول الإسناد في الفترة نفسها.

وأفاد «مفيد» الذي أحضره والده إلى بغداد في سن مبكرة لملازمة دروس علماء الشيعة والسنة في تلك الفترة، ويعد «مفيد» أحد أوائل علماء الشيعة الذين تلقوا دروساً من علماء الطائفتين^(٣).

ويشير استخدام العالم الأصولي «مفيد» الأخبار إلى أن تقديم علماء مدرسة المعتزلة بالبصرة المبادئ الكلامية كان لها مكان مهم في تشكيل فهم الحديث عند الأصوليين. ويشير «مفيد» إلى معايير قبول أو رفض

Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to The Sunni Legal System*, (٩١) (University of Utah Press, 1998), s. 129, 131.

.W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, (Edingburg, 1973), s. 278 (٩٢)

Waheed Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, (New Delhi, 1988), s. 79-83. أyrıntılı bilgi için bkz.: (٩٣)

Halil Ibrahim Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğusu ve Şeyh Müfîd*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), s.

.55-61, 98-114, 129-165

محتوى الروايات في مؤلفاته المختلفة. ووفقاً لمفيد الذي ذكر في آخر كتابه «التذكرة بأصول الفقه» نوعين من الروايات التي يمكن استخدامها كحجة في الدين وهما الأخبار المتواترة والأخبار المدعومة بالقرائن. فالمتواتر ما يرويه جمع لا يسوغ العقل اتفاقهم على الكذب، والمدعومة بالقرائن هي رواية الأحاد ولكن يدعمها العقل أو العرف أو الإجماع^(٩٥).

والقضايا التي نقلها «مفيد» عن الشيخ «الصدوق» حول خلق أفعال العباد مهمة من حيث الكشف عن انتقاد «مفيد» بشكل عام، فينتقد «مفيد» الرواية من كلتا الناحيتين ناحية النص والإسناد. ووفقاً لـ «مفيد»، فإن الروايات غير المعمولة بها فيها إشكال، كما أن معرفة شيء ما وفقاً للغة العربية لا يعني إنشائه، ومن الواضح أن قبول تلك الروايات يتناقض مع القرآن^(٩٦)؛ لأنه قال في معرض البيان في نهاية هذه القضية، إن القرآن مقدم على الأحاديث، ولا بد أن تعرض الروايات كلها على القرآن صحيحة كانت أو سقيمة، ومن الواضح أن «مفيد» أيد هذه الفكرة. وفي هذا السياق يقول فيما ينقله عن الإمام «علي الرضا» أنه سئل عن أفعال العباد هل هي مخلوقة أم لا؟ فأجاب الإمام بأن هذا مخالف لآية ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: ٣]؛ لأن الله لو كان خالقاً لأفعال العباد ما تبرأ منها^(٩٧). وأخذت بعض الروايات المتعلقة بالفقه أيضاً نصيبها من انتقادات «مفيد»، ففي الرسالة التي كتبها «مفيد» لأهل «الموصل» يحاول دحض وجهات نظر بعض الناس الذين ذكروا في كتبهم بعض روايات «الصدوق» و«الكليني» كـ: «صوم رمضان في السنة ثلاثين يوماً دون استثناء». يذكر «مفيد» أنها روايات شاذة ومنتقدة من حيث الإسناد^(٩٨)، ويقول: إن تلك الروايات تتناقض مع القرآن والسنة والإجماع، وكذلك تتناقض مع نتائج حسابات من يحددون الوقت من المسلمين وغيرهم^(٩٩). ويكشف تأكيد «مفيد» على صحة السند بالإضافة إلى النص عن وجود نظام إسناد في مؤلفات الشيعة في ذلك الوقت. وخصوصاً في القرن الرابع هـ/ العاشر م. مثل كتاب «الكافية» لـ «الكليني».

وتأليف بعض كتب الجرح والتعديل يشير إلى أن الإسناد كان معياراً لصحة الحديث في ذلك الوقت، ولهذا فإن تركيز علماء الأصوليين المؤسسين في تلك الفترة على النص لا يعني أن نظام الإسناد في الشيعة لم يتم تطويره في ذلك الوقت، وموقف «المرتضى» - وهو من طلاب «مفيد» ومن أبرز علماء الأصوليين - تجاه خبر الأحاد أنه لا - يكون حجة في الدين، ومن الممكن أن تجد آراءه في «رسالته»، وفيها الجواب على سؤال «الموصلين» عنه في قبول علماء الشيعة خبر الأحاد من الرواة الثقات حجة في الأحكام الشرعية؟ فيقول: إنّه ليس من الضروري الرجوع إلى تلك الروايات التي تكون مشبوهة حول قضايا مشهورة معروفة، لأنه لا تقبل الروايات غير المتأكد من ثقة روايتها ولا تكون حجة في موضوع الإيذان والأحكام الشرعية^(١٠٠). وفي «الرسائل»

(٩٤) مفيد، التذكرة بأصول الفقه، تحقيق مهدي (النجف: ١٩٩٣)، ص ٤٤-٤٥.

(٩٥) الصدوق، الاعتقاد.

(٩٦) مفيد تصحيح الاعتقاد، تحقيق حسيني درجاوي، قم، مؤتمرات العالم ١٤١٣، ص ٤٢-٤٥.

(٩٧) الكليني، الكافي ٤/ ٢٨-٢٩.

(٩٨) مفيد، جوابات أهل الموصل، في العدد والرؤية، مؤتمرات العالم ١٤١٣، ص ٢١-٢٢.

(٩٩) مرتضى، الرسائل، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥، ص ٢١٠-٢١١.

يشير «المرتضى» إلى بطلان العمل بخبر الآحاد بسبب ضعف السند فلا يوثق بخبر الآحاد؛ لأنه لا بد من الحكم على راوي خبر الآحاد بالعدل قبل وجوب العمل بخبره، والعدل يتطلب الاستقامة في العقيدة، ولكن مع ذلك تم نقل معظم الروايات الفقهية من منتسبي «الواقفية والغلاة ومدعي الحلول والخطابية والمخمصة» ومع ذلك فإن أكثر أهل «قم» من الجبرية والمشبهة، وكأنه لا توجد أية رواية محمّية من تأثير الواقفية أو الغلاة من حيث النص أو الإسناد، فلا توجد أية مشكلة في نقل هؤلاء.

وأما الخبر المتواتر، فالعدالة الفردية غير مطلوبة فيه، ويجب «المرتضى» عما تمّ التخلي عنه من خبر الآحاد فيقول: تكفي الأخبار المتواترة في معرفة الضروريات، وتستند بعض الأحكام على إجماع الأئمة^(١٠٠). على الرغم من موقفه القوي تجاه خبر الآحاد، يبدو أن لدى «المرتضى» بعض التوضيحات حول كيفية الاعتماد على خبر الآحاد في سياق محدود. والذي يهمننا هنا هو موقف «المرتضى» الذي يعطي الأولوية للنص في هذه المرحلة ويشير «المرتضى» إلى نقطة الانطلاق لقبول أخبار الآحاد أو إنكارها، فيقول: إن قبول خبر الآحاد أو رفضه أمر يتعلق بالدليل هل هو في صالحه أو ضده^(١٠١). ووفقاً له، فلو كانت الرواية معارضة للأدلة يمكن التوفيق بين الأدلة وبينها، وهذا التوفيق يتم بتخصيص العام وتفصيل المجرم وغيره من الطرق، ولكن خبر الآحاد لا محالة أنه ربما يتناقض مع القرآن، ولا يمكن التوفيق بينهما، فيجب إخضاع كل الأخبار لهذه العملية، ويجب تطبيق ذلك بواسطة الأدلة والحجج العقلية، ولو لم يمكن التوفيق بين الأخبار والأدلة الأصلية فلا حاجة إذن للتعامل مع هذه الرواية بل لا بد من ترك الرواية جانباً^(١٠٢). ويذكر «المرتضى» خبر الآحاد قليلاً جداً في «أماليه» على عكس «الصدوق ومفيد والطوسي» فلا ينظر إلى تلك الأخبار من حيث الإسناد بل يلجأ إلى طريق التأويل حسب مقتضى القرآن والأدلة العقلية، وطريقه الخاصة بالنسبة لقبول تلك الروايات أو رفضها يرجع إلى ما إذا كان يمكن تفسيره وفقاً للقرآن أو الأدلة العقلية أم لا، فالرواية مقبولة إذا كانت مناسبة للأدلة الأصلية أو يمكن تفسيرها وفقاً لها^(١٠٣). فموقف «مفيد والمرتضى» تجاه نقد النص مرتبط ارتباطاً وثيقاً بوجهة نظرهما للرواية، فمع أنها متفقان على أن خبر الآحاد لا يفيد يقيناً، إلا أن المرتضى له موقف واضح تجاه تلك الروايات بالنسبة لـ «مفيد» ومن الممكن التحقق من ذلك في مؤلفات كلا العالمين، ومع أنّ «مفيد» ينتقد خبر الآحاد ويقول إن الرواية التي لا تتناسب مع المعايير الأساسية للنص لا يجب قبولها، وأنه بصفته عالماً أصولياً يقول: لا يمكن عدّ تلك الروايات كأساس في أمور العقيدة، فإنه يذكر في مؤلفاته كثيراً من تلك الروايات في موضوع الإمامة والقضايا المتعلقة بها^(١٠٤)، ويشير إلى أنه لا يمكن التسوية العقلي لبعض الروايات المتعلقة بالإيمان؛ لأن موضوع الإيمان إنما يتمّ تسويغه بالأدلة السمعية، ويمثل لهذا بعدة أمثلة، ومنها ما ذكره في «الأمالى والإرشاد»

(١٠٠) الذريعة إلى أصول الشريعة، «قم» مؤسسة الإمام صادق، ص ٣٠٩-٣٣-٤٢: مرتضى، الرسائل، ص، ٣١٨-٣٢٣.

(١٠١) مرتضى، الأمالي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء كتب العربية، ١٩٥٤، ص ١/٣٤٠-٣٤١.

(١٠٢) مرتضى، الأمالي، ص، ٣٥٠-٣٩٦.

(١٠٣) مرتضى، الأمالي، ص، ٥٠-٥٣-٣٤٢.

(١٠٤) مفيد، التذكرة الأصول في الفقه، نجف، ١٩٩٣، ص ٤٤-٤٥.

ووفقاً لطريقته الخاصة فمن الواضح أنه يشترط أن تكون الروايات مدعومة بعدد من القرائن حول النص في القضايا المذكورة، لأن موافقة المحتوى للقرآن وغيره يخرج رواية الأحاد عن نطاق الأحادية ويجعلها صالحة في موضوع الإيمان، وأما «المرتضى» فإنه بالنسبة لـ«مفيد» تجنب - ولا سيما فيما يتعلق بالقضايا الاعتقادية - سرد خبر الأحاد وما ذكر منها إلا القليل، فمن الممكن أن نقول: إن العامل الرئيس عند «المرتضى» في قبولها أو رفضها هو النقد النصي، وهذا يشكل عنده أس مناقشة الروايات، ومن الممكن أن نقول: إن هذا هو أحد العناصر الأساسية التي تميز نهجه عن نهج «مفيد» على الرغم من أن «مفيد» يؤكد على أن يكون النص مدعوماً بالقرائن في قبول الروايات أو رفضها، فهو لا يتجاهل تماماً عامل الإسناد. وبنظرة فاحصة على ما كتب في «الإرشاد» لـ«مفيد» و«الشافعي» لـ«المرتضى» لتبرير فهم الإمامة من قبل المؤلفين فإن الروايات في كتاب «مفيد» ذات أهمية للغاية مع وجود روايات للغلاة في كتابه^(١٠٥). وأما «المرتضى» فيبدو أنه أكثر إعراضاً عن الروايات الضعيفة والمتسببة للغلاة. وقد ادعى «الطوسي» الذي كان لديه نهج أكثر اعتدالاً عند المقارنة مع «المرتضى» أن خبر الأحاد قد يكون حجة في القضايا الفقهية، وفصل «الطوسي» في «عدة الأصول» موضوع خبر الأحاد، ودرس الموضوع تحت أبواب: أدلة حجية خبر الأحاد في الدين، وأنواع خبر الأحاد، و شروط العمل بخبر الأحاد^(١٠٦).

وفي مقدمة «الاستبصار» للطوسي وهو من الكتب الأربعة عند الشيعة، هناك معلومات حول أنواع الأخبار وشروط العمل بها، فعلى هذا ينقسم الخبر إلى قسمين: الخبر المتواتر والخبر غير المتواتر، فالخبر المتواتر: هو ما يفيد المعلومات اليقينية، ويكون العمل به من ضرورياً. وغير المتواتر قسماً منه ما يفيد اليقين مثل المتواتر بالطريقة نفسها وهو المدعوم بالقرائن فيكون العمل به ضرورياً، والقرائن التي تدعم الخبر كثيرة، ومتنوعة منها: مطابقته للأدلة العقلية وللقرآن والسنة القطعية والإجماع، فمطابقة الخبر لواحد من هذه المصادر يجعل الخبر صحيحاً، ويجب العمل به^(١٠٧)، ويذكر «الطوسي» هذه القرائن الأربع في كتابه «عدة الأصول». فيذكر في سياق الأخبار الكاذبة أن إحدى الطرق التي يكون فيها الخبر كاذباً هي أن يعارض واحدة من هذه الأربع^(١٠٨). ووفقاً لـ«الطوسي» فإن القرائن التي تشير إلى صحة محتوى خبر الأحاد هكذا:

١. مطابقته الأدلة العقلية، فيمكن أن تحتوي رواية على الحظر والإباحة أو التوقف، فإذا لم يكن هناك دليل يعارض خبراً حول الحظر، فمن الضروري التعامل معه، وكذلك الخبر الذي يحتوي على الإباحة والتوقف.
٢. مطابقته النص من حيث الخصوص والعموم والدلالة والفحوى، فكل واحد منها دليل على صحة الخبر.
٣. مطابقته الخبر المتواتر، فمطابقة محتوى رواية الأحاد للخبر المتواتر دليل قطعي على العمل به.
٤. مطابقته إجماع الفرقة المحقة مذهب الشيعة^(١٠٩). فيشير الطوسي إلى أن مطابقة الخبر القرآن يعنى كونه موافقاً

(١٠٥) مفيد، الارشاد، بيروت، مؤسسة أهل البيت، ١٩٩٥، ص ١٠٣٥ / ٢ / ٢٢٥.

(١٠٦) الطوسي، عدة الأصول، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، قم، ١٤١٧، ص ١٠٥٥ / ١٦٣ : "Imâmiyye Şîas'na Göre".

Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi (Şeyh Tûsî Özelinde), Marîfe Bilimsel Birikim, 28/2 (2014): 63-84.

(١٠٧) الطوسي، الاستبصار، النجف ١٣٧٥، ص ١٠٣ - ٥.

(١٠٨) الطوسي، عدة، ص ١ / ٩٢.

(١٠٩) المصدر السابق، ص ١٠٤٣ - ١٤٥.

ظاهر القرآن وعمومه والتوافق مع محتواه، وكذلك مطابقة السنة، وينص «الطوسي» على أن هناك بعض الجدل حول مفهوم العام.

وفي هذا السياق قال بعض العلماء: إنه لا يمكن العمل بظاهر نص يحتمل التخصيص. و«الطوسي» يقبل هذا الرأي^(١١٠). فيجري نفس الأحكام على ما يدخل في «فحوى الخطاب» ولو لم يتم التعبير عنها صراحة، ويمثل «الطوسي» بآية ﴿فَلَا تَقْتُلْ لَهُمَ أُنْفُسًا﴾ [الإسراء: ٢٣] حيث يدخل في نطاق بيان الكلمة «أف» فينطبق التحريم على بعض التصرفات أيضاً مثل الضرب والشتم من المعاملات التي هي أكثر أذى من الغضب.

ويذكر «الطوسي» في «العدة» موضوع «دليل الخطاب»، وينص على أن هذه القضية أثارت الجدل بين الأصوليين. وعلى هذا فبعض العلماء ومن بينهم الشافعي يقولون: إن الحكم المنصوص عليه في سياق حدث ما ينطبق أيضاً على حالات أخرى حيث كانت العلة جارية فيها أيضاً، وبالإضافة إلى ذلك، فإن عكس النص هو أيضاً عكس مفهوم المخالفة. والمعنى الاصطلاحي لهذا المفهوم هو يعني أن حكم المنطوق غير صالح للتطبيق على المسكوت عنه لعدم توفر بعض الشروط المعتبرة في الحكم، وما يسمى بـ«مفهوم المخالفة» في الفقه الإسلامي، فإنها قد قبلت من كثير من العلماء السنيين كطريقة لاستنباط الأحكام^(١١١).

ومن العلماء من لا يقبل المفهوم المخالف كدليل للأحكام ويتبنى «الطوسي» والمرضى» هذا الرأي^(١١٢). وبعد أن ذكر «الطوسي» القرائن يضيف نقطة مهمة وهي: أن القرينة لا تدل على صحة الرواية وإنما على محتواها فقط، فعلى الرغم من أن محتوى الرواية توافق مع هذه القرائن، فمن المحتمل أن تكون موضوعه، وأما إذا كانت رواية خالية من القرائن فهي خبر آحاد لا غير. فالخبر من هذا القبيل لو كان معارضاً للقرآن والسنة والإجماع فلا بد من تركه، ولو لم يكن معارضاً لواحد مما سبق، فينظر هل هناك خبر آخر معارض له أم لا، فإن وجد ف يرجع إلى أسباب الترجيح^(١١٣). ويتناول «الطوسي» قضية التعارض بين الأخبار وطرق الترجيح فيقول: إذا كان أحد الخبرين موافقاً للقرآن والسنة والآخر مخالفاً فيترك هذا ويعمل بالأول، وإذا كان أحدهما موافقاً لإجماع مذهب الحق فيرجح الموافق للإجماع، وإذا لم يكن سبب الترجيح أحد هذين الأمرين، فينظر إلى رواة الخبر فيؤخذ العدل ويترك الآخر، ولو لم يكن فرق بين رواة الخبرين من حيث العدد والعدالة فيؤخذ بما يوافق كلام العامة ويترك الآخر^(١١٤). ومن المهم جداً تركيز «الطوسي» على احتمال أن يكون الخبر موضوعاً حتى لو كان مدعوماً بالقرائن. ويشير هذا إلى أن هناك تحفظات عند «الطوسي» بادئ ذي بدء، والسبب الرئيس في هذا هو عدم ثقة «الطوسي» بكيفية نقل الروايات، وخاصة اعتماده في الروايات على القرائن وليس على السند إشارة إلى ما أشرنا إليه.

(١١٠) المصدر السابق، ص ٤٢٥-٤٢٦.

Zekiyüddin Şa'ban, İslâm Hukuk İlminin Esasları, çev.: İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye (١١١)

.Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), s. 31

(١١٢) الطوسي، ص ٤٦٧-٤٧٠.

(١١٣) الطوسي، ص ٤١-٥١.

(١١٤) الطوسي، ص ٤١-٤٨.

٢, ٢ مكتبة «الحلة» الأصولية وتقليل تأثيرها:

قد بدأت عملية قبول الإسناد كمعيار لخبير الأحاد عند العلامة الحلي (ت ٧٢٦ / ١٣٢٥) وشيخه أحمد بن طائوس (ت ٦٧٣ / ١٢٧٥) وازدياد التأثير السني في هذه الفترة الانتقالية، وما لا شك فيه في هذا الصدد، أن المتأخرين من «الأخباريين» انتقدوا الأصوليين المتبعين نهج العلامة «الحلي» واتهموهم بتكليف المنهج السني مع المذهب الشيعي^(١١٥). ونعتقد أن دراسة العملية بين الشيخ الطوسي وشيخه من خلال تطبيق المنظور التاريخي ستسهم في توضيح القضية، فموازن القوى المتغيرة في تلك الفترة كانت تحت تأثير جوانب عديدة.

في الوقت الذي عاش فيه الطوسي كانت نهاية دولة بني بويه وإعادة الهيمنة للعباسيين الذين أعادوا للسنة مكانتهم، مع توقف الأنشطة العلمية للشيعة، واستمر الوضع حتى «ابن طائوس»؛ لأن النتائج العلمي ووجهات النظر التي طرحت خلال هذه الفترة لا يمكن أن تتجاوز استنساخ ما تقدمت به مدرسة بغداد الأصولية، ومن المتوقع أن تظهر الإدارة السنية العباسية موقفاً أكثر اضطهاداً للشيعة بعد أن تم تحريرها من تهديد بني بويه، ومن المحتمل جداً في هذه الفترة (٤٤٧ / ١٠٥٥ - ٦٥٤ / ١٢٥٦)، أن علماء الشيعة الذين لا يستطيعون الحفاظ على أنشطتهم العلمية ولا يستطيعون الأداء بفاعلية في المناطق التي يهيمن عليها العباسيون والسلاجقة تأثروا بالأنشطة العلمية التي قام بها السنة، ويمكن القول: إن هذا التأثير قد لعب دوراً هاماً في التغيير في فهم طريقة الحديث. وقد أدى صراع السلاجقة وكذا المدارس «النظامية» التي أقيمت في هذا السياق ضد البويهيين والفاطميين إلى تعزيز موقف أهل السنة تجاه الشيعة^(١١٦).

ونرى أن علماء الشيعة الذين كانت لديهم الفرصة لمراقبة طريقة أهل السنة المهيمنة في المنطقة عندما وصلوا إلى بيئة علمية حرة في عهد «الإلخانيين»^(١١٧) انعكست هذه الملاحظات وخاصة في فهم تقاليد الحديث، ويمكن أيضاً عدّ طريقة الحديث المستند على الإسناد في فترة تقليد الحديث كنتيجة لهذا.

نقد النص عند ممثلي نهج مركز الإسناد: ابن طائوس (ت ٦٧٣ / ١٢٧٥) والعلامة الحلي (ت ٧٢٦ / ١٣٢٥):

من المقبول أن ابن طائوس هو أول من قام بتصنيف رباعي لخبير الأحاد في الشيعة^(١١٨). ومن العلماء من يقول إن أول من صنف هو تلميذه الحلي^(١١٩). ووفقاً لهذا التقسيم؛ فخبير الأحاد يكون أحد هذه «الصحيح والحسن والموثق والضعيف» وما كتبه ابن طائوس في «حل الإشكال في معرفة الرجال» أهم مؤشر على أن ابن

(١١٥) الحر العاملي، وسائل الشيعة، قم، مؤسسة أهل البيت، ٢٥٩/١٤٠٩، ٣٠، كاشاني، وافي، اصفهان، منشورات مكتبة الإمام، ١٤٠٦، ص ١٤-١٥. أمين الأسترآبادي، فوائد المدنية، قم، مؤسسة نصر الإسلام، ص ١٢٣-١٢٤.

(١١٦) Ahmet Yaşar Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002), s. 232-234.

(١١٧) İlhanlılar dönemi Moğol-Şia ilişkileri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Andrew Newman, *Twelver Shiism-Unity and Diversity in the Life of Islam*, (Edinburgh University Press, 2013), s. 122 vd.

(١١٨) محسن الأمين، أعيان الشيعة، تحقيق حسن أمين، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٣، ٣ / ١٩٠.

(١١٩) محمد أمين الأسترآبادي، فوائد المدنية، ص ١٠٩.

«طاوس» قد ركز على الإسناد، وبهذا العمل أصبح ابن طاوس «أول من جمع خمس مؤلفات للرجال في كتاب واحد»^(١٢٠). وأن مفهوم الحديث قد استقر مع ابن طاوس على الإسناد، وأنه قد تبدلت المعايير في سياق النص بالمعايير حول الإسناد، وعندما نظر إلى تطبيقات العلامة «الخلي» نرى أن القرائن الدالة على المحتوى لم تعد محسوبة بين المسائل المعتبرة بها في خبر الأحاد، ويشير العلامة الحلبي إلى الشروط المتعلقة بالأخبار بدلاً من القرائن المرتبطة بالمحتوى، ويقول في كتابه «مبادئ الأصول» أن خبر الأحاد حجتيه مقبولة عند الأمة، ويذكر شروط راويه وهي: العقل والبلوغ والإسلام والعدل والضبط^(١٢١). ويقسم المؤلف أخبار الأحاد تحت عنوان الأخبار المردودة تقسيماً مختلفاً؛ فالقسم الأول: المحتوى العقدي، ففي هذه الحال لو لم يوجد دليل قوي يدعم مضمون الخبر ينبغي رفضه، والقسم الثاني: المحتوى العملي فإذا كانت هذه الروايات تدور حول القضايا العامة المتعلقة بعموم البلوى فإن قبولها ضروري^(١٢٢). وفي هذا التقسيم يفرق العلامة بين الروايات العقدية والعملية، فالروايات العقدية اشترط لقبولها موافقة محتواها العقل والكتاب والسنة والإجماع، وأما الروايات الفقهية والعملية وخصوصاً في قضايا عموم البلوى فافتقدت بصحة الإسناد فقط^(١٢٣). ويتناول العلامة حالة تعارض الروايات فيقول: يجب ترجيح على الإسناد وما رواه أكثر عدداً أو أكثر علماً من غيره، وإضافة إلى هذا قال: يجب أن تكون الرواية باللفظ لا بالمعنى، وألا تكون مكية بل مدنية^(١٢٤). وأن تكون ألفاظها صريحة ليست مغلقة، ويقول: يجب قبول الروايات المعمولة بها من قبل بعض العلماء على تلك التي لم يعمل بها^(١٢٥). وعند التأمل في كتاب «مختلف الشيعة» نرى أن نقد الإسناد أصبح الطريق الرئيسة في تقييم الروايات؛ فهناك العديد من الروايات التي يرفضها تماماً مع انتقاده للإسناد، أو لم يتصل إسنادها بالأئمة^(١٢٦). وهناك أيضاً روايات في سندها الغلاة^(١٢٧). ومع ذلك لا يمكن القول: إنه في نهجه لم يمارس النقد للنص تماماً^(١٢٨). ويكشف عن تصريحات حول بعض الروايات المتعلقة بالغسل فيفهم منها أنه يمكن قبول الروايات أو رفضها حسب معايير النقد النصي، وبناءً على حال وجوب الغسل وفقاً للقرآن والإجماع فلا تقبل الروايات التي تفيد عكس ذلك^(١٢٩). وفي بعض الأحيان يراجع العلامة الأدلة العقلية ومنه «براءة الذمة» فيدعي أن غسل الإحرام ليس بواجب ويقول: إنه يجب أن تؤخذ براءة الذمة كأساس هنا؛ لعدم وجود نص بخلافه، ويحمل الوجوب الوارد في بعض الروايات على الاستحباب^(١٣٠). وطريق نقل الاختلاف في «مختلف الشيعة» ذكر الحكم المشهور أولاً

(١٢٠) فهذه الكتب: الرجال للنجاشي، المعرفة للكاشاني، الرجال وفهرسته للطوسي، والضعفاء لابن غدائري.

(١٢١) الحلبي، مبادئ الأصول، طهران، مكتبة الإعلام الإسلامي ١٤٠٤، ص ٢٠٦.

(١٢٢) Mustafâ Bakır, "Umümü'l-Belvâ", TDV İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 155

(١٢٣) الحلبي، مبادئ الأصول، ص ٢٠٩-٢١٠.

(١٢٤) ويبين سببها بقلة الروايات المكية.

(١٢٥) الحلبي، مبادئ الأصول، ص ٢٣٨-٢٣٤.

(١٢٦) الحلبي، مختلف الشيعة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣، ص ٢٢٨.

(١٢٧) الحلبي، مختلف الشيعة، ١/ ص ٢٣٨-٢٤٩-٢٥٧-٢٨٠.

(١٢٨) المصدر السابق، ١، ص ٣٤٩.

(١٢٩) المصدر السابق، ١/ ص ٣٢٨-٣٢٩.

(١٣٠) المصدر السابق، ١/ ص ٣٢٨-٣٢٩.

ثم يذكر بعده الاختلاف المشهور لعلماء الشيعة وفي النهاية يذكر رأيه حول المسألة، ويحمل الروايات التي تخالف رأيه في المسألة على الاستحباب^(١٣١). ومن اجتهاداته حمل الرواية المخالفة للرأي الشهير على التقية^(١٣٢). ومنها تفضيله الرواية المرسله لشيوع العمل بمضمونها على رواية مرسله أخرى بلا نقد لإسنادها^(١٣٣).

والنقطة البارزة في اختلاف الحلي مع «الطوسي» هي توجهه إلى الإسناد كمعيار أساس في قبول الروايات المتعلقة بالفقه أو رفضها.

٣, ٢. مدرسة جبل عامل وتشويه النقد النصي:

كانت إحدى أهم مراكز العلوم بعد قرنين تقريباً من فترة التوقف التي جاءت بعد فترة الأصوليين المؤسسين (٤١٣ / ١٠٢٢ - ٤٦٠ / ١٠٦٧) فبعد مدرسة «الحلة» في لبنان، التي كانت في عهد «الإخانيين» أصبحت مدرسة جبل «عامل» أهم مركز من مراكز العلوم على يد شمس الدين محمد بن مكّي الشهيد الأول، (ت. 786 / 1384) ويمكن القول: إن ضعف مدرسة «الحلة» في نفس الفترة كان سبباً فعالاً في الارتفاع السريع لمدرسة جبل «عامل»^(١٣٤) يقول الشهيد الأول: «يجب أن يكون في خبر الأحاد بعض الشروط المتعلقة بالمحتوى، لكي يتم قبوله بالإضافة إلى شروط السند، ويذكر الشروط الواجب وجودها»^(١٣٥). وقد سلط الضوء على القضايا المتعلقة بالنص كمعيار لقبول أو رفض الروايات في تحليله لأخبار الأحاد على الرغم من تلقيه العلم في مدرسة «الحلة» وقد أشار مراراً إلى مفهوم الشهرة كمعيار لنقد النص، وولفت النظر إلى أن الأئمة استخدموا الممارسة الشهيرة كمعيار في قبول الأخبار أو رفضها^(١٣٦). ويؤكد زين الدين بن علي وهو الذي لديه موقف شديد جداً حول الروايات المتعلقة بالفقه أنه من الخطأ الإفتاء وفقاً لمحتوى الروايات، ولكنه كما لم تطبق الدقة نفسها على روايات فضائل الأعمال، بل قال إن الأغلبية قررت قبول هذه الروايات، ويضيف بموافق الأغلبية؛ لأن تلك الروايات تحمّد مصالح الناس^(١٣٧). ومنها: من أتاه خبر في فضائل الأعمال فعمل به إيماناً بالله واحتساباً لثوابه أعطاه الله الثواب ولو لم يكن الخبر صحيحاً^(١٣٨). ووفقاً لهذا التسامح لا بأس بقبول الروايات الضعيفة السند والعمل بمضمونها^(١٣٩). ويقول الشهيد الثاني في مقدمة كتابه «الاستقصاء» شرح «الاستبصار» للطوسي: «الخبر على قسمين: متواتر وغير متواتر، وغير المتواتر أيضاً على قسمين ما هو مدعوم بالقرائن وما هو غير مدعوم بالقرائن، فيناقش الشهيد الثاني ما قبله «الطوسي» من موافقته للعقل والكتاب والسنة والإجماع

(١٣١) المصدر السابق، ١/ ص ٣٢٨-٣٢٩.

(١٣٢) المصدر السابق، ١/ ص ٢٩٧.

(١٣٣) المصدر السابق، ٢/ ص ٣٨-٣٩.

(١٣٤) جعفر المهاجر، الهجرات العالمية إلى إيران، في العصر الصفوي، بيروت، دار الروضة، ١٩٨٩، ص ١٠٨.

(١٣٥) الشهيد الأول، ذكر الشيعة في أحكام الشريعة، قم، مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث، ١٤١٩، ١/ ٤٨-٤٩.

(١٣٦) المصدر السابق، ١/ ٥١-٥٢-١٩-٤٢٠-٤٤٤.

(١٣٧) الشهيد الثاني، الرعاية، ص ٩٢-٩٤: شرح البداية في علم الدراية، قم، ٢٠١١، ص ٢٩-٣٠.

(١٣٨) الكليني، الكافي، ٢/ ص ٨٧: مجلس البحار، ٢/ ص ٢٥٦.

(١٣٩) Ali Ekber Kelanterî, "Tesâmuḥ Der Edille-yi Sunen", *Pejûheş-e Ulûm-i İslâmî* 17 (2010)

تحت عناوين مختلفة، وأهم المشكلة في سياق هذه القرائن غموض المتن؛ لأنه ليس من الواضح ما هو المقصود بموافقة العقل؛ لأن الدليل العقلي نوعان: الأول هو دليل غير تابع للنص مثل البراءة الأصلية. والثاني ما هو تابع للنص مثل: الأمر بشيء يدل عقلاً على النهي عن ضده، وتوجد مشكلات مشابهة لقرينة الموافقة القرآن؛ لأن دلالة القرآن منها ما هي ظنيّة، وكذلك القول بالنسبة للسنة أيضاً^(١٤١). ومما اعترض على العلماء في مدرسة «جبل عامل» أنهم بمعارضتهم لسيطرة الاجتهاد على الفقه وتركيزهم على العمل بخبر الأحاد أعدوا أسساً ذهنية للأخباريين المنهجيين الذين ستظهر بعد فترة قصيرة^(١٤٢). واتخذ الشهيد الثاني من القرن الرابع الهجري خطوة على أساس الخطة النظرية، نحو النقد النصي الذي كان موجوداً عند الأصوليين، وبهذه الخطوة ضعف موقف الأصوليين من الأخباريين، وحسب رأينا أن هذا الأمر أدى إلى اكتساب روايات الغلو مكانة فعالة لدى الشيعة؛ لأن انتقادات النص المطبقة في سياق معايير مختلفة داخل الشيعة منذ القرون الأولى، لها وظيفة مهمة تفصلها عن نقد النص المطبق عند أهل السنة، ويلاحظ أن نقد النص عند أهل السنة مستخدم بطريقة فعالة في نطاق المصادر الفقهية التي تم فيها الكشف عن الروايات الضعيفة خاصة في القرون الأولى، وأما لدى الشيعة فلم تكن هذه الممارسات حتى قبل ثلاثين عاماً^(١٤٣). والنقطة التي نريد التأكيد عليها هنا هي أن ما حدده مؤلفو الكتب الأربع كـ"الكليني والصدوق" الذين قبلوا وجود الروايات الضعيفة كان كحاجز أمني ضد الروايات الموضوعية وذات الغلو، ويمكن القول: إن إضعاف نقد النص مع الشهيد الثاني قد مهد الطريق لاستخدام الروايات الضعيفة في الكتب الأساسية مثل "الكافي"، فقد أهمل في فترة الأخباريين المنهجيين وضع معايير النقد إلى حد كبير سواء في النص أو في السند، ومن الواضح أنه لا يمكن ذكر أي نشاط نقدي مهم في هذه الفترة. ومع ذلك ونتيجة لتشويه سمعة نقد النص والسند، عادت آراء الغلو والروايات الضعيفة بشكل جلي، ولا ننسى أن بعض العلماء الأصوليين نقدوا النص في سياق بعض الروايات^(١٤٤).

النتيجة:

تظهر المعطيات التي تم الحصول عليها في دراستنا أن الشيعة الإمامية والإثني عشرية، استفادوا من معايير النقد النصي في قبول الروايات أو رفضها باستثناء الفترات القصيرة خلال العملية التاريخية التي ناقشناها، ولكن المعايير المستخدمة اختلفت بشكل دوري. فقد أدى رد الفعل ضد الغلاة في الفترة الأولى إلى تقييم أكثر دقة للروايات التي تسربت إلى الأصول، والتي كانت من مصادر الفترة المبكرة للشيعة، وتم تفنيد تلك الروايات إلى حد كبير خلال ممارسة تأليف مجموعات الحديث واسعة النطاق. وهذا الوضع يدل على وجود

(١٤٠) الشهيد الثاني، الاستسقاء، ١/ ص ١٣-١٨-٢٩.

(١٤١) Modarressi, *An Introduction to Shi'a Law: A Bibliographic Study*, (London: Ithaca Press, 1984), 52-53; (١٤١)

Devin Stewart, "The Genesis Of The Akhbârî Revival", *Safavid Iran an Her Neighbors*, ed. Michel

.Mazzaoui (Utah: The University of Utah Press, 2003), s. 172-173

(١٤٢) Peyman Ünügür, "Şî'î Âlim Hâşim Ma'rûf el-Ĥasenî'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidi

.Kullanımı", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, 58/2 (2018): 89-120

(١٤٣) الحر العامل، الإثنا عشرية في الرد على الصوفية، قم، دارالكتب العلمية، ١٤٠٠، ص ١٢٤-١٢٥-١٣٨-١٤٢.

نهج نقدي ركز على النص في الفترة المذكورة. ومع ذلك ترى أن هذه الفعالية كانت عبارة عن استهداف الروايات ذات الغلو، ولا يمكن أن تجرد الروايات التي تحتوي على أفكار متطرفة مكانها هنا، كتلك المجموعات المتطرفة أكثر من المفوضية مثل: المغيرية والخطابية. في حين بقيت الروايات التي تعكس آراء المفوضين في المصادر رغم أنها كانت متناقضة، ويلاحظ أن هناك ثلاث طرق مختلفة ظهرت في مرحلة النقد النصي في الفترة بين القرون الخامس / الحادي عشر - والحادي عشر / السادس عشر. الأول هو النهج الذي اعتمده العلماء الأصوليون مثل الطوسي والمرتضى والمفيد.

والعامل الرئيس في تقييم الروايات عندهم من حيث القبول أو الرفض هو النقد النصي. وفي هذا السياق فإن المفهوم الأساس الذي استخدمه العلماء الأصوليون هو مفهوم القرينة، ووفقاً لذلك، لكي يتم قبول خبر الأحاد لديهم لا بد أن يكون مدعوماً بواحد أو أكثر من القرائن وهي المطابقة للقرآن والسنة والعقل والإجماع وشهرة العمل، وقالوا: ينبغي رفض الروايات المخالفة لهذا المعيار ولو من الناحية النظرية، ولا يمكن القول إن دور نقد السند قد أهمل من قبل العلماء الأصوليين المؤسسين ولا سيما الطوسي فقد جعل لنقد السند دوراً في الترجيح عند تقييم الروايات في سياق تفضيل الروايات المختلفة، والسبب الأهم لتقديم مؤهلات النص على السند هو وجود قدر كبير من الروايات قد تسربت في مصادر الشيعة، وأن العلماء الأصوليين كان لديهم مخاوف جدية حول سند الروايات. وفي القرن السابع / الثالث عشر. قد أدى تقدم مدرسة «الحلة» إلى تقليل وظيفة نقد النص الكتاب، وفي رأينا إن العامل الأساس في زيادة التركيز على الإسناد عند الشيعة هو أنهم قد عاشوا تحت سيطرة الحكام من أهل السنة بعد سقوط «البويهيين» في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري إلى الحادي عشر الميلادي، ونتيجة لذلك، لا يمكن تصوّر عدم تأثر الشيعة الذين دخلوا فترة الركود في أنشطتها العلمية بأهل السنة في أنشطتهم العلمية، وقد كتب علماء الشيعة الذين حصلوا على استقلالية علمية مع «الإلخانيين»، مؤلفات تشير أنهم كانوا تحت تأثير أهل السنة ولا سيما في مجال أصول الحديث، ولذلك فالزيادة في التركيز على الإسناد خلال فترة مدرسة «الحلة» يمكن أن تكون مرتبطة بأسلوب أهل السنة في أصول الحديث، الذي كان مصدر إلهام له، والذي كان حتى ذلك الوقت قد قدم منتجاته المختصة على عكس الشيعة، وكان لديه وعي مرتكز على الإسناد، ويلاحظ أن الأصوليين من بداية مدرسة «الحلة» مع الشهيد الثاني الذي هو من علماء مدرسة «جبل عامل» قد انتقلوا إلى مرحلة مختلفة عن الأصوليين المتقدمين فيلغي هؤلاء تماماً دور السند في تقييم قبول الروايات أو رفضها؛ لأنه من الملاحظ أن علماء مدرسة «الحلة»، المستندة إلى النظام القائم على الإسنادية ما زالوا يقبلون النقد النصي كعامل محدد حاسم من حيث روايات العقيدة، ويظهر أنهم يؤكدون القرائن المتعلقة بروايات الفقه، وإن كان بمعدل أقل، وبعد الشهيد الثاني تم اتخاذ خطوات لتشويه أسلوب التقييم القائم على القرائن.

المراجع العربية:

- الصفار، بصائر الدرجات، تحقيق، حسن كجو باغي، طهران: منشورات العالم، ١٤٠٤.
- ابن الغدائر، الرجال، قم: دار الحديث، ١٤٢٢.

- جعفر المهاجر، المهجرات العاملة إلى إيران، في العصر الصفوي، (بيروت: دار الروضة، ١٩٨٩).
- الحر العاملي، الإثنا عشرية في الرد على الصوفية، قم، دار الكتب العلمية، ١٤٠٠.
- الحر العاملي، وسائل الشيعة، قم، مؤسسة أهل البيت، ١٤٠٩.
- الحلبي، مختلف الشيعة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣.
- الحلبي، مبادئ الأصول، طهران، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤.
- الشهيد الأول، ذكر الشيعة في أحكام الشريعة، قم، مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث، ١٤١٩.
- الشهيد الثاني، الرعاية، شرح البداية في علم الدراية، قم، ٢٠١١.
- الصدوق، الاعتقاد، (قوم: بياض امام هادي، ١٣٩١).
- الطوسي، الرسائل العشر، قم، مؤسسة نصر الإسلام، ١٤١٤.
- الطوسي، عدة الأصول، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، قم، ١٤١٧.
- علي زهير الصراف، مدرسة قم الروائية في مواجهة الغلاة، مجلة الكوفة التعليمية المركزية، ٢٠١٤.
- الكليني، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣.
- الكاشاني، الوافي، أصفهان، منشورات مكتبة الإمام، ١٤٠٦.
- الكشي، اختيار معرفة الرجال، تحقيق، حسن المصطفاوي، لبنان: مركز نشر آثار العلامة المصطفاوي، ٢٠٠٩.
- محسن الأمين، أعيان الشيعة، تحقيق، حسن أمين، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٣.
- الحلبي، المعبر، قم: مؤسسة سيد الشهداء، ١٣٦٤.
- محمد أمين الأسترآبادي، فوائد المدنية، مؤسسة نصر الإسلام، قم، غير مؤرخ.
- المرتضى، الأمالي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء كتب العربية غير مؤرخ.
- المرتضى، الرسائل، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥.
- مفيد: تصحيح الاعتقاد، تحقيق: حسيني درجاني، قم، مؤتمرات العالم.
- مفيد، الإرشاد، بيروت، مؤسسة أهل البيت، ١٩٩٥.
- مفيد: تذكرة الأصول في الفقه، نجف، ١٩٩٣.
- مفيد: جوابات أهل الموصل، في العدد والرؤية، مؤتمرات العالم.
- النجاشي الرجال، قم، مؤسسة نشر الإسلام، ١٤٢٩.

المصادر الأجنبية:

- Ahmet Yaşar Ocak, Selçukluların Dini Siyaseti, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002.
- Ali Ekber Kelanterî, "Tesâmuh Der Edille-yi Sunen", Pejûheş-e Ulûm-i İslâmî (2010). Devin Stewart, "The Genesis Of The Akhbârî Revival", Safavid Iran an Her Neighbors, ed. Michel Mazzaoui (Utah: The University of Utah Press, 2003).
- Ali Zuheyr es-Sarrâf, "Medresetu Kum er-rivâi fî muvâceheti'l-gulât", Mecelletu Merkezi Dirâsâtî'l-Kûfe, 2014.
- Ali Zuheyr es-Sarrâf, "Medresetu Kum er-rivâi fî muvâceheti'l-gulât", Mecelletu Merkezi Dirâsâtî'l-Kûfe. (٢٠١٤)
- Nimetullah Saferî, GâliyanKâvesî Der Cereyanhâ ve Berâyendeħa'ta' Pâÿân-i Sede-yi Sevvom, (Meşhed, 1378).
- Amir Moezzi, The Divine Guide, (New York, 1994).
- Andrew J. Newman, "The Recovery Of The Past: Ibn Bâbawayh, Bâqır Al-Majlisî And Safawid Medical Discourse", Journal of the British Institute of Persian Studies, 2012.
- Andrew Newman, Twelver Shiism-Unity and Diversity in the Life of Islam, (Edinburgh University Press, 2013)
- Daftary, Şif Islam Tarihi, çev. A. Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa-Tarih, 2016).
- Devin J. Stewart, Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to The Sunni Legal System, University of Utah Press, 1998.
- Devin Stewart, "The Genesis Of The Akhbârî Revival", Safavid Iran an Her Neighbors, ed. Michel

- Mazzaoi, Utah: The University of Utah Press, 2003.
- Habip Demir, Horasan'da Şîlik-İran'da Şîliğin Tarihsel Kökenleri, (Ankara: Otto, 2017).
 - Halil İbrahim Bulut, Şî'a'da Usulîliğin Doğusu ve Şeyh Müfîd, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013).
 - Halm, Shiism, çev. Janet Watson, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991).
 - Hossein Modarressi, Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam, (Princeton-New Jersey: The Darwin Press, 1993).
 - İmâmiyye Şîas'ına Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi Şeyh Tûsî Özeline, Marife Bilimsel Birikim, 28/2 2014 .
 - M. Hayri Kırbaşoğlu, Alternatif Hadis Metodolojisi, (Ankara: Otto, 2015).
 - Ma'rûf el-Hasenî, el-Mevzuat fi'l-âsârî ve'l-âhbâr-arz ve dirâse-, (Beyrut: Dâru't-ta'aruf li'l-matbûât, 1987).
 - Mecid Meârif, Târîh-i Umûmî-yi Hadîs -bâ Rûykerd-i Tahlîlî-, (Tahran: İntişârât-e Kevîr, 1396)†
 - Bekir Kuzudîşli, Şîa ve Hadis, (İstanbul: Klasik, 2017) .
 - Metin Bozan, İmâmiyye Şîa'sının İmamet Tasavvuru, (Ankara: İlâhiyât, 2007).
 - Modarressi, An Introduction to Shi'a Law: A Bibliographic Study, London: Ithaca Press, 1984.
 - Mohammed Ali Amir Moezzi, The Divine Guide in Early Shi'ism, çev. David Straight, New York: University of New York Press, 1994.
 - Mohammed Ali Amir Moezzi, The Divine Guide in Early Shi'ism, çev. David Straight, (New York: University of New York Press, 1994).
 - Mohsîn Kasimpûr, "Berresî-yi Tahlîlî-yi Taabîr-i Nâzir ber Guluv ve Tefvîz-i Ra'iyân der Menabî'-i Ricâl-i Şîa", Do Faslnâme-yi Hadî Pejuhî 5.(1390)
 - Müfîd, et-Tezkira bi-usûlî'l-fikh, tah. Mehdî, Necef, 1993..
 - Muhammed Cevad Meşkûr, Târîh-i Şîa ve Firkehâ-yi İslâm tâ Karn-i Çeharom, (Tahran: İntişârât-ı İşrâkî, 1379).
 - Mushegh Asatryan, Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaddal-Tradition (Doktora tezi, Yale University, 2012).
 - Mustafa Baktır, "Umûmü'l-Belvâ", TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).
 - Mustafa Baktır, "Umûmü'l-Belvâ", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, TDV Yayınları, 2012.
 - Nî'metullah Salihî Necefâbâdî, Guluv, (Tahran: İntişârât-ı Kevîr, 1384).
 - Peyman Ünügür, "Şî'î Âlim Hâşim Ma'rûf el-Hasenî'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidi Kullanımı", A.Ü.İ.F. Dergisi, 58/2 2018.
 - Peyman Ünügür, "Şî'î Âlim Hâşim Ma'rûf el-Hasenî'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidi Kullanımı", A.Ü.İ.F. Dergisi, 58/2.(2018)
 - Rasul Ca'feriyan, Târîh-i Teseyyu' Der İrân Ez A'ğâz Ta Karn-i Dehom-i Hicrî, Kum, 1375.
 - Rasul Ca'feriyan, Târîh-i Teseyyu' Der İrân Ez A'ğâz Ta Karn-i Dehom-i Hicrî, (Kum, 1375).
 - Sean W. Anthony, "The Legend of 'Abdallâh ibn Saba' and the Date of Umm al-Kitâb", Journal of the Royal Asiatic Society 21/1.(2011)
 - Stephanie Haught Wade, The Umm Al-Kitab: A Study In Syncretism (Yüksek lisans tezi, University of Arkansas, 1990).
 - Suheyla Pîruzfer, Muhammed Mehdî Âciliyâne Mâfûk, "Hânedân-i Eş'arî ve Te'sir-i ân Siyer-i Tahavvul-i Mekteb-i Hadîsî-yi Kum", Hadîs Pejuhî 3/5 1390.
 - Tamima Bayhom-Daou, "The Imam's Knowledge and The Qor'an According to al-Fadl b. Shâdhân al-Nisâbûrî", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 64/2 (2001). Suheyla Pîruzfer, Muhammed Mehdî Âciliyâne Mâfûk, "Hânedân-i Eş'arî ve Te'sir-i ân ber Siyer-i Tahavvul-i Mekteb-i Hadîsî-yi Kum", Hadîs Pejuhî 3/5.(1390)
 - Uyuûnu ahbârî'r-Rîza, tah. Huseyn el-A'lemî, Beyrut, Muessesetu'l-A'lemî, 1984.
 - W. Montgomery Watt, The Formative Period of Islamic Thought, (Edingburg, 1973).
 - Waheed Akhtar, Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers, (New Delhi, 1988)
 - Zekiyyüddin Şa'ban, İslâm Hukuk İlminin Esasları, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Peygamber'e İtaatin Dayanağı Olarak İsmet Meselesi

Mahmut ÇINAR*

Özet

Peygamberler, insanların hidâyeti bulmaları ve bu doğrultuda hayatlarını düzenlemeleri için, Allah tarafından kendileri arasından seçilen ve yine kendilerine gönderilen şahsiyetlerdir. Peygamberlerin işlevlerini yerine getirmeleri için, öncelikle tanınmaları, daha sonra görevleri konusunda güvenilir olmaları ve kendilerine itaat edilmeleri gerekir. Tanınmaları ve güvenilir olmaları, işin tâbiatının gereği ve peygamber olan şahsiyetle ilgili hususlardır. İtaat edilmeleri ise, peygamberlikle amaçlanan hedefin gerçekleşmesi için, peygamberin muhatabı olan kitleyle ilgili bir tercihtir. Ne var ki insanların kendileri gibi başka bir insana kayıtsız şartsız teslim olmaları ve ona itaat etmeleri her zaman kolay değildir. Diğer yandan teslimiyet ve itaat söz konusu olmadığı takdirde de peygamberlikten beklenen neticenin elde edilmesi mümkün değildir. İşte bu engelleri aşmak için peygamberliği bir yöntem olarak belirleyip tercih eden Yüce Allah, peygamberlerin tanınmaları için onları mucize ile desteklemiş, kendilerine güvenilmesi için de onları ismet sıfatıyla donatmıştır. Bu iki husus peygamberin ümmetini dönüştürme kapasitesini oluşturmakta ve ümmetin aksine mazeret göstermesini engellemektedir. İtaat ise, ümmetin istenilen yönde dönüşmesi için, başlangıçta sahip olması gereken ön şartı teşkil etmektedir. Ümmetin itaatinin meşru bir zeminde olması için, peygamberin peygamberlik iddiasında samimi olması ve bu görevine şahsi hiçbir kaygısını karıştırmaması gerekir.

Peygamberlik göreviyle görevlendirilen zâtın, ismet sıfatıyla donatılmış olması, onun görevlendirildiği konu olan Allah'ın dinini yaşama ve bunu hem sözlü olarak hem de fiili olarak tebliğ etme konusunda güvenilirliğini ifade etmektedir. Allah'ın onu mâsûm kılması, onun dinî konularda dinin gerçek sahibi olan Allah'ın iradesinin aksine herhangi bir tasarrufta bulunmayacağı anlamına gelmektedir. İşte başka hiçbir insanda bulunmayan bu özellik nedeniyle peygambere itaat etmek gerekli görülmüştür. Bu makalemizde ismetin mahiyeti, sınırları, itaatın kaynağı olma kapasitesi ve buna bağlı olarak gerçekleşmesi beklenen, mâsûm olan peygambere itaat üzerinde durulacak, ismet ile itaat arasındaki bağlantı irdelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Peygamber, ümmet, ismet, itaat, dönüşme

* Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kalam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, cinarmahmut02@gmail.com

The Issue of Ismah as the Ground of Obedience to the Prophet

Abstract

Prophets are personalities chosen by God from among people and sent to them so that they can find guidance and regulate their lives in this direction. In order to fulfill their functions as prophets, they must first be recognized, then they must be trusted in their duties and be obeyed. Being recognized and obeyed is a matter related to the nature of their duty and is mostly about the prophet himself. Obedience, on the other hand, is a preference about the mass as the interlocutor for the fulfillment of the goal of the prophecy. However, it is not always easy for people to be submissive unconditionally and obey to another human being like themselves. Nevertheless, in the absence of submission and obedience, it is not possible to obtain the expected result from prophecy. Here, Almighty Allah, who chooses the prophecy as a method to overcome these obstacles, has propped them up with miracles for recognition and has equipped them with ismah to make them trustworthy. These two points constitute the capacity of the prophet to transform the Ummah and prevent him from making excuses unlike the Ummah. Similarly, obedience constitutes a precondition that must be possessed in the beginning in order for the ummah to be transformed into the desired direction. In order for the obedience of the Ummah to be at a legitimate ground, the prophet must be sincere in the claim of prophecy and should not confuse his personal concern with this task.

The fact that the person assigned with the duty of prophecy is equipped with the title of ismah expresses his credibility to live the religion of Allah, the subject to which he is commissioned, and to communicate it both verbally and de facto. Allah's making him sinless means that he will not do anything in religious matters in contrary to the will of God, the true lord of the religion. It is considered necessary to obey the prophet because of this property which is not found in any other person. In this article we will focus on the essence of ismah, its boundaries, its capacity to be a source of obedience, and the relation between ismah and obedience.

Keywords: Prophet, ummah, ismah, obedience, transformation

Giriş

Genel olarak peygamberlerin, özel olarak da Hz. Peygamber'in dindeki konumu, İslâm düşünce tarihi boyunca zaman zaman tartışmalara sebep olmuştur. Tartışmanın ana eksenini iki husus oluşturmuştur. Birincisi "Hz. Peygamber, dinî hükümler ve dinî hayat üzerinde belirleyici bir inisiyatifte sahip midir değil midir?" şeklinde formüle edilebilen problemdir. İkincisi ise "Hz. Peygamber'in dinî hükümler ve dinî hayat üzerindeki bu inisiyatif ve tasarruflarının kaynağı nedir?" şeklinde formüle edilebilen meseledir. Birinci problem, nübüvvetin mahiyeti, amacı ve dindeki konumuyla doğrudan alakalıdır. İkincisi ise Peygamber'in inisiyatif kullanırken dayandığı konum, bilgi ve bu bilginin kaynağıyla alakalıdır. Kuşkusuz

her ikisi de üzerinde durulması gereken ve çözüm bekleyen hususlardır. Şu var ki şu ana kadar girilen çözüm önerileri, nihai çözüm olmadığı gibi, bundan sonraki hiçbir girişim de meseleyi temelden çözmeye yetmeyecektir. Belki de ümmetin bir kesimi arasında bu mesele kıyamete kadar tartışılmaya devam edilecektir.

Kuşkusuz nübüvvetin kaynağı ve inşa eden öznesi, bizzât Yüce Allah'tır. Kalam âlimleri O'nun kulları için bu yöntemi seçmesini, farklı gerekçelere dayandırmışlardır. Sözelimi Mu'tezile, bunu "aslah" teorisi ve bunun kaynağı olan "adl" ilkesiyle açıklarken¹, Mâtürîdîler "ilâhî hikmet" açıklamasını², Eş'arîler ise "lütuf ve rahmet" yorumunu öne çıkarmışlardır³. Bu açıklamalardan hiçbiri ilahî iradeyi devre dışı bırakmamakta, aksine ilahî iradeyi gerekçelendirerek açıklamaktadır. Buna göre kulları için bu yöntemi benimseyen ilahî iradenin, nübüvveti hangi işlevi yüklediğini tespit etmeye çalışmak öncelik kazanmaktadır. Bunun için tek kaynağımız Kur'ân'dır. Kur'ân'ın dışında, ilahî iradeyi açıklamaya yönelik hiçbir çaba görecelilik ve spekülasyondan öteye gitmez. İlahî iradenin maksadını Kur'ân'ın dışındaki yöntemlerle de anlamaya çalışmak mümkün ve hatta gerekli ise de, bu yöntemlerle elde edilen sonuçların isabetli olması ihtimal dâhilinde olmakla beraber, kesinlik ifade etmez. Bu nedenle kesinlik ifade eden tek kaynağın Kur'ân olduğunu kabul etmek durumundayız. Kur'ân'a bakıldığında, Peygamber'in ümmetine göre konumu ile ilgili olarak şu özelliklerin ön plana çıktığı görülmektedir.

1. Hz. Peygamber canlı bir tanıktır. Kur'ân bir bütün olarak değerlendirildiğinde, birazdan meali verilecek olan âyetlerin yanı sıra doğrudan veya dolaylı olarak bu anlama delalet eden başka âyetlerin de bulunduğu görülecektir.

"Ey Peygamber! Seni tanık, müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik."⁴

"İşte böylece, siz insanlara şahit olabilirsiniz, Peygamber de size şahit olsun diye sizi vasat (örnek) bir ümmet yaptık."⁵

"İçinizden Allah'ın lutfüne ve âhiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır."⁶

Bu âyetlerin ilk ikisinde Hz. Peygamber'in ümmeti için canlı bir tanık olduğu ve ümmetin onu örnek alması gerektiği ifade edilmektedir. Özellikle ikinci âyette, sadece onu örnek almanın da yetmediği, örnek olarak oluşturulacak bir dindarlığın başka insanlara da taşınması gerektiği açıkça ifade edilmektedir. Üçüncü âyette ise

¹ Kadı Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (trc. ve nşr. İlyas Çelebi), İstanbul: YEK Başkanlığı, 2013, II, 420 vd.

² Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille* (nşr. H. Atay-Ş.A. Düzgün), Ankara: DİB, 2003, II, 1 vd.

³ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerh'ul-Mevâkıf* (nşr. M. Ömer ed-Dimyâti), Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1433/2012, VIII, 242.

⁴ el-Ahzâb 33/45.

⁵ el-Bakara 2/143.

⁶ el-Ahzâb 33/21.

Allah'ın resûlünün alınması gereken bir model olarak sunulmasının yanı sıra, kulun Allah'ın rahmetine erişmesi ve âhiretteki kurtuluşu da bu örnekliliği benimsemeye bağlanmaktadır.

2. Hz. Peygamber, öğreten ve arındıran bir muallimdir. Kur'ân'da bu anlama gelebilen birçok âyet bulunmakla birlikte, özellikle Bakara sûresinde yer alan aşağıdaki âyet, oldukça açık ve detaylıdır:

“Nitekim aranızdan size bir Peygamber gönderdik: O size âyetlerimizi okuyor, sizi arındırıp temizliyor, size kitabı ve hikmeti öğretiyor; yine size daha önce bilmediklerinizi öğretiyor.”⁷

Bu âyette Yüce Allah, Hz. Peygamber'in Allah'ın âyetlerini insanlara okuyarak onları arındırdığına ve onlara muallimlik yaptığına dikkat çekmektedir. Buna göre Hz. Peygamber, sadece insanlara bilgi aktarmakla yetinmemekte, aynı zamanda onları verdiği bilgiler ve okuduğu âyetler doğrultusunda dönüştürerek, şirk ve diğer kötülüklerden arındırmaktadır.

3. Peygamberler hidâyet üzeredirler ve hidâyete ermek isteyenlerin peygamberlere tâbi olmaları gerekir. Kur'ân'da genel olarak peygamberlerin, özel olarak da Hz. Peygamber'in hidâyet üzere olduğu ve insanların hidâyeti bulmaları için peygamberlerine tâbi olmaları gerektiği, birçok defa anlatılmaktadır. Bunlara şu âyetleri örnek vermek mümkündür:

“İşte o peygamberler, Allah'ın hidâyete erdirdiği kimselerdir. Şu halde onların rehberliğine uy.”⁸

“Andolsun biz, her ümmete, “Allah'a kulluk edin, tâğûttan kaçının” diye peygamber gönderdik. Allah onlardan kimini doğru yola iletti, onlardan kimine de (kendi iradeleri sebebiyle) sapıklık hak oldu. Şimdi yeryüzünde dolaşın da peygamberleri yalanlayanların sonunun ne olduğunu görün.”⁹

Birinci âyette, Hz. Peygamber'e hitaben kendisinden önceki peygamberlerin hidâyet üzere oldukları ve kendisinin de onlara uyması gerektiği ifade edilmektedir. İkinci âyette ise bunu destekler bir şekilde, Allah'ın peygamber göndermesinin sebebi olarak insanların tağuttan kaçınıp Allah'a kulluk etmeleri; yani hidâyete ermeleri gösterilmektedir. Buna göre peygamberlere tâbi olanlar hidâyete ermekle, onlara tâbi olmayanlar ise sapıklıkta kalmakla nitelenmişlerdir. Dolayısıyla peygamberlerin hidâyetin haricinde herhangi bir yere konumlandırılmaları söz konusu değildir. İnsanların hidâyete ermeleri de onların dâvetine uymalarıyla mümkündür.

4. Allah'ın sevmesi Peygamber'e tâbi olmaya bağlıdır: Kur'ân'ın bütünlüğü dikkate alındığında, Allah'ın sevmesinin kulun isabetli tercihine bağlı olduğu ve bu

⁷ el-Bakara 2/151.

⁸ el-En'am 6/90.

⁹ en-Nahl 16/36.

sevmenin kulun kurtuluşunu beraberinde getirdiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle Allah'ın zalimleri sevmediği, iyileri de sevdiği genel olarak zikredilmektedir.

“De ki: “Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.”¹⁰

Bu âyette, Allah'ı sevdiklerini iddia edenlere, bu iddialarında samimi iseler Hz. Peygamber'e tâbi olmaları gerektiği ve Allah'ın da kendilerini sevmesi için bunun şart olduğu zikredilmektedir. Hemen peşinden gelen âyette de Allah'a ve Peygamberine itaat etmeleri emredilmektedir.

5. Hz. Peygamber, ümmetinden sadece kendilerinin hayrına olan şeyleri ister: Bütün peygamberlerin ümmetlerine düşkün oldukları ve onların hidâyete ererek hem dünyada hem de âhirette mutlu olmalarını istedikleri kuşkusuzdur. Aşağıdaki âyette özellikle Hz. Peygamber'in ümmetine karşı duyguları ve duruşu canlı bir şekilde resmedilmektedir.

“Andolsun, size içinizden öyle bir Peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size çok düşkündür, müminlere karşı şefkat ve merhamet doludur.”¹¹

Bu âyette Hz. Peygamber'in ümmetine düşkün olduğu ve ümmetin herhangi bir sıkıntıyla karşı karşıya gelmesinin ona çok ağır geldiği ifade edilmektedir. Buna göre ümmetine bu kadar düşkün olan bir Peygamber'in onların hayrına ve yararına olmayacak bir şeyi onlardan istemesi söz konusu olamaz. O halde ona itaat etmek ve onun önderliğini kabul ederek yaşamak gerekmektedir.

Yukarıda Kur'ân ayetlerinden yola çıkılarak, genel olarak peygamberlerin özel olarak da Hz. Peygamber'in ümmetine göre konumu ve onlarla ilişkisi ana hatlarıyla tespit edilmeye çalışıldı. Peygamberlerin hidâyette oldukları, etrafındaki insanları da hidâyete dâvet ettikleri, zâten bunun için Allah tarafından gönderildikleri, sadece Allah'ın âyetlerini ümmetlerine iletmekle değil onlara rol model olarak onları arındırdıkları neticesine varıldı. Buna bağlı olarak Yüce Allah tarafından ümmetin bireylerinin peygamberine tâbi olmaları, onu model olarak almaları ve böylelikle Allah'ın rızasına ulaşmaları talep edilmektedir. Çalışmamızın bundan sonraki kısmında peygamberlerin hidâyete üzere olduklarının garantisini olan ismet sıfatı ve bunun sınırları üzerinde durulacak, peygamberin ismeti ile ona itaat edilmesi arasında bağlantıların neler olduğu ve bu bağlantıların kaynağı irdelenecektir. Zira Hz. Peygamber'in ümmeti için ne ifade ettiğine dair zaman zaman tartışmalar yapılmakta, kimileri onu yarı tanrı bir varlık gibi adeta hiçbir söz ve icraatı sorgulanmayan bir merci olarak dayatmakta iken, birileri de onu etkisiz bir insan şeklinde tasavvur etmektedir. Her ikisi de problemlili olan bu yaklaşımların dışında Hz. Peygamber'in, bir peygamber olarak ümmeti için hangi ölçüde bağlayıcı olduğu ve bunun gerekçeleri belirlenmeye çalışılacaktır.

¹⁰ Al-i İmrân 3/31.

¹¹ et-Tevbe 9/128.

İsmetin Peygamberlik İçin Zorunlu Bir Özellik olması

Peygamberler, Allah tarafından insanlar arasından seçilerek yine insanlara gönderilen elçilerdir. Peygamberlerin diğer insanlardan farkı, vahiy almalarıdır. Ancak vahiy almak tamamen bireysel bir tecrübe olduğu için, birtakım riskleri de beraberinde getirmektedir. Bu risklerden iki tanesi oldukça önemli ve peygamberlik müessesinin işlevine doğrudan etki etmektedir. Birincisi, vahiy almak bireysel bir tecrübe olduğu için, vahiy almadığı halde, vahiy aldığını iddia ederek, bu müessesenin olumlu sonuçlarından faydalanmak isteyen sahtekârlar çıkabilir. Nitekim tarih boyunca mütenebbiler hep olagelmıştır. İkincisi ise kendisine peygamberlik görevi verilen zât da bir insan olduğu için, peygamberliğin oldukça sıkıntılı, çetin ve zorlu olan yolunda, birtakım kaygılarla aldığı vahyi, şekil veya anlam açısından manipüle etme ihtimaline açıktır. Bu risklerin her ikisi de bertaraf edilmediği takdirde, Allah'ın peygamber göndermesinin tam olarak hedefine ulaşması mümkün değildir. Bu durumu herkesten daha çok peygamberliği ihdas eden Yüce Allah bildiği için, doğal olarak tedbir alması da beklenir. Yüce Allah bu tedbirleri şu şekilde almıştır: Peygamber olarak gönderdiği zâtı mûcize ile desteklemek suretiyle, birinci riski ortadan kaldırmıştır. Böylece gerçekten peygamber olan zâtın elinden mûcize zuhur ettiği, sahtekâr olan mütenebbinin elinde ise böyle bir şey söz konusu olmadığı için, ikisi birbirinden ayrılmış olur. Mûcize gerçekten peygamber olan zât ile sahtekâr olan iddia sahibini birbirinden ayırmak için Yüce Allah'ın verdiği bir imkândır. Yüce Allah'ın, kendisine ait olan bu fiili, peygamber olarak seçtiği kulun elinde gerçekleştirerek, dolaylı olarak onun sahtekâr olmadığını ortaya koymaktadır.

İkinci risk ise Yüce Allah'ın kullarına iletme üzere peygamberine gönderdiği vahyin kısmen veya tamamen değiştirilmesi, eklemelerde bulunulması, eksiltmelerin yapılması veya bağlamından koparılarak yorumlanması şeklinde olabilir. Zira peygamber de bir insan olduğu için, maruz kaldığı baskılar neticesinde kısmen de olsa gizlemesi, ekleme yapması veya farklı şekilde yorumlaması, aklen mümkündür. Ayrıca vahiy alması sürecinde de cin ve şeytanların baskılarına maruz kalması da aklen mümkündür. Şu var ki bunlardan hangisi gerçekleşirse gerçekleşsin, böyle bir durumda da vahiy hedefine ulaşmamış olacaktır. Kur'ân'da da açıkça belirtildiği gibi, peygamber bu tür baskılardan korunmuştur¹². İşte bu nedenle Yüce Allah, peygamber olarak gönderdiği zâtı ismet sıfatıyla donatarak, ona gönderdiği vahyi koruma altına almıştır. Bu koruma lafız ve kalıp düzeyinde olduğu gibi, anlam ve uygulama düzeyinde de geçerli kılınmıştır. Dolayısıyla peygamber olan zâta gelen vahiy, cin ve şeytanların baskılarından korunduğu gibi, söz konusu zâtın manipülasyonlarından da korunmuştur. İsmet sıfatının mahiyeti ve kapsamı dikkate alınarak değerlendirildiğinde, bu durum vuzûha kavuşacaktır.

¹² el-Vâkıa 56/79.

Sözlükte “Engel olmak, gelebilecek zararı bertaraf etmek” gibi anlamlara gelen ismet, **asm** kökünden türemiş Arapça bir isimdir (masdar). Terim olarak İslâm düşünce tarihi boyunca “Allah’ın, insanlara rehber olarak seçtiği peygamberleri günah işlemekten koruması” anlamında kullanılmaktadır.¹³ İslam düşünce tarihinin özellikle ilerleyen dönemlerinde, peygamberlerin mâsûmiyeti, onların tebliğ ettiği dini doğrudan etkilediğinden ciddiyetle üzerinde durulmuş ve zaman zaman bu alanda müstakil risaleler kaleme alınmıştır.¹⁴ Konu, peygamberlerin mâsûmiyetinin dinî/dünyevî hangi alanlarda geçerli oluşu, bu mâsûmiyetin nübüvvet öncesi ile alakası ve tebliğ ettikleri dine etkisi gibi temel hususlar etrafında tartışılmış; zaman zaman farklı görüşler ortaya atılmıştır. İsmetin kavramsal çerçevesinin temellendirilmesi, her ne kadar sonraki dönemlere rastlamakta ise de, gerek sahabe gerekse onlardan sonra gelen diğer ilk nesiller arasında Hz. Peygamber’in dinî düşünce ve dinî hayat üzerinde tartışmasız bir otoritesinin kabul edildiği kuşkusuzdur. Ayrıca Kur’an’da birçok defa Hz. Peygamber’e itaat edilmesinin emredilmiş olması, bu otoriteyi destekleyen önemli amildir.¹⁵ Söz konusu otorite, özellikle dinî konularda Hz. Peygamber’in koruma altında olduğu, yanılma bile behemehâl uyarılacağı gerçeğine dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber’in, peygamberlik görevinin kapsamı içerisinde an be an kontrol altında bulunduğu ve herhangi bir yanlış hareketi durumunda oldukça sert bir şekilde uyarılacağı Kur’an’da açıkça ifade edilmektedir.¹⁶ Bu durumda peygamberlik görevinin alanına giren hususlarda, başka bir deyimle dinî konularda, Hz. Peygamber’in koruma altında bulunduğu dair herhangi bir itiraz bulunmamaktadır.

İsmetin kapsamı hakkında meydana gelen tartışma ve farklı görüşler, daha çok peygamberlik alanının dışındaki hususlarla ilgilidir. Söz gelimi İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), peygamberlerden büyük günahların meydana gelmeyeceğini, onların mucize ile desteklenmelerine bağlamakta ve bunun aklın bir gereği olduğunu belirtmektedir. Küçük günahlara gelince, bunun aklen mümkün olduğunu, kesin olarak küçük günah işlemeyeceklerine dair naklî bir delilin de bulunmadığını ifade etmektedir.¹⁷ Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) ise, peygamberler için, küfürden mâsûmiyetin vahiyden önce de sonra da sabit

¹³ Geniş bilgi için bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s. 2976; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1183; Topaloğlu-Çelebi, *KTS*, “İsmet”, s. 163; Bulut, Mehmet, “İsmet”, *DİA*, XXIII, 134.

¹⁴ Örnek olarak; Şerif el-Murtaza, *Tenzihü'l-enbiya*, Beyrut 1988; Fahreddin er-Râzî, *İsmetü'l-enbiya*, Kahire 1986; Celaleddin es-Süyûtî, *Tenzihü'l-enbiya an tesfihi'l-eğbiya* (nşr. Saîd Muhammed Lehham), Beyrut 1417/1997; Uveyd b. İyâd Mutrifî, *Âyâtü itâbi'l-Mustafa fi dav'i'l-ismetü ve'l-ictihâd*, Kahire ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabi); Mehmet Bulut, *Ehli sünnet ve Şia'da ismet inancı*, İstanbul 1991.

¹⁵ Söz gelimi; “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin. İşlerinizi boşa çıkarmayın. (Muhammed 47/33)”.

¹⁶ Örnek olarak: el-Hakka 69/44-47. “Eğer (Peygamber) bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıvrak yakalardık. Sonra onun can damarını koparırdık (onu yaşatmazdık). Hiçbiriniz buna mani de olamazdınız.”

¹⁷ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd* (nşr. M. Yûsuf Mûsâ-Abdül Mün'im Abdülhamîd), Kahire 1369/1950, s. 356 vd.

olduğunu, büyük günahtan mâsûmiyetin ise vahiyden sonrası için sabit olduğunu belirtmektedir. Ona göre peygamberler Allah'ın insanlara hücceti olduklarından, günaha bulaşmamaları gerekmektedir. Aksi takdirde güvenilirliklerini yitirirler.¹⁸ Ehl-i Sünnet ulemasının ismet konusundaki görüşleri, özet olarak bu şekilde verilebilir. Buna göre peygamberliğin dışındaki konularda ihtilaf olmakla birlikte, peygamberliğin kapsamına giren, yani dinî konularda peygamberin mâsûm olduğu konusunda tam bir ittifak bulunmaktadır.

Ehl-i Sünnetin yanında Mu'tezile ve Şiânın konu etrafındaki yaklaşımları da önemlidir. Mu'tezile, peygamberlerin bilerek ve kasıtlı olarak büyük günah (kebâir) işlemelerini caiz görmemekle beraber, insanların nefretini celb edecek (müneffir) türden olmamak kaydıyla küçük günah (seğâir) işlemelerini caiz görmektedir. Buna göre, Mu'tezilenin genel görüşü ile Ehl-i Sünnetin görüşü birbirine yakındır. Ancak Mu'tezile içinde zaman zaman farklı değerlendirmelerin yapıldığı da görülmektedir. Söz gelimi, İbrâhim en-Nazzâm (ö. 231/845), ne tevilde hatayı ne de taammüden kebâir ve seğâiri işlemeyi peygamberler için caiz görmemektedir. Ona göre, sadece unutma ve yanılma yoluyla günaha düşmeleri mümkündür. Ayrıca bu durumda bile ikâz edilirler. Onların ilimleri tam (ekmel) olduğundan, sürekli teyakkuzda bulunmaları gerekir. Buna karşılık Ebû Ali el-Cübbâ'ye (ö. 303/916) göre peygamberlerin taammüden ne kebâir ne de seğâir işlemleri caiz olmamakla birlikte, tevilde hata etmek suretiyle günah işlemleri caizdir.¹⁹ Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1024) ise, Ebû Haşim el-Cübbâ'den (ö. 321/933) alıntılar yaparak konuyu detaylandırır ve sonuç olarak peygamberlerin özellikle nübüvvet sonrası günaha düşmelerini câiz görenlerin görüşlerinin çelişkili olduğunu belirtir. Şöyle ki, peygamberler insanları mâsiyetlerden caydırmak için gönderilirler, insanları sakındırdıkları şeylere kendilerinin düşmesi; mesajlarıyla fiillerinin tezât teşkil etmesi anlamına gelir. Bunu peygamberler için düşündüğümüzde tebliğlerinde başarılı olmalarının mümkün olmayacağı açıktır²⁰ Mu'tezile mensuplarının yaptığı değerlendirmelerin tamamında, dinî bir önder olarak peygamberlerin, ilgili alanda mâsûm olarak kabul edildikleri dikkat çekmektedir. Hatta Mu'tezile ulemasının bu konuda Ehl-i Sünnet ulemasından daha sıkı bir yöntemi benimsediklerini kaydetmek mümkündür. Bu durum, peygamberin otoritesi ve dindeki konumu açısından oldukça önemlidir.

Şiâ, bir adım daha ileri giderek, peygamberlerin ne kasten, ne de yanılma ve unutma şeklinde kebâir veya seğâir işlemlerini caiz görmektedir. Şerîf el-Murtezâ (ö. 436/1044) Şiâ'nın günah işleminin insanların nefretini celp edeceği kanaatinde olduğunu belirterek, peygamberlerin gerek nübüvvet öncesi, gerekse nübüvvet sonrası, büyük-küçük tüm günahlardan mâsûm oldukları görüşünü benimsediklerini ifade etmektedir. Ayrıca bu düzeydeki ismetin, sadece peygamberler için değil, aynı zamanda imâmlar için de geçerli olduğunu belirterek

¹⁸ Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûliddîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 2005, s. 54.

¹⁹ Abdülcebâr, Kadî, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osmân), Kahire 1408/1988, s. 573.

²⁰ Kadî Abdülcebâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl*, Kahire 1385/1965, XV, 300 vd.

bu sıfatın kapsamını genişletmektedir.²¹ Çağdaş Şiî otoritelerden olan Kâşifü'l-Ğita (ö. 1373/1954) ise, bütün peygamberlerin Allah tarafından gönderildiklerini ve şerefli kişiler olduğunu belirttikten sonra, sözü Hz. Peygamber'e getirerek, onun bütün işlerinde mâsûm olduğunu ve vefâtına kadar Allah'ın rızası dışında hiçbir şey yapmadığını belirtmektedir.²² Şiâ'nın bu yorumu, Mu'tezileyi de geride bırakan ve ismet konusunda çerçeveyi en çok geniş tutan görüştür.

Yukarıda da ifade edildiği gibi İslâm âlimleri ilgili bütün âyetleri teker teker değerlendirerek bunların ismet sıfatıyla çelişmediği sonucuna varmışlardır. Bu âyetleri değerlendiren literatüre bakıldığında; yapılan yorum ve değerlendirmelerin şu maddelerde temerküz ettiği görülmektedir:

1. Peygamberlerle ilgili söz konusu fiillerin hiçbiri yüz kızartıcı ve insanların tiksinsmelerini gerektiren fiiller cinsinden değildir. Hiçbir peygamberden hasislik vasfına uygun bir fiil sudur etmemiştir.

2. Bu fiillerin hiçbiri isyan kastıyla işlenmemiştir. Maksadı aşan fiillerdir. Hz. Mûsâ'nın elinden Kıptînin ölmesi sonrasında takındığı tavır ve pişmanlık duyduğuna dair ifadelerinden bu durum açıkça anlaşılmaktadır.

3. Bu fiillerin hiçbirisinde ısrar etmemişler, aksine Allah'a sığınarak tövbe etmişlerdir.

4. Bu fiillerin hiçbiri dinin tebliği ve yaşanması ile alakalı değildir.

5. Peygamberler diğer insanlardan farklı olarak, bu konuda Allah'tan yardım gördüklerinden herhangi bir ruhânî (cin-şeytan gibi) baskıya maruz kalmaktan mâsûmdurlar.²³

İlgili değerlendirmelerden çıkan en önemli sonuç; peygamberlerin hata olarak değerlendirilebilecek fiillerinin bile aslında normal şartlarda başka insanlar için müsamaha ile karşılanabilecek türden fiiller olmalarıdır. Bireysel hayatlarında ve dini ilgilendirmeyen hususlarda, kural olarak hata etmelerini benimseyen ilmi çevreler bile, onların bu konuda ısrarcı olmadıklarını ve yüz kızartıcı hatalardan uzak durduklarını kabul etmektedirler. Bu durum, peygamberlerin dinî konulardaki uygulama ve tasarruflarının ilahî koruma altında olduğu ve bu konudaki bütün belirlemelerinin isabetli olduğu sonucuna götürmektedir.

Peygamber'e İtaat ve Bunun Kur'ân'daki Delilleri

Peygamber, Allah tarafından, kullarına rehberlik etmek üzere seçilen bir kuldür. Allah ona vahiy göndererek görevi konusunda yol gösterir. Buna bağlı olarak Allah'ın kulları, Allah'ın kendileri hakkındaki muradını ve bu yönde kendilerinden istediği emir ve yasakları, ancak peygamber üzerinden

²¹ el-Murtaza, Ebü'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin Şerif, *Tenzihü'l-enbiyâ*, Beyrut 1988, s. 4 vd.

²² M. Hüseyin Âl Kâşifü'l-Ğitâ, *Aslu's-Şiâ ve Usûlühâ* (nşr. Dâru'l-Usûl), Beyrut 1410/1990, s. 143.

²³ Geniş bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Garanik", *DİA*, XIII, 363-364.

öğrenebilirler. Allah'ın muradını ifade eden âyetlerden bir kısmı pratikte karşılığı bulunan ve uygulamaya dayalı bir içeriğe sahiptir. Bunların nerede, ne zaman ve nasıl pratize edilecekleri çoğu zaman Kur'an'da tam olarak açıklanmamıştır. Bu durum, muhatap olan kulların akıllarının farklılaşması ve görüş ayrılığının ortaya çıkmasına sebep olur. Bunun en bâriz örneği namazların rek'at sayısıdır. Kur'an'da defalarca namazın kılınması emredilmekle birlikte, rek'at sayısı hakkında herhangi bir bilgi verilmemekte, bu husus Hz. Peygamber'e bırakılmaktadır. Hz. Peygamber'in belirlemesi dikkate alınmadığı takdirde, farklı görüşler ortaya çıkacak ve dinin direği olarak bilinen bir hususta bile ümmetin ittifakı oluşmayacaktır. Böyle bir durumda, ilahî iradenin hedefine ulaşmaması şeklinde neticelenme riskini taşımaktadır. Ancak Yüce Allah gönderdiği Peygamberini bu tür ihtilafları çözmek ve kullarına somut bir şekilde pratik uygulamalarıyla birlikte göstermek üzere görevlendirmiştir. Bu nedenle Kur'an'da çok açık bir şekilde peygamberlere ve özellikle de bu ümmetin peygamberi olan Hz. Muhammed'e itaat edilmesi emredilmektedir. Bu anlamdaki âyetler, sayılamayacak kadar çoktur. Bunları kendi aralarında, içerdikleri hususları dikkate alarak farklı kategorilere ayırıp tasnif etmek mümkündür.

1. Hz. Peygamber'e itaat imanun gereğidir: Yüce Allah'ın kullarından istediği emir ve yasaklar, kulların iman etmeleri üzerine bina edilmiştir. Kelam âlimlerinin büyük çoğunluğu iman etmeyenlerin, emir ve nehye muhatap olmadıkları görüşündedir. Zira iman olmadığı takdirde, yaptıkları iyi şeylerin bir faydasını görmeleri de mümkün değildir. Bu kurala göre Peygamber'e itaati emreden bütün âyetler, aslında mümin kimselere hitap etmektedir. Peygamberlere itaati emreden âyetler arasında müşriklerle ilgili olanları var ise de, bunlar genelde ya iman etme ve tevhid inancını benimseme konusunda itaat etmeyi öngörmekte ya da iman ettikten sonra amel konusunda itaati emretmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e itaat etmeyi emreden âyetler, imanın bir gereği olarak bunu istemektedir. Buna ilave olarak bazı âyetlerde bu durum açıkça ve teyid edilerek ifade edilmektedir. Bunlara örnek olarak aşağıdaki iki âyeti vermemiz mümkündür:

“Sana ganimetleri soruyorlar. Ganimetlerin Allah'a ve resûlüne ait olduğunu söyle! O halde siz gerçek müminler iseniz Allah'a karşı saygısızlıktan sakının, aranızı düzeltin, Allah ve resûlüne itaat edin.”²⁴

“Bir mümin erkek veya bir mümin kadının, Allah ve resûlü bir emir ve hüküm verdiklerinde artık işlerinde bundan başkasını seçme hakları olamaz. Allah'ın ve resûlünün emrine itaat etmeyenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır.”²⁵

Birinci âyette: “siz gerçek müminler iseniz” ibaresi, ikinci âyette ise: “Bir mümin erkek veya bir mümin kadının, Allah ve resûlü bir emir ve hüküm verdiklerinde artık işlerinde bundan başkasını seçme hakları olamaz.” İbaresini,

²⁴ el-Enfâl 8/1.

²⁵ el-Ahzâb 33/36.

Allah'la birlikte Allah'ın resûlüne itaatin de imanın zorunlu bir gereği olduğunu beyan etmektedir.

2. Peygamber'e itaat Allah'a itaattir: Doğrudan bu anlama gelecek lafızlarla bu duruma işaret edildiği gibi, dolaylı olarak da bu anlamda anlaşılabilir âyetler vardır. Birincisine şu âyeti örnek vermek mümkündür:

"Resûlullah'a itaat eden Allah'a itaat etmiş olur, yüz çevirenlere gelince seni onlara bekçi olarak göndermedik."²⁶

Dolaylı olarak Peygamber'e itaati emreden âyetlerin sayısı oldukça fazladır. Allah'a itaatle birlikte Peygamber'e itaatin de zikredilerek emredilmiş olması, Peygamber'e itaatin Allah'a itaat etmek gibi değerlendirildiği anlamına gelmektedir. Bu itaat, Peygamber'in Allah'ın elçisi olmasından dolayıdır. Bu durumda elçiye itaat eden, onu elçi olarak gönderen Allah'a itaat etmiş gibidir. Bunlara örnek olarak şu iki âyeti vermek mümkündür:

"De ki: "Allah'a ve resûle itaat edin." Eğer yüz çevirirlerse bilsinler ki Allah kâfirleri sevmez."²⁷

"Allah'a itaat edin, peygambere de itaat edin ve tedbirli olun. Eğer yüz çevirirseniz bilin ki elçimizin görevi açık biçimde tebliğ etmekten ibarettir."²⁸

3. Peygamberler itaat edilmeleri için gönderilmişlerdir: Kur'ân'da, peygamberlerin gönderiliş sebebi olarak, onlara itaat edilmeleri ön görülmektedir. Dolayısıyla peygambere itaat edilmediği takdirde, onu peygamber olarak gönderen ilahî iradenin hedefine ulaşması söz konusu değildir. İtaat edilmek üzere gönderilen bir zâta itaat edilmeyerek ilahî rızaya ermek de mümkün olmaz. Şu âyetler bu durumu ifade etmektedir:

"Biz her bir peygamberi, Allah'ın izniyle, ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik. Eğer onlar kendilerine kötülük ettiklerinde sana gelseler de Allah'tan bağışlanmayı dileselerdi, peygamber de onlar için mağfiret dileseydi, elbette Allah'ı ziyadesiyle affedici ve esirgeyici bulurlardı."²⁹

"Artık Allah'a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin."³⁰

Yukarıda meali verilen ikinci âyet, birkaç peygamberin diliyle tekrarlanmaktadır. Bu durum, peygamberlik müessesinin bizâtihi kendisinin, itaat edilmeyi gerektirdiği anlamına gelmektedir.

4. Allah'ın rahmetine ermek için Allah'la birlikte Peygamber'e de itaat etmek gerekir: Yüce Allah, Peygamber'e itaat etmenin kendisinin rahmetinin ön şartı olduğunu zikretmektedir. Peygamber'e itaat edilmediği takdirde, rahmetin zıddı

²⁶ en-Nisâ 4/80.

²⁷ Âl-i İmrân 3/32.

²⁸ el-Mâide 5/92.

²⁹ en-Nisâ 4/64.

³⁰ eş-Şuarâ 26/108, 110, 126, 131, 144, 150, 163,179.

olan "hızlan" söz konusu olur ki, bu durum hiçbir müminin göze alabileceği bir sonuç değildir. İşte âyetlerden örnekler:

"Allah'a ve peygambere itaat edin ki rahmete erdirilesiniz."³¹

"Müminlerin erkekleri de kadınları da birbirlerinin velîleridir; iyiliği teşvik eder, kötülükten alıkoyarlar, namazı kırlarlar, zekâtı verirler, Allah ve resûlüne itaat ederler. İşte Allah merhametiyle onları kuşatacaktır. Kuşkusuz Allah mutlak güç ve hikmet sahibidir."³²

"Namazı hakkıyla kılın, zekâtı verin ve resûle itaat edin ki esirgenesiniz."³³

"Kim Allah'a ve Peygamber'e itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, sıddıklar, şehidler ve sâlih kişilerle beraberdirler; bunlar ne güzel arkadaşlardır!"³⁴

5. Peygamberler helal ve haramı insanlara bildirmek için gönderilmişlerdir: Yüce Allah, Peygamberlerinin helal ve haramı ümmetlerine bildirmek üzere gönderildiğini ifade ederek, bu konularda da Peygamber'e kulak verilmesi ve dolayısıyla ona itaat edilmesini emretmektedir.

"Benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı olarak ve size haram kılınmış olanların bir kısmının sizin için helâl olduğunu bildireyim diye gönderildim ve size rabbimden bir mûcize getirdim. Artık Allah'a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin."³⁵

6. Ebedi kurtuluş Allah ile birlikte Peygamber'e itaatle mümkündür: Yüce Allah Kur'ân'da zaman zaman âhiretteki ebedi kurtuluşu Peygamber'e itaate bağlamaktadır. Buna göre Peygamber'e itaat olmaksızın ebedi kurtuluş mümkün değildir. Bir bütün olarak İslâm dininin insanlardan istediği her şeyin karşılığında vaad ettiği nihaî karşılık, ebedi kurtuluştur. Bir insanın ebedi kurtuluşu dikkate almadan dinî vecibelerinin anlam kazanması düşünülemez. Ebedi kurtuluş da Peygamber'e itaat şartına bağlandığına göre, dinî vecibelerin tamamı, Peygamber'e itaatle anlam kazanmaktadır. Bu âyetlerden birkaç tanesi mealen şunlardır:

"Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'a ve peygamberine itaat ederse Allah onu, altından ırmaklar akan cennetlere koyacaktır, orada devamlı kalıcıdır; işte büyük kazanç budur."³⁶

"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin, sizden olan ulü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete

³¹ Âl-i İmrân 3/132.

³² et-Tevbe 9/71.

³³ en-Nûr 24/56.

³⁴ en-Nisâ 4/69.

³⁵ Âl-i İmrân 3/50.

³⁶ en-Nisâ 4/13.

gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve Peygamber'e götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir."³⁷

"Allah'a ve resûlüne itaat eden, Allah'a itaatsizlikten korkan, O'na saygısızlıktan korunanlar var ya, işte asıl kazananlar bunlardır!"³⁸

"Ey iman edenler! Allah'a itaatsizlikten sakının ve doğru söz söyleyin ki, Allah sizin işlerinizi düzeltsin, günahlarınızı bağışlasın. Kim Allah'a ve resûlüne itaat ederse gerçekten büyük bir kazanç elde eder."³⁹

7. Peygamber'e itaatsizlik ebedî azabın sebebidir: Kur'ân'da Peygamber'e itaatle ebedî kurtuluş arasında doğrudan bir bağlantı kurulduğu gibi, Peygamber'e itaat etmemeyle uhrevî azab arasında da doğrudan bir bağlantı kurulmuştur.

"Kim de Allah'a ve Peygamberine itaatsizlik eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar, onun için alçaltıcı bir azap vardır."⁴⁰

"Yüzleri ateşe çevrildiği gün, "Keşke Allah'a itaat etseydik, resûlü dinleseydik" diyecekler."⁴¹

"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, resûle itaat edin ve yaptıklarınızı boşa çıkarmayın."⁴²

İkinci ayette, Allah'a itaat etmekle elçisini dinlemek arasında bir bağlantı kurulmaktadır. Buna göre Allah'a itaatin tam olarak gerçekleşmesi için onun elçisi olan Peygamber'e kulak vermek gerekmektedir. Son âyetin mealinde ise, Allah ve resûlüne itaat etmemenin amellerin boşa çıkmasının sebebi olacağı belirtilmektedir. Buna göre kulun yaptığı iyi şeylerin Allah katında kabul görmesi, Allah'a ve Peygamber'e itaat şartına bağlıdır.

İsmet-İtaat İlişkisi

Peygamberi diğer insanlardan ayıran aslî vasıf, onun vahiy almasıdır. Vahiy, ilmi asla tartışma konusu olmayan bir kaynaktan, yani Yüce Allah'tan peygambere gelmektedir. Hiçbir şüpheye yer bırakmayacak derecede kesin bilgileri içeren vahiy, Allah'ın kullarının hidâyete ermelerini kolaylaştırmak için gönderdiği yol gösteren bir muhtevaya sahiptir. Bu itibarla vahiy ve içerdiği bilgi, hem nitelik açısından hem de olgusal açıdan peygamberle, konumu ve statüsü ne olursa olsun diğer insanların arasını keskin bir şekilde ayırmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in şahsında gerçekleşen vahyin bir defada gerçekleşip bitmeyen, aksine başlangıcından Hz. Peygamber'in vefâtına kadar devam eden bir süreç olması,

³⁷ en-Nisâ 4/59.

³⁸ en-Nûr 24/52.

³⁹ el-Ahzâb 33/71.

⁴⁰ en-Nisâ 4/14.

⁴¹ el-Ahzâb 33/66.

⁴² el-Kıtal 47/33.

önemini daha da artırmaktadır. Zira Hicri takvime göre yirmi üç yıl süren vahiy süreci, aynı zamanda Hz. Peygamber'in bir peygamber olarak, peygamberlik alanıyla alakalı olarak ümmetine rehberliğinin sürekli kontrol altında olduğu ve an be an izlenerek, Yüce Allah tarafından onaylandığı anlamına gelmektedir. Zira Hz. Peygamber'in bazı tasarrufları, zaman zaman vahiy yöntemiyle tenkid edilmiş ve uyarılara muhatap olmuştur. Bu durum, uyarılmadığı konularda, ilahî iradenin kendisine muvafakat ettiği anlamına gelmektedir. Kuşkusuz bu durum, sadece Hz. Peygamber'in peygamber olarak yaptığı tasarruflarla sınırlıdır. Onun bir beşer olarak yapıp ettikleri bu kapsamın dışındadır. Sahabe de Hz. Peygamber'in bir peygamber olarak talep ettiği hususlarda mutlak olarak itaat ettiği halde, bir insan olarak teklif ettiği önerileri zaman zaman tartışmış, hatta bazen Hz. Peygamber kendi önerisini terk ederek sahabenin görüşünü benimseyip uygulamıştır. Bu durum sahabenin de Peygamber'in peygamberlik alanında Allah'ın kontrolü altında olduğunu, ancak bir insan olarak isabet edeceği gibi hata da edebileceğini doğru anladıklarını göstermektedir.⁴³

Peygamber Allah'tan vahiy aldığı için, onun din adına söyledikleri, Allah tarafından benimsendiği anlamını taşımaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi, zaten Yüce Allah benimsemezse, uyarıyor. İşte bu nedenle vahyin iman edenler üzerinde sağladığı avantajlardan yararlanmak için, zaman zaman peygamberlik iddiasında bulunan sahtekârlar da (mütenebbiler) ortaya çıkmıştır. Gerçekten peygamber olan zât ile peygamber olmadığı halde bu iddiada bulunan sahtekâr kimseyi birbirinden ayırt etmek önem taşımaktadır. Yüce Allah sahiden peygamber olan zâtı mûcize ile destekleyerek, sahtekâr olan iddia sahiplerinden ayırmıştır. Yüce Allah, seçtiği peygamberlerin elinden mûcizeleri gerçekleştirmek suretiyle, dolaylı olarak; "İşte bu zât gerçekten benim peygamberimdir, ona güveniniz ve ona uyunuz." buyurmuş olmaktadır.

Mûcize ile desteklenerek peygamberliği kesinleşen zâtın, peygamberliği ve dolayısıyla vahiyle ilgili hususlarda bağlayıcı ve itaat edilmesi gerektiği konusunda, dikkate alınması gereken bir tek problem vardır. O da acaba ilahî vahye muhatap olan bu zât, bir beşer olduğu için korku, benimsenme, yayılma ve başarılı olma gibi birtakım kaygılarla kendisine gelen vahyi lafız ya da mana itibarıyla değiştirme, eksiltme ve ekleme yapma gibi yöntemlerle manipüle etmiş olamaz mı? Kuşkusuz peygamberliği tesis eden ve peygamberlikle kullarının işini kolaylaştırmayı murad eden Yüce Allah, bunun tedbirini de almış ve peygamberi mâsûm kılmıştır. İsmet sıfatıyla donatılan peygamberin, aldığı vahyi ne lafız itibarıyla ne de mana ve tatbikat itibarıyla, amacının dışında aktarması mümkün değildir. Kuşkusuz tatbikat Hz. Peygamber'e aittir ve bu konuda farklı alternatiflerin olması da mümkündür. Ancak bu tatbikat ilahî maksada uygun olmak durumundadır. Resûlullah'ın ilgili tatbikatı bu maksada uygundur. Yukarıda ismetle ilgili alt başlıkta verildiği gibi, bu tür bir teşebbüsün olması

⁴³ Bu konuda yapılan bir değerlendirme için bkz. Evkuran, Mehmet, *Ahlak, Hakikat ve Kimlik*, Ankara: Araştırma, 2013, s. 65. vd.

durumunda, ilahî kudret tarafından derhal müdahale edileceği kesindir. İşte peygambere ve bu ümmetin peygamberi olan Hz. Muhammed'e bir peygamber olarak itaat edilmesinin gerekli oluşu, bu nedenle yani onun mâsûm olması nedeniyledir. Mâsûm olduğu için aldığı görevi hakkıyla ve ilahî iradeye uygun bir şekilde yerine getirmektedir. Bu konuda yanılması, yanlış yapması veya uygulama anında kusurlu olması durumunda derhal ilahî itaba muhatap olmuştur. Dolayısıyla onun bütün tasarrufları –ilahî irade ve vahiy yöntemiyle tashih edilenlerin tashihten sonraki hali- ilahî iradeye uygundur ve ümmeti için bağlayıcıdır. Buradan sünnetin de adeta vahye eş değer olduğu sonucunu çıkarmak meseleyi anlamamaktır. Zira sünnetin tarihsel bağlantıları bulunmasına karşılık, vahiy evrenseldir.

Görüldüğü gibi peygambere itaat, peygamberin dini temsil etme konumundan kaynaklanmaktadır. Dini temsil hususundaki güvenilirlik ve bağlayıcılığı da onun mâsûm oluşuna dayanmaktadır. Buna bağlı olarak itaat ile ismet arasında doğrudan bir bağlantı bulunmaktadır. Bu durum aynı zamanda, din kimlik veya konumu ne olursa olsun peygamberden başka herhangi bir kimseye itaat etmenin ümmetin tamamına vacip olmadığı sonucunu vermektedir. Başka insanlara itaat etme, onların konumu ve ilgili oldukları çevrelerle sınırlıdır. Din adına yaptığı yorum ve tasarrufları kabul de edilebilir red de edilebilir. Kabul veya reddedilmesi, hiç kimsenin kınanmasına sebep olmaz. Ancak peygamberin bir peygamber olarak yaptığı tasarrufları, iman ettiğini iddia eden herkes için bağlayıcıdır. Aksine hareket edenler, dinî vecibelerini yerine getirmemiş olurlar ve kınanırlar. Bu durum, peygamberden başka hiç kimsenin dinî tasarruflarında mâsûm olmamasından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar Şîa imamlarının mâsûm olduğunu ileri sürse de, bu değerlendirme ümmetin büyük çoğunluğu tarafından genel kabul görmemiştir. Dolayısıyla dinî tasarrufları ilahî kontrol altında bulunan ve bu alandaki söylem ve uygulamalarında mâsûm olan sadece peygamberdir. Onun mâsûm olması, dinî tasarruflarının isabetli olmasını garanti altına almaktadır. Dinî tasarruflarında isabetli olduğu garanti olduğu için de kendisine itaat emredilmiştir. Buna bağlı olarak peygambere itaat etmenin dayanağının ismet sıfatı olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

İslâm düşünce tarihinin ilk yıllarından itibaren Hz. Peygamber'in otoritesi, bağlayıcılığı ve dindeki konumu zaman zaman tartışma konusu olmuştur. Tartışmalar, genelde Hz. Peygamber'in ontolojik hüviyeti, onun sünnetinin bağlayıcılığı ve hadislerinin bilgi değeri üzerinden sürdürülmüştür. Kuşkusuz bu tartışmalar zaman zaman Hz. Peygamber'in beşer üstü bir varlık olarak tasavvur edilmesi ve onun şahsiyeti etrafında yarı tanrı bir imajın oluşturulması şeklinde sonuçlanmıştır. Bu tür değerlendirmeleri Kur'an'ın sunduğu Hz. Peygamber çerçevesi içerisinde kabul etmek mümkün değildir. Ancak bu aşırıklar, aksi yönde

başka aşırılıkları beraberinde getirmiş ve Hz. Peygamber'i hayatın dışına iten, onu günlük hayatımızın hiçbir alanında etkisi olmayan, bütün vazifesi sadece Allah'tan aldığı vahyi tebliğ etmekten ibaret olan, adeta bir postacı gibi telakki eden bir anlayışa sebep olmuştur.

Hız. Peygamber'in bir beşer olarak yapıp ettikleri, herhangi bir beşerin yapıp ettiklerinden farklı değildir. Şu var ki onun sağlam kişiliği, temiz fıtratı ve pak ahlakı, kolay kolay her insanda bulunmayacak bir düzeydedir. Ancak bu özellikler, onun beşer olarak yapıp ettiklerinin ümmeti tarafından da dinî bir hüviyet kazandırılarak taklit edilmelerini gerektirmez. Ulemânın genel görüşü asıl bağlayıcı olan söz ve fiillerinin, dinî konularla alakalı olan ve bunlar arasında kendi şahsına ait olan özel hususların dışında kalanlar olduğu şeklindedir. Üzerinde durulması gereken ve mümkün merteye tartışma dışında tutulması gereken husus, budur. Bu durum, Hz. Peygamber'e isnad edilen ve hadis literatürü içerisinde yer alan rivâyetlerin sorgulanması ve ulûmü'l-hadis kurallarına göre değerlendirilmesinden farklıdır. Zira bu anlamda yapılan faaliyetler, Hz. Peygamber'e isnad edilen bir rivâyetin gerçekten ona ait olup olmadığını sorgulayarak tespit etmeyi amaçlamaktadır. Oysa kastımız, Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olan ve içerik itibarıyla dinî olan bir konuda Hz. Peygamber'in otoritesidir.

Yüce Allah'ın insanların hidâyeti bulmalarında yardımcı olması için gönderdiği dinin aslî özelliği tevhid inancıdır. Buna bağlı olarak kula kulluk, hangi formatta olursa olsun, kesin bir şekilde reddedilmiş ve tevhid inancı özgürlüğün garantisi olarak sunulmuştur. Zira tevhid inancı sayesinde, insan hür iradesiyle, hiçbir baskı altında kalmadan, iman etmektedir. Aksi durumda imanın sahih olması mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında, tevhid inancına mensup bir kulun, herhangi başka bir beşere, kendisi gibi insan olan başka bir kula kayıtsız şartsız itaat etmesi düşünülemez. Bu tespit ile Kur'ân'da yer alan peygambere itaatle ilgili âyetler, görünürde çelişkili gibi durmaktadır. Ancak her ne kadar bir beşer ise ve bir beşerin sahip olduğu tüm beşerî özelliklere sahip ise de peygamber vahiy almaktadır. Ayrıca aldığı vahyin alınması, anlaşılması ve tatbikata yönelik hususlarda tatbik edilmesi süreçlerinin tamamında ismet sıfatıyla donatılmıştır. İsmet sıfatıyla donatılmış olması, söz konusu alanla ilgili olarak ilahî iradeye aykırı davranmamasını netice vermektedir. Bu nedenle söz konusu alanla ilgili olarak Hz. Peygamber mâsûm olduğundan otoritesinin bağlayıcı olduğu ve ümmetin tüm bireylerinin buna bağlı olması gerektiği anlaşılmaktadır.

Peygamberlerin dışında hiçbir insan vahiy almadığı gibi, hiçbir insan mâsûm da değildir.⁴⁴ Bu nedenle kim olursa olsun, ilmî ve irfanî kişiliği ne olursa olsun, hangi aile ve silsileye mensup olursa olsun, dinî konularda hiç kimseye kayıtsız

⁴⁴ İslâm ümmeti içerisinde oldukça sınırlı bir azınlığı oluşturan Şii'lerin, imamların masum olduğuna dair görüşlerini saymazsak, hemen hemen ümmetin tamamı bu konuda müttefiktir. Şii'ler de ismet sıfatının kapsamına peygamberlerin dışında sadece 12 imam ve Hz. Fatıma'yı almaktadır. Bu durum bile ismetin ne kadar özel bir sıfat olduğu konusunda fikir vermektedir.

şartsız itaat etmek söz konusu değildir. Vahiy alan ve ismet sıfatına sahip olan en son şahsiyet Hz. Muhammed'dir. Onun vefâtıyla birlikte vahiy kesildiği gibi, vahyin korunması için Yüce Allah'ın aldığı tedbir anlamına gelen ismet sıfatı da sona ermiştir. Onun vefâtından sonra onun ümmetine mensup olan herkesin din adına söyledikleri, yaptıkları veya önerdikleri her şey isabetli de olabilir, isabetsiz de olabilir. Bu nedenle kabul de edilebilir red de edilebilir. Ümmetin birliğini, kimliğini ve bütünlüğünü korumak da sadece Hz. Peygamber'e itaatle mümkündür. O, devre dışı bırakıldığı takdirde, ümmeti ümmet yapan özellikler aşınır ve birbirinden oldukça farklı ve doğal olarak problemlili yeni durum ve anlayışların ortaya çıkması kaçınılmaz olur. Bu durum onun dışında hiç kimse için söz konusu değildir.

Hz. Peygamber'in bağlayıcılığını tartışma zeminine taşımak, dini anlamamaktır. Belki söz konusu bağlayıcılığın sınırları üzerinde tartışılabilir. Ancak bir peygamber olarak ümmeti için belirleyici ve bağlayıcı olduğundan kuşku yoktur. Hz. Peygamber etrafında oluşturulan aşırı tasavvurları buna gerekçe olarak sunmak da hedefi şaşırmaaktır. Zira söz konusu tasavvurlar ne kadar aşırı ve peygamberlik müessesinin özüne aykırı ise, Hz. Peygamber'i dinî hayatın dışına itmek de en az o kadar aşırı ve söz konusu müessesenin özüne aykırıdır. Tek delil ve kaynak olarak Kur'ân ile yetinme iddiası, Hz. Peygamber'le Kur'ân'ı birbirine alternatif olarak görme hatasından kaynaklanmaktadır. Oysa Kur'ân ile Hz. Peygamber, birbirinin alternatifi değil, birbirinin tamamlayıcısıdır. Zira Hz. Peygamber'in bir peygamber olarak yaptıklarının tamamı, Kur'ân'ın anlaşılması ve yaşanmasını göstermek ve kolaylaştırmak içindir. Hz. Peygamber'e isnadı kesin olan hiçbir söz ve fiil Kur'ân'a rağmen söylenmiş veya yapılmış değildir. Belki problem, ona isnadı kesinleşmeyen konular hakkındadır ki, bunları onun şahsına isnad ederek, bunlar üzerinden yorum yapmak ve hüküm vermek asla doğru değildir. Dinin özü, Resûlullah'tan itibaren tatbikatla intikal etmiştir. Tatbikatı olmayan hususlar, tali konulardır ve yoruma açıktır. Bu konuda farklı tercihlerde bulunmak mümkündür. Ancak Resûlullah'ın bağlayıcı bir şekilde uyguladığı ve uygulanmasını istediği hususlar, İslâm dininin bireyin hayatına yerleşmesi ve Müslüman bireyin dönüşmesi için, kabul edilmesi ve itaat edilmesi gereken hususlardır.

KAYNAKÇA

- Celaleddin es-Süyûtî, *Tenzihü'l-enbiya an tesfihi'l-ağbiya* (nşr. Saîd Muhammed Lehham), Beyrut 1417/1997.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Garanik", *DİA*, XIII, 363-364.
- Cürçânî, Seyyid Şerif, *Şerh'ul-Mevâkıf* (nşr. M. Ömer ed-Dimyâtî), Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1433/2012.

-
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-İrşâd* (nşr. M. Yûsuf Mûsâ-Abdûlmün'im Abdülhamîd), Kahire 1369/1950.
 - Evkuran, Mehmet, *Ahlak, Hakikat ve Kimlik*, Ankara: Araştırma, 2013.
 - İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (nşr. A. Ali el-Kebîr vdğr.), Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
 - Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (trc. ve nşr. İlyas Çelebi), İstanbul: YEK Başkanlığı, 2013.
 - _____, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl*, Kahire 1385/1965.
 - Kâşifü'l-Ğitâ, M. Hüseyin Âl, *Aslu's-Şiâ ve Usûlühâ* (nşr. Dâru'l-Usûl), Beyrut 1410/1990.
 - Mehmet Bulut, *Ehli sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, İstanbul 1991.
 - Murtaza, Ebü'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin Şerif, *Tenzihü'l-enbiyâ*, Beyrut 1988.
 - Mutrifi, Uveyd b. İyâd, *Âyâtu itâbi'l-Mustafa fi dav'i'l-ismet ve'l-ictihâd*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.
 - Neseî, Ebü'l-Muîn, *Tabsiratü'l-edille* (nşr. H. Atay-Ş.A. Düzgün), Ankara: DİB, 2003.
 - Razî, Fahreddin, *İsmetü'l-enbiyâ*, Beyrut 1409/1988.
 - Sâbûnî Nureddîn, *el-Bidâye fi Usûliddîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara: DİB, 2005.
 - Tehânevî, Muhammed b. Âlâ, *Keşşafu ıstılahâti fünûni ve'l-ulûm*, Beyrut 1996.
 - Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü (KTS)*, İstanbul 2010.

The Issue of Ismah as the Ground of Obedience to the Prophet *

Mahmut ÇINAR **

Abstract

Prophets are individuals who are chosen by Allah from among groups of people to guide them in their quest to put their lives in good order in their search of the true path. In order for prophets to function, they need to be well known and reliable in the performance of their duties, and have the trust of the people. Their recognition and trust are matters directly related to the nature of the work and the personality as a prophet. On the other hand, obedience is an expectation of a prophet's subjects in order to realize the purpose of the prophecy. However, it is not always easy for people to unconditionally submit to and obey another person who is just like them. On the other hand, lack of submission and obedience would make achieving the purpose of prophecy impossible. Therefore Allah, having created and proffered the means of prophecy in order to overcome such obstacles, supported His prophets with miracles so they would become well known and further bestowed the trait of ismah on them so they would become reliable. Miracles and ismah are the foundations in the capacity of a prophet to transform their ummah, and they also prevent ummah from abstaining from their cause. Obedience constitutes the prerequisite for ummah so they can be transformed in the correct way. In order for the ummah's obedience to be justified, the prophet's claim of prophecy must be sincere and they must keep their sentiments separate from their duty.

The fact that a person, who is tasked with prophecy, has also been bestowed with the virtue of ismah is proof that the person is able to practice and convey the religion of Allah, orally and verbally, which is the duty with which they have been entrusted. The fact that Allah has made a prophet innocent means that the prophet will not make any sacrifice other than as intended by Allah, who is the true owner of religion. This virtue, which no one else may have, was deemed to be the reason why people must obey the prophet. This article studies ismah's nature, limits, its capacity to become the foundation for obedience and the corresponding vision of obedience to the innocent prophet, and also examines the connection between ismah and obedience.

Keywords: Prophet, Ummah, Ismah, Obedience, Transformation.

* This paper is the English translation of the study titled "Peygamber'e İtaatin Dayanağı Olarak İsmet Meselesi" published in the 7-8th issue of *İlahiyat Akademisi*. (Mahmut Çınar, "Peygamber'e İtaatin Dayanağı Olarak İsmet Meselesi", *İlahiyat Akademisi*, sayı: 7-8, Aralık 2018, s. 327-344.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Assoc. Prof., Academic Member of the Department of Kalam, Basic Islamic Studies, Faculty of Divinity, Gaziantep University, cinarmahmut02@hotmail.com

Peygamber'e İtaatin Dayanağı Olarak İsmet Meselesi

Özet

Peygamberler, insanların hidâyeti bulmaları ve bu doğrultuda hayatlarını düzenlemeleri için, Allah tarafından kendileri arasından seçilen ve yine kendilerine gönderilen şahsiyetlerdir. Peygamberlerin işlevlerini yerine getirmeleri için, öncelikle tanınmaları, daha sonra görevleri konusunda güvenilir olmaları ve kendilerine itaat edilmeleri gerekir. Tanınmaları ve güvenilir olmaları, işin tâbiatının gereği ve peygamber olan şahsiyetle ilgili hususlardır. İtaat edilmeleri ise, peygamberlikle amaçlanan hedefin gerçekleşmesi için, peygamberin muhatabı olan kitleyle ilgili bir tercihtir. Ne var ki insanların kendileri gibi başka bir insana kayıtsız şartsız teslim olmaları ve ona itaat etmeleri her zaman kolay değildir. Diğer yandan teslimiyet ve itaat söz konusu olmadığı takdirde de peygamberlikten beklenen neticenin elde edilmesi mümkün değildir. İşte bu engelleri aşmak için peygamberliği bir yöntem olarak belirleyip tercih eden Yüce Allah, peygamberlerin tanınmaları için onları mucize ile desteklemiş, kendilerine güvenilmesi için de onları ismet sıfatıyla donatmıştır. Bu iki husus peygamberin ümmetini dönüştürme kapasitesini oluşturmakta ve ümmetin aksine mazeret göstermesini engellemektedir. İtaat ise, ümmetin istenilen yönde dönüşmesi için, başlangıçta sahip olması gereken ön şartı teşkil etmektedir. Ümmetin itaatinin meşru bir zeminde olması için, peygamberin peygamberlik iddiasında samimi olması ve bu görevine şahsi hiçbir kaygısını karıştırmaması gerekir.

Peygamberlik göreviyle görevlendirilen zâtın, ismet sıfatıyla donatılmış olması, onun görevlendirildiği konu olan Allah'ın dinini yaşama ve bunu hem sözlü olarak hem de fiili olarak tebliğ etme konusunda güvenilirliğini ifade etmektedir. Allah'ın onu mâsûm kılması, onun dinî konularda dinin gerçek sahibi olan Allah'ın iradesinin aksine herhangi bir tasarrufta bulunmayacağı anlamına gelmektedir. İşte başka hiçbir insanda bulunmayan bu özellik nedeniyle peygambere itaat etmek gerekli görülmüştür. Bu makalemizde ismetin mahiyeti, sınırları, itaatin kaynağı olma kapasitesi ve buna bağlı olarak gerçekleşmesi beklenen, mâsûm olan peygambere itaat üzerinde durulacak, ismet ile itaat arasındaki bağlantı irdelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Peygamber, ümmet, ismet, itaat, dönüşme

Introduction

The position of prophets in general, and the Prophet's position in particular, has always been the subject of discussion throughout the intellectual history of Islam. This discussion was based on two main topics. The first of these topics is the problem which can be formulated as "Does the Prophet have a binding initiative on religious provisions and religious life?". The second topic is what can be formulated as "What is the source of the Prophet's initiative and preferences on religious provisions and religious life?". The first problem directly relates to the nature, purpose and religious position of a prophet. The second relates to the executive position and the knowledge the prophet relies on when taking initiative, and the source of this knowledge. Doubtlessly, both are matters that need to be addressed and resolved. As a matter of fact, the efforts to resolve these matters have

not been successful and no efforts either now or in the future will suffice either. It is likely that even at the time of the apocalypse, a part of ummah will still be discussing these matters.

It is certain that Allah is the source and builder of prophecy. Scholars of kalam justified this method of Him in different ways. For example, Mu'tazila based his explanation on the "aslah" theory and the principle of "adl" which is the source of this theory¹, the Maturidi focused their explanations around "divine hikmat"² and the Ash'arites, rather, highlighted the concepts of "favor and mercy"³. None of these explanations disregard the divine will, but they rather justify and verbalize it. Therefore it becomes a priority to establish the function of prophecy, which is the method of Allah for communicating with His creation. To do this, the only source we can use is Qur'an. Efforts using other sources would not lead to anything more than mere relativity and speculation. It is possible and even a necessity to understand the purpose of divine will through means other than Qur'an. The results to be acquired by these means may be accurate but they can never reflect any certainty. Therefore we need to accept that the only source which can provide complete certainty is Qur'an. Looking at Qur'an we can see the following attributes coming to the fore in terms of the positions of the prophets relative to their ummahs.

1. The Prophet is a personal witness. When we take Qur'an as a whole, we can see that the verses, which will be explained shortly, are accompanied by other verses which directly or indirectly point to their meaning.

"O Prophet, indeed We have sent you as a witness and a bringer of good tidings and a warner."⁴

"And thus we have made you a just community that you will be witnesses over the people and the Messenger will be a witness over you."⁵

"There has certainly been for you in the Messenger of Allah an excellent pattern for anyone whose hope is in Allah and the Last Day and [who] remembers Allah often."⁶

The first two of these verses explain that the Prophet is a living witness for his ummah, and stipulate that the ummah regard him as an example. Especially the second verse tells that it is not sufficient to regard him as an example, and that the religious stance, which would be formed by regarding the prophet as an

¹ Abd al-Jabbar ibn Ahmad, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (translation and publications by İlyas Çelebi), Istanbul: YEK Presidency, 2013, II, 420 vd.

² Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratü'l-edille* (edited by H. Atay-Ş.A. Düzgün), Ankara: DİB, 2003, II, 1 et al.

³ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerh'ul-Mevâkıf* (edited by M. Ömer ed-Dimyâfi), Beirut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1433/2012, VIII, 242.

⁴ al-Ahzâb 33/45.

⁵ al-Baqarah 2/143.

⁶ al-Ahzab 33/21.

example, must be conveyed to other people too. The third verse presents the Messenger of Allah as a role model and draws the path to gaining Allah's grace and salvation in the afterlife through the adoption of this example.

2. Prophet Mohamad is a teaching and purifying master. While there are a lot of verses in Qur'an which could be interpreted to convey this very same meaning, the following verse, which is a part of the surah Baqara, provides an extremely clear and detailed explanation of the subject:

"Just as We have sent among you a messenger from yourselves reciting to you Our verses and purifying you and teaching you the Book and wisdom and teaching you that which you did not know."⁷

In this verse, Allah Almighty emphasizes that the Prophet purifies and educates people by reading Allah's verses to them. Accordingly, the Prophet not only conveys information to people but also transforms them through the information he provides and the verses he reads to them, thereby purifying them from polytheism and other bad habits that they might fall into.

3. Prophets are always upon the right path and people who want to take this path must subject themselves to the prophets. In Qur'an, it is expressed many times that prophets generally, and the Prophet especially, are on the right path, and that people must subject themselves to the prophets in order to find this path. The following verses are examples of this:

"Those are the ones whom Allah has guided, so from their guidance take an example."⁸

"And We certainly sent into every nation a messenger, [saying], "Worship Allah and avoid Taghut." And among them were those whom Allah guided, and among them were those upon whom error was [deservedly] decreed. So proceed through the earth and observe how was the end of the deniers."⁹

The first verse addresses the Prophet, telling him that the prophets before him were on the right path and that he should follow their path too. The second verse supports this by stating that the reason why Allah sends prophets is to help people practice religion and avoid taghut, which would be the right path for them. Accordingly, the people who subject themselves to prophets find the right path and those who do not will remain in divergence from the path. Therefore we cannot position the path of prophets within any context other than hidayah, and people can only find hidayah by answering the call of the prophets.

4. Allah loves you when you subject yourself to the Prophet: Considering the wholistic nature of Qur'an, it can be concluded that Allah's love depends on

⁷ al-Baqarah 2/151.

⁸ al-An'am 6/90.

⁹ an-Nahl 16/36.

whether the person makes the right choice, and that this love will bring about salvation within itself. Therefore, it is expressed in a general sense that Allah does not love the cruel but that He loves good people.

"[Say], [O Muhammad], If you should love Allah, then follow me, [so] Allah will love you and forgive you your sins. And Allah is Forgiving and Merciful."¹⁰

In this verse, it is expressed that the people, who claim to love Allah, must subject themselves to the Prophet if they are sincere in their love, which is a prerequisite for Allah to love them. The verse, which immediately follows, orders that they obey Allah and His prophet.

5. Prophet Mohamad only asks his ummah what is good for them: It is beyond doubt that all prophets are very fond of their ummahs and want them to be on the right path in the world and happy in the afterlife. The following verse clearly demonstrates The Prophet's feelings and stance towards his ummah.

"There has certainly come to you a Messenger from among yourselves. Grievous to him is what you suffer; [he is] concerned over you and to the believers is kind and merciful."¹¹

This verse expresses that the Prophet is fond of his ummah and it is very difficult for him to watch his ummah encounter hardship. Accordingly, for a prophet so devoted to his ummah, it is impossible to wish for anything that would not be good for them and that would harm them. Therefore one must obey him and accept his leadership.

Up till now we have used Qur'an verses as a base to define and streamline the approach and relationship of prophets in general, and the Prophet specifically, towards their ummahs. The conclusions are that prophets are on the right path, that they invite the people around them to join them, that they have been sent by Allah for this very same purpose, and that they do not only convey Allah's verses to their ummahs but they purify them by becoming role models for them. In relation to this, Allah Almighty demands that members of the ummah subject themselves to their prophet, take him as a role model and therefore reach the grace of Allah in this way. Later parts of the study will touch upon the attribute of ismah, which is a proof that prophets are on the right path, and the limitations of ismah and will analyze the connection between a prophet's ismah and the act of obeying a prophet, together with the source of these connections. There have been discussions from time to time about what the Prophet means to his ummah; some people regard him as a semi-god, whose words and actions can never be questioned while some others hold him to no such effect. We will be studying these two problematic perspectives together with the extent of binding will that the Prophet has on his ummah as a prophet and the justification for this.

¹⁰ al-i Īmrān 3/31.

¹¹ at-Tawbah, 9/128.

Ismah Being a Prerequisite for Prophecy

Prophets are messengers who are chosen by Allah from among people to be sent back to them. The difference between a prophet and other people is that they receive revelations. However, since the act of receiving revelations is purely of an individual nature, it also brings with it some risks. Two of these risks are very critical and they directly influence the impact of prophecy. The first is, due to the individual nature of receiving revelations, there may be people who claim to be receiving revelations even if they are not for the purpose of taking advantage of such a position in society. There have always been false prophets throughout history. The second risk is that, since the person, who is charged with the duty of prophecy, is after all a human being, throughout their difficult, demanding and challenging journey they may be inclined to subjectively manipulate the revelations they receive. Unless both of these risks are eliminated, it is not possible to realize the purpose of any prophecy. Since it is Allah Almighty who created prophecy and who best knows this situation, He is expected to also take precautions regarding this. His precautions are as follows. By supporting the individual, whom he sends as a prophet, with miracles, He has eliminated the first risk. Therefore a true prophet is able to be distinguished from a false one by their miracles. Indeed, miracles were intended by Allah Almighty as a means to separate true prophets from false claimants. Allah Almighty administers, through his prophets, this ability of Himself, therefore demonstrating the authenticity of His prophets.

The second risk, as stated above, can be summarized as the possibility of partly or completely changing, adding to, subtracting from or decontextualizing a revelation which was originally intended by Allah to be conveyed to an ummah. Since the prophet is also a human being, for this reason it is possible for such an individual to fail to fully disclose, add to or alter a revelation due to the pressure they are subject to at a specific time. In addition, for this reason it is also possible to be subjected to pressure from djinnis or demons while receiving revelations. However, whatever circumstances may have effect, they will all lead to the same conclusion that a revelation does not fulfill its purpose. As openly stated in Qur'an, all prophets are shielded from such kinds of pressure¹². For this very reason, Allah Almighty bestowed the attribute of ismah on every individual whom he charged with the duty of prophecy for the purpose of protecting His revelations. This shield protects at the physical and spiritual levels of word and heart, while it also preserves the accuracy of meaning and administration. Therefore any revelation to come down to the prophet is protected from any possible pressure from djinnis or demons as well as from any manipulation by the prophet themselves. Taking into account the nature and extent of the attribute of ismah, this aspect can be fully clarified.

¹² al-Waki'ah 56/79.

Literally meaning to “Prevent, eliminate possible harm”, ismah is an Arabic name (infinitive) which was derived from the root “asm”. As a term it’s been used throughout the philosophical history of Islam to mean “Allah preventing the prophets, whom He chose as guides for people, from committing sins”.¹³ Especially in the later stages of the history of Islamic thinking, the innocence of prophets was carefully scrutinized since they directly affect the religion, which has also led to preparation of various study papers.¹⁴ Discussions have been centered around topics such as in what religious/worldly areas is the prophets’ innocence valid, the relationship of this innocence to the time before becoming a prophet, what the prophet told people about religion and its effects on religion and different perspectives have been laid out at different times. The conceptual framework of ismah was later founded, but it is accepted among sahabah and subsequent generations beyond doubt that the Prophet is an unquestionable authority in terms of religious thinking and religious lifestyle. In addition, the fact that Qur’an tells us to obey the Prophet in countless instances is the most important factor which supports this authority.¹⁵ The authority in question emphasizes that The prophet is under protection especially regarding religious matters and that he will be warned in cases where he might do wrong. Qur’an clearly indicates that the Prophet is [was] under strict control while performing his duties of prophecy and that he would be very sternly warned in the case of misconduct.¹⁶ This means that there can be no objection to the fact that the Prophet is under protection regarding the issues about the duty of prophecy, that is, regarding general religious matters.

Discussions that have taken place and different views that have been suggested about the extent of ismah are generally concerned with matters outside the field of prophecy. For example, Al-Juwayni (d. 478/1085) expressed that no major sins can come from prophets and that this is because they are being supported by miracles and that this is a reasonable fact. As for sins on a smaller scale, Al-Juwayni suggests that this is reasonable and there are no proofs based on conveyance that prophets do not ever commit small sins.¹⁷ Nureddin Es Sâbunî (d. 580/1184) states that for prophets, being free of blasphemy, is a must both before and after revelations and being free of major sins is a must only after revelations.

¹³ For more information, see Ibn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, p. 2976; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1183; Topaloğlu-Çelebi, *KTS*, “İsmet”, p. 163; Bulut, Mehmet, “İsmet”, *DİA*, XXIII, 134.

¹⁴ As an example; Şerif el-Mürteza, *Tenzihü’l-enbiya*, Beirut 1988; Fakhr al-Din al-Razi, *İsmetü’l-enbiya*, Kahire 1986; Al-Suyuti, *Tenzihü’l-enbiya an tesfihi’l-eğbiya* (edited by. Saîd Mohammad Lahham), Beirut 1417/1997; Uveyd b. İyâd Mutriî, *Âyâtu itâbi’l-Mustafa fi dav’i’l-ismetî ve’l-ictihâd*, Cairo n.d. (Dârü’l-Fikri’l-Arabi); Mehmet Bulut, *Ehli sünnet ve Şia’da ismet inancı*, Istanbul 1991.

¹⁵ For example: “O you who have believed, obey Allah and obey the Messenger and do not invalidate your deeds. (Muhammad 47/33)”.

¹⁶ For example: al-Haqqah 69/44-47. “And if Muhammad had made up about Us some [false] sayings, We would have seized him by the right hand; Then We would have cut from him the aorta. And there is no one of you who could prevent [Us] from doing so.”

¹⁷ Imam al-Haramayn al-Juwayni *el-İrşâd* (edited by. M. Yûsuf Mûsâ-Abdûlmün’im Abdülhamîd), Cairo 1369/1950, p. 356 et al.

According to him, prophets are Allah's hujjat for people so they must not be involved with sin. Otherwise they would no longer be reliable.¹⁸ Opinions of the Sunni ulama on ismah can be summarized as follows. According to this, while there is conflict on subjects other than prophecy, there is complete consensus regarding the fact that prophets are innocent regarding matters related to prophecy and, therefore, religion.

Beside the Sunni, the approaches of the Mu'tazila and Shiite to the subject are also important. While Mu'tazila does not accept as permissible when prophets intentionally commit major sins (kebair), they do accept as permissible smaller sins (segair), as long as they do not invoke hate among people (munafir). Accordingly, the general opinion of the Mu'tazila and the Sunnis are close to each other. However there can at times be different opinions among the Mu'tazila. For example, Ibrahim an-Nazzam (d. 231/845) does not see as permissible for prophets either kebair (major) or segair (small) sins. According to him, it is only acceptable for prophets to commit sin through forgetfulness or other human mistakes. However they receive warnings even in those situations too. Since their knowledge is a complete knowledge, they must stay vigilant at all times. Nonetheless, according to Ebu Ali Al-Jubba'i (d. 303/916) it's not acceptable for prophets to intentionally commit kebair or segair sins but it is possible and permissible for them to commit sins by mistake.¹⁹ Abd al-Jabbar ibn Ahmad (d. 415/1024) cites Abū Hāshim al-Jubbā'i (d. 321/933) and elaborates on the subject. He suggests that the opinions of the parties, who think that it is permissible for a prophet to commit sin after becoming a prophet, are in conflict. Namely, prophets are sent to people to dissuade people from acts which result in sin, therefore it would create a conflict between their messages and acts if they themselves committed sins. Therefore they would not be able to succeed in their communications about religion.²⁰ All of the opinions coming from Mu'tazila members emphasize that prophets, as religious leaders, are completely innocent as far as religious matters are concerned. One can say that Mu'tazila ulama even adopted a method that is quite a bit stricter than that of the Sunni ulama. This is very important in terms of a prophets' authority and position in religion.

Shiites take the matter one step further and suggest that it is not permissible for prophets to commit kebair or segair sins intentionally, mistakenly or even forgetfully. Sharif al-Murtaza (d. 436/1044) states that there is consensus among Shia that committing sins would evoke hatred from people, and therefore they adopt the view that prophets must be free of any major or minor sins both before and after they become prophets. Furthermore, ismah at such a level would be valid

¹⁸ Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûliddîn* (edited by Bekir Topaloğlu), Ankara 2005, p. 54.

¹⁹ Abd al-Jabbar ibn Ahmad, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse* (edited by Abdülkerim Osmân), Cairo 1408/1988, p. 573.

²⁰ Abd al-Jabbar ibn Ahmad, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl*, Cairo 1385/1965, XV, 300 et al.

for prophets and imams alike, thus extending the meaning of the word.²¹ Kashif al-Ghita' (d. 1373/1954) who is one of the contemporary Shia authorities, reiterates that all prophets are sent by Allah and that they are honorable people. As for the Prophet he emphasizes that he is innocent in all of his actions and he did not do anything other than was intended by the will of Allah until the time of his passing.²² This remark is ahead of Mu'tazila too and it is the opinion with the widest context as far as ismah is concerned.

As explained above, Islamic scholars have evaluated all the verses individually and have come to the conclusion that none of them are in conflict with the attribute of ismah. Having regard to the literature which evaluates these verses, it is possible to see that all comments and evaluations concentrate on these matters:

1. None of the actions regarding prophets are of a disgraceful or repugnant nature. None of the prophets carried any attributes that would be classified as "vile".
2. None of these actions were intended for rebellious purposes. These were excessive actions. Moses' attribute and expressions of regret when the Copt died because of him is clear proof of this.
3. They did not insist on any of these actions and they even took refuge in Allah's mercy and repented of it.
4. None of these actions were in any way related to communicating or practicing the religion.
5. Since prophets, unlike other people, were supported by Allah in such matters, they were also free of any spiritual (i.e. djinni, demons, etc) pressure.²³

The most important result to be had from these evaluations is that a prophets' actions, which could be classified as mistakes, was behavior which would have been excused by other people if an ordinary person committed them. Even the scholars, who believe that prophets can make mistakes in their individual lives and in other areas which do not concern religion, are content with the fact that prophets themselves do not insist on these matters and so stay away from disgraceful mistakes. The conclusion is therefore that prophets' practices and disposal regarding religious matters are under divine protection and that all determinations regarding this matter are accurate.

²¹ el-Mürteza, Ebü'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin Şerif, *Tenzihü'l-enbiyâ*, Beirut 1988, p. 4 et al.

²² M. Hüseyin Kashif al-Ghita', *Aslu's-Şîâ ve Usûlühâ* (pub. Dâru'l-Usûl), Beirut 1410/1990, p. 143.

²³ For more information, see İsmail Cerrahoğlu, "Garanik", *DİA*, XIII, 363-364.

Obeying the Prophet and Proof of this in Qur'an

A prophet is an individual chosen by Allah to guide his creation. Allah sends revelations to his prophet to instruct them in their duties. Therefore it is only possible for men to learn about Allah's will, orders and prohibitions for them through prophets. Some of the verses, which express Allah's wishes have in practice a corresponding and practical content. Though Qur'an mostly does not tell us where, when and how these are to be practiced. This leads to different mindsets and opinions among people. The most obvious example of this is the difference between the rakats of namaz. While Qur'an orders namaz in numerous places, it indicates no rikat numbers and this is left to the disposal of the prophet. When the Prophet's disposal is not taken into consideration there are sure be different opinions and the ummah would not even be able to come to a consensus on a matter which is thought to be one of the pillars of Islam. This situation also involves a risk that the divine will may not be able to realize its purpose. However Allah the Almighty tasked His prophet with resolving such conflicts and demonstrating religious practice to the people at first hand. For this reason, Qur'an very explicitly tells us to obey the prophets, and especially to obey the Prophet, who is the prophet for this ummah. There are countless verses that tell that to us. We can categorize them according to their content.

1. Prophet It is a prerequisite of belief to obey the Prophet: The orders and prohibitions of Allah the Almighty for people work when people believe in Him. The majority of kalam scholars are of the opinion that non-believers are not subject to orders and prohibitions. Because if there is no belief, then there cannot be any good coming from any deeds. By this rule, all verses which order us to obey the prophet are in fact, addressed to believers. Among the verses which order us to obey the prophet, there are also verses which address the polytheists but these verses generally stipulate obedience in terms of belief and al-Tawhid or obedience in terms of practices after belief. Therefore, the verses which order us to obey the Prophet demand this as a requirement of our belief. Additionally, some verses express state and confirm. The two following verses can be given as examples of this.

"They ask you, [O Muhammad], about the bounties [of war]. Say, "The [decision concerning] bounties is for Allah and the Messenger." So fear Allah and amend that which is between you and obey Allah and His Messenger, if you should be believers."²⁴

²⁴ al-Anfal 8/1.

“It is not for a believing man or a believing woman, when Allah and His Messenger have decided a matter, that they should [thereafter] have any choice about their affair. And whoever disobeys Allah and His Messenger has certainly strayed into clear error.”²⁵

In the first verse, the phrase “... if you should be believers”, and in the second verse, the expression “It is not for a believing man or a believing woman, when Allah and His Messenger have decided a matter, that they should [thereafter] have any choice about their affair.” mean that obedience to Allah and His messenger is mandatory for believers.

2. Obeying the prophet is obeying Allah: While this is quite directly indicated in Qur’an, there are also verses which also indirectly convey this. The following verse is an example of this:

“He who obeys the Messenger has obeyed Allah ; but those who turn away - We have not sent you to them as a guardian.”²⁶

There are many verses which indirectly order us to obey the Prophet. The fact that the instructions to obey Allah are usually accompanied with instructions to obey the Prophet also means that obeying the Prophet is believed to be the same as obeying Allah. This obedience is due to the fact that the Prophet is Allah’s messenger. Therefore, one who obeys the messenger, also obeys Allah, who sent the messenger to him. The two following verses are given as examples of this.

“Say, "Obey Allah and the Messenger." But if they turn away - then indeed, Allah does not like the disbelievers.”²⁷

“And obey Allah and obey the Messenger and beware. And if you turn away - then know that upon Our Messenger is only [the responsibility for] clear notification.”²⁸

3. Prophets are sent so that can be obeyed. Qur’an anticipates obedience as the reason why prophets were sent to the people. Therefore, if the people do not obey the prophet, it would not be possible for the divine will, which sent the prophet, to realize its purpose. Then it would not be possible to attain divine grace either. The following verses demonstrate this situation.

“And We did not send any messenger except to be obeyed by permission of Allah. And if, when they wronged themselves, they had come to you, [O Muhammad], and asked forgiveness of Allah and the Messenger had asked

²⁵ al-Ahzab 33/36.

²⁶ an-Nisâ 4/80.

²⁷ Ali ‘Imrân 3/32.

²⁸ Al-Ma’ dah 5/92.

forgiveness for them, they would have found Allah Accepting of repentance and Merciful.”²⁹

“So fear Allah and obey me.”³⁰

The second verse above is repeated through the words of several prophets. This means that the very position of a prophet requires obedience.

4. In order to attain Allah’s grace, it is necessary to obey the prophet and Allah: Allah Almighty indicates that it is a prerequisite of attaining His grace that we obey the Prophet. If the prophet is not obeyed, then what awaits is “hizlan” (disgrace), which is a consequence that no believers can afford to incur. Here are the examples for this in verses:

“And obey Allah and the Messenger that you may obtain mercy.”³¹

“The believing men and believing women are allies of one another. They enjoin what is right and forbid what is wrong and establish prayer and give zakah and obey Allah and His Messenger. Those - Allah will have mercy upon them. Indeed, Allah is Exalted in Might and Wisdom.”³²

“And keep up the prayer, and bring the Zakat, (Pay the poor-dues) and obey the Messenger, that possibly you would be granted mercy;”³³

“And whoever obeys Allah and the Messenger - those will be with the ones upon whom Allah has bestowed the favor of the prophets, the steadfast affirmers of truth, the martyrs and the righteous. And excellent are those as companions.”³⁴

5. Prophets are sent to people so they can teach them the difference between the lawful and the unlawful: Allah Almighty states that prophets are sent to people so they can teach them the difference between the lawful and the unlawful and orders us to take heed of them, therefore obey them, as regards these matters.

“And [I have come] confirming what was before me of the Torah and to make lawful for you some of what was forbidden to you. And I have come to you with a sign from your Lord, so fear Allah and obey me.”³⁵

6. Ultimate salvation is only possible through obedience to Allah and his Prophet. In several places in Qur’an, Allah the Almighty relates ultimate salvation in the afterlife with obedience to the Prophet. According to this, ultimate salvation is not possible without obeying the Prophet. The final reward, which Islam promises people as compensation for all things that it asks of people, is ultimate

²⁹ an-Nisa 4/64.

³⁰ ash-Shu’ara 26/108, 110, 126, 131, 144, 150, 163,179.

³¹ ali ‘Imrân 3/132.

³² at-Tawbah, 9/71.

³³ an-Nur 24/56.

³⁴ an-Nisa 4/69.

³⁵ ali ‘Imrân 3/50.

salvation. Religious requirements would be meaningless for a person who does not care about ultimate salvation. Since this salvation is conditional on obedience to the Prophet, all religious requirements also become meaningful when one obeys the Prophet. Some of the verses which demonstrate this fact are:

“These are the limits [set by] Allah, and whoever obeys Allah and His Messenger will be admitted by Him to gardens [in Paradise] under which rivers flow, abiding eternally therein; and that is the great attainment.”³⁶

“O you who have believed, obey Allah and obey the Messenger and those in authority among you. And if you disagree over anything, refer it to Allah and the Messenger, if you should believe in Allah and the Last Day. That is the best [way] and best in result.”³⁷

“And whoever obeys Allah and His Messenger and fears Allah and is conscious of Him - it is those who are the attainers.”³⁸

“O you who have believed, fear Allah and speak words of appropriate justice. He will [then] amend for you your deeds and forgive you your sins. And whoever obeys Allah and His Messenger has certainly attained a great attainment.”³⁹

7. Lack of obedience to the prophet is a cause of ultimate suffering. While a direct relationship is established in Qur'an between obedience to the Prophet and ultimate salvation, there is another direct relationship between lack of such obedience and ethereal suffering:

“And whoever disobeys Allah and His Messenger and transgresses His limits - He will put him into the Fire to abide eternally therein, and he will have a humiliating punishment.”⁴⁰

“The Day their faces will be turned about in the Fire, they will say, “How we wish we had obeyed Allah and obeyed the Messenger.””⁴¹

“O you who have believed, obey Allah and obey the Messenger and do not invalidate your deeds.”⁴²

The second verse establishes a connection between obeying Allah and heeding His messenger. According to this, in order to attain complete obedience to Allah, one needs to heed his messenger. The last verse means that lack of obedience to Allah and his messenger will result in invalidation of all the deeds one has done.

³⁶ an-Nisa 4/13.

³⁷ an-Nisa 4/59.

³⁸ an-Nur 24/52.

³⁹ al-Ahzab 33/71.

⁴⁰ an-Nisa 4/14.

⁴¹ al-Ahzab 33/66.

⁴² Muhammad 47/33.

Therefore, to be accepted good deeds depend on obedience to Allah and the Prophet.

The Relationship Between Ismah and Obedience

The essential qualification which separates a prophet from people is that a prophet receives revelations. Revelations come to a prophet from Allah the Almighty, and knowledge from this source is never a question of debate. A revelation, which always conveys absolute information, contains information from Allah, intended to facilitate people's progress in finding the right path. In this sense, revelations and the information they convey draws a sharp line between prophets and other people, whatever their position may be, in terms of qualitative and factual aspects. Besides, the fact that the sending of revelations to the Prophet continued throughout his life renders this difference even more important. The coming of revelations, which took 23 years according to the hijri calendar, means that throughout his guidance the Prophet was always under observation and subject to approval by Allah the Almighty. An indication of this is the fact that some disposals of the Prophet were criticized or caused direct warnings by way of revelations. This means that in regard to matters that he was not warned about, the prophet had divine consent. Doubtless, this situation only relates to disposals of the Prophet regarding his prophetic duties. What he did as a human being is of no concern. While the sahabah unquestioningly obeyed the Prophet in terms of what he had asked of them as a prophet, they sometimes debated what he had asked of them as an ordinary human being, which sometimes even led to the Prophet abandoning his own view and adopting theirs. This means that sahabah and the Prophet are under Allah's control in terms of prophetic matters, but sahabah rightfully understands that the prophet, as a human being, can naturally be right but also can be wrong in other matters.⁴³

Since the prophet receives revelations from Allah, it means that when the prophet speaks religiously all he says is approved by Allah too. As explained above, Allah the Almighty sends a warning when He does not. For this very reason, history has borne witness to a number of false prophets who were seeking to benefit from the advantages that revelations bring to believers. It is important to be able to distinguish between a true prophet and a false one. To this end, Allah the Almighty bestowed true prophets with the ability to demonstrate miracles. Realizing miracles through the hands of his prophets, Allah the Almighty sent the message of "This person is truthfully my messenger, trust him and obey him".

With regard to the premise of being bound by, in terms of revelations, and obeying a person, who is shown to be a true prophet through miracles, there is only one problem to be considered. Could this person, as a human being and the receiver of divine revelations, have altered, reduced, extended, therefore

⁴³ For an evaluation, see Evkuran, Mehmet, *Ahlak, Hakikat ve Kimlik*, Ankara: Araştırma, 2013, p. 65. et al.

manipulated in terms of word or meaning, the revelations sent to them for reasons of fear, being adopted in society, or for extending their personal reach or success? Doubtless, Allah the Almighty, who established the concept of prophecy and wishes to facilitate the actions of His creation through prophecy, also took precautions against this by rendering His prophets free of wrongdoing in this regard. Bestowed with the attribute of *ismah*, a prophet is not able to convey any revelation in a different wording or meaning or create a practice that is different than what is originally intended by Allah. Doubtless, this practice comes from the Prophet and there may be alternative practices. However, those alternatives must be in line with the divine purpose. The practices of the Messenger of Allah comply with this purpose. As given above under the title of *ismah*, such an attempt would evoke instant divine intervention. Therefore, the requirement of obeying the prophets and in particular the Prophet, who is the prophet of this ummah, is for the same reason for making him free of sin. Since he is innocent, he properly fulfills his duty in line with divine will. Any circumstance in which he could be wrong, mistaken or less than perfect at implementation were always subject to divine warning. Therefore all disposals of him -the ones which have been corrected through divine will and revelations- are in line with divine will and are binding on his ummah. At this point, a conclusion that sunnah is almost equal to revelation would be a grave misconception. Sunnah has historical roots but revelations are of universal nature.

As can be seen, obeying the prophet is a requirement due to the fact that a prophet is a representative of the religion. The trustworthiness and binding nature of the actions of a prophet in a religious context are grounded in the prophet's innocence. This creates a direct connection between obedience and *ismah*. This also demonstrates that dedicating obedience to a person other than the prophet, whatever that person's religion, identity or title may be, is not *wajib*. Obedience to people other than prophets must be limited to those people's titles and jurisdiction. However, their remarks and disposals regarding religion would always be subject to debate. The adoption or rejection of these remarks would not cause anybody harm. However, the religious disposals of a prophet are binding for each person who considers themselves a believer. People who act otherwise would be deemed divergent from the religious path and would be condemned. This is because of the fact that no person other than a prophet is created free of sin in terms of religious disposal. In Shia imams are believed to be innocent but this suggestion has not been positively received by the ummah on a global scale. Therefore the only people whose religious disposals are under divine control and are innocent in their religious words and practices are the prophets. Their innocent stance can be considered as a guarantee for the accuracy of their religious disposals. Since it is guaranteed that their religious disposals are accurate, believers are ordered to obey them. It can be concluded from this fact, that the foundation of this obedience is the attribute of *ismah*.

Conclusion

Since the first years of the intellectual history of Islam, the Prophet's authority, binding nature and his exact position in religion have been subject to debate at times. These debates generally focused on the Prophet's ontological identity, the binding nature of his sunnah and the informational value of his hadiths. Doubtless, there are times when these debates had led to interpreting the Prophet as a super-human being and creating an identity of a semi-god based on his personality. Such interpretations cannot be accepted within the context of prophecy that is set out in Qur'an. However, such excessive conclusions have led to other excessive behavior where the influence and example of the Prophet is removed from our lives and he is reduced to, so to speak, a mere postman who only receives and communicates revelations from Allah.

The actions of the Prophet as a human being are no different from those of any human being. However, his strong personality, positive disposition and pure morals are hard to find in most human beings. However, these attributes and his actions are personal and they do not need to be imitated by his ummah as part of religious identity. The ulama is of the general opinion that his binding words and practices are those which are related to religious matters and those outside of his personal and private affairs. These are the aspects we need to focus on and those we need to exclude from our agenda. This is a different thing from the requirement of questioning and evaluating narratives, which are credited to the Prophet and included in the hadith literature, by the rules of ulumu'l-hadith because activities in this area are aimed to determine whether a narrative, which is credited to the Prophet, really originates from him. However, the purpose of this article is to lay out the Prophet's authority in an area which is naturally linked to him and is religious in nature.

The essential attribute of religion, which Allah the Almighty sent to help people find the right path, is the belief of tawhid. In connection with this, being subject to a subject of Allah is rejected in any form and the belief of tawhid is presented as a guarantee of freedom. Thanks to tawhid, a person is able to believe with their own free will and without pressure. Otherwise there cannot be true belief. In this sense, it is impossible for a person, who believes in tawhid, to have a divine faith in another person. This determination and the verses in Qur'an regarding obedience to prophets seem to be in conflict. A prophet is indeed a human being and bears all the attributes a human being bears but the difference is in the receiving of revelations. What is more, a prophet has the attribute of ismah bestowed upon him in relation to the actions of receiving, interpreting and practicing revelations. This very attribute prevents a prophet from acting out of line with the divine will in religious matters. Therefore the innocence of the Prophet regarding religious matters means that his authority is binding for all members of the ummah.

No-one other than prophets receives revelations and no other person is as innocent.⁴⁴ Therefore it is out of the question to unconditionally obey any person in terms of religious matters, irrespective of who they are, what scientific or insightful knowledge they have or what family they come from. The last person to receive revelations and bear the attribute of ismah is the Prophet. His passing meant the conclusion of the communication of revelations and the cessation of the existence of the attribute of ismah, which was the precaution taken by Allah the Almighty to preserve the revelations. After his passing, religious words, actions or suggestions of his people from his ummah may be accurate or inaccurate, therefore they can be adopted or rejected. Protecting the unity, identity and integrity of ummah is only possible through obedience to the Prophet. When he is taken out of the equation from the attributes which make ummah then ummah will deteriorate, therefore leading to differing opinions which are destined to be problematic. This is only true for him and is out of question for anyone else.

Debating the binding quality of the Prophet counts as a failure in understanding Islam. The extent of this binding quality may be debated. However, there can be no doubt that a prophet is a determining and a binding factor for an ummah. Referring to extreme imagery centered around the Prophet as grounds for this would be misdirection. However excessive and false to the essence of prophecy such imaginative thinking is, that much that is excessive and false removes the impact of the Prophet from religious life. The claim that Qur'an is the only proof and resource is founded in the mistake of seeing the Prophet and Qur'an as alternatives to each other. However, Qur'an and the Prophet are actually complementary to each other. Everything the Prophet did as a prophet was meant to demonstrate and facilitate the understanding and practice of Qur'an. No words or practices, which truthfully come from the Prophet, were said or done "in spite of" Qur'an. The problem may lie in accounts which have not been proven as coming from him, in which case it would be a mistake to attribute these to him and to base arguments on that point. The essence of religion was adopted through the practices of the Messenger of Allah. The accounts which have not been demonstrated in any practice are of secondary importance and are open to debate. It is possible that different approaches could be taken towards them. However, the practices, which the Messenger of Allah adopted and wanted ummah to adopt, are required of Muslims so that they can incorporate Islam into their life and transform into better versions of themselves.

⁴⁴ Other than the opinion of the Shia, a minority in the Islamic ummah, that imams are innocent, nearly all of the ummah in the world is in agreement in this regard. The Shia only deem the Twelve Imams and Fatima to bear the attribute of ismah. This alone is indicative of how exclusive the attribute of ismah really is.

REFERENCES

- Jalaladdin as-Suyuti, *Tenzihü'l-enbiya an tesfihi'l-ağbiya* (ed. Saïd Mohammad Lahham), Beirut 1417/1997.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Garanik", *DİA*, XIII, 363-364.
- Curcani, Sayyed Sharif, *Şerh'ul-Mevâkif* (ed. M. Ömer ed-Dimyâtî), Beirut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1433/2012.
- Al-Juwayni, İmamü'l-Haremeyn, *el-İrşâd* (ed. M. Yûsuf Mûsâ-Abdülmün'im Abdülhamîd), Kahire 1369/1950.
- Evkuran, Mehmet, *Ahlak, Hakikat ve Kimlik*, Ankara: Araştırma, 2013.
- Ibn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (ed. A. Ali el-Kebîr vdğr.), Cairo: Dâru'l-Maârif, n.d.
- Abd al-Jabbar, ibn Ahmad, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (translation and publications by İlyas Çelebi), Istanbul: YEK Presidency, 2013.
- _____, *el-Muğni fi evvâbi't-tevhîdi ve'l-adl*, Cairo 1385/1965.
- Kashif al-Ghita', M. Husayin Âl, *Aslu's-Şiâ ve Usûlühâ* (ed. Dâru'l-Usûl), Beirut 1410/1990.
- Mehmet Bulut, *Ehli sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, Istanbul 1991.
- Murtadha, Abu'l-Kâsım Alemulhuda Ali b. Hüseyin Sherif, *Tenzihü'l-enbiyâ*, Beirut 1988.
- Mutrifi, Uveyd b. İyâd, *Âyâtu itâbi'l-Mustafa fi dav'i'l-ismetî ve'l-ictihâd*, Cairo: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, n.d.
- Nesefi, Abu'l-Muin, *Tabsiratü'l-edille* (ed. H. Atay-Ş.A. Düzgün), Ankara: DİB, 2003.
- ar-Razi, Fakhr ad-Din, *İsmetü'l-enbiyâ*, Beirut 1409/1988.
- Sabuni Nouraddin, *el-Bidâye fi Usûliddîn* (ed. Bekir Topaloğlu), Ankara: DİB, 2005.
- Tehanevi, Muhammed b. Âlâ, *Keşşafu ıstilahâti fünûni ve'l-ulûm*, Beirut 1996.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü (KTS)*, Istanbul 2010.

عصمة النبي برهان الاعتصام به*

د. محمود جنار

جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات: cinarmahmut02@gmail.com

الخلاصة:

إن الله اصطفى بشراً من الناس جعلهم رسله، هداية الخلق ولتنظيم معاشهم. ولكي تتم هذه الوظيفة المقدسة ابتداءً فيجب تحقق شروط ثلاثة:
أولاً: أن يُعرفوا بين أقوامهم.
ثانياً: أن يكونوا أمناء
ثالثاً: أن يقع لهم التسليم والطاعة.

وينبغي النظر في الشرطين الأولين على أنهما من طبيعة النبوة وخصوصياتها. في حين يقع الشرط الثالث على المخاطبين المرسل إليهم ذلك النبي ليتحقق الهدف من الرسالة، وبغير هذا الشرط لا يتم نجاح النبي في وظيفته. غير أن التسليم والطاعة لا يقعان لمن كان بشراً مثلهم بسهولة ويسر. ولقد سبق علم الله تعالى بوقوع هذه الموانع والعقبات التي تعرقل الرسالة، فلذا أيد رسله بالمعجزات ليقع بسببها تصديق الناس للنبي ومعرفتهم له، وكذلك أيد أنبياءه بالعصمة من المعاصي، ليتحقق فيهم شرط الأمانة المطلوبة. فالمعجزات والعصمة لهما وظيفتان مهمتان في النبوة: فهما من جانب سبب في إخراج الناس من الظلمات إلى النور، ومن جانب آخر ليقطع الله بهما حجة الناس عليه يوم القيامة، وتأتي الطاعة والتسليم شرطاً أخيراً لنجاح النبوة بعد التصديق، ومن جانب آخر يجب على النبي أن يكون ناصحاً مخلصاً لقومه لا يهتم بمنافعه الشخصية الذاتية، حتى يقع التسليم والطاعة له بلا جدال.

إن العصمة التي هي شرط النبوة تعني أمانته الذاتية والدينية، وكذلك تعني أمانته في تبليغ الرسالة المكلف بها فعلاً وقولاً، ولقد خص الله تعالى الرسل بالعصمة كي لا تتبدل رسالته أو تتغير على أيدي الأنبياء، لأنه لو فرض عدم عصمتهم فذلك الأمر يشكك في صحة رسالتهم وهذا محال، ولأجل هذه الخصوصية الفريدة للأنبياء، ينبغي أن يقع لهم التسليم والإذعان. وسنشرح في مقالتنا هذه: ماهية العصمة، وحدودها، وكونها أساساً للطاعة، والهدف المرجو منها، والعلاقة بين العصمة والطاعة.

الكلمات المفتاحية: النبي، الأمة، العصمة، الطاعة، التحوّل

Peygamber'e İtaatin Dayanağı Olarak İsmet Meselesi

Özet

Peygamberler, insanların hidâyeti bulmaları ve bu doğrultuda hayatlarını düzenlemeleri için, Allah tarafından kendileri arasından seçilen ve yine kendilerine gönderilen şahsiyetlerdir. Peygamberlerin işlevlerini yerine getirmeleri için, öncelikle tanınmaları, daha sonra görevleri konusunda güvenilir olmaları ve kendilerine itaat edilmeleri gerekir. Tanınmaları ve güvenilir olmaları, işin tâbiatının gereği ve peygamber olan şahsiyetle ilgili hususlardır. İtaat edilmeleri ise, peygamberlikle amaçlanan hedefin gerçekleşmesi için, peygamberin muhatabı olan kitleyle ilgili bir tercihtir. Ne var ki insanların kendileri gibi başka bir insana kayıtsız

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Peygamber'e İtaatin Dayanağı Olarak İsmet Meselesi" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمود جنار، عصمة النبي برهان الاعتصام به، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ٣٢٧-٣٤٤). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

şartsız teslim olmaları ve ona itaat etmeleri her zaman kolay değildir. Diğer yandan teslimiyet ve itaat söz konusu olmadığı takdirde de peygamberlikten beklenen neticenin elde edilmesi mümkün değildir. İşte bu engelleri aşmak için peygamberliği bir yöntem olarak belirleyip tercih eden Yüce Allah, peygamberlerin tanınmaları için onları mucize ile desteklemiş, kendilerine güvenilmesi için de onları ismet sıfatıyla donatmıştır. Bu iki husus peygamberin ümmetini dönüştürme kapasitesini oluşturmakta ve ümmetin aksine mazeret göstermesini engellemektedir. İtaat ise, ümmetin istenilen yönde dönüşmesi için, başlangıçta sahip olması gereken ön şartı teşkil etmektedir. Ümmetin itaatinin meşru bir zeminde olması için, peygamberin peygamberlik iddiasında samimi olması ve bu görevine şahsi hiçbir kaygısını karıştırmaması gerekir.

Peygamberlik göreviyle görevlendirilen zâtın, ismet sıfatıyla donatılmış olması, onun görevlendirildiği konu olan Allah'ın dinini yaşama ve bunu hem sözlü olarak hem de fiili olarak tebliğ etme konusunda güvenilirliğini ifade etmektedir. Allah'ın onu mâsûm kılmaması, onun dinî konularda dinin gerçek sahibi olan Allah'ın iradesinin aksine herhangi bir tasarrufta bulunmayacağı anlamına gelmektedir. İşte başka hiçbir insanda bulunmayan bu özellik nedeniyle peygambere itaat etmek gerekli görülmüştür. Bu makalemizde ismetin mahiyeti, sınırları, itaatın kaynağı olma kapasitesi ve buna bağlı olarak gerçekleşmesi beklenen, mâsûm olan peygambere itaat üzerinde durulacak, ismet ile itaat arasındaki bağlantı irdelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Peygamber, Ümmet, İsmet, İtaat, Dönüşme

The Issue of Ismah as the Ground of Obedience to the Prophet

Abstract

Prophets are personalities chosen by God from among people and sent to them so that they can find guidance and regulate their lives in this direction. In order to fulfill their functions as prophets, they must first be recognized, then they must be trusted in their duties and be obeyed. Being recognized and obeyed is a matter related to the nature of their duty and is mostly about the prophet himself. Obedience, on the other hand, is a preference about the mass as the interlocutor for the fulfillment of the goal of the prophecy. However, it is not always easy for people to be submissive unconditionally and obey to another human being like themselves. Nevertheless, in the absence of submission and obedience, it is not possible to obtain the expected result from prophecy. Here, Almighty Allah, who chooses the prophecy as a method to overcome these obstacles, has propped them up with miracles for recognition and has equipped them with ismah to make them trustworthy. These two points constitute the capacity of the prophet to transform the Ummah and prevent him from making excuses unlike the Ummah. Similarly, obedience constitutes a precondition that must be possessed in the beginning in order for the ummah to be transformed into the desired direction. In order for the obedience of the Ummah to be at a legitimate ground, the prophet must be sincere in the claim of prophecy and should not confuse his personal concern with this task.

The fact that the person assigned with the duty of prophecy is equipped with the title of ismah expresses his credibility to live the religion of Allah, the subject to which he is commissioned, and to communicate it both verbally and de facto. Allah's making him sinless means that he will not do anything in religious matters in contrary to the will of God, the true lord of the religion. It is considered necessary to obey the prophet because of this property which is not found in any other person. In this article we will focus on the essence of ismah, its boundaries, its capacity to be a source of obedience, and the relation between ismah and obedience.

Keywords: Prophet, ummah, ismah, obedience, transformation

مدخل:

لقد احتل مقام النبي ﷺ خاصة، ومقام الأنبياء عامة مساحة واسعة من الجدل الفكري على صفحات التراث الإسلامي، وقد دار النقاش حول محورين أساسيين أولهما: هل للنبي صلاحية تعيين الأحكام العقديّة والفقهية ابتداءً؟ وثانيهما: على أي شيء يعتمد النبي في تعيين تلك الأحكام؟ فالمسألة الأولى ترتبط بماهية النبوة وبأهدافها وبمزلتها في الدين، في حين ترتبط المسألة الثانية بمصادر النبي التي يعتمد عليها؛ من علمه الذاتي، أو من أي شيء آخر. ولا ريب في اتساع بحث هاتين المسألتين وتحليلهما بشكل ملحوظ، وعلى الرغم من كثرة ما كتب في هذا المجال إلا أنه لم تُحلّ هذه المسألة بشكل قطعي إلى يومنا هذا، وربما يستمر النقاش إلى يوم القيامة بغير جواب نهائي.

ومما لا شك فيه أن مُصدِرَ النبوة ومنشئها هو الله تعالى، ويستدل أهل الكلام على حقيقة النبوة، واختيار الله للأنبياء بأدلة مختلفة، فمثلاً تقول «المعتزلة»: إن «العدل» هو الأصل في اصطفاء الله للأنبياء^(١). أما «الماتريدية» فيقولون: إن «الحكمة» هي التي اقتضت ذلك^(٢)، في حين يرى «الأشاعرة»: «الرحمة والالطف» هما الأساس في ذلك^(٣)، ويجب علينا من خلال هذه التحليلات الكلامية أن نثبت مراد الله من اختيار «النبوة» طريقاً لهداية البشر، وليس أمامنا سبيل سوى مصدر واحد هو القرآن الكريم، لأن المصادر الأخرى غيره لا تسلم من النسبية أو الشبهات. وفي الحقيقة لا يمكن رد هذه المصادر غير القرآنية بالجملة لكنها لا تستقل وحدها بالدليل دون القرآن، لجواز الأخذ والرد فيها، وبهذا لا يمكن أن نسلم إلا للقرآن الكريم مصدراً وحيداً في هذه المسألة، وإذا نظرنا فيه وجدنا خصالاً تبرز مكانة النبي أمام أمته.

النبي شاهد حي:

ويفهم ذلك من عموم آيات القرآن الكريم إجمالاً بشكل غير مباشر، ومن الآيات التالية على وجه الخصوص بشكل مباشر: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿١٥﴾﴾ [الأحزاب]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ أُمَّةٍ وَسْطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا...﴾ [البقرة: ١٤٣]، ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَذِكْرًا ﴿١٥﴾﴾ [الأحزاب]، ففي الآيتين الأوليين يظهر النبي مثلاً حياً لأُمَّته، ويجب على الأمة تطبيق هذا المثال. وتشير آية سورة البقرة صراحة إلى أنه لا يكفي تطبيق نموذج النبي وحده بل ينبغي مع هذا توصيل هذا النموذج إلى الناس جميعاً، حتى يتحقق مقام الشهادة في نفس كل مؤمن، أما الآية الثالثة فتفيد صراحة بوجوب اتخاذ النبي نموذجاً، لأن ذلك سبباً في مرضاة الله، والفوز برحمته في الدنيا والآخرة.

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: إلياس شلبي، رئاسة الآثار المخطوطة، إسطنبول، سنة ٢٠١٣م، ٢/ ٤٢٠.

(٢) أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، تحقيق: ح. أطاي؛ ش.أ. دوزجون، أنقرة، سنة ٢٠٠٣، ٢/ ١.

(٣) السيد الشريف الجرجاني، شرح المواقف، تحقيق: عمر الدماطي، دار الكتب العلمية بيروت، سنة ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م، ٨/ ٢٤٢.

١- النبي معلمٌ ومزكٌ:

وفي القرآن الكريم كثير من الآيات التي تشير إلى هذا المعنى، خصوصاً الآية ١٥١ من سورة البقرة، حيث يقول تعالى فيها: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾﴾ وهي جلية في هذا الخصوص، حيث يوجه الله تعالى نظرنا إلى أن الرسول من خلالها يتلو آياته للناس ويزكيهم ويعلمهم، فهو ليس تالياً للآيات وحسب، بل هو معلم الناس ومزكيهم كي يتحولوا من حال إلى حال خاصة أي من الشرك إلى الإيمان.

٢- الأنبياء جميعاً على الهداية ومن يرد أن يهدي نفسه فواجب عليه اتباعهم:

فالقرآن مراراً يظهر هذه الفكرة ويؤكد عليها خاصة للرسول ﷺ، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْيِهِمُ اقْتَدِهْ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ﴿١٠٥﴾﴾ [الأنعام]. وقوله أيضاً: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ يَعْبُدُوا اللَّهَ وَأَجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ ﴿١٦٣﴾﴾ [النحل]. ففي آية سورة الأنعام خطاب للنبي ﷺ أن كل من جاء قبلك من الأنبياء على الهداية ويجب عليك اتباعهم، وفي آية النحل يؤكد على المعنى نفسه ويبين الغاية من إرسال الرسل وهي عبادة الله وحده واجتناب الطاغوت فهو سبيل الهداية إلى الحق؛ ولذا يوصف أتباع الأنبياء بالمهتدين، وغيرهم بالضالين. كما يفهم من النصوص القرآنية السابقة بشكل غير مباشر أننا لا نستطيع وصف الأنبياء بغير أوصاف الهداية، ومن ثم لا يمكن هداية البشر إلا باتباع دعوة الأنبياء.

٣- محبة الله الناس تبع لإطاعتهم النبي ﷺ:

فإذا نظرنا إلى القرآن الكريم إجمالاً وجدنا محبة الله للعباد منوطة باختياراتهم الصائبة، مما يكون سبباً في سعادتهم، ولهذا السبب يذكر في القرآن الكريم مراراً أن الله تعالى يحب المحسنين ولا يحب الظالمين: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣١﴾﴾ [آل عمران]. ففي هذه الآية شرط لمن يدعون محبة الله أن يتبعوا رسول الله كشرط أولي لمحبة الله لهم، حيث يؤمرون بإطاعة الله وإطاعة النبي معاً بعد ذلك.

٤- النبي يوجه أمته إلى الخير المحض:

فلا ريب أن جميع الأنبياء حريصون على أممهم، ويرجون لهم الهداية كي يسعدوا بها في الدنيا والآخرة، وترسم الآية التالية شعور النبي تجاه أمته ومنزلته بينهم بشكل حي: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٨﴾﴾ [التوبة]. وهنا نرى النبي حريصاً على أمته، يتألم لما أصابها من مصيبة أو ضرر، ولهذا السبب لا يمكن أن يوجه النبي أمته إلى طريق الخطأ أو إلى غير سبيل الرشاد، ولذا يجب إطاعته والتسليم له بالقيادة في الحياة كلها.

ولقد أراد البحث فيما سبق من آيات أن يثبت منزلة الأنبياء عموماً، ومنزلة رسول الله ﷺ خصوصاً في

أمته بشكل موزج، ووصل إلى نتيجة مؤداها أن الأنبياء كلهم مهتدون ودعوا من حولهم إلى نفس الطريق. وفي الحقيقة هذا سبب إرسالهم، فهم ليسوا مبلغين عن الله فقط، بل هم نماذج تحتذى أيضاً؛ فالله تعالى يطلب من البشر اتباع الأنبياء واحتذاء طريقهم كشرط لرضاه عنهم. وسوف نتعرض لصفة العصمة فيما يلي كونها صمام أمان النبوة، وكذلك نناقش العلاقة بينها وبين الطاعة والتسليم للأنبياء، ونتكلم عن مصدر هذه العلاقة؛ لأنه تثار بين الحين والحين مشكلة علاقة النبي بأمته، ففتة من الناس ترفع النبي إلى درجة الألوهية بحيث تنقطع العلاقة التأثيرية بينه وبين البشر، فلا يمكن أن يقلد، في حين تحط فئة أخرى من الناس منزلته فلا يرى له تأثير كبير على حياة الأمة، خاصة بعد زمن النبوة. وفي كلا الرأيين شطط، فلذا يتوجب علينا البحث عن رأي وسط بعيد عن الإفراط والتفريط موافق لمراد الله تعالى، وذلك بمحاولة الإجابة عن التساؤل الآتي: هل هناك ما يوجب على الأمة اتباع النبي؟ ولماذا؟

العصمة صفة لازمة للأنبياء:

الأنبياء هم المرسلون المصطفون من الله تعالى إلى الناس، وهم من الناس. والفرق بين الأنبياء وغيرهم من البشر هو تلقي الوحي. ولكون الوحي تجربة فردية خاصة توجد هناك بعض العضلات، منها على وجه الخصوصعضلتان ترتبطان بشكل كبير بمقام النبوة وتؤثران عليه، الأولى: ادعاء بعض المفترين دعوى النبوة مع أنهم لم يتلقوها حقيقة، كي يستفيدوا من المزايا التي تعود إليهم من جراء هذا الادعاء؛ وذلك اعتماداً على أن الوحي تجربة خاصة لا يدرك حقيقتها أحد من الناس سوى من يتلقاها. والتاريخ يثبت ظهور عدد من هؤلاء المدعين الكاذبين. الثانية: ولكون من يتلقى الوحي بشر يعرض ما يعرض للبشر من خوف وحرص على إيمان قومه فقد يدفعه ذلك إلى تغيير الوحي شكلاً أو مضموناً. ولو لم تحل هاتين العضلتين لا يتوصل إلى تحقيق مراد الله من إرساله الرسل للناس، والله تعالى أعلم بكل شيء وهو يعلم هذه العضلات لذا يرجى منه تجنّب البشر الوقوع في هذا الشَّرْك. وقد دبر الله هذه الأمور كما دبر كل شيء، فقد دفع العضلة الأولى بإعطاء من أرسله نبياً معجزة، ولذا تظهر بيد النبي معجزات ولا تظهر بأيدي المتنبئة معجزات للتفريق بينهما، فهي التي تفرق بين الصادق والكاذب في ادعاء النبوة في قومهم.

والعضلة الثانية في مقام النبوة هي إمكانية تغيير الوحي أو تحريفه عن مواضعه من طرف الأنبياء باعتبارهم بشراً يعرض لهم ما يعرض للبشر، وهذا ممكن عقلاً بسبب وقوع الأنبياء تحت ضغط من طرف أقوامهم في مراحل الدعوة المختلفة، وكذلك ممكن عقلاً أثناء تلقي الوحي أن يتسلط الجن والشياطين على قلب الأنبياء فيشوشوا عليهم بحيث يخرج الوحي بعدئذ عن مراد الله، ولا شك عند تحقق أحدهما ألا يتوصل إلى مراد الله من الوحي. وقد جزم القرآن الكريم بأن الأنبياء محفوظون من هذه المخاطر بشكل قطعي، وأن القرآن في حصن عنها لأنه: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة] ولهذا فقد تَبَّتْ اللهُ النَّبِيَّ الَّذِي يرسله بالعصمة كي يحفظ الوحي الإلهي بها، وهذه العصمة لا تشمل الوحي المفوظ فقط بل تشمل كذلك فهم النبي لمادات الله وتطبيقاته الدينية، فعصم الله وحيه من تخليطات الجن والشياطين من جهة، ومن تغييرات هذا العبد من جهة أخرى، إذن فما العصمة؟

العصمة وجذرها: (ع ص م) لغة: تعني المنع ودفع الضرر المحتمل، وهي مصدر من الفعل عَصَمَ، وتستعمل اصطلاحاً في تاريخ الفكر الإسلامي بمعنى حفظ الأنبياء الذين اختارهم الله تعالى من الوقوع في المعاصي كلها^(٤)، ولكون هذه المسألة مؤثرة في الدين الموكل إلى الأنبياء تبليغه، فقد اهتم العلماء بها أيها الاهتمام في القرون التالية لقرن النبي ﷺ، ولذا فقد أفردت رسائل مستقلة لهذه المسألة^(٥)، وقد نوقش الموضوع من جهات متعددة؛ مثل: عصمة الأنبياء في الأمور الدينية والدنيوية، وقبل النبوة أو بعدها، وظهرت أحياناً آراء متباينة في ذلك. ومع أن هذا المصطلح قد تكوّن لاحقاً إلا أنه في القرون الأولى قد حفظت منزلة النبي بين المؤمنين في المنهج الديني والتطبيق العملي، بحيث لا يتطرق الشك إليهما من أي جهة، باعتبار القرآن الكريم يؤكد مراراً على فكرة وجوب اتباع النبي كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [القتال]، إذ كون النبي ﷺ معصوماً بالوحي الذي يبلغه عن ربه فذلك يحقق له السيادة الدينية على المؤمنين به، إذ لو وقع في خطأ فسيأتي التصحيح الإلهي فوراً^(٦). ومسألة عصمة الأنبياء فيما يدخل تحت وظيفة النبوة، أو بعبارة أخرى في الأمور الدينية، مسألة اتفاق بين العلماء.

أما أكثر ما وقع الاختلاف فيه ففي شمول العصمة خارج دائرة النبوة؛ فمثلاً يقول إمام الحرمين الجويني (ت: ١٠٨٥/٤٧٨) باستحالة وقوع الكبيرة من الأنبياء لكونهم مؤيدين بالمعجزات وهذا من لوازم العقل، وأما الصغائر فهي ممكنة عقلاً ولا يوجد دليل قطعي على منعها^(٧)، ويقول نور الدين الصابوني (ت: ١١٨٤/٥٠٨) إن عصمة الأنبياء من الكفر قبل الوحي وبعده ثابتة للأنبياء، وأما عصمتهم من الكبائر فثابتة بعد الوحي فقط، ولكونهم حجة الله على الناس فلا بد ألا يتلبسوا بالمعاصي، ولو لم يكونوا على هذا فسيفقدون أمانتهم^(٨). وفيما نقل تلخيص لآراء علماء أهل السنة في مسألة العصمة، أو بعبارة أخرى لا خلاف بينهم في وجوب العصمة في الأمور الدينية الداخلة تحت وظيفة النبوة، أما فيما عدا ذلك من أمور الدنيا فقد وقع الاختلاف في وجوبها أو عدمه.

وينبغي النظر إلى آراء المعتزلة والشيعة مع أهل السنة في هذه المسألة لأهميتها، فالمعتزلة لا يجوزون وقوع الكبائر من الأنبياء عمداً لكنهم يجوزون وقوع الصغائر منهم بشرط ألا تكون من المنفّرات. وهنا يقرب رأيهم من رأي أهل السنة، لكن لا بد أن يؤخذ في الحسبان اختلاف الرأي فيما بينهم؛ فإبراهيم النظام (ت: ٨٤٥/٢٣١) لا يُجوز للأنبياء وقوع الكبائر والصغائر عمداً حتى الخطأ في التأويل، وفي رأيه يمكن أن يقع

(٤) انظر بتوسع: ابن منظور، لسان العرب صفحة: ٢٩٧٦، والتهانوي، الكشاف، ١١٨٣/٢، Topaloğlu-Çelebi, KTS, "İsmet", s. 163; Bulut, Mehmet, "İsmet", DİA, XXIII, 134.

(٥) على سبيل المثال: الشريف المرتضى، تنزيه الأنبياء، بيروت سنة ١٩٨٨م، وفخر الدين الرازي، عصمة الأنبياء، القاهرة سنة ١٩٨٦م، وجلال الدين السيوطي، تنزيه الأنبياء عن تسفيه الأغبياء، بتحقيق: سيد محمد لحام، بيروت سنة ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م، وعويد بن عياض المطرفي، آيات عتاب المصطفى في ضوء العصمة والاجتهاد، دار الفكر العربي، القاهرة، Mehmet, Bulut, Ehli sünnet ve Şia'da ismet inancı, İstanbul 1991.

(٦) انظر على سبيل المثال الآيات من ٤٤ إلى ٤٧ من سورة الحاقة.

(٧) إمام الحرمين الجويني، الإرشاد، تحقيق: يوسف موسى، وعبد المنعم عبد الحميد، القاهرة سنة ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م، صفحة ٣٥٦.

(٨) نور الدين الصابوني، البداية في أصول الدين، تحقيق: بكر تويال أوغلو، أنقرة سنة ٢٠٠٥م، صفحة ٥٤.

ذلك سهواً أو نسياناً فقط، وحتى في ذلك يوقظهم الله تعالى وينقذهم؛ وذلك لأن علمهم هو الأكمل فهم في تيقظ دائم، وعلى عكس هذا يأتي أبو علي الجبائي (ت ٩١٦/٣٠٣) فيرى أنه بالرغم من استحالة وقوع الصغائر والكبائر عمداً فإنه يجوز وقوع الخطأ في التأويل في حقهم^(٩)، وينقل القاضي عبد الجبار (ت ١٠٢٤/٤١٥) رأي أبي هاشم الجبائي (ت ٩٣٣/٣٢١) ثم يفصل ما نقله وينتهي إلى أن من يُجوز وقوع المعاصي من الأنبياء بعد النبوة آراؤهم متناقضة؛ لأن جواز وقوع الأنبياء في المعاصي التي ينهون الناس عنها أمر يؤدي إلى التناقض الظاهر بين ما يدعون إليه وما يفعلونه، لأنه لو صح هذا الفرض للأنبياء إذن ينبغي تبعاً له ألا ينبجحوا في تبليغهم^(١٠)، ويظهر في الفكر الاعتزالي بشكل عام عصمة الأنبياء في أمور النبوة، حتى يمكن وصفهم بالتشدد في هذه المسألة خاصة بالنظر إلى أهل السنة، ومن هذا يتبين لنا عظم منزلة مقام النبوة داخل مؤسسة الدين وخصوصيتها فيه.

والشيعة يخطون خطوة أوسع من المعتزلة وأهل السنة في مسألة العصمة، حيث لا يجوزون وقوع المعاصي من الأنبياء صغیرها وكبیرها عمداً أو خطأً أو نسياناً، قال الشريف المرتضى (ت ١٠٤٤/٤٣٦): وقوع المعاصي يجلب نفرة الناس؛ لذا فالأنبياء قبل النبوة وبعدها معصومون من هذا، والعصمة بهذا المفهوم عند الشيعة ليست مخصوصة للأنبياء وحدهم بل تشمل الأئمة أيضاً^(١١). ومن علماء الشيعة المؤثرين في العصر الحديث «كاشف الغطاء» (ت ١٩٥٤/١٣٧٣) الذي بين شرف الأنبياء جميعاً وأنهم مرسلون من الله تعالى، وأشار إلى منزلة النبي ﷺ وقال: إنه معصوم في جميع أموره حيث عاش في مرضاة الله طول حياته^(١٢).

وكما أشرنا سابقاً فقد بحث علماء الأصول الآيات القرآنية المتعلقة بالعصمة آية آية، ثم انتهوا إلى عدم وجود تعارض بينها وبين مفهوم العصمة، وإذا نظرنا في المؤلفات التي ألفت في هذا المجال نرى جميع التأويلات تتجمع حول ما يلي:

- ١- الأفعال التي تنسب للأنبياء وفي ظاهرها تعارض مع مفهوم العصمة كلها ليست منفرة أو مُسَوِّدةً للوجوه، حيث لم يصدر من أي نبي أفعال تشينه.
- ٢- هذه الأفعال لم تصدر بقصد العصيان، فكلمها وقعت بغير قصد، فما ظهر من ندم موسى عليه السلام بعد قتله القبطي يدل على ذلك بشكل واضح.
- ٣- الأنبياء لم يصروا على هذه الأفعال بل يستغفرون ويستعيذون بالله من الوقوع في مثلها مرة أخرى.
- ٤- هذه المعاصي ليس لها علاقة بمنزلة النبوة من التبليغ والتطبيق لأحكام الله.
- ٥- الأنبياء معصومون من تسلط الجنة والشياطين؛ لأنهم مؤازرون من الله تعالى خلافاً لغيرهم من الناس^(١٣).

(٩) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة سنة ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، صفحة ٥٧٣.

(١٠) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م ١٥/٣٠٠.

(١١) المرتضى أبو القاسم علم الهدى علي بن الحسين الشريف، تنزيه الأنبياء، بيروت سنة ١٩٨٨م، صفحة ٤.

(١٢) م. حسين الكاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، دار الأصول بيروت سنة ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، صفحة ١٤٣.

(١٣) Geniş bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, "Garanik", *DİA*, XIII, 363-364.

ولقد ظهر من هذه القراءات أن ما وقع من هناتٍ من طرف الأنبياء قد ترى في حق غيرهم من الناس صغائر يتجاوز عنها، حتى الذين يجوزون وقوع المعاصي من الأنبياء في حياتهم الشخصية فإنهم يرون عدم إصرارهم عليها بحيث تشين وجوههم أو تقبحها عند أقوامهم، مما يؤدي إلى أن الأنبياء في تصرفاتهم الدينية تحت حفظ الله ورعايته فكل ما صدر منهم في الأمور الدينية حق مصيب.

طاعة النبي وأدلتها من القرآن الكريم:

النبي هو العبد الذي اختاره الله تعالى مرشدا لعباده، فأوحى إليه كي يريه منهجه وطريقه، وبهذا يمكن أن يتعلم العباد ما طلبه الله تعالى منهم من الأوامر والنواهي عن طريق النبوة فقط. ومعلوم أن بعض الآيات التي فيها أحكام الله تعالى تحتوي الجانب التطبيقي، وفي أكثر آيات القرآن لم تفصل المسائل التطبيقية: متى وأين وكيف تؤدي التكليف؟ وربما يؤدي ذلك إلى تشويش في العقول واختلاف في الآراء. ومثاله الواضح البارز عدد ركعات الصلوات المفروضة؛ فعلى الرغم من تعدد الآيات التي تأمر بإقامة الصلاة في القرآن لم يذكر شيء حول عدد الركعات، وترك ذلك الأمر لرسول الله ولو لم يراع تعيين النبي لهذا العدد لظهرت الاختلافات في عماد الدين، وتتفرق الأمة حينئذ. ويحتمل هنا ألا يصل مراد الله إلى العباد، ولذا أرسل نبيه كي ينهي الاختلافات بين الناس ويكون عليهم شهيداً ومثالاً نموذجياً لهم، ولذا يأمر القرآن الكريم بشكل واضح بضرورة طاعة الأنبياء جميعاً وخاصة نبي هذه الأمة رسولنا ﷺ، والآيات التي تفيد ذلك لا تعد، ولنا أن نصنفها بحسب موضوعها كما يلي:

١ - طاعة النبي من لوازم الإيمان:

إن الأوامر والنواهي الإلهية التي طلبت من العباد مبنية على إيمانهم، فجمهور المتكلمين يرى أن من لم يؤمن غير مخاطب بالتكليف، لأنه لا يمكن تحقيق الثواب من وراء الحسنات بغير إيمان. وبناء على هذه القاعدة فإن آيات التكليف تخاطب المؤمنين فقط، وقد جاءت الإشارة في بعض آيات التكليف مخاطبة المشركين إلا أن هذا الخطاب منصب على طاعة النبي في الالتزام بعقيدة الإيمان والتوحيد أولاً، ثم تأتي الأوامر والنواهي بعد إيمانهم ثانياً. فلا تخرج الآيات التكليفية حول إطاعة النبي عن هذا الاعتبار بحال. ويضاف لذلك أن بعض الآيات تصرح بهذا المعنى وتؤيده كما في سورة الأنفال: ﴿ذَلِكَ يَأْتِيهِمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الأنفال: ١٣]، أو في سورة الأحزاب: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمُؤِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

ويظهر من منطوق الآيتين السابقتين أن طاعة الرسول مع طاعة الله تعالى من لوازم الإيمان الواجبة.

٢ - طاعة النبي من طاعة الله:

وقد ورد هذا المفهوم بشكل مباشر في القرآن الكريم وبشكل غير مباشر، فمثال على الأول قوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ [النساء: ٨٠]. أما النوع الثاني الذي

يأمر بطاعة النبي وأنه من طاعة الله بشكل غير مباشر فأمثلته كثيرة جداً. وعندما تقترن طاعة النبي بطاعة الله يؤدي ذلك إلى تلازم المدلول بينهما. وهذه الطاعة مرتبطة بوصفه رسولاً لله تعالى، وعلى هذا فمن أطاع الرسول فقد أطاع من أرسله رسولاً وهو الله تعالى، ونمثل لذلك بموضعين من القرآن الكريم: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ عَلَى رُسُولِكُمُ الْبَلْغُ الْمُبِينُ﴾ [المائدة ٥١].

٣- الأنبياء أرسلوا كي يطاعوا:

من خلال القرآن الكريم يتضح لنا هذا المفهوم جلياً، حيث إن سبب إرسال الرسل هو أن يطيعهم الخلق ويسلموا لهم، وإن الأنبياء لم يرسلوا إلا لذلك المعنى، وبناءً على هذا فلو لم يطع الأنبياء لكان من المحال أن تصل الإرادة الإلهية إلى هدفها. ومن جهة أخرى فليس من سبيل إلى الوصول لمرضاة الله إلا بإطاعة من أرسلهم لذلك وهم الأنبياء، وهذه الآيات تفيد هذا المعنى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَأَسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾ [النساء ٦٦] وقوله تعالى في سورة الشعراء: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ [الشعراء]، وقد تكرر هذا المعنى مع الأنبياء جميعاً في هذه السورة، بحيث يفهم من هذا التكرار أن النبوة بذاتها تستلزم من المكلفين القبول والطاعة، أو بمعنى آخر بين النبوة والطاعة تلازم ضروري.

٤- طاعة النبي مع طاعة الله شرط الدخول إلى رحمته:

ذكر الله تعالى أن إطاعة النبي شرط أولي لرحمته، ولو لم يطع النبي وقع الخذلان وهو ضد الرحمة، وتلك العاقبة لا يريدتها أحد من المؤمنين، ونمثل على ذلك بمواضع من القرآن الكريم: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران ٣٦]، ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة ٧١]، ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [النور]، ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء].

٥- أُرْسِلَ الْأَنْبِيَاءُ كِي يَبِينُوا لِلنَّاسِ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ:

فإنه تعالى قد ذكر الهدف من إرسال الأنبياء وهو تبين الحلال من الحرام، ولذا يأمر الناس بالسمع لهم والطاعة، ويضرب على ذلك مثلاً من قصة عيسى عليه السلام مع قومه إذ يخاطبهم قائلاً: ﴿وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَإِلْحَالَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِبَيِّنَاتٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ [آل عمران ٥٥].

٦- الفوز الأبدي مبني على إطاعة النبي مع إطاعة الله تعالى:

فإنه تعالى يربط بين الفوز الأبدي في الآخرة وبين إطاعة النبي، إذ بدون إطاعة النبي لا يتحقق الفوز

الأبدي، وذلك الفوز هو الذي وعد به الإسلام أتباعه بصفة عامة على ما قدموا من أعمال. ولا يتصور أن مؤمناً ملتزماً بواجبات دينه لا يرجو ذلك الفوز. ولكون الفوز في الآخرة مشروطاً بإطاعة النبي فلذا اكتسب كل الواجبات الدينية قيمتها منه، ونمثل على هذا من الآيات بطائفة مثل قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [النساء]، و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَوُودُوهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِنَّ كُنْتُمْ تَوْمَنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء]، وقوله: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشِ اللَّهَ وَيَتَّقْهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [النور]، وقوله: ﴿يُصَلِّحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب].

٧- عدم إطاعة النبي سبب للعذاب الأبدي:

فكما يربط القرآن بين طاعة النبي والفوز الأبدي، يربط كذلك بين عدم الطاعة والعذاب الأبدي الأخرى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [النساء]، و﴿يَوْمَ تَقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَلَيَّتْنَا اللَّهُ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ﴾ [الأحزاب]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [القتال]، ففي آية الأحزاب يربط بين طاعة الله ورسوله، فلكي تتحقق طاعة الله بشكل تام لا بد أن يُسمع لرسوله ويُطاعوا، وفي آية القتال يذكر أن عدم إطاعة الله ورسوله سبب لإبطال العمل، ويفهم منها أن قبول أعمال العبد عند الله مرتين بإطاعة الله ورسوله.

علاقة العصمة بالإطاعة:

الوصف الذي يفرق بين النبي وغيره من الناس هو تلقي الوحي كما بينا، فالوحي يأتي إلى النبي من مصدر لا يختلف عليه وهو الله تعالى. ولأنه يحتوي العلم الذي لا يشك في مصدره لذا فهو طريق لتيسير الهداية. والوحي بهذا الوصف وما يحتويه من علم الله هو صفة مائزة للأنبياء عمّن سواهم من الناس مهما كانوا قطعاً. ومما يزيد أهمية الوحي الإسلامي من الناحية العملية استمراره مدة البعثة النبوية حتى وفاته ﷺ، وذلك يعطي حياة النبي الدينية وإمامته لأمة مميزة أخرى، وهي وقوعها تحت مراقبة الله الدائمة، وموافقتها لمرادات الله، لأن الوحي أحياناً جاء ناقداً وموجهاً للنبي في بعض تصرفاته، فيفهم ضمناً من هذا موافقة الله لبقية التصرفات التي لم يرد فيها تعليق إلهي. ولا شك أن هذه الحال مقصورة على التصرفات التي صدرت عن النبي بوصفه نبياً، أما فيما فعله بوصفه بشراً فيخرج من هذه الدائرة؛ فالصحابة مع إطاعتهم المطلقة للنبي كانوا يفرقون بين أفعاله وأقواله بوصفه نبياً أو بوصفه بشراً، فلذا نجدهم أحياناً يناقشونه فيما لم يكن بصفة النبوة، وكان ﷺ أحياناً ينزل عن رأيه إلى رأيهم، وهذا يبين إدراك الصحابة مراقبة الله لنبيه فيما هو تحت كلمة النبوة، أما ما صدر عنه بوصفه البشري فهو يصيب فيه بلا شك، ولكنه قد يخطئ^(١٤).

(١٤) للتقسيم حول هذا الموضوع انظر: Evkuran, Mehmet, Ahlak, Hakikat ve Kimlik, Ankara: Araştırma, 2013, s. 65.

ولأن الوحي مصدره إلهي فهذا يعني إجازة الله لكل ما يصدر عن النبي، وإذا لم تكن تصرفات النبي موافقة لمراد الله فيأتي الوحي مصححاً ومعتاباً على الفور كما أشار البحث من قبل. ولأجل الاستفادة من مزايا سيطرة الوحي الروحية على الناس ظهر المتنبهة الكاذبون، لذا يجب التفريق بين النبي الصادق والمتنبئ الكاذب؛ لأن ذلك الأمر في غاية الأهمية؛ فالله تعالى قد أيد النبي بالمعجزة كي يفرق بين نبيه الحق وغيره من الكاذبين، فيجري الله المعجزات على أيدي الأنبياء، وكأن لسان حالها ينطق قائلاً: «بأن هذا الذي جريت على يديه هو النبي أيها الناس فاتبعوه وثقوا في أمانته».

وتظهر مشكلة أخرى بعد التسليم للنبي بالطاعة والقبول بسبب ما جرى على يديه من معجزات تؤيده وهي: هل يمكن لهذا المخاطب بالوحي أن يزيد أو ينقص منه أو يحرفه لفظاً أو معنى لاعتبارات كثيرة؛ مثل: الخوف من قومه، أو طمعاً في قبولهم، أو رغبة في نشر دعوته أو غير ذلك؟

لا شك أن الذي اصطنفى من خلقه رسلاً وأراد منهم أن يسروا أمور عباده الدينية والدنيوية، قد دبر أمور الرسالة كي لا يصيبها نقص أو فساد، فلا يمكن لمن أُعطي العصمة وهو النبي أن يحرف في الوحي شيئاً من اللفظ أو المعنى أو التطبيق، ولا شك أن تطبيق الوحي في الأمور العملية يقوم به النبي الذي أعطي فرصة الاختيار بين البدائل بشرط أن تكون هذه الاختيارات موافقة للمقاصد الإلهية، وبالفعل تحقق هذا الشرط في تطبيقات نبينا ﷺ، وكما أشير فيما سبق فإن يظهر شيء مخالف لهذا الشرط يتدخل الوحي الإلهي ليوقظ نبيه على الدوام، وبناء على هذا فإن إطاعة الأنبياء عموماً ونبينا محمد ﷺ خصوصاً مبنية على عصمته، ولكونه معصوماً فقد أدى أمانته بحق موافقاً بذلك مراد الله، ولو ظهر منه سهو أو خطأ أو قصور في التطبيق فإن الله يعاتبه فوراً. ونتيجة لهذا فقد أصبحت تطبيقات الوحي الإلهي التي قام بها النبي ﷺ واجبة على أمته، ولا ينبغي أن يفهم من ذلك التسوية بين القرآن الكريم والسنة النبوية بحال، لأن السنة في جانب منها تاريخية ترتبط بزمان النبي ومكانه، أما الوحي القرآني فهو شامل لكل زمان ومكان.

ومما سبق نرى أن إطاعة الناس للنبي تصدر من كونه نموذجاً مثالياً للدين، أما أمانته وسلطانه الديني على الناس فيصدران من معصوميته، ولذا فإن الارتباط بين العصمة والإطاعة ارتباط مباشر، وعلى هذا فلا يجب على مجموع الأمة إطاعة أحد دون النبي مهما كانت منزلته الدينية، فطاعة من هم سوى النبي محدودة بمنازهم وعلاقاتهم مع الناس، ولذا فمن يقبل من الناس بهذه الطاعة أو يردها فلا يلام أو يذم، أما ما فعله النبي بوصفه نبياً فواجب على مجموع من آمن به طاعته، ومن رد ذلك فإنه يلام ويذم لأنه لم يؤد واجبات دينه حينذاك، وهذا لا يحصل إلا لمن أُعطي العصمة وهو النبي. ومع ادعاء الشيعة عصمة أئمتهم فإن هذه الفكرة لم يكتب لها القبول من جمهور الأمة الإسلامية، فيبقى الأنبياء وحدهم معصومين تحت مراقبة الله المباشرة في أقوالهم وأفعالهم، فهذا يجعل الصواب حليفاً دائماً في كل ما صدر عنهم من أفعال دينية؛ فهم في كفالة الله ورعايته وحفظه، لذا فقد أمر المكلفون بإطاعتهم. ويمكن أن نقول بناء على هذا: إن طاعة النبي تتأسس على عصمته.

الخاتمة:

قد نوقشت منزلة النبي ﷺ وسلطانه على الأمة في المسائل الدينية منذ بداية تاريخ الفكر الإسلامي حتى زماننا هذا، وقد تركزت المناقشات حول الحقيقة الوجودية للنبي، وحول مقام السنة في الدين وحول النقد العلمي للأحاديث، ولا شك أنه قد نتج عن هذه المناقشات أحياناً تصورات خاصة لاسيما حول حقيقته الوجودية إذ يوضع في مرتبة نصف إلهية فوق البشر، ولا يمكن قبول هذه التأملات من منطوق القرآن الكريم بأي حال. لكن هذه التنطعات، وإن كان في ظاهرها احترام النبي إلا أنها تؤدي إلى تصويره بصورة عكسية وكأنه ساعي بريد ينقل الرسائل، بحيث يخرج بهذا الوصف عن تأثيره في الحياة اليومية. ولا شك أن هذين التصورين بعيدان عن موقف النبي ولا يليقان بمقامه.

ولا يختلف ما فعله النبي بوصفه بشراً عن غيره من آحاد الناس، ولكن قوة شخصيته، وصفاء أخلاقه، وطهارة فطرته ونحو ذلك.. كل ذلك لا يجتمع في غيره من الناس بمثل ما اجتمع فيه، ولذا فلا يجب على أمته تقليده في كل هذه الخصائص حذو النعل بالنعل، حيث يرى جمهور العلماء أن وجوب الاتباع على الأمة فيما تعلق بالأمر الدينية المحض، وحتى هذا فيه استثناء فيما خص الرسول ﷺ ولم يشارك فيه أمته، وعلينا أن نراعي هذا ونخرجه من محل النقاش قدر الإمكان، بيد أن هذا لا يمنعنا من مناقشة الروايات التي جاءت بها الأحاديث المسندة إلى النبي ﷺ بقواعد علوم الحديث، حتى نستبين صدق هذه الروايات التي جاءتنا مسندة إلى الرسول من عدمه، وقصدنا في هذه المناقشة تبيان ما صدر عن النبي بوصفه الديني بشكل قطعي فتجب على الأمة إطاعته فيه، أو غير ذلك.

فالتوحيد هو أخص خصائص الدين الذي أرسله الله تعالى لعباده لتيسير هدايتهم، فهو صمام أمان حرية العبد، فإذا تمسك العبد بالتوحيد كان حراً، أما لو عبد غير الله ردت عليه عبادته وفقد كذلك حريته، وبهذا فالتوحيد أساس حرية الإنسان، لأنه مع التوحيد يؤمن بلا سيطرة عليه بل بإرادته الحرة، حتى يكون إيمانه صحيحاً، ولو روعيت هذه الأمور إذن فلن يطيع بشر بشراً مثله بلا قيود تقيد هذه الطاعة، ويمكن أن ترد شبهة التناقض بين ما رمى إليه القرآن من وجوب طاعة النبي وبين هذا الرأي، ولكن مع كون النبي بشراً فإن التسليم والطاعة له جاءت له لأنه يتلقى الوحي، وأيضاً هو مؤيد بالعصمة في تلقيه الوحي وفهمه وتطبيقاته العملية، وتأنيده بالعصمة يمنعه من الزلل أو فعل شيء على غير مراد الله تعالى. ويفهم من ذلك كله سلطان النبي على جميع أفراد الأمة لكونه معصوماً، وغيره ليس بمعصوم.

فكما لم يتلق أحد الوحي دون الأنبياء فكذلك لا عصمة لغيرهم من الناس^(١٥)، فعلى هذا لا يجوز اتباع أحد في المسائل الدينية دون شرط أو قيد مهما كان نسبه أو علمه أو عرفانه. فأخر من تلقى الوحي وآخر

(١٥) اتفقت أمة الإسلام على أن العصمة للأنبياء وحدهم دون سواهم، إلا الشيعة الذين لا يمثلون سوى أقل القليل بالنسبة للأمة، فهم يحددون العصمة في السيدة فاطمة الزهراء والأئمة الاثني عشر فضلاً عن الأنبياء، وهنا نستفيد أن العصمة حتى لو أخذنا برأيهم محدودة جداً.

المؤيدين بالعصمة هو نبينا محمد ﷺ، فكما انقطع بوفاته تلقي الوحي، انتهت صفة العصمة اللازمة له لحفظ هذا الوحي، فكل ما قيل بعد وفاته ﷺ يؤخذ منه ويرد لأنه قد يصيب وقد يخطئ، فحفظ وحدة الأمة وهويتها واجتماعها منوط باتباع النبي وحده، ولو زالت هذه الصفة عن رسول الله إذن لفقدت الأمة صفة الأمة، ولظهرت مشكلات وتناقضات وفوضى على الساحة الدينية، وتلك صفة مائزة ليست لأحد غير النبي.

المناقشات حول وجوب اتباع النبي من عدمه تدل على الجهل بطبيعة الدين، ومع هذا يمكن أن نناقش حدود هذا الاتباع والتمسك به، ولو اعترض علينا بالتنطعات التي ترفع النبي فوق مستوى البشرية بحيث لا يمكن مناقشة حدود اتباعه ففي هذا انحراف عن الهدف الصحيح. إضافة إلى وجوب إخراج النبي عن صفته البشرية بهذا القول مما يخالف شرائط النبوة، وإن ادعاء الاكتفاء بالقرآن الكريم دليلاً ومصدراً واحداً مرجعه إلى تصور خاطئ مؤداه أن النبي والقرآن على طرفي نقيض بحيث إذا أخذ بواحد ترك الثاني، وفي الحقيقة فالقرآن والنبي ليس أحدهما بديلاً عن الآخر بل يكتمل هذا بهذا؛ فكل أفعال النبي بوصفه نبياً جاءت صورة حية للقرآن، وكل ما صدر من النبي بإسناد قطعي لا يختلف عن القرآن أبداً، ولو وجد تناقض ظاهري فمن الممكن أن يشك في الإسناد ولا يشك في القرآن بحيث لا يترتب على الكلام المنسوب إلى النبي أحكام تخالف القرآن. ومن المعلوم أن جوهر الدين قد انتقل إلينا من النبي ﷺ بصورة عملية تطبيقية، وما لم يكن تطبيقياً فهو ليس بجوهري في الدين، ويحتل التأويلات العقلية، فكل ما قام به النبي بهذه الصفة وطلب منا إطاعته فيه كي يتمكن الدين في نفوسنا، ونرتقي به إلى المراتب العليا عند الله تعالى، وجبت علينا الطاعة والتسليم والقبول بلا ريب فيه.

المصادر:

- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: علي الكبير، دار المعارف القاهرة.
- أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، تحقيق: ح. أطاي؛ ش.أ. دوزجون، أنقرة، سنة ٢٠٠٣.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، بيروت سنة ١٩٩٦.
- الجرجاني، شرح الموافقات، تحقيق: عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية بيروت، سنة ١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م.
- جلال الدين السيوطي، تنزيه الأنبياء عن تسفيه الأغبياء، بتحقيق: سيد محمد حام، بيروت سنة ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
- الجويني إمام الحرمين، الإرشاد، تحقيق: يوسف موسى، وعبد المنعم عبد الحميد، القاهرة سنة ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م.
- الرازي فخر الدين، عصمة الأنبياء، القاهرة سنة ١٩٨٦م.
- الصابوني نور الدين، البداية في أصول الدين، تحقيق: بكر توبال أوغلو، أنقرة سنة ٢٠٠٥م.
- عويد بن عياض المطرفي، آيات عتاب المصطفى في ضوء العصمة والاجتهاد، دار الفكر العربي، القاهرة.
- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م.
- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: إلياس شلبي، رئاسة الآثار المخطوطة، إسطنبول، سنة ٢٠١٣م.
- م. حسين الكاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، دار الأصول بيروت سنة ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.
- المرتضى أبو القاسم عالم الهدى علي بن الحسين الشريف، تنزيه الأنبياء، بيروت سنة ١٩٨٨م.

المصادر التركبية:

- Evkuran, Mehmet, Ahlak, Hakikat ve Kimlik, Ankara: Araştırma, 2013.
- İsmail Cerrahoğlu, "Garanik", DİA, XIII,s
- Mehmet Bulut, Ehli sünnet ve Şia'da ismet inancı, İstanbul 1991.
- Topaloğlu-Çelebi, KTS, "İsmet",s.

Sünnetin Doğru Anlaşılması ve Günümüze Taşınması

-'Allah Güzeldir, Güzelliği Sever'

Rivâyeti Üzerine Bir Değerlendirme-

Nurullah AGİTOĞLU*

Özet

İslam Dini'nin ikinci temel kaynağı olan Sünnet'in anlaşılması ve hayata geçirilmesi yolunda Müslümanlar ilk dönemlerden bu yana çaba sarf etmişlerdir. Hz. Peygamber'in (sas) yaşadığı dönemden uzaklaşıldıkça zaman içerisinde Sünnet'in doğru anlaşılması noktasında bazı sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Bu ihtiyaç doğrultusunda Muhtelifu'l-hadis, Garibu'l-hadis gibi ilim dalları doğmuştur. Günümüzde de hadislerin ve Sünnetin doğru anlaşılması önünde bazen engellerin çıktığı bilinmektedir. Bütünlükten uzak, bağlamından kopuk ele alınması gibi durumlar da bazen hadislerin eksik veya yanlış anlaşılmasına sebep olabilmektedir. Bu durumun Sünnet'in günümüze taşınmasına etki eden yanı da unutulmamalıdır. Bu çalışmada ilgili husus üzerinde durulacak ve 'Allah güzeldir, güzelliği sever' rivâyeti örneğinde konu ele alınacaktır. Başta şerhler olmak üzere, rivayet ile ilgili yapılan yorumlar yol gösterici olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, hadis, rivayet, anlama

The True Perception of the Sunnah and its Meaning Today - An Analysis on the Narration of 'Allah is Beautiful and He Loves the Beauty'

Abstract

Muslims have been striving for the first time since the Sunnah, the second main source of Islamic religion, has been understood and passed on to life. Hz. As the Prophet departed from his time, some troubles arose at the point of correct understanding of Sunnah. In the direction of this need, science branches like Muhtelifu'l-hadith, Garibu'l-hadith were born. Nowadays, it is known that obstacles sometimes appear before correct understanding of hadiths and Sunnah. Sometimes the situations such as being totally distant and being disconnected from the context can sometimes cause the hadiths to be missed or misunderstood. It should not be forgotten that this condition also affects Sunnah's daily

* Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, nurullahagitoglu@gmail.com.

movement. The subject will be discussed in this study and the issue will be covered in the example of 'Allah is beautiful, he likes beauty'. Interpretations of the narration, especially commentaries, will be helpful.

Keywords: Sunnah, hadith, rumor, understanding

Giriş

Yüce dinimiz İslam'ın iki ana kaynağından ikincisi olan hadisler Müslümanlar için hayati önem taşımaktadır. Hadisler olmadan dinin anlaşılması ve doğru yaşanması mümkün değildir. Zira getirdiği Kur'an'ı tebliğ etme göreviyle beraber beyan vazifesini¹ de alan şüphesiz Hz. Peygamber'dir (sas).

On dört asırdır, kendisine ait olan ve ona nispet edilenle yoluna devam eden devasa İslam kültürü içerisinde sağlıklı bir Peygamber portresi tespit ederek, O'nun, kıyamete kadar sürecek önderlik ve örnekliğini sağlam temellere oturtmak Müslümanların en önemli görevleri arasındadır.²

Hz. Peygamber'in yaşam tarzı sayılan sünnetin uygulanma ve günümüze taşınma açısından önemi ortadadır. Bu bakımdan sünnet ile hadis arasında bir ayrımın yapılması isabetli gibi görünmektedir.

Sünnet ve hadis kavramları çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmışsa da aslında aradaki farkın bilinmesi her iki kavram için de faydalı bir yaklaşım olacaktır. Muhaddisler bu iki kavramı bir dönem aynı manada kullanarak, Hz. Peygamber'le ilgili tüm haberleri bu kavramlarla karşılasalar bile, hem lügat hem de terim açısından Sünnet ıstilahında asıl olanın uygulamadaki sebât ve devamlılık olduğu vurgulanmıştır.³

Sünnet, Hz. Peygamber için değişmeyen ve karaktere dönüşmüş davranışların ifadesidir. O'nun davranış ve hareketlerinde sebât ve devamlılık vasfını ifade etmektedir.⁴

Hz. Peygamber, kendi uygulamalarının ümmeti tarafından da takip edilmesini arzu ederek sünnetinden yüz çevirenlerin kendisinden olmadığını belirtmekte, sünnete yapışmanın ve sünnet için yol açmanın ve örnek olunması gerektiğini bildirmektedir.⁵

¹ Örneğin bkz. el-Haşr 59/7; en-Necm 53/3-4; el-Ahzâb 33/21; en-Nahl, 16/44.

² İ. Hakkı Ünal, "İslam Kültürünün Sürekliliğini Sağlamada Hadis ve Sünnetin Rolü", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu – 2001*, Ankara 2003, s. 26-28.

³ Ali Yardım, *Hadis I*, Damla Yay., İstanbul 1997, s. 31; Yavuz Ünal, "Gelenek-Sünnet İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı: 11, s. 79-96, s. 80.

⁴ Yardım, s. 31; Yavuz Ünal, s. 80.

⁵ Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahih*, I-VI, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987, Nikâh 1; Muslim, Ebu'l-Huseyn İbnu'l-Haccâc, *el-Câmiu's-sahih*, I-V, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut ty., Nikah 5; Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *es-Sünen*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut ty., Sünnet, 6.

Esas olan Hz. Peygamber'in takip edilmesidir. Dinin yaşanması hususunda onun sünnetinin uygulanması gereklidir. Ancak Hz. Peygamber'in de bir beşer olması, bir fiziki çevrede doğup büyümesi, bir kültürel ortamda yetişmesi, ortaya koymuş olduğu uygulamaların farklı zaman ve mekânlarda hüküm süren farklı kültürlerle aktarılması ve ifadelerinin anlaşılması noktasında bir takım problemler ortaya çıkarmaktadır. Bu durum elbette genel anlamda sünnet için geçerli olmayacaktır. Ancak hepsi bir araya geldiğinde sünnet diyebileceğimiz davranışları ayrı ayrı ele aldığımızda bu noktada bazen sorunların çıktığı görülebilmektedir. Zira söz konusu olan ifadeler ve uygulamalar kendilerine has bağlamlar içinde ortaya çıkmışlardır ve onlar bu bağlamlara aittirler.⁶

Sadece hadisler için değil tüm metinler için düşünülecek olursa, bir metni anlamak yalnız o metnin dilini anlamak değildir. Bir metni anlamak için oluştuğu şartlara ve ortama bakmak gerekebilir. Metnin ortaya çıktığı ve şekillenmesine vesile olan unsurlar o metnin bağlamını gösterir. Aslında bağlam, metnin doğru anlaşılmasının ve yorumlanmasının anahtarı gibidir.⁷

Önemli bir kavram olarak bağlam, bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, birçok durumda onu etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen, birim veya birimler bütünüdür. Başka bir ifade ile bir gösterge öteki öğelerle birlikte ve onlarla bütünleşerek onların yardımıyla bir kavramı yansıtmaktadır ki, bu öğelerin oluşturduğu bütüne bağlam denir.⁸ Bağlam, dilin ve metnin varlık kazandığı noktadır. Metin ile bağlam arasındaki bu ilişki, dolaylı muhatapın anlama ulaşabilmek için bilmesi gereken bir husustur. Bu husus metnin çevresinde yer alır. Bu sebeple dolaylı muhatapların, anlama ulaşabilmek için bağlamı da öğrenmeleri çok önemlidir.⁹ Doğru ve tutarlı bir anlamının, mevcut bütün bağlamların göz önünde bulundurulmasını gerektirdiği gayet açıktır.¹⁰ Kur'an'ın bazı ayetlerini anlaşılır kılıp onu belli bir zemine oturtma amacını güden Sünnet de bir zemine oturmak mecburiyetindedir. İşte Hz. Peygamber'in içinde olduğu toplumun anlayış, kültür ve fiziki çevre faktörlerinin etkin olduğu bu zemin, O'nun sünnetinin gereği gibi anlaşılabilmesi için önem taşımaktadır. Bu nedenle toplumsal değerleri ve onların etkinliğini, diğer bir ifadeyle geleneği de göz önünde bulundurmamak gerekmektedir.¹¹

Ahlaki yozlaşmanın arttığı ve insanî değerlerin bazen önemsenmediği günümüzde, Hz. Peygamber'i bir 'üsve-i hasene' olarak çağın idrakine sunmak,

⁶ Yavuz Ünal, s. 82.

⁷ Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Tıbyân Yay., İstanbul 1997, s. 17.

⁸ Türkçe Sözlük, TDK Yay., Ankara, 2005, (10.Baskı), s. 180; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, TDK Yay., Ankara 2007, III, 200.

⁹ Cündioğlu, s. 17.

¹⁰ Nurullah Agitoğlu, "Hadiste Bağlam İnşası", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2013, VI, 5, s. 127-145., s. 145.

¹¹ Yavuz Ünal, s. 82.

özelde Müslümanların genelde bütün insanlığın içinde bulunduğu olumsuz ortamdan çıkmasında önemli bir çare olarak görünmektedir.¹²

Hız. Peygamber'i 'örnek model' olarak çağa taşıırken onun yaptıklarının aynısını yapmak değil, yaptıklarının sebep, illet ve hikmetini kavrayarak bugünün şartları içerisinde yeni bir bakış açısıyla, yeni bir ruhla yorumlamak esas olmalıdır. Onun mesajını doğru bir şekilde günümüze taşımanın yolu, onun gözettiği ilkeler çerçevesinde sünnetini doğru anlamaktan ve hayata aktarmaktan geçer.¹³

Sünnette bulunan bazı hükümlerin doğru anlaşılması ve günümüze taşınması için takip edilebilecek bazı ilkeleri Nasi Aslan şu şekilde özetlemiştir: "Sünnetle sabit olan hükümler, belli bir gerekçeye bağlı olarak vârid olmuşsa günümüzde de söz konusu gerekçelerin mevcut olup olmadığına bakılacaktır. Hız. Peygamber, yaptığı bazı işlerde, bunların toplumda doğuracağı neticelerin dikkate alınmasını istemiştir. Sünnetteki birçok hüküm, Kur'an'ın bir açılımı ve uygulaması durumunda olup; bu hükümlerden bir kısmı, o dönem için uygulamayı en iyi gerçekleştirecek bir araç konumundaydı.¹⁴ Hadislerin doğru anlaşılıp doğru uygulanabilmesi için onların varid olduğu sebep ve şartların yani bağlamın göz önünde bulundurulması gerekir. O dönemdeki bir sosyal gerçeğin veya örfün ifadesi olan hadislerin tespit edilerek; bunların altında yatan sebepler ve güdülen amaçların ortaya çıkarılması gerekir. Gerek ibadetlerde ve gerekse dini yaşantının diğer boyutlarında kolaylaştırıcı bir hayat modeli ortaya koyan Hız. Peygamber'in bu yaklaşımını sürekli dikkate almak durumundayız."¹⁵

İslam'ın anlaşılması ve yaşanması noktasında böyle bir öneme sahip olan Sünnetin güncelliğini ve evrenselliğini her zaman koruyacağı ortadadır. Ancak bunun kadar önem arz eden bir diğer husus da sünnetin günümüze taşınmasıdır. Çalışmamızın birinci bölümünde bu konu üzerinde durulacaktır.

I. Sünnetin Günümüze Taşınması

Uygulama çoğu zaman teoriden önce gelir ve teori bu uygulama üzerine bina edilir. Sünnet uygulamaya dayalı olduğundan tarihi süreç içerisinde önde gelmiş, İslam toplumlarının oluşum, yapılanma ve hatta karakterlerinde genelde uygulama birliğini oluşturmuştur.¹⁶

¹² Musa Erkaya, "Hız. Peygamber (sas)'in Örnek Ahlâkının Günümüze Taşınmasında Hadis/Sünnetin Rolü", *Modern Çağda Ahlak Sempozyumu, 7-8 Mayıs 2010 Konya* 2012, s. 327-364, s. 327.

¹³ Erkaya, s. 327.

¹⁴ Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Rahmet Koluman, *Hadis/Sünnette Araç-Amaç İlişkisi Ve Araçların Değişebilirliği (Misvak Hadisleri Örneği)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), ŞÜSBE, 2017.

¹⁵ Nâsi Aslan, "Sünnetin Günümüze Taşınması", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı]*, *Peygamberimiz Hız Muhammed (SAV) özel sayısı*, 2000, 2003, sayı: Özel Sayı, s. 339-360, s. 357-358.

¹⁶ Hâbil Nazlıgül, "Sünnetin/Hadislerin Günümüze Taşınmasında Buluşacak Ortak Nokta Ne Olmalı?", *YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu (26-29 Nisan 2012 Lefkoşa)*, 2014, s. 41-82 s. 80-82.

Sünnetin inşa edicisi Hz. Peygamber'dir. Zaten Peygamberler, insanlığın başlangıcından beri hidayet rehberi olarak görevlendirilmiş kullardır. Onlar insanlığa örnek olarak gösterilmiş ve kendilerine itaat edilmesi istenmiştir. Âlemlere rahmet olarak gönderilen Resûlullah'ın insanlığa yol göstericiliğinin devamı da onun doğru bir şekilde tanınması, insanlara tanıtılması, daha sonra da örnek alınmasıyla mümkün olacaktır. Hz. Peygamber'i anlama ve onu örnek alma ihtiyacı hiçbir zaman sona ermeyecektir. Zamanın değişmesiyle beraber insanların anlayışları ve dünya görüşlerinin de farklılık arz ettiği bir gerçektir. Bu değişimleri doğru algulamak suretiyle günümüz insanına örnek sunulabilecek bir anlayışla Hz. Peygamber'i tanıtmak Müslüman ilim adamlarının önemli bir görevidir.¹⁷

Sünnete yaklaşım tarzı her zaman çok önemli olmuştur. Hayattaki değişim ve dinamizme karşılık yazılı belgeler olarak günümüze ulaşan ve çoğunluğu dini naslar olarak değerlendirilen rivâyetlerin yapısının statik olduğu ve belli bir dönemin kendi şartları içerisindeki uygulamalarını yansıttığı bir gerçektir. Müslümanlar Hz. Peygamber'in ahlakını, karakterini, hedeflerini, bu hedefleri gerçekleştirdiği vasıta, yol ve yöntemlerini, tercihlerini, hoşlanmadığı şeyleri, emirlerini, yasaklarını, iyice öğrenmelidir. Böyle biri rivayetleri seçerken ve günümüze aktarılacak, uygulamaya konulacak olanlarını belirlerken Hz. Peygamber hakkındaki bu müktesebatından mutlaka istifade etmelidir. Kendi durumu rivayette anlatılan hal ve durumdan farklılaşmışsa o konudaki Hz. Peygamber'in gayesi, niyeti ve hedefi belirlenmeli bu hedefi en mükemmel olarak gerçekleştirecek yeni vasıta, yol ve yöntemleri sünnet olarak almalıdır. Bunu yaparken de asla sünnete aykırı davrandığını düşünmemeli, bilakis gerçek anlamda sünneti uyguladığı kanaatinde olarak müsterih olmalıdır.¹⁸ Bu bağlamda dini anlama noktasındaki problemlerin çözümünde sünnetteki bireysel ve toplumsal hayata rehberlik edecek ilkeleri tespit etmek zaruridir.¹⁹

Kur'an'ın birçok yerinde bir düşüncenin, bir inancın her hangi bir delile dayanmadan bilinçsizce ve körü körüne taklit edilmesi tenkit edilmiştir. Onun uygulayıcısı konumunda olan Hz. Peygamber de kendisinden işittiklerini başkalarına tebliğ etmeyi emrederken anlayarak ve kavrayarak tebliğ etmelerini istemiştir. Zira Hz. Peygamber "Allah, benim sözümü işitip de benden işittiği gibi (başkasına) tebliğ eden kişinin yüzünü ağartsın."²⁰ buyurmuştur. Anlamaya ve kavramaya bu kadar önem veren Hz. Peygamber zaman zaman illet ve hikmetini

¹⁷ Adem Apak, "Günümüzde Hz. Peygamber'in (sav) Doğru Anlaşılması Üzerine Düşünceler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, XIX/2, s. 59-72, s. 60.

¹⁸ Nazlıgöl, s. 80-82.

¹⁹ H. Musa Bağcı, "Hz. Peygamber'in Örnekliliğinin Günümüzdeki Önemi: (Teşebbüh/Taklit ile İktidâ/Teessî/İttiba Kavramları Bağlamında)", *Hz. Muhammed (SAV) ve Mesajı*, 2014, s. 107-123, s. 107.

²⁰ Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen (el-Câmiu's-sahih)*, I-V, thk. A. Muhammed Şakir vd., Mısır 1975. (Muhammed Nasiruddin el-Elbânî'nin değerlendirme ve talikleriyle birlikte yapılan baskısı: Mektebetü'l-Maârif, Riyad ty.) İlim,7; İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen*, I-II, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru'l Fikr, Beyrut ty., Mukaddime, 18.

sormadan, sebeplerini araştırmadan kendisinin yaptığını yapan yani kendisini bilinçsizce taklit edenleri de uyarmıştır. Bir keresinde namaz kıldırırken ayakkabılarını çıkarıp sol tarafına bırakmıştır. Bunu gören sahabiler de aynı şeyi yaparak ayakkabılarını çıkardıklarında namaz bitince Hz. Peygamber “Niçin ayakkabılarınızı çıkardınız?” diye sormuş. Onlar da: “Sizin çıkardığınızı gördük biz de çıkardık” demişler. O zaman Hz. Peygamber, “Cebrail bana onlarda pislik olduğunu haber verdi.” diye bir açıklama yaparak, örnek alınan davranışın bilinçli yapılması gerektiğine dikkat çekmiş, bilinçsizce yapılan taklit türü davranışlardan sakındırılmıştır.²¹

Çağımız insanına taklitçi ve şekilci bir zihniyetle bir peygamber örneği sunulması oldukça yanlış bir tavidir. Bu anlamda Peygamberi örnek almalarını istemek, onların miladi yirminci yüzyılda değil de on beş asır öncesi Peygamber dönemi koşullarında yaşamalarına davet etmek olur ki bu makul değildir.²²

Günümüzde sünnetin doğru anlaşılmasının ve bu zamana yansıtılmamasının sebepleri olarak şekilcilik ve taklitle beraber cehalet, duygusallık, hadislerin edebi tahlillerini, dil ve ifade tarzlarını kavrayamamak, hadislerdeki emir, yasak, tavsiye, teşvik, ikâz ve korkutmaların ayırt edilememesi, uydurma hadislere fazla itibar göstermek, hadislerin vürûd sebeplerini ve tarihlerini dikkate almamak, hadislerin evrenselliğini dikkate almamak, vb. bazı hususlar vurgulanmaktadır. Hz. Peygamberin peygamberlikten önceki davranış ve sözleri ile peygamber olduktan sonraki davranış ve sözlerinin birbirine karıştırılmasının da günümüzde Hz. Peygamber’i yanlış anlama sebeplerinden biri olduğu ifade edilmektedir.²³

Hz. Peygamber’in örneği, kendi yaşadığı devirdeki canlılığı ve anlamlılığı içinde yaşatılmak isteniyorsa hadis ve sünnetten elde edilen verilerin illet ve maksat çerçevesinde değerlendirilerek, bugüne taşınabilecek unsurların iyi tespit edilmesi gerekir.²⁴

Sünnetin günümüze taşınması konusunun daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla ‘Allah güzeldir, güzelliği sever’ rivayeti örneğinde inceleme yapılacaktır. Rivâyet muteber hadis kaynaklarında geçtiği için sened tenkidi yapılmasına gerek görülmemiştir. Ancak şerhler ve yapılan yorumlar ışığında hadis değerlendirilecektir. Böylece bu ve buna benzer rivayetlerin günümüze taşınmasının Müslümanların hayatı açısından önemine vurgu yapılacaktır.

²¹ Ebû Dâvûd, İlim 10; Tirmizî, İlim 7; Bkz. Ebû Dâvûd, Salât, 88; Bağcı, s. 107-108.

²² Bağcı, s. 123; İ. Hakkı Ünal, s. 26-28.

²³ Geniş bilgi için bkz. Abdulkadir Evgin, “Örneklerle Günümüzde Hz. Peygamberi Yanlış Anlama Sebepleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 5 [Prof. Dr. Şaban Kuzgun Armağanı], s. 111-116.

²⁴ İ. Hakkı Ünal, s. 26-28.

II. 'Allah Güzeldir, Güzelliği Sever' Rivâyeti Örneğinde Sünnetin Günümüze Taşınması Meselesi

İslam dini Müslümanların dünya ve ahiret mutluluğunu hedeflemektedir. Dinî nasların insanların dünya hayatını ve günlük yaşantısını göz ardı ettiği iddia edilemez. Bu bağlamda ayetler gibi Hz. Peygamber'in sünnetinin de insan hayatına yön veren, anlam katan ve ondan ilgisini hiçbir zaman esirgemeyecek olan yönü dikkat çekmektedir.

Müslümanın imtihan dünyasında ahiretine hazırlık yapabilmesi için İslam'ın her iki alanda da denge gözetmesi, ancak asıl olanın ahiret olduğu gerçeğinin unutulmaması esastır.

Hz. Peygamber'in sosyal hayatta Müslümanlara yön veren, onlara estetik duyguları teşvik eden, bireylerin birbirleri ile olan münasebetlerinde olumlu katkı yapan hadisleri mevcuttur. Tarih boyunca bu tür rivayetlerin İslam topraklarında maddi manevi sağladığı faydalar bilinmektedir. Bu tür rivayetlerden biri de 'Allah güzeldir, güzelliği sever' hadisidir.²⁵

İnsanın maddi yönden rahat bir hayat sürdürebilmesi için, mutlaka manevi yönden rahat olması gerekir. Bu nedenle İslâm dininin iki ana temeli olan Kur'ân ve sünnette, insan hayatının manevi yönünü ilgilendiren pek çok açıklamalar bulunmaktadır. İnsanın tüm duyu organlarına hitap eden güzellik ve estetik, insan hayatının manevi yönünde önemli bir yere sahip bulunmaktadır. Bu nedenle Kur'ân ve sünnetin pek çok yerinde, güzellik ve estetiği ilgilendiren açıklamalar bulunmaktadır.²⁶

Hz. Peygamber'in hayatını inceleyenler, onun her açıdan güzellik, temizlik, nezaket, iffet ve incelik örneği olduğunu görmüşlerdir. Bütün bunlarda, estetiğin en güzeli ortaya çıkmaktadır. O'nun hayatındaki estetik ve güzelliği, bir konu ile sınırlandırmak mümkün değildir. İster aile içerisinde ve ister toplum içerisinde, onun tüm insanlarla ilişkilerinde en güzel bir şekilde davrandığı bilinmektedir. O, aile içerisinde çocuklarına karşı en iyi bir baba olduğu gibi, eşlerine karşı da en iyi bir koca idi. Bununla beraber toplum içerisinde her insana karşı en iyi bir dost ve arkadaşı. Kur'ân'da, "Muhakkak ki Allah Resulü'nde sizin için güzel bir örnek vardır"²⁷ diye haber verildiği gibi o, inanan insanlar için her türlü güzellikte bir örnektir. Buna göre Müslümanların sosyal hayatlarının her alanında onu örnek almaları gerekir.²⁸

Hadisin vürud sebebi de şöyledir: Bir gün Hz. Peygamber, "Kalbinde zerre kadar kibir bulunan bir kişi cennete giremez" buyurduğunda, sahabeden bazıları,

²⁵ Muslim, İman, 147.

²⁶ Ali Karakaş, "Hadis Kültüründe Estetik", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2017, XII/35, s. 487-501, s. 498-499.

²⁷ el-Ahzâb 33/21.

²⁸ Karakaş, s. 498-499.

“İnsan elbisesinin, ayakkabısının güzel olmasını sever” deyince, Resulullah da şöyle buyurmuşlardı: “Allah cemîl’dir, güzeldir, güzelliği sever. Kibir hakkı beğenmemek, şıarmak ve insanları küçümsemektir.”

İslam’ın gönderildiği ilk yıllarda sahabenin fakir durumu, ilk sahabilerin içinde buldukları inkisar ve tevazu hali ile beraber Hz. Peygamber kabile liderlerinin kendi kabileleri üzerindeki ağır otoriteleri ve zayıflarına karşı kibirlerinden rahatsızdı. İslam ilk andan itibaren insanların bir tarağın dişleri gibi eşit olduğunu haykırmıştır. Arab’ın Aceme üstünlüğünün olamayacağını, üstünlüğün ancak takva ile gerçekleşeceğini vurgulamıştır. Nitekim Yüce Allah Kur’an-ı Kerim’de “Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık, sizi milletlere ve kabilelere böldük ki tanışasınız, en değerli olanınız en takva sahibi olanınızdır”²⁹ buyurmuştur.

Bu yüzden Hz. Peygamber kibirden sakındırmış, kibirli olanları uyarmış ve onların cennete girmeyeceklerini söylemiştir. Hatta kalbinde zerre kadar kibir olanının cennete girmeyeceği vurgulanmıştır. İşte bu konu ile ilgili olarak bazı sahabiler güzel elbise ve güzel ayakkabı giymenin kibirden olduğunu zannetmişlerdir. Ancak Hz. Peygamber bunun kibir olmadığını, aksine kibrin hakkı inkâr etmek ve insanları küçük görmek olduğunu, ancak güzelliği sevmenin ise meşru olduğunu, zira Allah’ın güzelliği yarattığını ve nimetinin eserini kulu üzerinde görmek istediğini açıklamış olmaktadır. Başkalarının küçümsememesi şartıyla bu caizdir. Ancak Allah’ın kendisine verdikleri ile kişi büyüldüğünde, bu ona haram kılınmıştır ve yerinin cehennem olduğu özellikle belirtilmiştir.”³⁰

Burada İslam’ın estetiğe, düzenli olmaya, temiz olmaya, insanları rahatsız etmeyecek şekilde görünmeye önem verdiğini açıkça görmekteyiz. Diğer taraftan güzel giyinmek, tertipli düzenli olmanın israf olmadığı da ortaya çıkmaktadır. İsrâf, ölçüyü kaçıracak, haddi aşarak dengesiz tutumların içerisine girmektir.

‘Allah güzeldir ve güzelliği sever’ rivayetinde geçen ve güzelliği ifade eden “cemil” kelimesi için çeşitli yorumların yapıldığını belirten Ali Karakaş şöyle demektedir: “Her şeyden önce güzellik, herhangi bir şeyde veya insanın aslında var olan güzellik ile insanın dışarıya yönelik yaptığı güzellik diye iki kısım halinde değerlendirilmektedir. Güzellik, bu derece geniş kapsamlıdır. Buna göre Allah’ın güzelliği, O’nun isim ve sıfatlarındaki güzellik ve O’nun kemalini ifade etmektedir. İnsanın yaptığı her iş, sanat ve mesleği, bu güzellik kapsamı içerisinde değerlendirilmektedir. Ona göre her kişinin, kendi işini, mesleğini veya sanatını bu anlayışla yapması icap eder. Bu durum, estetiğin, insan hayatının her alanını ne derece ilgilendirdiğini göstermektedir. Ancak bu güzellik anlayışının, insanı kibir ve gurura götürmemesi gerekir. Güzel giyinip nefsinin etkisinde kalan, kendini bu

²⁹ Hucurât 13.

³⁰ Şahin, Musa, *Fethu'l- Mun'im Şerhu Sahih-i Muslim*, I-X, Daru's-Şurûk, y.y., 2002, I, 300; VIII, 344; el-Herefî, Muhammed el-Emin b. Abdullah, *el-Keveku'l-Vehhac Şerhu Sahihi Müslim*, I-XXVI, Daru'l-Minhac, Mekke 2009, III,53

haliyle başkalarından üstün tutan ve başkalarını bu vesile ile hor gören kişilerin yaptığı, güzellik değil, haktan ayrılmaktır. Güzellik, her haliyle edep ve ahlak çerçevesi dâhilinde olmalıdır.”³¹

Güzel görünmekle, güzel giyinmekle ilgili aslında tehlikeli olan insanın, elbiselerini veya yaşam standartlarını bir üstünlük aracı gibi görmesidir.

‘Allah güzelliği sever’ ifadesinden, duruşun ve görüntünün düzgün ve iyi olması da anlaşılabilir. Allah’ın güzel olması ifadesi de ‘o sizin suretlerinizi güzel yapmıştır, yaratılışınızı güzelleştirmiştir’ anlamında ele alınabilir.³² Allah güzeldir güzelliği sever ifadesi İslam’ın temiz olduğunu ve her çeşidiyle temizliğe çağırdığını da belirtmektedir.³³

Allah güzeldir, güzelliği sever ifadesindeki güzellik, noksanlıklardan uzak olmayı ifade ettiği için Allah’a isim olarak kullanıldığını söyleyenler olmuştur. Zira ‘Cemil’ demek sûreten ve şeklen güzel olmayı ifade eder. Güzellik de eksiklik ve çirkinliklerden uzak olmayı gösterir. Bazıları da buradaki Cemil ifadesinin “Mücmil” yani “güzelleştiren” anlamına geldiğini belirtmişlerdir.³⁴

Sünnetin günümüze taşınması gibi önemli bir konuda örnek seçtiğimiz yukarıdaki rivâyetle ilgili şu tespitleri yapmamız mümkündür:

Hız. Peygamber, söz konusu hadisi irâd ederken kalbinde zerre kadar kibir olanın cennete giremeyeceğini buyurmuştur. Kibir gibi ciddi bir günahın Müslümana yakışamayacağını, Müslümanın kibirli olamayacağını ve kibrin cennete girmeye engel olduğunu açıkça vurgulamıştır. Bugün de akla gelebilecek bir soruyu oradaki sahabe sormuş, elbise ve ayakkabı gibi eşyaların güzel olmasının kibir olup olmadığını öğrenmek ve meseleyi netleştirmek istemişlerdir. Bu durum aslında estetik ile kibir arasında da dikkat edilmesi gereken ince bir sınırın olduğu gerçeğini vurgulamaktadır. Güzel görünmenin de başka bazı davranışlar gibi kibirli olmaya yol açabilecek yönü bulunmaktadır.

Hız. Peygamber kibirle ilgili bu önemli uyarı ve sakındırmayı yaptıktan sonra, sorulan soru üzerine güzel giyinme ve görünmenin mutlak olarak kibir sayılamayacağını belirtmektedir. Ancak bunu yaparken İslam’ın güzellik ve estetiğe bakış açısını da ortaya koymaktan geri durmamış, temizlik ve düzenli olmaya çok önem veren bu dinin güzel duruşa ve güzel görünmeye de oldukça ihtimam gösterdiğini, Müslümanın her dönemde ve her zeminde imkânlar ve şartlar çerçevesinde düzgün, temiz ve estetik kaygıyla hareket etmesi gerektiğini

³¹ Karakaş, s. 496.

³² Şahin, I, 301.

³³ Şahin, VIII, 411.

³⁴ Mâzerî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *el-Mu’lim bi fevâidi Muslim*, I-III, thk. Muhammed eş-Şâzelî, ed-Dâru’t-Tûnusiyye, 1988, I, 303; İyaz b. Musa Ebu’l-Fazl, *İknâl-ul Mu’lim bi fevâidi Muslim*, I-VIII, thk. Yahya İsmail, Dâru’l-Vefa, Mısır 1998, I, 359-360.

bizlere göstermiş olmaktadır. Elbette kibir ve şımarıklığa düşmemesi gereken insanın israf ve savurganlığa karşı da hassas olması gerektiği izahıta varestedir.

Günümüz insanı israf ve moda kaygısı taşımadan, kendi dininin ve Peygamberinin bu konudaki ilkelerini takip ettiği takdirde, çağlar üstü ve evrensel bir hayat tarzı olarak Sünnet'in yol göstericiliğini ve aydınlatıcılığını her zaman hissedecektir.

Sonuç

İslam'ın iki ana kaynağından ikincisi olan hadisler Müslümanlar için hayati önem taşımaktadır. Hadisler olmadan dinin anlaşılması ve doğru yaşanması mümkün değildir. Hz. Peygamber'in yaşam tarzı sayılan sünnetin uygulanma ve günümüze taşınma açısından önemi ortadadır.

Esas olan Hz. Peygamber'in takip edilmesidir. Dinin yaşanması hususunda onun sünnetinin uygulanması gereklidir. Ancak sünneti çağa taşıırken onun yaptıklarının aynısını yapmak değil, yaptıklarının sebep, illet ve hikmetini kavrayarak yeni bir ruhla yorumlamak esas olmalıdır.

Sünnetin inşa edicisi Hz. Peygamber'dir. Sünnete yaklaşım tarzı her zaman çok önemli olmuştur. Kur'an'ın birçok yerinde bilinçsizce ve körü körüne taklit tenkit edilmiştir. Hz. Peygamber de kendisinden işittiklerini başkalarına tebliğ etmeyi emrederken anlayarak ve kavrayarak tebliğ etmelerini istemiştir. Çağımız insanına taklitçi ve şekilci bir zihniyetle bir peygamber örnekliliği sunulması oldukça yanlış bir tavrıdır.

Sünnetin günümüze taşınması konusu 'Allah güzeldir, güzelliği sever' rivayeti örneğinde incelendi. Hz. Peygamber'in sosyal hayatta Müslümanlara yön veren, onlara estetik duyguları teşvik eden, bireylerin birbirleri ile olan münasebetlerinde olumlu katkı yapan hadisleri mevcuttur. Tarih boyunca bu tür rivayetlerin İslam topraklarında maddi manevi sağladığı faydalar bilinmektedir. Bu tür rivayetlerden biri de 'Allah güzeldir, güzelliği sever' hadisidir.

İnsanın tüm duyu organlarına hitap eden güzellik ve estetik, insan hayatının manevi yönünde önemli bir yere sahip bulunmaktadır. Bu nedenle Kur'ân ve sünnetin pek çok yerinde, güzellik ve estetiği ilgilendiren açıklamalar bulunmaktadır.

Hz. Peygamber kibirden sakındırılmış, kibirli olanları uyarılmış ve onların cennete girmeyeceklerini söylemiştir. Hatta kalbinde zerre kadar kibir olanının cennete girmeyeceği vurgulanmıştır. İşte bu konu ile ilgili olarak bazı sahâbiler güzel elbise ve güzel ayakkabı giymenin kibirden olduğunu zannetmişlerdir. Ancak Hz. Peygamber bunun kibir olmadığını, aksine kibrin hakkı inkâr etmek ve insanları küçük görmek olduğunu, ancak güzelliği sevmenin ise meşru olduğunu, zira Allah'ın güzelliği yarattığını ve nimetinin eserini kulu üzerinde görmek

istediğini açıklamış olmaktadır. Burada İslam'ın estetiğe, düzenli olmaya, temiz olmaya, insanları rahatsız etmeyecek şekilde görünmeye önem verdiğini açıkça görmekteyiz. Diğer taraftan güzel giyinmek, tertipli düzenli olmanın israf olmadığı da ortaya çıkmaktadır. İsrâf, ölçüyü kaçırmak, haddi aşarak dengesiz tutumların içerisine girmektir. Güzel görünmekle, güzel giyinmekle ilgili aslında tehlikeli olan insanın, elbiselerini veya yaşam standartlarını bir üstünlük aracı gibi görmesidir.

Hz. Peygamber, söz konusu hadisi irâd ederken kalbinde zerre kadar kibir olanın cennete giremeyeceğini buyurmuştur. Bugün de akla gelebilecek bir soruyu oradaki sahabe sormuş, elbise ve ayakkabı gibi eşyaların güzel olmasının kibir olup olmadığını öğrenmek ve meseleyi netleştirmek istemişlerdir. Bu durum aslında estetik ile kibir arasında da dikkat edilmesi gereken ince bir sınırın olduğu gerçeğini vurgulamaktadır. Güzel görünmenin de başka bazı davranışlar gibi kibirli olmaya yol açabilecek yönü bulunmaktadır.

Hz. Peygamber kibirle ilgili önemli bir uyarı yaptıktan sonra, güzel giyinme ve görünmenin mutlak olarak kibir sayılmayacağını belirtmektedir. Ancak bunu yaparken İslam'ın güzellik ve estetiğe bakış açısını da ortaya koymaktan geri durmamıştır. Günümüz insanı Hz. Peygamber'in bu konudaki ilkelerini takip etse, Sünnetin yol göstericiliğini ve evrenselliğini daha rahat hissedecektir.

KAYNAKÇA

- Agitoğlu, Nurullah, "Hadiste Bağlam İnşası", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2013, VI/5, s. 127-145.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, TDK Yay., Ankara 2007.
- Apak, Âdem, "Günümüzde Hz. Peygamber'in (sav) Doğru Anlaşılması Üzerine Düşünceler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, XIX/2, s. 59-72.
- Aslan, Nâsi, "Sünnetin Günümüze Taşınması", *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı]_Peygamberimiz Hz Muhammed (SAV) özel sayısı*, 2000, 2003, sayı: Özel Sayı, s. 339-360.
- Bağcı, H. Musa, "Hz. Peygamber'in Örneğliğinin Günümüzdeki Önemi: (Teşebbüh/Taklit ile İktidâ/Teessî/İttiba Kavramları Bağlamında)", *Hz. Muhammed (sas) ve Mesajı*, 2014, s. 107-123.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahih*, I-VI, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987.
- Cündioğlu, Düccane, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Tıbyan Yay., İstanbul 1997.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *es-Sünen*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut t.y.

• Erkaya, Musa, “Hz. Peygamber (sas)’in Örnek Ahlâkının Günümüze Taşınmasında Hadis/Sünnetin Rolü”, *Modern Çağda Ahlak Sempozyumu, 7-8 Mayıs 2010 Konya* 2012, s. 327-364.

• Evgin, Abdulkadir, “Örneklerle Günümüzde Hz. Peygamberi Yanlış Anlama Sebepleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 5 [Prof. Dr. Şaban Kuzgun Armağanı], s. 111-116.

• Hererî, Muhammed el-Emin b. Abdullah, *el-Kevebu’l-Vehhac Şerhu Sahihi Müslim*, I-XXVI, Daru’l-Minhac, Mekke 2009.

• İyaz b. Musa Ebul Fazl, *İkmâl-ul Mu’lim bi fevâidi Muslim*, I-VIII, thk. Yahya İsmail, Dâru’l-Vefa, Mısır 1998.

• İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*, I-II, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru’l-Fikr, Beyrut t.y.

• Karakaş, Ali, “Hadis Kültüründe Estetik”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2017, XII/35, s. 487-501.

• Koluman, Rahmet, *Hadis/Sünnette Araç-Amaç İlişkisi Ve Araçların Değişebilirliği (Misvak Hadisleri Örneği)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), ŞÜSBE, 2017.

• Mâzerî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *el-Mu’lim bi fevâidi Muslim*, I-III, thk. Muhammed eş-Şâzelî, ed-Dâru’t-Tûnusiyye, 1988.

• Muslim, Ebu’l-Huseyn İbnu’l-Haccâc, *el-Câmiu’s-sahîh*, I-V, Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, Beyrut ty.

• Nazlıgül, Habil, “Sünnetin/Hadislerin Günümüze Taşınmasında Buluşacak Ortak Nokta Ne Olmalı?”, *YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu (26-29 Nisan 2012 Lefkoşa)*, 2014, s. 41-82.

• Şahin, Musa, *Fethu’l- Mun’im Şerhu Sahih-i Muslim*, I-X, Daru’ş-Şurûk, y.y., 2002.

• Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen (el-Câmiu’s-sahîh)*, I-V, thk. A. Muhammed Şakir vd., Mısır 1975. (Muhammed Nasiruddin el-Elbânî’nin değerlendirme ve talikleriyle birlikte yapılan baskısı: Mektebetü’l-Maârif, Riyad, t.y.

• Türkçe Sözlük, TDK Yay., Ankara 2005, (10.Baskı).

• Ünal, İ. Hakkı, “İslam Kültürünün Sürekliliğini Sağlamada Hadis ve Sünnetin Rolü”, *İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu – 2001*, Ankara 2003.

• Ünal, Yavuz, “Gelenek-Sünnet İlişkisi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı: 11, s. 79-96.

• Yardım, Ali, *Hadis I*, Damla Yay., İstanbul 1997.

The True Perception of the Sunnah and its Meaning Today -An Analysis on the Narration of 'Allah is Beautiful and He Loves the Beauty' -*

Nurullah AGİTOĞLU **

Abstract

Muslims have been striving for the first time since the Sunnah, the second main source of Islamic religion, has been understood and passed on to life. Hz. As the Prophet departed from his time, some troubles arose at the point of correct understanding of Sunnah. In the direction of this need, science branches like Muhtelifu'l-hadith, Garību'l-hadith were born. Nowadays, it is known that obstacles sometimes appear before correct understanding of hadiths and Sunnah. Sometimes the situations such as being totally distant and being disconnected from the context can sometimes cause the hadiths to be missed or misunderstood. It should not be forgotten that this condition also affects Sunnah's daily movement. The subject will be discussed in this study and the issue will be covered in the example of 'Allah is beautiful, he likes beauty'. Interpretations of the narration, especially commentaries, will be helpful.

Key Words: Sunnah, Hadith, Rumor, Understanding.

Sünnetin Doğru Anlaşılması ve Günümüze Taşınması - 'Allah Güzeldir, Güzelliği Sever' Rivâyeti Üzerine Bir Değerlendirme-

Özet

İslam Dini'nin ikinci temel kaynağı olan Sünnet'in anlaşılması ve hayata geçirilmesi yolunda Müslümanlar ilk dönemlerden bu yana çaba sarf etmişlerdir. Hz. Peygamber'in (sas) yaşadığı dönemden uzaklaşıldıkça zaman içerisinde Sünnet'in doğru anlaşılması noktasında bazı sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Bu ihtiyaç doğrultusunda Muhtelifu'l-hadis, Garību'l-hadis gibi ilim dalları doğmuştur. Günümüzde de hadislerin ve Sünnetin doğru anlaşılması önünde bazen engellerin çıktığı bilinmektedir. Bütünlükten uzak, bağlamından kopuk ele alınması gibi durumlar da bazen hadislerin eksik veya yanlış anlaşılmasına sebep

*This paper is the English translation of the study titled "Sünnetin Doğru Anlaşılması ve Günümüze Taşınması - 'Allah Güzeldir, Güzelliği Sever' Rivâyeti Üzerine Bir Değerlendirme-" published in the 7-8th issue of *İlahiyat Akademi*. (Nurullah Agitoğlu, "Sünnetin Doğru Anlaşılması ve Günümüze Taşınması - 'Allah Güzeldir, Güzelliği Sever' Rivâyeti Üzerine Bir Değerlendirme-", *İlahiyat Akademi*, sayı: 7-8, Aralık 2018, s. 345-356.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

**Dr. Lecturer, Academic Member of the Department of Hadith, Basic Islamic Studies, Faculty of Divinity, Şırnak University, nurullahagitoglu@gmail.com.

olabilmektedir. Bu durumun Sünnet'in günümüze taşınmasına etki eden yanı da unutulmamalıdır. Bu çalışmada ilgili husus üzerinde durulacak ve 'Allah güzeldir, güzelliği sever' rivâyeti örneğinde konu ele alınacaktır. Başta şerhler olmak üzere, rivayet ile ilgili yapılan yorumlar yol gösterici olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Hadis, Rivayet, Anlama.

Introduction

The hadiths, which are the second most important source in Islam, are vital for Muslims. It is not possible to understand and practice Islam without the hadiths. The Prophet Muhammad (p.b.u.h.) is the person who was assigned the duty of announcing and declaring the Qur'an¹.

Establishing a proper Prophetic image within a great Islamic culture that has continued to exist for fourteen centuries with its own values and supporting the guidance and exemplary role of this portrait, which will exist until the Day of Judgment, are among the most significant duties of Muslims.²

The significance of the Prophet Muhammad in practicing the sunnah, which is regarded as his lifestyle, and conveying it to those in the present day, is obvious. Therefore, understanding the distinction between the sunnah and the hadiths seems to be appropriate.

Although the concepts of the sunnah and the hadiths are often used interchangeably, exploring the difference between them will be appropriate for those interested in both concepts. Hadith scholars used these concepts in the same sense and implied that the main point concerning the concept of the sunnah is the consistency and continuity of the term, although all Prophet-related khabars were presented regarding this concept.³

The sunnah reflects the characterized behaviors of the Prophet that did not change. It suggests the consistency and continuity in his behaviors and acts.⁴

The Prophet asked his ummah to follow his practices and stated that those who neglected his sunnah would not be in his ummah anymore. He also mentioned

¹ For example, see al-Hashr 59/7; an-Najm 53/3-4; al-Ahzab 33/21; an-Nahl, 16/44.

² İ. Hakkı Ünal, "İslam Kültürünün Sürekliliğini Sağlamada Hadis ve Sünnetin Rolü", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu – 2001*, Ankara 2003. p. 26-28.

³ Ali Yardım, *Hadith I*, Damla Pub., İstanbul 1997, p. 31; Yavuz Ünal, "Tradition-Sunnah Relationship", *Ondokuz Mayıs University, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, issue: 11, p. 79-96, p. 80.

⁴ Yardım, s. 31; Yavuz Ünal, s. 80.

that commitment to the sunnah and paving the way for the sunnah should be exemplary for Muslims.⁵

The most important point here is to follow the Prophet himself. His sunnah should be considered in order to practice the religion properly. However, the Prophet was a human being who was born in a physical environment and raised in an intense culture, which resulted in different approaches to conveying his practices and statements to cultures from different times and places, and in problems for understanding his statements. However, this is not entirely valid for the sunnah. Nevertheless, problems may occur when we separately review the behaviors that can be regarded as sunnah. The relevant statements and practices emerged in their own contexts, and they belong to these contexts.⁶

Understanding a text does not only mean understanding the language of that text, which is valid for all text types. The conditions and the environment in which a text was written should be considered in order to understand that text. The elements that affected the formation of a text reflects the context of that text. A context acts as a key to understand and interpret a text.⁷

Context, an important concept, is a unit or entirety of a unit that covers a language unit, emerges before or after that unit, affects it in many cases, and determines its meaning and value. In other words, an indicator combined with other elements and reflecting a concept, is called context.⁸ The context reflects the point where language and text exist collectively. This relationship between a text and context should be known by the indirect addressee in order to understand the meaning. This process takes place around a text. Thus, it is important for the indirect addressee to learn about the context to understand the meaning.⁹ An accurate and consistent meaning requires considering all contexts.¹⁰ The sunnah, which aims to justify and clarify the Qur'anic verses, should also be justified. This justification process, in which the understanding, culture and physical environmental factors of the Prophet's society were effective, is important in order to properly understand his sunnah. Therefore, the social values and their effectiveness, and the traditions should be considered.¹¹

⁵ Bukhari, Abu Abdullah Muhammad ibn İsmail, *al-Jami as-sahih*, I-VI, Daru Ibn Kasir, Beirut 1987, Nikah 1; Muslim, Abu al-Huseyn Ibn al-Hajjaj, *al-Jami as-sahih*, I-V, Daru Ihy at-turas al-Arabi, Beirut n.d., Nikah 5; Abu Dawud, Suleiman b. el-Ash'as, *as-Sunan*, Dar al-kitab al-Arabi, Beirut n.d., Sunnah, 6.

⁶ Yavuz Ünal, p. 82.

⁷ Dücane Cündioğlu, *History of Meaning from the Aspect of Verbal to Written Culture*, Tibyân Pub., Istanbul 1997, p. 17.

⁸ Turkish Dictionary, TDK Pub., Ankara, 2005, (10th Edition), p. 180; Doğan Aksan, *Language from Every Relevant Aspects*, TDK Pub., Ankara 2007, III, 200.

⁹ Cündioğlu, p. 17.

¹⁰ Nurullah Agitoğlu, "Contextual Formation in Hadith", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2013, VI, 5, p. 127-145., p. 145.

¹¹ Yavuz Ünal, p. 82.

In modern times, when moral corruption is more common and humanistic values are neglected, presenting the Prophet as an exemplary person appears to be an practical solution for the negative status of Muslims privately and the whole of humanity generally.¹²

Taking the Prophet as the “role model” for the present era does not mean doing what he did. Instead, it suggests interpreting his actions in the presenting era by understanding the reasons for his actions. The only way to convey his message to those in the present is by correctly understanding and practicing his sunnah considering the principles he observed.¹³

Nasi Aslan summarized certain principles that can be followed in order to correctly understand and convey the provisions in the sunnah to those in the present, as follows: “If the sunnah-related provisions are valid based on certain reasons, examinations will be conducted to see whether these reasons are still present. The Prophet asked his followers to consider the results that arise from these reasons. Many provisions in the sunnah reflect the practices within the Qur’an, and some of these provisions were regarded as the best means for performing the practices in that era.¹⁴ The reasons and conditions of an era, with regard to the hadiths, should be considered in order to correctly understand and practice these hadiths. The hadiths that reflect a social fact or custom of the era should be specified, and the reasons and related purposes should be determined. We have to consider this approach by the Prophet, who presented a lifestyle that facilitated prayers and religious practices, perpetually.”¹⁵

It is obvious that the sunnah, that holds a particular significance for understanding and practicing Islam, will maintain its timeliness and universality. However, another significant point is the conveyance of sunnah to those in the present day. The first section of this study will focus on this issue

¹² Musa Erkaya, “The Role of Hadith/Sunnah in Conveying The Prophet’s (p.b.u.h.) Exemplary Characteristics to the Present Time”, *Symposium of Ethics in the Modern Era, May 7-8, 2010 Konya* 2012, p. 327-364, p. 327.

¹³ Erkaya, p. 327.

¹⁴ For a study on this subject see: Rahmet Koluman, *Hadis/Sünnette Araç-Amaç İlişkisi Ve Araçların Değişebilirliği (Misvak Hadisleri Örneği)* (Unpublished Master Thesis), ŞÜSBE, 2017.

¹⁵ Nasi Aslan, “Conveying the Sunnah to the Present Time”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı] Our Prophet Muhammad (P.B.U.H) special issue*, 2000, 2003, issue: Special Issue, p. 339-360, p. 357-358.

I. Conveyance of the Sunnah to those in the Present Day

Practice often comes before theory, and a theory is built on a practice. As the sunnah is based on practice, it created a sense of unity for the first Islamic societies in terms of generation, formation and characterization processes.¹⁶

The Prophet is the establisher of the sunnah. Prophets are the servants who were assigned the duty of serving as a hidayah guide. The principles of the Prophet Muhammad, who was sent to reflect God's mercy to the world, will continue to guide people through his correct recognition, and the Prophet is introduced and accurately considered to be a role model. The need to understand the Prophet and taking him as a role model will never end. As time changes, beliefs and world views of people vary. Introducing the Prophet Muhammad to the people of the present from an exemplary aspect and by perceiving these changes properly is an important duty of Muslim scholars.¹⁷

Approaches toward the sunnah have always been significant. It is a fact that narratives, which have survived to the present day as written documents, despite the changes and dynamism in life, and are regarded as religious texts, are static, and they reflect the practices of a certain era. Muslims should correctly learn the Prophet's characteristics, purposes, the means and methods he used to fulfill these purposes, preferences, dislikes, and orders. Individuals who are to select certain narratives and transfer these to the present should certainly consider the sources and acquis about the Prophet. If the messages in the narratives are different from what these individuals are facing, the Prophet's relevant aims and intentions should be determined and new means and methods for fulfilling these aims should be regarded as sunnah. Those individuals should not think that they are acting against the sunnah. They should be at ease knowing that they are properly practicing the sunnah.¹⁸ It is obligatory to determine the principles that will guide the personal or social approaches for problem solving in understanding the religion.¹⁹

Many sections of the Qur'an criticized imitating an action or belief slavishly without presenting any evidence. The Prophet Muhammad, who is the practitioner of the Qur'an, ordered his followers to convey what they heard from him, but he ordered them to do so while understanding what he meant because the Prophet stated the following: "May God bless those who have conveyed exactly what I

¹⁶ Habil Nazlıgöl, "What Should be the Common Point on Conveying the Sunnah/Hadiths to the Present Time?", *YDÜ I. Symposium of International Hadith Specialization (April 26-29, 2012 Nicosia)*, 2014, p. 41-82 p. 80-82.

¹⁷ Adem Apak, "Opinions on Properly Understanding the Prophet (p.b.u.h.) in the Present Time", *Uludağ University İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, XIX/2, p. 59-72, p. 60.

¹⁸ Nazlıgöl, p. 80-82.

¹⁹ H. Musa Bağcı, "Significance of the Prophet Muhammad's Exemplary Characteristic in the Present Time: (In the Context of the Following Concepts: Tashabbah/Taklit and Iktida/Taassi/Ittiba)", *The Prophet Muhammad (p.b.u.h.) and His Message*, 2014, p. 107-123, p. 107.

ordered.”²⁰ The Prophet placed great importance on understanding, and he warned against those who slavishly and occasionally did what he did without questioning the relevant reasons and purposes. He once placed his shoes on his left side while praying with the congregation. The members of the sahabah saw what he did and they also put their shoes on their left sides. Then the Prophet asked them: “Why did you take your shoes off?” They answered: “We saw you took your shoes off, and we did the same”. Upon their answer, the Prophet made the following statement: “Gabriel told me that shoes carry dirt”. He implied that a behavior that was considered exemplary should not be practiced slavishly, and imitations performed without questioning should be avoided.²¹

Presenting the exemplary characteristics of the Prophet to people in the modern era using an imitation-based approach is wrong. Thus, telling them to take the Prophet as a role model would mean inviting them to live in the Prophetic era of the sixth century rather than the present era, which is not rational.²²

The reasons for failing to understand and convey the sunnah correctly include formalism, imitation, ignorance, inability to understand the literary hadith analyses and language styles, failure to understand the difference between the orders, prohibitions, encouragement, warnings and threats in the hadiths, placing too much importance on false hadiths, neglecting the reasons and dates of effectiveness regarding the hadiths, and ignoring the universal aspect of the hadiths. Confusing the Prophet’s pre and post-prophecy actions and statements are among the reasons for misunderstanding the Prophet.²³

If the aim is to practice the Prophet’s exemplary characteristics and actions with the concept and dynamism of his era, the data obtained from the hadiths and the sunnah should be evaluated within the relevant framework and the concepts that can be conveyed to those in the present era should be determined properly.²⁴

The narrative “Allah is beautiful. He loves beauty” will be examined to better understand the issue of transferring the sunnah to the present. Chain criticism was not needed as the narrative was included in various hadith sources. However, the hadiths will be examined considering the interpretations. In addition, the significance of transferring such narratives to the present for Muslims will be implied.

²⁰ Tirmidhi, Abu Isa Muhammed ibn Isa, *Sunan (al-Jami as-sahih)*, I-V, inv. A. Muhammad Shaqir et al., Egypt 1975. (The edition presented with Muhammad Nasiruddin al-Albani’s evaluations and remarks: Maktabat al-Maarif, Riyadh n.d.) Ilim, 7; Ibn Majah, Muhammad ibn Yazid al-Kazvini, *as-Sunan*, ed. Muhammad Fuad Abdulbaki, Dar al Fikr, Beirut n.d., Mukaddamah, 18.

²¹ Abu Dawud, Ilim 10; Tirmidhi, Ilim 7; See Abu Dawud, Salat, 88; Bağcı, p. 107-108.

²² Bağcı, p. 123; İ. Hakkı Ünal, p. 26-28.

²³ For more information, see Abdulkadir Evgin, “The Reasons for Misunderstanding the Prophet with Relevant Examples, *Firat University İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, issue: 5 [Prof. Dr. Şaban Kuzgun’s Gift], p. 111-116.

²⁴ İ. Hakkı Ünal, p. 26-28.

II. The Issue of Transferring the Sunnah to the Present in the Narrative 'Allah is Beautiful, He Loves Beauty'

Islam aims to ensure happiness for Muslims in both the physical and eternal world. It is impossible to state that religious texts neglect people's daily lives in the physical world. It is remarkable that, the aspect of the sunnah that guides people's daily lives, makes their lives meaningful, and provides full support to Muslims, which are also performed by verses.

Muslims should observe the balance between both worlds in order to properly prepare for the Day of Judgement, but they should also remember that the eternal world must be the ultimate goal.

The Prophet has hadiths that direct Muslims in their social life, encourage aesthetic emotions, and encourage them to contribute positively to their relationships with one another. These narratives have provided physical and spiritual benefits in the Islamic world throughout history. One of these narratives is 'Allah is beautiful, he loves beauty'.²⁵

People should be spiritually comfortable for maintaining a life that is physically comfortable. Thus, the Qur'an and the sunnah, two basic sources of Islam, include many statements regarding the spiritual aspect of human life. Beauty and aesthetics that appeal to all sensory organs is significant for the spiritual aspect of human life. Therefore, the Qur'an and the sunnah include many statements regarding beauty and aesthetics.²⁶

Those who study the life of the Prophet have seen that he is an example of beauty, cleanliness, kindness, chastity and sophistication in every respect. These characteristics reflect the most beautiful aesthetic aspects. It is not possible to limit the aesthetics and beauty in his life to one topic. It is a well-known fact that he behaved in the best way possible within his family and society. He was a great father to his children, and a great husband to his wives. He was also the best friend to every person within his community. As the Qur'an declared, "There has certainly been for you in the Messenger of Allah an excellent example for anyone whose hope is in Allah and the Last Day and [who] remembers Allah often"²⁷, he is an example of every sort of beauty. Accordingly, Muslims should take him as a role model in every aspects of their lives.²⁸

The reason for conveying this hadith is as follows: When the Prophet stated, "Those who have the slightest pride in their hearts cannot go to Jannah", some of the members of the sahabah said, "People love to wear beautiful clothes and

²⁵ Muslim, Iman, 147.

²⁶ Ali Karakaş, "Aesthetics in Hadith Culture", *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2017, XII/35, s. 487-501, p. 498-499.

²⁷ al-Ahzab 33/21.

²⁸ Karakaş, p. 498-499.

shoes”, upon which the Prophet mentioned the following: “Allah is *jamil* and beautiful, and he loves beauty. Arrogance means to dislike, spoil, and underestimate others.”

During the initial Islamic years, the *sahabah* were poor. However, the Prophet was not content with the authority of leaders over their tribes and their pride toward the weak, despite the modesty presented by the members of the *sahabah*. Islam announced from the very first moment that people are equal to one another, as much as the teeth of a comb. It also implied that Arabic people are not superior to other nations, and superiority can only emerge with *takwa*. In addition, Allah ordered as follows: “O mankind, indeed we have created you from male and female and made you peoples and tribes that you may know one another. Indeed, the most noble of you in the eyes of Allah are the most righteous of you. Indeed, Allah is knowing and acquainted.”²⁹

Therefore, the Prophet advised people to avoid pride, and warned those with pride and told them that they could not go to *Jannah* if they continue being so. He even stated that those with the slightest pride in their hearts would not go to *Jannah*. Therefore, certain members of the *sahabah* believed that wearing beautiful clothes and shoes suggested pride. However, the Prophet stated that this did not reflect pride. Instead, pride meant denying people’s rights and underestimating them, but loving beauty was permissible because Allah created beauty and Allah wanted to see the reflection of beauty in his servants. This is permissible on the condition that nobody would be underestimated. However, when people boast about what Allah granted them, they display unlawful behavior, and it is particularly mentioned they will go to *Jahannam*.³⁰

It is obvious that Islam places importance on aesthetics, regularity, cleanliness, and looking in a way that would not bother anybody. In addition, wearing beautiful clothes and being neat does not mean wasting anything. Wasting suggests displaying excessive behaviors.

Ali Karakaş, who stated that different remarks were made about the term, *jamil*, in the narrative ‘Allah is beautiful and he loves beauty’, made the following statement: “Beauty is assessed from two perspective: the beauty within anything or within people’s essence, and the beauty presented to the outer world. Beauty has such a broad context. Accordingly, Allah’s beauty suggests the beauty in his names, titles, and statements. Any actions, artistic works or professions of people are evaluated in this context of beauty. Thus, all people should perform their actions considering this approach, which indicates how much aesthetics affect each section of daily life. However, this concept of beauty should not drive people to have pride

²⁹ Al-Hujurat 13.

³⁰ Şahin, Musa, *Fath al- Mun'im Sharhu Sahih al-Muslim*, I-X, Dar ash-Shuruk, s.l., 2002, I, 300; VIII, 344; al-Harari, Muhammad al-Amin ibn Abdullah, *al-Kawkab al-Vahhaj Sharhu Sahihi Muslim*, I-XXVI, Dar al-Minhaj, Mecca 2009, III,53

in their attitudes. Those who dress beautifully and remain under the influence of their ego, and consider themselves superior to and neglect others, do not act beautifully. Instead, they just ignore rightful actions. Beauty should be within the moral and ethical borders in its every form.”³¹

The incorrect aspect of appearing beautiful or dressing beautifully is considering clothes and living conditions as an indicator of superiority.

The narrative ‘Allah loves beauty’ reflects a proper or beautiful appearance. The beauty of Allah can be reviewed within the context ‘He created your faces beautifully, and he beautified your creation.’³² The narrative in this study suggests that Islam is pure, and Islam calls for purity in its every form.³³

The concept of beauty in the narrative, Allah is beautiful and he loves beauty, suggests possessing no deficiencies, thus certain people believed that this term was used as a name for Allah. In addition, the term, *jamil*, suggests beauty in appearance. Beauty suggests possessing no deficiency or ugliness. Some people stated that this term meant “*Mujmil*”, which is the one who beautifies.³⁴

We can make the following remarks regarding the narrative on the significant subject of transferring the sunnah to the present:

The Prophet stated that those with the slightest pride in their hearts would not go to Jannah. He clearly implied that such a serious sin as pride is not appropriate for Muslims, Muslims cannot have pride, and pride is an obstacle before going to Jannah. One of the members of the sahabah asked whether beauty, in terms of clothes and shoes, means pride, which could be asked even in modern times, to clarify the issue. This question points out the existence of the remarkable nuance between aesthetics and pride. Looking beautiful may result in having pride, which may also be caused by other actions.

After the relevant warnings regarding arrogance, the Prophet stated that wearing beautiful clothes and looking beautiful did not suggest absolute arrogance. However, he did not hesitate in resenting concepts of beauty and aesthetics in Islam. He noted that Islam, which placed importance on cleanliness and regularity, pointed out good appearance, and Muslims should act based on concerns of cleanliness and aesthetics in every possible circumstance during any era. Of course, it should be clear that people who are not be spoiled or act with pride should be sensitive to waste and extravagance.

³¹ Karakaş, p. 496.

³² Şahin, I, 301.

³³ Şahin, VIII, 411.

³⁴ Mazari, Abu Abdillah Muhammad ibn Ali, *al-Mu'lim bi fawaidi Muslim*, I-III, inv. Muhammad ash-Shazali, ad-Dar at-Tunusiyyah, 1988, I, 303; Iyaz ibn Musa Abu al-Fazl, *Ikmal al-Mu'lim bi fawaidi Muslim*, I-VIII, edited by Yahya Ismail, Dar al-Wafa, Egypt 1998, I, 359-360.

If those in the modern world follow the principles of the Prophet without concerns for waste and trends, they would realize the guidance and illuminating aspects of the sunnah as an immortal and universal lifestyle.

Conclusion

The hadiths, the second most important source in Islam, are vital for Muslims. It is not possible to understand and practice Islam without the hadiths. The significance of the Prophet Muhammad in practicing the sunnah, which is regarded as his lifestyle, and conveying it to those in the present day, is obvious.

The most important point here is to follow the Prophet himself. His sunnah should be considered in order to practice the religion properly. However, transferring the sunnah to the present does not mean doing what he did. Instead, it suggests interpreting his actions within the modern era by understanding the reasons for his actions.

The Prophet is the establisher of the sunnah. Approaches toward the sunnah have always been significant. Many sections of the Qur'an criticize slavishly imitating the practices of others. The Prophet also ordered his followers to convey what they heard from him, but he ordered them to do so while understanding what he meant because Presenting the exemplary characteristics of the Prophet to people in the modern era using an imitation-based approach is wrong.

The Issue of Transferring the Sunnah to the Present was reviewed in the Narrative 'Allah is Beautiful, He Loves Beauty'. The Prophet has hadiths that direct Muslims in their social life, encourage aesthetic emotions, and encourage them to contribute positively to their relationships with one another. These narratives have provided physical and spiritual benefits in the Islamic world throughout history. One of these narratives is 'Allah is beautiful, he loves beauty'.

Beauty and aesthetics that appeal to all sensory organs is significant for the spiritual aspect of human life. Therefore, the Qur'an and the sunnah include many statements regarding beauty and aesthetics.

The Prophet avoided arrogance, and warned those with arrogance and told them that they could not go to Jannah if they continue being so. He even stated that those with the slightest pride in their hearts would not go to Jannah. Therefore, certain members of the sahabah believed that wearing beautiful clothes and shoes suggested pride. However, the Prophet stated that this did not reflect pride. Instead, pride meant denying people's rights and underestimating them, but loving beauty was permissible because Allah created beauty and Allah wanted to see the reflection of beauty in his servants. It is obvious that Islam places importance on aesthetics, regularity, cleanliness, and looking in a way that would not bother anybody. In addition, wearing beautiful clothes and being neat does not mean

wasting anything. Wasting suggests displaying excessive behaviors. The incorrect aspect of appearing beautiful or dressing beautifully is considering clothes and living conditions as an indicator of superiority.

The Prophet stated that those with the slightest pride in their hearts would not go to Jannah. One of the members of the sahabah asked whether beauty, in terms of clothes and shoes, means pride, which could be asked even in modern times, to clarify the issue. This question points out the existence of the remarkable nuance between aesthetics and pride. Looking beautiful may result in having pride, which may also be caused by other actions.

After relevant warnings regarding the arrogance, the Prophet stated that wearing beautiful clothes and looking good did not suggest absolute arrogance. However, he did not hesitate to present the Islamic approach toward beauty and aesthetics. If the people of the modern era follow the Prophet's principles, they will realize the guidance and universality in the sunnah.

REFERENCES

- Abu Dawud, Suleiman b. el-Ash'as, *as-Sunan*, Dar al-kitab al-Arabi, Beirut n.d.
- Agitoğlu, Nurullah, "Hadiste Bağlam İnşası", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2013, VI/5, p. 127-145.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, TDK Pub., Ankara 2007.
- Apak, Âdem, "Günümüzde Hz. Peygamber'in (sav) Doğru Anlaşılması Üzerine Düşünceler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, XIX/2, p. 59-72.
- Aslan, Nâsi, "Sünnetin Günümüze Taşınması", *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı] Peygamberimiz Hz Muhammed (SAV) özel sayısı*, 2000, 2003, no: Özel Sayı, p. 339-360.
- Bağcı, H. Musa, "Hz. Peygamber'in Örnekliliğinin Günümüzdeki Önemi: (Teşebbüh/Taklit ile İktidâ/Teessî/İttiba Kavramları Bağlamında)", *Hz. Muhammed (sas) ve Mesajı*, 2014, p. 107-123.
- Bukhari, Abu Abdullah Muhammad ibn İsmail, *al-Jami as-sahih*, I-VI, Daru Ibn Kasir, Beirut 1987.
- Cündioğlu, Düccane, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Tıbyan Pub., İstanbul 1997.
- Erkaya, Musa, "Hz. Peygamber (sas)'in Örnek Ahlâkının Günümüze Taşınmasında Hadis/Sünnetin Rolü", *Modern Çağda Ahlak Sempozyumu, 7-8 Mayıs 2010 Konya* 2012, p. 327-364.

- Evgin, Abdulkadir, “Örneklerle Günümüzde Hz. Peygamberi Yanlış Anlama Sebepleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, no: 5 [Prof. Dr. Şaban Kuzgun Armağanı], p. 111-116.
- al-Harari, Muhammad al-Amin ibn Abdullah, *al-Kawkab al-Vahhaj Sharhu Sahihi Muslim*, I-XXVI, Dar al-Minhaj, Mecca 2009.
- İyaz ibn Musa Abu al-Fazl, *İkmal al-Mu’lim bi fawaidi Muslim*, I-VIII, ed. Yahya İsmail, Dar al-Wafa, Egypt 1998.
- İbn Majah, Muhammad ibn Yazid al-Kazvini, *as-Sunan*, ed. Muhammad Fuad Abdalbaki, Dar al Fikr, Beirut n.d.
- Karakaş, Ali, “Hadis Kültüründe Estetik”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2017, XII/35, p. 487-501.
- Koluman, Rahmet, *Hadis/Sünnette Araç-Amaç İlişkisi Ve Araçların Değişebilirliği (Misvak Hadisleri Örneği)* (Unpublished Master Thesis), ŞÜSBE, 2017.
- Mazari, Abu Abdillah Muhammad ibn Ali, *al-Mu’lim bi fawaidi Muslim*, I-III, inv. Muhammad ash-Shazali, ad-Dar at-Tunusiyyah, 1988.
- Muslim, Abu al-Huseyn İbn al-Hajjaj, *al-Jami as-sahih*, I-V, Daru İhy at-turas al-Arabi, Beirut, n.d.
- Nazlıgül, Habil, “Sünnetin/Hadislerin Günümüze Taşınmasında Buluşacak Ortak Nokta Ne Olmalı?”, *YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu (April 26-29, 2012 Nicosia)*, 2014, p. 41-82.
- Şahin, Musa, *Fethu’l- Mun’im Şerhu Sahih-i Muslim*, I-X, Daru’ş-Şurûk, s.l., 2002.
- Tirmidhi, Abu İsa Muhammed ibn İsa, *Sunan (al-Jami as-sahih)*, I-V, ed. A. Muhammad Şaqir et al., Egypt 1975. (The edition presented with Muhammad Nasiruddin al-Albanî’s evaluations and remarks: Maktabat al-Maarif, Riyadh, n.d.)
- Türkçe Sözlük, TDK Pub., Ankara 2005, (10th edition).
- Ünal, İ. Hakkı, “İslam Kültürünün Sürekliliğini Sağlamada Hadis ve Sünnetin Rolü”, *İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu – 2001*, Ankara 2003.
- Ünal, Yavuz, “Gelenek-Sünnet İlişkisi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, no: 11, p. 79-96.
- Yardım, Ali, *Hadis I*, Damla Pub., İstanbul 1997.

دراسة حول مفهوم حديث: «إن الله جميل يحب الجمال»*

د. نور الله عقيد أوغلو

جامعة شرناق - كلية الإلهيات؛ قسم الحديث: nurullahagitoglu@gmail.com

الخلاصة:

السنة هي المصدر الثاني للشريعة الإسلامية، فلذا درسها المسلمون وبذلوا الجهد لأجل فهمها وتطبيقها ابتداء من العصور الأولى. وكلما بعد العهد عن زمن النبوة كثرت الصعوبات في سبيل فهمها على وجه صحيح. ولتذليل هذه الصعوبات كتب المسلمون في: «مختلف الحديث» و«غريبه». إلا أن تلك الصعوبات قد استمرت إلى أيامنا هذه فوقف بعضها حاجزاً أمام الفهم الصحيح للمرويات النبوية، ويعاق ذلك الفهم عندما يقطع الحديث عن سياقه ويؤخذ مبتوراً عما يتعلق به؛ مما يؤدي إلى الفهم الناقص والخطأ، مما يتسبب في إدراك غير صحيح. وسوف نبحت في هذه المقالة عن مشكلتي: النقص والخطأ في فهم الحديث ونمثل على ذلك برواية: «إن الله جميل يحب الجمال».

الكلمات المفتاحية: السنة، الحديث، الرواية، الفهم

Sünnetin Doğru Anlaşılması ve Günümüze Taşınması '-Allah Güzeldir, Güzelliği Sever' Rivâyeti Üzerine Bir Değerlendirme-

Özet

İslam Dini'nin ikinci temel kaynağı olan Sünnet'in anlaşılması ve hayata geçirilmesi yolunda Müslümanlar ilk dönemlerden bu yana çaba sarf etmişlerdir. Hz. Peygamber'in (sas) yaşadığı dönemden uzaklaşıldıkça zaman içerisinde Sünnet'in doğru anlaşılması noktasında bazı sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Bu ihtiyaç doğrultusunda Muhtelifu'l-hadis, Garibu'l-hadis gibi ilim dalları doğmuştur. Günümüzde de hadislerin ve Sünnetin doğru anlaşılması önünde bazen engellerin çıktığı bilinmektedir. Bütünlükten uzak, bağlamından kopuk ele alınması gibi durumlar da bazen hadislerin eksik veya yanlış anlaşılmasına sebep olabilmektedir.

Hadisin eksik veya yanlış anlaşılması, onun günümüze taşınması hususunu etkiler. Bu çalışmada hadisin eksik veya yanlış anlaşılması konusu üzerinde durulacak ve bu konu 'Allah güzeldir, güzelliği sever' rivâyeti örneğinde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Hadis, Rivayet, Anlama

The True Perception of the Sunnah and its Meaning Today - An Analysis on the Narration of 'Allah is Beautiful and He Loves the Beauty'

Abstract

Muslims have been striving for the first time since the Sunnah, the second main source of Islamic religion, has been understood and passed on to life. Hz. As the Prophet departed from his time, some troubles arose at the point of correct

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان «Allah Güzeldir, Güzelliği Sever' Rivâyeti Üzerine Bir Değerlendirme» التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (نور الله عقيد أوغلو، دراسة حول مفهوم حديث: «إن الله جميل يحب الجمال»، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ٣٤٥-٣٥٦). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

understanding of Sunnah. In the direction of this need, science branches like Muhtelifu'l-hadith, Garibu'l-hadith were born. Nowadays, it is known that obstacles sometimes appear before correct understanding of hadiths and Sunnah. Sometimes the situations such as being totally distant and being disconnected from the context can sometimes cause the hadiths to be missed or misunderstood. It should not be forgotten that this condition also affects Sunnah's daily movement. The subject will be discussed in this study and the issue will be covered in the example of 'Allah is beautiful, he likes beauty'. Interpretations of the narration, especially commentaries, will be helpful.

Keywords: Sunnah, Hadith, Rumor, Understanding

إن المصدر الثاني لدين الإسلام أحاديث النبي ﷺ ومن ثم فهي في غاية الأهمية، لأن الإسلام لا يفهم من دونها، حيث إن الرسول ﷺ عندما أُمرَ بتبليغ القرآن أُمرَ أيضاً ببيانه للناس^(١). ومن أهم الواجبات على المسلمين ضبط صورة صحيحة للرسول الكريم معتمدين على المصادر الثقافية الإسلامية الضخمة من عهد النبوة إلى يومنا هذا؛ حتى يتخذها المسلمون أسوة صالحة إلى قيام الساعة^(٢).

قيمة السنة مسلم بها، وهي تمثل طريقة عيش للرسول ﷺ، غير أن مصطلحي: «السنة» و«الحديث» كثيراً ما يحدث بينهما تبادل في الاستعمال، على الرغم من أهمية معرفة الفرق بينهما، وإن استعمل المُحدِّثون كلا المصطلحين بمعنى واحد فترة من الزمن، فأطلقوهما على كل أفعال الرسول ﷺ، إلا أن السنة تتميز بدوام التطبيق والثبات عليها^(٣).

إن السنة هي أفعال الرسول التي لا تتغير فأصبحت خُلُقاً له، وهي تعني لغة: دوام هذه الأفعال والثبات عليها^(٤). لقد أراد النبي أن تتبعه أمته فيما سنَّ لهم؛ فلذا قال ﷺ: من رغب عن سنتي فليس مني، ونصحهم بالتمسك بالسنة وحث على ذلك مراراً^(٥).

إن اتباع الرسول ﷺ هو الأساس الأول في تطبيق الدين، لأن السنة تطبيق عملي للدين نفسه، غير أن صعوبة جوهرية تبرز في إمكانية هذا التطبيق، ذلك أن الرسول ﷺ قد نشأ في بيئة ثقافية معينة تختلف عن البيئات الثقافية والحضارية التي يعيشها المسلمون اليوم. ولا يمكننا تعميم هذه الإشكالية لتشمل كل السنن، غير أنها مازال صعوبة قائمة على الأقل في تطبيق بعضها، خاصة إذا عرفنا أن بعض هذه السنن كان من ورائها قصة تشبه أسباب نزول بعض آيات القرآن الكريم^(٦).

(١) انظر سورة الحشر ٧، النجم ٣، الأحزاب ٢١، النحل ٤٤.

(٢) إسماعيل حقي أونال، "İslamın İslam Kültürünün Sürekliliğini Sağlamada Hadis ve Sünnetin Rolü", Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve değeri Kutlu Doğum Sempozyumu – 2001, Ankara2003, s.26-28.

(٣) علي ياردم، حديث ١، نشر داملة، إسطنبول ١٩٩٧، ص. ٣١. ياوز أونال، "Gelenek Sünnet İlişkisi"، جامعة أوندكوز مايس، مجلة كلية الإلهيات، ١٩٩٩، العدد ١١، ص. ٧٩-٩٦، ص. ٨٠.

(٤) علي ياردم، ص. ٣١. ياوز أونال، ص. ٨٠.

(٥) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، دار ابن كثير، بيروت ١٩٨٧، النكاح ١: مسلم، أبو الحسين بن الخجاج، الجامع الصحيح، دار إحياء التراث العربي، بيروت دون تاريخ، النكاح ٥: أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، دار الكتاب العربي، بيروت دون تاريخ، السنة ٦.

(٦) ياوز أونال، ص. ٨٢.

ولا يعني فهم الأحاديث الواردة في كتب السنن فهم المنطوق اللغوي فحسب، بل هو فهم الظروف التي قيل فيها هذا الحديث، وكأن فهم الظروف مفتاح لفهم الحديث^(٧). إن السياق في فهم النص مهم جداً، لأن سياق المقال له دور في تحديد المعنى وارتباطه بما قبله وما بعده، وهو مع القرائن الأخرى يكون ما يسمى بسياق الحال^(٨) فيضيف معنى مصاحباً للمعنى الأصلي أو مساعداً على فهمه على الأقل، فلذا لا يتطرق الشك إلى أهميته ودوره في إدراك معاني النصوص^(٩). ولأجل الفهم السليم لا بد من مراعاة كل العلاقات السياقية وأخذها في الحسبان^(١٠)، فإذا كان هدف السنة المساعدة على فهم القرآن الكريم، فمن باب أولى أن تفهم السنة نفسها، ففهمها لا ينفصل عن البيئة التي عاش فيها النبي ﷺ من حيث الثقافة والقيم والعادات والتقاليد والمكان. وكل هذه التفاصيل لها قيمتها ولا بد من معرفتها^(١١). وفي يومنا هذا وبعد شيوع الفساد في البر والبحر اشتدّت حاجة المسلمين إلى النبي ﷺ كأسوة حسنة، وليس حاجة المسلمين فحسب بل البشرية جمعاً بحاجة إلى إمامته كأسوة لهم^(١٢).

عندما نتخذ النبي ﷺ أسوة في عصرنا، فليس واجباً علينا تقليد كل ما عمله الرسول ﷺ، بل الواجب أن نفهم السبب وندرك الحكمة من أعماله ﷺ مع مستلزمات العصر لحياتنا اليومية وبمنظار جديد وبروح جديد نوول ونطبق، فنقل رسالة النبي ﷺ يكون بمعرفة المبادئ الأصلية منها وتطبيقها في الحياة^(١٣). وذلك للقيمة التي تحظى بها السنة عند المسلمين؛ فهي: المصدر الثاني لدين الإسلام بلا منازع، وهي صالحة لكل زمان ومكان، وحفظها وفهمها أمران غاية في الأهمية، وهناك شيء لا يقل عنها خطورة وهو نقل السنة بمعانيها وبمفهومها إلى يومنا الحاضر، وسوف نطرق هذا الباب في القسم الأول من مقالتنا تلك.

١- نقل السنة إلى يومنا:

إن التطبيق مقدم على النظرية، وهي تبنى عليه عادة، والسنة تقوم على التطبيق فلذا تطبيقها كان مقدماً على غيره طوال التاريخ، ولقد لعبت دوراً فعالاً في تكوين المجتمع وتنظيمه، حتى في تكوين الشخصية المسلمة، فكانت عامل تقارب وتوحد بين المسلمين في شتى البقاع^(١٤).

(٧) دجاجة جندي أوغلو، Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi، التبيان للنشر، إسطنبول ١٩٩٧، ص. ١٧.
(٨) القاموس التركي، TDK، أنقرة، ٢٠٠٥ الطبعة العاشرة، ص. ١٨٠: دوغان أكسان، Her yönüyle Dil، TDK، أنقرة، ٢٠٠٧، ج٣، ص. ٢٠٠.

(٩) جندي أغلو، ص. ١٧.

(١٠) نور الله أجييت أوغلو، "Hadiste Bağlam İnşası"، The Journal of Academic Social Science Studies, 2013, VI, s. 145-127, s. 145.

(١١) ياوز أونال، ص. ٨٢.

(١٢) موسى أرقايا، "Hz. Peygamberin sav Örnek ahlakının Günümüze Taşınmasında Hadis/Sünnetin Rolü"، المؤتمر: الأخلاق في العصر الحديث، ٧-٨ مايو ٢٠١٠، فوننيا ٢٠١٢، ص. ٣٢٧-٣٦٤، ص. ٣٢٧.

(١٣) أرقايا، ص. ٣٢٧.

(١٤) ناصي أسلان، "Diyanet İlmî Dergi، Sünnetin Günümüze Taşınması"، (مجلة الرئاسة الدينية السنوية)، العدد الخاص بالنبي ﷺ، ٢٠٠٠-٢٠٠٣، ص. ٣٣٩-٣٦٠، ص. ٣٥٧-٣٥٨.

إن صاحب السنة ومنشئها الأول هو رسول الله ﷺ، لأن الأنبياء، بداية من آدم عليه السلام، إنما بعثوا لهداية الناس، وكل منهم كان قدوة وأسوة في مجتمعه، ولقد أمر الناس باتباعهم، والذي بعث بالحق رحمة للعالمين لم يكن بدعاً في ذلك، بل أرشد الناس كافة للطريق المستقيم، ولكي لا ينقطع إرشاده ﷺ فلا بد من معرفته وتعريفه للناس، وتلك حاجة لا تنتهي أبداً إلا بنهاية الدنيا، كي يتيسر الاقتداء به، والعمل بها جاء.

ولا شك أن الأفكار والآراء تتغير بتغير الزمان، وعلى العلماء أن يدركوا مفاهيم الإنسان المعاصر وحاجاته كي يقدموا له إنساناً نموذجياً يقتدون به وهو النبي ﷺ^(١٥).

ويبرز في كثير من الآيات القرآنية ذمٌّ للأعمال والأفكار التي لا تعتمد على دليل، والرسول ﷺ أمر من يسمع منه بإبلاغ ما سمع بإدراك وتعقل؛ حيث قال ﷺ: «نَصَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَحَفِظَهَا وَوَعَاَهَا وَأَدَاَهَا»، وقال أيضاً: «نَصَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَحَفِظَهَا وَوَعَاَهَا وَأَدَاَهَا فَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ»^(١٦).

هكذا كان اهتمام النبي ﷺ بالفهم والإدراك، حيث حذر من قلده دون إدراك لما يفعل؛ فقد جاء في حديث أبي سعيد رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه صَلَّى فَخَلَعَ نَعْلَيْهِ فَخَلَعَ النَّاسُ نِعَالَهُمْ، فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ: «لِمَ خَلَعْتُمْ نِعَالَكُمْ؟»، فَقَالُوا: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، رَأَيْنَاكَ خَلَعْتَ فَخَلَعْنَا»، فَقَالَ: «إِنَّ جِرِيْلَ أَتَانِي فَأَخْبَرَنِي أَنَّ بَيْنَهُمَا خَبْنًا، فَإِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ فَلْيَقْلِبْ نَعْلَهُ فَلْيَنْظُرْ فِيهَا، فَإِنْ رَأَى بِهَا خَبْنًا فَلْيُمْسِسْهُ بِالْأَرْضِ ثُمَّ لِيُصَلِّ فِيهَا»^(١٧).

ومن الخطأ أن نقدم الرسول ﷺ للناس أسوة يُقلد دون وعي وإدراك، وإذا طلبنا من الناس أن يتخذوه أسوة هكذا دون تعقل فكأنما طلبنا منهم أن يعيشوا في عصر الرسول ﷺ وليس في عصرنا الحاضر، مسقطين بذلك مسافات شاسعة من الزمان والمكان والبيئة^(١٨).

من الأسباب التي منعت الفهم الصحيح للسنة وعدم نقلها إلى يومنا كما ينبغي هي: الالتزام بالشكل والظاهر، والتقليد والجهل والعاطفية، وعدم إدراك المعاني الأدبية، وعدم التفريق بين الأمر والنهي والحث والتحذير والتنبيه، والاعتبار بالأحاديث الموضوعية كثيراً، وعدم الاهتمام بأسباب الورد وتاريخ الأحاديث، والخلط بين أقوال النبي ﷺ وأفعاله قبل النبوة وبعدها، فهذه كلها أدت إلى الفهم الخاطيء^(١٩). وإن كانت أسوة

(١٥) آدم أباك، "Günümüzde Hz. Peygamber'in sav Doğru Anlaşımı Üzerine Düşünceleri" مجلة كلية الإلهيات بجامعة أولو داغ، ٢٠١٠، 2 / XIX، ص. ٥٩-٧٢، ص. ٦٠.

(١٦) الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، السنن (الجامع الصحيح)، ٧-I، تحقيق أحمد محمد شاكر وغيره، مصر ١٩٧٥، (عني به وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض دون التاريخ) العلم ٧: ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، السنن، I-II، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت دون التاريخ، المقدمة.

(١٧) أبو داود، العلم ١٠: الترمذي، العلم ٧: انظر أبو داود، الصلاة، ٨٨: بغجي، ص. ١٠٧-١٠٨.

(١٨) بغجي، ص. ١٢٣: إسماعيل حقي أونال، ص. ٢٦-٢٨.

(١٩) انظر عبدالقادر أوكين، Örneklerle Günümüzde Hz. Peygamberi Yanlış Anlama Sebepleri،

جامعة فوات مجلة كلية الإلهيات، ٢٠٠٠، العدد ٥، (نسخة أ.د. شعبان كوزكون) ص. ١١١-١١٦.

النبي تطبّق في يومنا هذا كما كانت في عهده ﷺ، إذن فلا بد من النظر إلى ما يستنبط من علل ومقاصد من السنة والأحاديث^(٢٠).

وفيما يلي سوف نقوم بدراسة حديث «إن الله جميل يحب الجمال» فلا نحتاج إلى مناقشته من حيث السند لأنه ورد في الكتب الصحيحة المعتبرة، ولكن سوف ننظر إلى الشروح وسوف نشير إلى موقفنا في نقل هذا الحديث وأمثاله إلى يومنا.

٢- حديث «إن الله جميل يحب الجمال» ونقله إلى يومنا:

يستهدف دين الإسلام سعادة المؤمن في الدنيا والآخرة، ولا يمكن القول: إن النصوص الدينية لا تهتم بالحياة اليومية، وبنفس القدر ترشد السنة الإنسان في حياته إلى ما فيه الخير، ولكن على الإنسان ألا ينسى الموازنة بين دنياه وآخرته، وأن الأصل هو دار البقاء.

وهناك أحاديث للنبي ﷺ، تحث المؤمن على الجمال وترفع العلاقات بين البشر إلى المستويات العليا، وقد أفادت هذه الأحاديث الحياة الاجتماعية، ومنها حديث «إن الله جميل يحب الجمال»^(٢١).

لكي تتحقق سعادة الإنسان وراحته المادية والمعنوية جاء القرآن والسنة بنصوص تحض على الجمال وتعلي من شأنه، لأن ذلك يتعلق بما يقع تحت حواس الإنسان، ولما له من أهمية لسعادته الدنيوية^(٢٢).

من درس حياة النبي ﷺ رأى أنه كان أسوة في: الجمال والنظافة والبرقة والعفة، وهنا يظهر التناسق، بحيث لا يمكن أن نحصره في مجال دون مجالات أخرى؛ فهو متّصف بهذه الصفات في أهله ومع صحابته ومع عامة الناس. ففي أهله مثلاً كان أباً حنوناً، وزوجاً كريماً، وفي المجتمع لكل أحد صديق. وبورود التنبيه القرآني على اتخاذ النبي أسوة في نحو قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]. إذن وجب فهم هذه الآية وتطبيقها في المجالات كافة^(٢٣).

وفي هذا السياق يمكن فهم وتفسير حديث عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ قال: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ، قَالَ رَجُلٌ: إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ تَوْبَهُ حَسَنًا، وَنَعْلُهُ حَسَنَةً، قَالَ: إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ، الْكِبَرُ بَطْرُ الْحَقِّ، وَعَمَطُ النَّاسِ»^(٢٤) بما يناسب مقصود النبوة؛ فعندما بعث النبي ﷺ كان الصحابة فقراء، يعيشون تحت ظروف قاسية جداً، والرسول صلى عليه وسلم يجزن لما يشاهده من معاملة زعماء القبائل للناس بكبر وشدة، والإسلام من أول الأمر ناداهم بأنهم سواسية كأسنان المشط، لا فضل لعربي على أعجمي

(٢٠) إسماعيل حقي أونال، ص ٢٦-٢٨.

(٢١) مسلم، الإيمان، ١٤٧.

(٢٢) علي قراقاش، "Hadis Kültüründe Estetik"، Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical, Hadis Kültüründe Estetik, s. 487-501, s. 498-499

for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 2017, XII/35, s. 487-501, s. 498-499

(٢٣) قراقاش، ص ٤٩٨-٤٩٩.

(٢٤) رواه مسلم والترمذي وأبو داود وابن ماجه وأحمد.

إلا بالتقوى، فلقد قال الله تبارك وتعالى في القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿٣١﴾﴾ [الحجرات]. فلذا حذر النبي ﷺ من الكبر، ومن عنده كبر فلن يدخل الجنة، ولو كان الكبر مثقال حبة من خردل، فتبادر إلى أذهان بعض الصحابة أن جمال الملابس أو الحذاء من الكبر، ولكن النبي صلى الله وسلم أرشدهم بأنه إنكار للحق والسخرية من الآخرين، فشرح لهم أن حب التجمل والجمال مشروع لأن الله سبحانه وتعالى خالق الجمال ويجب أن يرى الجمال على عباده بشرط عدم السخرية من الآخرين، فالكبر حرام ويؤدي بصاحبه إلى النار^(٢٥).

وهنا نرى الإسلام يهتم بالتجمل والنظافة والترتيب وبمظهر لا يزعج الآخرين، ونلاحظ أن الجمال في الملابس والترتيب ليس إسرافاً، فالإسراف يكون بتجاوز الحد؛ إنما الخطر في جمال الملابس وجمال المظهر هو أن يرى الإنسان مستوى عيشه سبباً لعلو منزلته بين الناس.

قد يفهم من جملة «الله يحب الجمال» جمال المظهر وجودته، ومن جملة «إن الله جميل» يفهم أنه تعالى صوركم بصورة جميلة فأحسن خلقكم^(٢٦). وجملة «إن الله جميل يحب الجمال» يدل على طهارة الإسلام ويحث على كل نوع من الطهارة^(٢٧). وفي قوله: «إن الله جميل يحب الجمال» إخبار يدل على عدم النقص فلذا هو من الأسماء الحسنى، وهو تعالى بريء من أي نقص وقبح، غير أن بعض العلماء قال إن «جميل» بمعنى جُمِّلَ^(٢٨).

وفي هذا الحديث نستطيع أن نقول في أمر نقله إلى يومنا ما يلي:

عندما قال النبي ﷺ إنه: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ» أفادنا الحديث أن الكبر لا يليق بالمسلم وهو كبيرة من الكبائر، والصحابة بسؤالهم أرادوا أن يفهموا بدقة هل من الكبر أن تكون الملابس والأحذية جميلة، وهنا تبين أنه بين الجمال والكبر شعرة رفيعة، فقد بطرق المنظر الجميل باب الكبر فيوقع صاحبه فيه.

بعد أن شرح النبي ﷺ وتبّه محبباً عن سؤال أن جمال الملابس والمظهر لا يعدّ كبراً، فقد بين أيضاً منظار جمالية الإسلام، والإسلام يهتم بالطهارة والترتيب وهو دائماً يحث المسلمين على هذه الصفات، دون الوقوع في الكبر.

إذا عاش الإنسان بلا إسراف أو خيلة متمشياً مع آخر صيحات الزي واللباس العصرية فلقد عاش متبعاً أوامر دينه وسنة نبيه ﷺ بصرف النظر عن ملبس يخص عصراً من العصور حتى وإن كان عصر النبوة نفسه، حينئذ تصبح السنة مرشداً وهدياً للطريق وليست قيداً مقيداً بحدود الزمان أو المكان.

(٢٥) شاهين، موسى، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، ١-١٠، دار الشروق، ٢٠٠٢: ٨، ٣٤٤: الهري، محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهري الشافعي، الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم، دار المنهاج، مكة ٢٠٠٩، ٣، ٥٣.

(٢٦) شاهين، ١، ٣٠٢.

(٢٧) شاهين، ٨، ٤١١.

(٢٨) مظهر ي أبو عبد الله محمد بن علي، المعلم بفوائد مسلم، ١-٣، تحقيق: محمد الشاذلي، الدار التونسية، ١٩٨٨، I، ٣٠٣. عياض بن موسى الفضل، إكمال المعلم بفوائد مسلم، ١-٨، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر ١٩٩٨، ١، ٣٥٩-٣٦٠.

الخاتمة:

السنة أحد مصدري الإسلام وهي ذات أهمية قصوى للمسلمين؛ إذ بدونها لا يمكن فهم الإسلام وتطبيقه على وجه صحيح، والسنة نموذج لحياة النبي ﷺ، وإن تطبيقها ونقلها إلى يومنا أمر ذو بال.

الأصل الاقتداء بالنبي ﷺ، وتطبيق الدين مرتبط بتطبيق السنة، ولكن عندما نقل السنة إلى يومنا هذا فليس الهدف الفعل المطابق لما فعله الرسول ﷺ، إنما بإدراك الأسباب والعلل وبفهم الحكم والمقاصد من هذا الفعل النبوي ثم تأويله بروح عصري جديد.

منشئ السنة هو النبي ﷺ والعمل بها أمر مهم جداً، وفي القرآن نقد للمقلد الذي لم يفهم، والنبي ﷺ عندما أمر المسلمين بتبليغ أقواله، أمرهم بذلك مع الفهم والإدراك، إذ من الخطأ أن ندعو الناس إلى تقليد النبي على ظاهر الأمر.

درسنا حديث «إن الله جميل يحب الجمال» في موضوع نقل السنة إلى يومنا، فللرسول ﷺ أحاديث يرشد الناس فيها إلى العيش الكريم في المجتمع، وفوائد هذه الأحاديث مُسَلِّمٌ بها على مدى التاريخ، ومنها ذلك الحديث المشار إليه.

الجمالية التي تلاحظ بجميع الحواس مهمة للإنسان معنوياً؛ فلذا نرى في الآيات والأحاديث ما يتعلق بالجمالية.

إن الرسول ﷺ حذر من الكبر وحذر من عنده شيء منه بعدم دخول الجنة، حتى من كان في قلبه مثقال حبة من خردل، فظن بعض الصحابة أن جمال الملبس أو الأحذية من الكبر، لكن النبي ﷺ بين لهم أن الكبر بإنكار الحق وتحقير الناس، أما حب الجمال فأمر مشروع لا غموض فيه، لأن الله سبحانه وتعالى خلق الجمال وهو يحب أن يرى الجمال على عباده. وهنا نرى بوضوح أن الإسلام يهتم بالترتيب والتجمل والطهارة وعدم إزعاج الناس. وعرفنا أن الملبس الجميل ليس إسرافاً، إنما الإسراف يتجاوز الحد، والخطر في اللباس الجميل أن يظن الإنسان بالنظر إلى ملبسه أنه أفضل من غيره.

الإنسان عندما يعيش على مبادئ النبي ﷺ تصبح السنة مرشدة ومبيرة له.

المراجع:

- نورالله أجييت أوغلو، "Hadiste Bağlam İnşası"، The Journal of Academic Social Science Studies, 2013, VI, 5, s. 127-145., s. 145.
- دوغان أكسان، Her yönüyle Dil، TDK، أنقرة، ٢٠٠٧.
- آدم أبالك، "Günümüzde Hz. Peygamber'in sav Doğru Anlaşması Üzerine Düşünceler" مجلة كلية الإلهيات بجامعة أولو داغ، ٢٠١٠، XIX/2.
- ناصي أسلان، "Sünnetin Günümüze Taşınması"، Diyanet İlmî Dergi، (مجلة الرئاسة الدينية السنوية)، العدد الخاص بالنبي ﷺ، ٢٠٠٠-٢٠٠٣.

- "Hz. Muhammed ,Hz. Peygamber'in Örneklığının Günümüzdeki Önemi ، حسین موسی بگجی، ve Mesajı" ۲۰۱۴.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، دار ابن كثير، بيروت ۱۹۸۷.
- دجاجة جندي أوغلو، Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi، التبيان للنشر، إسطنبول ۱۹۹۷.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، دار الكتاب العربي، بيروت دون التاريخ.
- "Hz. Peygamberin sav Örnek ahlakının Günümüze Taşınmasında Hadis /Sünnetin Rolü" المؤتمّر في الأخلاق في العصر الحديث، ۷-۸ مايو ۲۰۱۰، قونيا ۲۰۱۲.
- عبدالقادر أوكين، Örneklerle Günümüzde Hz. Peygamberi Yanlış Anlama Sebepleri، جامعة فوات مجلة كلية الإلهيات، ۲۰۰۰، العدد ۵، (نسخة أ. د. شعبان كوزكون).
- الهرري، محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهرري الشافعي، الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم، دار المنهاج، مكة ۲۰۰۹.
- عياض بن موسى الفضل، إكمال المعلم بفوائد مسلم، I-VIII، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر ۱۹۹۸.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، السنن، I-II، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت دون التاريخ.
- علي قراقاش، "Hadis Kültüründe Estetik"، Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages Literature and History of Turkish or Turkic 2017|XII /35|s. 487-501|s. 498-499.
- قولومان رحمة، Misvak، Hadis/Sünnette Araç-Amaç İlişkisi Ve Araçların Değişebilirliği (Hadisleri Örneği) رسالة الماجستير غير المطبوعة، ŞÜSBE، ۲۰۱۷.
- مظهري أبو عبد الله محمد بن علي، المعلم بفوائد مسلم، I-III، تحقيق: محمد الشاذلي، الدار التونسية، ۱۹۸۸.
- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج، الجامع الصحيح، دار إحياء التراث العربي، بيروت دون التاريخ.
- نازلي كل، هايبل، "Sünnetin /Hadislerin Günümüze Taşınmasında Buluşacak Ortak Nokta Ne Olmalı?"، جامعة الشرق الأدنى، مؤتمّر المتخصصين في الحديث، ۲۶-۲۹ نيسان ۲۰۱۴، لفكوشا، ص. ۴۱-۸۲.
- شاهين، موسى، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، دار الشروق، ۲۰۰۲.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، السنن (الجامع الصحيح)، I-V، تحقيق: أحمد محمد شاكر وغيره، مصر ۱۹۷۵، (عني به وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض دون التاريخ)
- القاموس التركي، TDK، أنقرة، ۲۰۰۵ الطبعة العاشرة،
- إسماعيل حقي أونال، "İslam Kültürünün Sürekliliğini Sağlamada Hadis ve Sünnetin Rolü". Ankara 2003
- ياوز أونال، "Gelenek Sünnet İlişkisi"، جامعة أوندكوز مايبس مجلة كلية الإلهيات، ۱۹۹۹، العدد ۱۱.
- علي ياردم، حديث ۱، نشر داملة، إسطنبول ۱۹۹۷.

Geçmiş Bilgisi: Gazali'ye Göre *Tevâtür* Teorisi*

Tercüme: Hüseyin HANSU**

Zeynep Münteha KOT***

Modern bilimin deneysel araştırmaya yaptığı muazzam vurguya rağmen, şu bir gerçektir ki ortalama bir insanın dünyaya dair bilgisinin ancak küçük bir kısmı bizzat kendi tecrübelerine dayanır. Örneğin bir Nebraska yerlisi, vatanının hiç dışına çıkmamış olsa dahi dünyanın yuvarlak olduğunu bildiğini hiç düşünmeden söyleyebilir. Aynı kişi Chicago'nun göl kıyısında olduğunu, Rusya'nın komünist rejimle yönetildiğini, Amerikan İç Savaşı'nda Güney Eyaletler Birliği'nin mağlup edildiğini veya Kennedy'nin suikasta uğradığını hiç tereddüt etmeden söyleyebilir. Ondan şu tür cümleleri kurmasını beklememiz ise ona anlamsız gelir: "Başkan Kennedy'nin suikasta uğradığına inanıyorum." veya "Kennedy'nin suikasta uğradığına dair haberler duyuyorum; fakat gerçekten suikasta uğrayıp uğramadığına dair bir şey söylemem güç." Kişi bu tür durumlarda, şöyle söylemeye hakkı olduğuna inanır: "Başkan Kennedy'nin suikasta uğradığını biliyorum."

Tarih, insanın bizatihi tecrübe alanı dışında kalan olaylardan teşekkül eder. Bu, şu anlama gelir: Geçmiş olayların bilgisi, dünyaya dair bir bilgi çeşidi olan öngörüye dayalı ihtimalli bir bilgi ise bu bilginin deneysel bilgi olmadığının kabul edilmesi gerekir. ("Dünyaya dair bilgi" tabirini, matematiksel ve mantıksal hakikatlerin ve aynı zamanda dini ve mistik bilginin karşıtı olarak; "dünya"yı ise geçmişte ve şimdi; zaman-mekân sınırları içerisinde algılanan varlık anlamında kullanıyorum. Şayet Başkan Kennedy'nin suikasta uğradığına dair bilgimde dogmatik bir tarzda ısrar edersem (medyadan gördüğüm ya da duyduğumun aksine) kendi tecrübeme dayanmayan bir bilgi iddiasında bulunmuş olurum.

Katı deneysel bakış açısını benimsemiş bir tarihçi, tarihsel vakalara dair bilginin imkânını inkâr etmekte zorlanacaktır. Hak iddiasında bulunabileceği yegâne bilgi türü ise mevcut kaynaklarla sınırlı, veri bilgisidir. Bu veriler öncelikle geçmiş olaylar hakkındaki şifahi ifadelerdir. Öte yandan, şifahi olmayan veriler

* Bernard Weiss, Knowledge of the Past: The Theory of "Tawâtür" According to Ghazâlî, *Studia Islamica*, 61 (1985), 81-105.

** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, hhansuistanbul@edu.tr.

*** Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, zeynep.kottan@istanbul.edu.tr.

(tarihi eserler vb.) de tarihçinin istifadesine açık kabul edilir. Tarihçinin doğrudan tecrübe ettiği, tarihsel vakaların kendisi değil, bu vakalara dair veriler veya anlatılardır. Bu bilgi ve anlatılar yoluyla- ki tarihçinin gerçek “vaka”ları bunlardır-tarihçi, tasavvurunda bir geçmiş olaylar tablosu oluşturmaya çalışır. Tarihçinin söz konusu olayı anlattığı yazılı kaynak bu tasavvurun bir yansımasıdır. Tarihsel olayın, mevcut veriye referansla düşülen bu kaydının ve yapılan tasvirinin, en fazla “makul” veya “muhtemel” olduğuna hükmedilir. Verinin ise mutlaka üzerinde hâlihazırda mutabakata varılmış usûl ve kaidelerle tahkik edilmiş olması gerekir ki tarihçi en çok güven telkin eden veriyi seçip, ona istinat edebilsin. Tarihsel vakalara dair haberlerin bazılarının diğerlerine göre daha doğru veya bazılarının doğru bazılarının ise yanlış olduğu farz edilir. Bununla beraber, bu doğruluk veya yanlışlığı tayin edecek deneysel bir doğrulama yolu bulunmamaktadır. Zira tarihçinin olayı bizzat tecrübe etme şansı yoktur. Dolayısıyla, tarihsel olayların en uygun resim veya izahını temin edecek verinin kullanılabilirliğini değerlendirecek (veya şöyle de denilebilir: geçmiş olaylar hakkındaki haberlere atfedilen deneysel doğrulamanın zıddı olan ihtimalli doğruluğun derecesini belirleyen) metodolojik bir kriter bulunması zordur.

Bu türden katı deneyci bir yaklaşım, sıradan bir insanın bakış açısıyla kesin bir zıtlık arz eder. Zira ortalama bir insan gerek geçmiş gerekse bugüne dair olsun, bilgisinin kişisel tecrübeye değil, kitaplara, medyaya, rivayetlere eğitime vs. dayandığının farkındadır. Günlük dilde de “bilgi” kelimesinin işaret ettiği alan, tüm bu anlamları ihtiva edecek kadar geniştir. (Zaten gündelik dil, her hâlükârda ortalama insanın kullandığı dildir.) Bilgi sahibi olmak üzere üniversiteye giden bir kimse, böyle bir zihni tasavvurla gider. Üniversite öğrencisi, kısmen kendi başına araştırma projeleri yaparak dünyaya dair hali hazırdaki bilgiye bir katkıda bulunmak için şüphesiz ki deneysel metotları kullanmak isteyecektir. Ancak şu bir gerçektir ki oluşturduğu bilgi hazinesi deneysel metot yoluyla değil, kütüphane kaynakları ve sınıf dersleri yoluyla olacaktır. Bu geniş anlamıyla gündelik hayat bilgisi geneli itibarıyla toplumsaldır; birey, topluma katılmak suretiyle bu bilginin kendisi için mümkün olan kısmını elde edebilir.

İslâm'da kendinden önceki ilahi dinler olan Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi tarihin derinliklerine kök salmıştır. Merkezinde vahiy olan her din büyük ölçüde bir ‘tarih’tir. Zira vahiy ‘belli bir zaman dilimi’ içinde vuku bulan bir olay veya olaylar örgüsüdür. Vahye konu olan hâdiseler ya da hâdiseler, onları kuşatan belli birtakım olaylarla beraber, kutsal nitelikli/karakterli özel bir tarih oluştururlar. İslâm'da en kutsal hâdiseler, Kur’ân’ın Hz. Muhammed’e ‘nüzul’u ve onun, Kuran’ı çağdaşlarına tebliğ etmesidir. Onun her ayeti ve hatta her kelimesi bir anlamda- ki her biri kendi başına bir hâdisedir, meleğin sözünü ve onun ardından Peygamberin onu telaffuzunu temsil eder. Peygamberin söz ve amelleri de bizatihi ilahi ilhamın (vahiy) bir sonucu olmak bakımından kutsal hâdiseler olarak kabul görmek durumundadır. Vahiy süreci ile beraber, Peygamberin rehberliğinde İslâm ümmetinin oluşumunda ve onun ardından Hulefâ-i Râşidin’in (özellikle Hz.

Ebubekir ve Hz. Ömer) döneminde genişlemesinde gerçekleşen tüm hâdiseler kutsal İslâm tarihini oluşturur.

İslâm'ın geleneksel formuna tabi olan aklı başında her Müslüman, geçmişin insan bilgisinin haricinde tutulması önerisini nazarı itibara almayacaktır. İslâm geleneğinde ilim salt deneysel karakterde olmayıp, yukarıda zikrettiğimiz daha geniş bir anlam alanına sahiptir. Eğitim görmüş geleneksel bir Müslüman, (bilgi konusunda) ortalama bir insanın bakış açısını esas alır: İlim gündelik dildeki (İngilizce) bilgi ile aynı anlama sahiptir. Bu bakış açısına göre, Başkan Kennedy'nin suikasta uğradığını bildiğimi iddia etmede her hakkım mahfuzdur, tıpkı her Müslümanın (veya bu konuda gayrimüslimin de) Hz. Muhammed'in bugüne ulaşan Kur'ân metnindeki tüm kelimelerin onun ağzından çıktığını bildiğini iddia etme hakkına sahip olması gibi... Bu noktadan sonra benim "Başkan Kennedy'nin suikasta uğradığını düşünüyorum." demem bir başkasının "Kuran'ın kelimeleri Hz. Muhammed tarafından bize ulaştığını düşünüyorum." demesinden daha fazla bir anlam ifade etmeyecektir. Kutsal tarihe konu olan olaylar da dünya tarihine konu olan pek çok olay gibi her yaştan tüm bireylerin erişimine açık olan dünya bilgi mirasının bir parçasını oluştururlar.

Müslüman âlim ve teorisyenler tarihin büyük kısmının insan bilgisinin erişiminin ötesinde fakat daha da önemlisi tekrar ele geçmeyecek şekilde geçip gittiğinin kesin bilincindedirler. Onlar ayrıca bu tarih bilgisinin insanların hafızalarına veya yazılı kayıtlara uzanan kısmının ise çoğunlukla tartışmaya açık olduğunu da bilirler: Tecrübe alanımız dışında kalan bir olayın tam olarak nasıl vuku bulduğuna dair bilgi söz konusu olduğunda yapabileceğimiz en iyi şey zanda bulunmak olacaktır. Kutsal tarihin hatırı sayılır bir kısmı için de durum bundan farklı değildir. Örneğin Hz. Muhammed'e izafe edilen söz ve eylemlerin tamamı zannî bir karakter taşır. Peygamberin sahih hadis külliyatlarında kayıt altına alınmış söz ve fiilleri gibi, doğruluk ihtimalinin en yüksek olduğu durumlarda bile bu rivayetler 'bilgi' ifade etmezler. Bununla beraber geçmişi, zan kategorisinde değerlendirmek yoluyla, tümünden bilgi dışı olarak görmek, Orta Çağlarda yaşayan bir Müslüman için kabul edilemez bir durumdur. Geçmişi bütünüyle izafi olarak telakki etmek, vahyi de izafi kılar ve bu son tahlilde vahyi tamamen inkara yol açar. Kelimenin tam anlamıyla bir vahiyden söz ediyorsak bu tarihsel bilginin de mevsuk bir çekirdeği olmak zorundadır. Peygamberin bazı söz ve fiilleri tartışmaya açık olabilir, ama İslâm vahyinin kurumsal ve kuramsal yapıları tartışmaya açık olmayan bir tarihsel kesinlik üzerine inşa edilmiş olmak zorundadır. Üzerine İslâm dininin inşa edildiği bu temelin belli başlı unsurları Hz. Muhammed'in varlığı, nebevi misyonu, nübüvvetinin delili olarak Allah'tan alıp insanlığa tebliğ ettiği vahiyler, peygamberlik sürecinin ve ümmetin ilk oluşum safhalarının ana hatlarıdır.

Varlık hakkında doğrudan tecrübeye dayanmayan bilgiyi mümkün gören her düşünce sistemi, şu aşikâr soruya cevap vermelidir: Bu bilginin temeli doğrudan tecrübe değilse nedir? İslâm geleneğinin bu soruya cevabı *tevâtür*

kavramıdır. Müteakip sayfalarda incelemeye ve izah etmeye çalışacağım kavram budur. *Tevâtür* kavramı özellikle usûl-i fıkıh kitaplarında karşımıza çıkar. Konuyla ilgili yazılmış müstakil pek çok eser de bulunmaktadır. Kavram usûl-i fıkıh literatüründe neredeyse hep aynı tarzda ele alındığından, bir eser, herhangi bir başka eser kadar amacımıza hizmet edecektir. Bunlar arasında benim Ebu Hamid el-Gazâlî'nin (ö. 1111) usûl-i fıkıh üzerine yazdığı *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*'ünü seçmemdeki sebep, alandaki diğer çoğu eserden farklı olarak, el-Gazâlî'nin *tevâtür* tartışmasını genel bir bilgi teorisi içinde sunmasıdır. Orta Çağ İslâm düşüncesinde bilgi teorilerinin tartışıldığı alan, geleneksel olarak Kelâm ilmidir. Gazâlî'nin bilgi doktrini de el-Îcî'nin *Mevâkif*¹ gibi kelâm alanındaki temel eserlerde bulunan bu ana çizgiye dahildir. Gazâlî'nin konuya yaklaşımını eşsiz (bizim için ise elverişli) kılan husus, onun aynı eserin (*el-Mustasfa*) farklı bölümlerinde de² olsa *tevâtürü* hem hukukun hem de kelâmın (bilgi teorisi) bir konusu olarak ele almış olmasıdır.

Tevâtür kelimesi literal anlamda art arda gelme demektir. Geleneksel İslâm ilimlerinde kendisine verilen ıstılahî anlam ise geçmiş olaylara dair haberlerin peş peşe gelmesidir. Gazâlî ve diğer usûl-i fıkıh yazarlarının teorisine göre bu türden haberlerin peş peşe gelmesi, işitenlerde duyduklarının doğru olduğuna dair bir bilgi oluşturur. "*et-Tevâtür yufidu'l-ilm*" (*tevâtür bilgi ifade eder*) veciz ifadesi usûl-i fıkıh kitaplarında mükerreren geçmektedir. Geçmişte olmuş bir olaya dair aktarılan bir haberin doğru olduğu bilgisinin, olayın kendisine dair bilgiyle eşdeğer kabul edildiğini ayrıca belirtelim. Bu son derece makuldür zira ben "Başkan Kennedy'nin suikasta uğradığı" haberinin doğru olduğunu bildiğimi söyleyebiliyorsam, bizatihi olayın bilgisine dair bir bilgiye sahip olduğumu da söyleyebilirim. İngilizceyi anladığım ve kelimelerin anlamını bildiğim için, 22 Kasım, 1963'te Dallas'ta ne olduğuna dair de bir tür bilgiye sahibimdir. Bu tür bilgiler, olayın görgü şahitlerinin deneysel bilgileri ile aynı kategoride belki değerlendirilemez ama her hâlükârda bilgidir. Böyle olunca, tarihsel olayların bilgisi tartışmasında, bu olaylarla ilgili haberlerin epistemolojik değeri üzerine yoğunlaşmak gayet makul ve meşrudur. Zira haberin doğruluğu ispat edilince, olayın bilgisi de kaçınılmaz olarak ispatlanmış olur.

¹ Îcî'nin bilgi doktrini, Josef Van Ess'in *Die Erkenninislehredes 'Adudaddin al-Îci* (Wiesbaden, 1966) eserinde etraflıca ele alınmıştır.

² *Tevâtür* meselesi Peygamber'in Sünneti bölüm başlığının altında ayrı bir alt bölüm olarak işlenmektedir. (I,132-140). Bu *usulü'l-fıkıh* eserlerinin geleneksel bölümlenmesidir. Bilgi teorisi ise *el-Mustasfa*'nın mukaddimesinde bulunur. Gazâlî hiçbir yerde formel bir biçimde bilgi teorisini ele almaz. Eserin mukaddimesinin odak noktası mantıktır. Bununla beraber, bilgi teorisinin unsurları mukaddime bölümünde de barizdir. Bu bölüm, burhanî delilin (formel biçimin aksine) maddî yönünü yani geçerli (doğru sonuçlara bizi ulaştıracak olan) akıl yürütmelere dair nihai öncüllerin dayandığı temelleri ortaya koyar, (I, 43-49). Gazâlî bu öncüllerden *medâriku'l-ilm* (bilginin kaynakları) veya *medâriku'l-yakîn* (kesinliğin kaynakları) olarak bahseder. Bu makaledeki referanslar *el-Mustasfa*'nın Bulak nüshasını (Hicri 1322) temel almaktadır. Bu nüsha geçtiğimiz yıllarda Bağdat'ta Kasım Muhammed Recep tarafından tekrar neşredilmiştir. H. Laoust, (*tevâtür* bölümü dahil) *el-Mustasfa*'nın muhtevasına dair, *La Politique de Ghazali* (Paris, 1970, s. 152-182) adlı eserinde bir özet vermektedir.

Öte yandan bu, geçmiş olaylara dair haberlerin tümünün doğru olduğu şeklinde bir genellemeye gidilebileceği anlamına gelmez. Görgü şahitlerinin bir olay hakkındaki bilgisinin, bu olayın doğruluğuna dair rivayetlerin sağladığı bilgidен daha kesin olduğu kuşkusuzdur. Bununla birlikte görgü şahitlerinin bu olay hakkındaki haberlerin sağladığı bilgiye de sahip olacaklarını unutmamak gerekir. Orta Çağ İslâm bilgi teorisini izah etmeye çalışırken burada yapmaya çalıştığımız şey, görgü şahidinin olaya dair edindiği sağlam bilginin, konuya dair yegâne mümkün bilgi türünü temsil etmediğini ortaya koymaktır. Olayın doğru olduğunu gösteren ve olay hakkındaki haberlerden elde edilen mutlak bilgi diyebileceğimiz başka geçerli bir bilgi türü daha vardır.

Şu ana kadar anlattıklarımız bizi, okuyucunun zihninde oluşacak şu hayati soruya götürecektir: Deneysel bir bilgi olmaksızın, geçmiş bir olaya dair haberlerin doğruluğunu tasdik etmek nasıl mümkün olur? Bir olayla ilgili haberin kaynağı zaten bu olay hakkındaki tecrübe değil midir? Nihayetinde bu ikisini birbirinden ayırmak mümkün mü? Başka bir deyişle tecrübe doğrulama olmaksızın, geçmiş bir olaya dair bir haberin doğru olduğu nasıl anlaşılabilir?

“*et-Tevâtür yufîdu'l-ilm*” ifadesi tam olarak bu soruya bir cevap teşkil eder. Onun işaret ettiği teori, geçmiş olaylara dair bilginin deneysel olmayan yollarla da sağlanabileceğini bize göstermeye çalışır.

Aşikârdır ki, burada mevzu bahis olan teori modern deneyci metotla ile kesin bir tenakuz içindedir. Burada usulcülerin düşünme biçimiyle deneyci eğilimli modern tarihçileri mukayese etmek konumuz açısından öğreticidir. Her iki grup da tecrübemize konu olanın aslında geçmiş olayların kendisi değil, bu olaylara dair haberler olduğu konusunda müttefiktirler. Olay geçtikten sonra geriye onunla ilgili haber kalır ve bizimle olay arasında aslı durur. Bizden önce olan, doğrudan haberin kendisidir.

Ancak, usulcü *tevâtür* kavramı aracılığıyla bir haberden olayın direkt bilgisini edinirken, (daha önce de belirttiğimiz gibi, olayın yeni bir versiyonunu kurgulamaksızın doğruluğunu belirten bir bilgi seviyesine ulaşan haberle buna ulaşır); deneye dayalı bakış açısına sahip bir tarihçi ise olayın en iyi ihtimalle bağlama uygun veya muhtemel (veya gerçekliği doğrulanmamış olup doğru olduğu farz edilen) bir yeniden inşası ile yetinir; zira hiçbir zaman, deneye dayalı doğrulama yapamayacağından, bir haberin tartışmasız bir şekilde doğru olduğunu tasdik edemez.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, geçmiş olaylara dair haberlerin tekrarı, işitenlerin zihninde bu haberlerin doğru olduğu bilgisine yol açar. Bu bilgi deneye dayalı bir doğrulama olmaksızın ortaya çıkar. Fakat teorinin bu en genel ifadesi, görüldüğü şekliyle düşünülmemelidir. Aranması gereken çok önemli birtakım nitelikler de vardır ve ancak bunlar bilindikten sonra teorinin gerçekten ne söylediğini anlamak mümkün olabilir. Bu nitelikler, *tevâtür* ve onunla ilişkili olarak *mütevâtirin* ne kadar teknik bir terim olduğunu bariz hale getirecektir. Bu

kelimelerin oldukça karmaşık ıstılahî anlamından dolayı, metinde onları “aralıklarla tekrar” ve “aralıklarla tekrar etme” ile tercüme etmek yerine, olduğu gibi bırakacağız.

Geçmişe dair bir haberin *mütevâtir* (lafzen aralıklarla tekrar etme) olması için, basit bir tekrardan fazlasını ifade etmesi gerekir. Bunun için de *şurûtu't-tevâtür* olarak bilinen önemli bazı şartları taşıması gereklidir. Burada Gazalî'nin belirlediği (sıralaması kısmen değiştirilerek verilen) dört³ şart şöyledir:

1- Haber, zanna değil bilgiye dayanmalıdır. (Muhtemelen geçmiş olaylara dair zannî bilgiler, başkalarının zihninde bu olayların sadece bir benzerini üreteceğini; dolayısıyla zannın hiçbir zaman bilgiye dönüşmeyeceğini söylüyor. Bu yüzden geçmiş olaylar hakkında zan ifade eden haberler ıstılahî anlamıyla *mütevâtir* olamaz.)

2- Bu bilgi zorunludur yani duyularla algılamaya dayanır.

3- Haberi veren kişi (veya haberin oluş) sayısının, *kâmil* (tam) olması gerekir. *Kâmil* burada “anlaşarak haber uydurma” ihtimalini dışarıdan bırakacak sayıda anlamına gelen teknik bir terim olarak kullanılıyor. Biz “*kâmil*” yerine “*kâfi*” kelimesini kullanacağız. Bir haberin kifayet şartını haiz olması için defalarca (bir kişiden diğerine geçme yoluyla) tekrar edilmiş olması ve böylelikle “anlaşarak haber uydurma” ihtimalinin dışarıda bırakılması gerekir. Bu türden bir tekrarın hem öznel hem nesnel yönü olması gerektiği düşünülebilir. Şayet geçmişe dair bir haberin doğruluğunu bileceksem haberi *kâfi* derecede (*kâfi* sayıda farklı insandan) işitmiş olmam gerekir ki “anlaşarak haber uydurma” ihtimali söz konusu olmasın. Başka bir deyişle haberin tekrarı benim tecrübe sınırlarım içinde olmalıdır. Diğer yandan, haberin tekrar sayısı, benim tecrübe sınırlarımı aşmış, ben ise bu ifadelerin ancak bir kısmına muhatap olmuş olabilirim. Burada önemli olan, bana ulaşan haberlerin *kâfi* sayıda olmasıdır. Konuya dair haberlerin dünyada yeterli sayıda yayılacağı veya bu sayının çok üzerine çıkacağını söylemeye bile gerek yoktur.

4- Bir haber, olayın ilk elden şahitlerinden bir dizi ravi yoluyla aktarıldığında, yukarıda zikredilen üç şart, müteakip tabakalarda veya rivayet sürecinin her aşamasında gerçekleşmelidir.

Gazalî başka bir pasajda dört yerine iki şarta değinir. Bu şartlardan, “*tevâtür* şartları” olarak değil, “bilginin oluşum (geçmiş olaylara ilişkin haberlerin doğruluğu) şartları” olarak bahseder ki aslında her iki kategorinin de aynı kümeye işaret ettiği aşikârdır. Zira *tevâtür* şartları, sadece *mütevâtir* terimini geçmiş olaylara dair hangi haberlere uygulayacağımızı belirtmek için değil, fakat aynı zamanda

³ *el-Mustasfa*, I, 134.

bilginin oluşumu, geçmiş olaya dair bir haberin işitenin zihninde bilgi doğurma şartlarını da temsil eder. İlgili pasajı bütünüyle alıntulamak yararlı olacaktır:

Kâfi sayıda insan tarihsel bir vakaya dair bir haber naklettiğinde, bu haber işitenin zihninde bir bilgi doğurmuyorsa söz konusu haberi veren kişilerin yalan söylediğine hükmedilemez. Zira bilginin tekrar şartlarından ancak ikisi yerine getirilmiştir: (1) Haberi aktaranların sayısı yeterlidir. (2) İfadeler yakîn (kesinlik) ve müşahedeye (ampirik gözlem) dayanmaktadır. Dolayısıyla, haber veren kişi sayısı yeterli olmasına rağmen, buradan haberin doğru olduğuna dair bir bilgiye ulaşamıyor oluşumuzun sebebi, ikinci şartın yerine gelmemesidir. Zira haber veren kişiler doğru söylemiş ve onların haberi yeterli sayıda kişi tarafından nakledilmişse bilgi, işiten kimsenin zihninde zorunlu olarak doğardı.⁴

Tevâtürün iki temel şartına, böylelikle ulaşılmış olduk: (1) Geçmiş bir olaya dair haber, *yakîn* ve *müşahedeye* dayalı olmalı, başka bir deyişle ampirik temelli olma anlamında doğru olmalıdır. (2) Haberi aktaran ravilerin (ya da haberin tekrarı) yeterli sayıda olmalıdır. Gazâlî, çok açık bir biçimde burada, yukarıda tek şart olarak belirtilen dört şartın ikisini birleştiriyor. Daha doğrusu, dört şartın ilk ikisi zaten bağımsız şartlar olmayıp, ikinci şart, birinci şartta gerekli bulunan bilgiyi, duyu bilgisi ile sınırlandırmak için vardır. Yani, duyu verileri bilgi doğurduğundan dolayı, ikinci şart yerine getirildiğinde, birinci şart da kendiliğinden zaten sağlanmış olmaktadır. Dördüncü şart ise yine bağımsız olmayıp tabir caizse bir "geçerlik şartı" olarak düşünülebilir. Zira bu şart, diğer şartlara ilişkin bir bilgi vermektedir: Haber, bir raviden diğerine geçerken rivayet sürecinin her aşamasında bu şartların gerekliliğini bildirir.

Bu son şart, olayın ilk şahitlerinde değil de haberi onlardan işitenlerde aranır. Bugün dünya hakkında sahip olduğumuz bilgilerin büyük bir kısmı haberlerden, yani olayın şahitlerinden değil de ravilerden elde edilmektedir. Bilgi bir veya birden fazla aracı vasıtasıyla bize ulaşır. Gazâlî'nin yaşadığı dönemde, bilginin intikalinde aracı rol oynayanlar yalnızca kişilerdi. Zira onun zamanında henüz medya olmadığı gibi yazılı basın da yoktu. Matbaadan değil de hata yapması mümkün müstensihlerin elinden çıkan yazılar her zaman şifahi rivayetten daha az güvenilir kabul edilirdi. Değindiğimiz "geçerlilik şartı" bir haberin intikal sürecinin her safhasında iki temel şartın yerine getirilmesi gerektiğini ifade eder. Zira ancak bu iki şart yerine getirildiğinde bir olayın bilgisi zamanın içinden geçip, nesilden nesle ulaşabilir. Dolayısıyla, olayın geçtiği tarihten bugüne kadar geçen zaman diliminin her bir noktasında kâfi sayıda insan, bir haberi yeterli miktarda işitenin tecrübesine aktarmalıdır. Aynı şekilde, olaya şahit olan kişi sayısında da bir kifayet şartı gözetilir. Haber rivayet zincirinde ilerledikçe, şahitlerin haberleri ravilerin haberi olarak akar, böylece bilginin akışı sağlanmış olur. Olaya şahit olan kişiler er

⁴ *el-Mustasfa*, I, 138.

ya da geç öleceğinden ve bilginin bundan sonraki intikali tamamen ravilere bağlı olacağından, rivayet sürecinin her tabakasında, rivayet eden kişi sayısı aynı sayıda kalmalı veya bu sayının üzerinde olmalıdır. Üstelik bu intikal sürecinin her aşamasında söz konusu haber duyu bilgisine dayanmış olmalıdır. Gazâlî'nin bundan tam kastı açık değildir. Muhtemelen sadece duyduğunu işiten (tıpkı olayın şahitlerinin gördüğü ya da tecrübe ettiği gibi) ravilerin rivayetlerinin, bu sebepten dolayı duyu bilgisine dayandığını kast etmiş olabilir. Şunu da düşünmüş olabilir: Raviler her zaman olayın şahitlerinin tecrübesini aktardığından ve şahitlerin zaman içinde taşınan şehadeti duyu bilgisine dayandığından, haber de duyu bilgisine dayanır.

Geçmişteki herhangi bir olaya dair, intikal sürecinin her aşamasında, Gazâlî tarafından önerilen iki şartı yerine getiren bu haberi ifade etmek için kullanılan teknik terim, Gazâlî'nin teorisi çerçevesinde *mütevâtir*'dir. Bu türden bir haber, işitende onun doğru olduğuna dair bir bilgiye yol açar ki bu bilgi olayın şehadetine denk düşer.

Bu iki temel şartın yerine getirilmesinin, *mütevâtir* bir haberi işiten kimsenin zihninde bilgi oluşumunun zorunlu bir mukaddimesi olduğu düşünülmemelidir. İşiten kimse için bunlar birbirinden ayrı şeylerdir. Gazâlî'nin teorisi şunu teyit eder: Eğer geçmişe dönük bir haber deneysel olarak tasdik edildiyse ve "anlaşarak haber uydurma" ihtimalini dışarıda bırakacak bir şekilde dolaşıma girdiyse haberi işiten şahıs, haberin doğru olduğunu hiçbir mantıksal işleme başvurmaksızın kabul eder.

İki şarttan hiçbiri kendi başına yeterli değildir. Doğru olan fakat yeterli sayıda işitilmemiş bir haber (özellikle haberi veren kişi güvenilirliğiyle biliniyorsa) ikna edici olabilir; fakat bu bilgiye yol açmaz ve dolayısıyla teknik anlamda *tevâtür* kabul edilmez. İlginç bir şekilde, tekrar yeterli görülen sayıya ulaşmış fakat kaynağı görgü şahitleri olmayan bir haber de doğru kabul edilmez. Gazâlî'nin bu türden haberleri, ne kadar yaygın olduğuna bakmaksızın *tevâtür* sınıfına dahil etmemesi tuhaf gözükebilir; fakat bu, *tevâtür* teriminin en temel özelliğini de bize gösterir: (*Tevâtür*) geçmişe dönük herhangi bir haberin değil, sadece doğruluğu ampirik olarak tasdik edilmiş bir haberin tekrarıdır.

Yanlış bir haberin, sayıları "anlaşarak haber uydurma" ihtimalini dışarıda bırakacak kadar büyük bir grupta nasıl yaygınlık kazanabileceği sorusu akla gelebilir. Gazâlî şöyle cevap verir: Bu haber, "anlaşarak uydurma" ihtimalini dışarıda bırakacak sayıya ulaşmayan küçük bir gruptan çıkmış, diğer insanlara buradan yayılmış, aracı insanlar ise haberin yanlış olma ihtimalinden habersiz intikaline yardımcı olmuş olabilir. Bu ikinci grup bir hatanın bilinçsiz taşıyıcıları olur. Burada gözden kaçmaması gereken nokta, yanlışta ittifak eden küçük bir grubun ortak haberi, yanlışta ittifak etmeyecek kadar geniş başka bir grupta dolaşıma girebilir. Tarihte bunun pek çok örneği vardır. Gazâlî, Hz. Muhammed'in Ali'yi ilk halife olarak tayin ettiği iddiasının, Sünnî Müslümanlar tarafından açık bir hata olarak görüldüğünden bahseder. Öte yandan bu "hata"da ısrar eden Şii'lerin

sayısı “anlaşarak haber uydurma” ihtimalini dışarıda bırakacak kadar çoktur.⁵ Aynı şey, Yahudi ve Hristiyan heretik (batıl sayılmış) fırkalar için de söylenebilir.

Eğer hatalı bir bilginin “anlaşarak haber uydurma” ihtimalini dışarıda bırakacak büyüklükte bir grupta yayılması mümkünse ikinci şart ile neden meşgul olalım? Bu soruya şöyle cevap verilebilir: Haberin mutlak doğruluğundan başka, sayıyla ilgili başka bir şartın daha yerine getirilmesi gerekir. Gazâlî doğruluk ihtimalini güçlendiren şeyin ravi sayısında olduğunu düşünmekte; sayıca fazla bir topluluğun haberinin, sayıca az olan topluluğun haberine göre ikincil bir etkiye sahip olduğunu ima etmektedir. Bu etkiyi, büyük bir grubun hatada ittifakının, küçük bir grubun hata ittifakına oranla daha düşük bir ihtimal olduğuna bağlamak mümkündür.

İki şartın varsayılması, şu türden bir mantık yürütmeye dayandırılmaktadır: Hepimiz zihnimizde, tarihsel veya günümüzde vuku bulan ve doğrudan şahit olmadığımız bazı olaylara ilişkin haberlerin doğru olduğu bilgisinin mevcut olduğunun farkındayız. Tüm diğer bilgiler gibi, bu bilgi de içe bakış yoluyla varılan öznel bir duruma işaret eder. Bu bilgi basit olarak bizde vardır. Diğer taraftan biz bu bilgiyi ne duyu algısına ne de rasyonel idrake atfedebiliriz. Dolayısıyla bu bilgiyi başka bir zeminde izah etmemiz gerekir. Bu türden bir bilgiyi doğuran şartları tahlil ederken bu bilginin takip ettiği seyri gözden kaçırmamalıyız: Bu bilgi ancak bir haber, sayıları çok olan bir topluluktan duyulduğunda zuhur eder. Bundan dolayı sayı, bilginin doğuşunun şartı olarak görülmüştür. Bir haber, sayıları az olan bir topluluktan duyulduğunda zihnimizde bir bilgi oluşturmaz; bilgi buna karşın haber sadece çok sayıda kişiden duyulduğunda oluşur. Fakat sayının çokluğu da durumu tek başına izah etmeye kâfi gelmez. Zira sayıca çok insandan duymamıza rağmen doğru olup olmadığını bilmediğimiz (hatta doğru olmadığını bildiğimiz) haberler de söz konusudur. Masallar, batıl inançlar, hayvanlarla ilgili hikâyeler bu kategoriye girer. Dolayısıyla sayının çokluğu şartına, haberin doğruluğu şartının ilave edilmesi gerekir.

Teknik anlamıyla “kâfi” diye çevirdiğimiz *kâmil*, “anlaşarak haber uydurma” ihtimalini dışarıda bırakacak muayyen bir sayı, yani uydurma ihtimalini imkânsız kılan asgari sayı demektir. Bu sayıdan daha fazla olanına ise ziyade ya da *zâid* denir. Dolayısıyla ulaşıldığında veya üzerine çıkıldığında, “anlaşarak haber uydurma” ihtimalinin bertaraf edildiği daha az sayıda bir grup için ise uydurmanın söz konusu olduğu belli bir sayıdan söz edebiliriz.

Sayının en az kaç olması gerektiğini tayin etmek mümkün müdür? Gazâlî bazı usulcüler tarafından bu rakamın kırk veya yetmiş olarak tayin edilme teşebbüslerine itiraz eder. Zira bu sayının ancak Allah tarafından bilinebileceğini düşünür. Bu sayıyı hesaplama gibi bir şansımız yoktur. Zira bunun için, bir haberin doğruluğuna dair bilginin içimizde ortaya çıktığı anı tam olarak saptamak ve o ana

⁵ *el-Mustasfa*, I, 138-139.

kadar haberin kaç kez işitildiğini saymak gerekir ki bu imkânsızdır. Bu, çocukluk sürecinin sona erip, yetişkinliğin başladığı anı tespit etmeye çalışmaya benzer.⁶

Bununla birlikte asgari sayının ne olduğunu bilip bilmememizin fazla bir önemi de yoktur. Geçmiş olaylara dair haberlerin doğruluğu bilgisini doğuran şartların, daha önce de söylediğimiz gibi, bilgiye muhatap olan kişinin zihninde bir karşılığı yoktur. Bir haberin doğru olup olmadığına karar vermek için, daha önce kaç kişi tarafından verildiğini bilme ihtiyacı duymayız. Hiç kimse bilginin doğruluğunu, tekrar sayısı veya sayının kâmil olup olmadığı üzerinden tartışmaz. Hatta tam tersi doğrudur. Örneğin, ben Hz. Muhammed'in gerçekten yaşamış biri olduğu bilgisine sahip isem buradan yola çıkarak, haberi kaç kişiden duyduğumu düşünür ve yeterli sayının ne olduğuna dair bir izlenime varmaya çalışırım. Zira yeterli sayıya ulaşılmıyorsa, bilgi de ortaya çıkmazdı.⁷

Çok büyük rakamların "*zâid*" kategorisinde değerlendirilmesi gerektiği aşikârdır. Örneğin, herkes takdir eder ki bir milyon insan bir araya gelip, sahte bilgi üretmez. Zira bu türden bir üretim, ortak bir amaç ve motivasyonun mevcudiyetini gerektirir ki yüksek sayılar söz konusu olduğunda bu ihtimal dâhilinde değildir. Öte yandan, bu rakam haberin doğruluğu bilgisinin oluşacağına teminatı olarak kabul edilmez. Hz. Muhammed'in, Hz. Ali'yi ilk halife olarak tayin ettiği örneğinde, haberi veren kişi sayısı yeterli kabul ettiğimiz sınırın çok üstündedir. Eğer buna rağmen zihnimizde haberin doğruluğuna dair bir bilgi oluşmazsa buradan diğer şartın yerine gelmediği, yani haberin tecrübeye dayanmadığı dolayısıyla doğru olmadığı sonucuna varabiliriz.

Sonuç olarak, *mütevâtir* terimi, doğruluğunu "*içimizde*" bulduğumuz bir bilgiyle anladığımız geçmiş olaylara dair bir haber kategorisini ifade eder. Bu bilgi ampirik bir doğrulamanın sonucu olmadığı gibi, ona ihtiyaç da duymaz; böyle bir doğrulamadan bağımsız olarak mevcuttur. Ampirik doğrulamaya dayanan herhangi bir haberin sağladığı bilgi, duyu verilerinin sağladığı bilgiden ayırt edilemez. Geçmiş olaylara dair haberler için zaten böyle bir doğrulama söz konusu değildir. *Tevâtür* teorisi, *mütevâtir* haberlerin doğruluğu bilgisini, ampirik doğrulamaya gerek duymayacak bağımsız bir zeminde temellendirir. *Tevâtür* yoluyla duyu bilgisinden bağımsız, salt tarihsel bir bilgi türüne ulaşılır. Bu bilgi, tıpkı duyu bilgisi gibi, akıl yürütmenin bir sonucu olmayıp, *içimizde* kendiliğinden doğan bir bilgidir. Öte yandan, duyu bilgisinden farklı olarak bu bilgi, sadece düşüncede var olan kendine özgü bazı şartlara tabidir.

Tevâtür kavramının arkasında yatan teori ve *tevâtür*'ün şartları, en açık ve veciz bir şekilde şöyle ifade edilebilir: *Geçmişe dair doğru haberlerin çok sayıda tekrarı, haberi işitenlerin zihninde haberin doğruluğu bilgisinin oluşmasına yol açar.* Buradaki

⁶ *el-Mustasfa*, I, 137.

⁷ كَيْفًا بِحُصُولِ الْعِلْمِ الصَّرُورِ يَنْتَبِهُنَّ كَمَا لَالْعَدَدِ لَا أَنَا بِكَمَا لَالْعَدَدِ نَسْتَلِمْ عَلَى حُصُولِ الْعِلْمِ
el-Mustasfa, I, 135.

“çok sayıda” ifadesi “anlaşarak haber uydurma ihtimalini dışarıda bırakacak sayı” olarak anlaşılmalıdır. Bu ifadeden yola çıkarak iki neticeye varabiliriz:

(1) Geçmiş olaylara dair doğru haberlerin yeterli sayıya ulaşmayan tekrarı, haberi işitenlerin zihninde haberin doğru olduğu bilgisine yol açmaz. Benzer şekilde;

(2) geçmiş olaylara dair yanlış haberlerin yeterli sayıya ulaşan tekrarı da haberi işitenlerin zihninde haberin doğru olduğu bilgisine yol açmaz.

Özellikle totoloji gibi gözükten ikinci maddeye dair şunu göz önünde bulundurmakta fayda var: Bir haberin doğru olduğuna dair bilgi, haberin doğruluğundan farklı bir şeydir. Bilgi zihinde ortaya çıkan öznel bir durum iken, zihindeki bilginin konusu olan haberin doğruluğu ise zihnin dışındaki nesnel bir gerçekliktir. Dolayısıyla bu zikredilen ikinci netice bize şunu söyler: Bilgi, her ne kadar öznel bir durum gibi görünüyorsa da nesnesinden bağımsız olarak var olamaz. Yani, bir haberin doğruluğunun bilgisi haber gerçekten doğru değilse ortaya çıkamaz. Haber yanlışsa, kişi onun doğru olduğu bilgisini edinemez.

Gazâlî'nin teorisi, tüm derinliğine rağmen, bazı problemleri çözmeden bırakır. Bu teori, ispat edilebilir nesnel bir destekten yoksun bir bilgi türünü önerir. Bu bilgi, kendiliğinden orada olan, kendi içimizde “buluverdiğimiz”, nasıl ve nereden geldiği gösterilemeyen bir bilgidir. *Tevâtür şartları* bu sorunları açıklamakta yetersiz kalır. Dolayısıyla teori, sübjektif bir alanda kendini kilitlemiş gibidir. Bilgi, elbette kendi içimizde bulduğumuz öznel bir durumdur; lakin onu doğuran bazı nesnel destekler olmazsa o, bilgi olmaktan çıkar.

Bu öznelci eğilim, geçmiş olaylara dair haberlerin hakikati konusunda bir ihtilaf söz konusu olduğunda tebarüz eder. Bu türden ihtilaflar nasıl çözülür? Bahsi geçen ampirik doğrulama, tanım gereği konu dışıdır. Aynı şekilde akıl yürütme ve mantıksal çıkarım da söz konusu değildir. Geçmiş olaylara dair ifadelerin doğruluğu aksiyomatik olmadığı gibi aksiyomlardan türetilmiş de değildir. Eğer ihtilafları haberin tekrar sayısına bakarak çözmek mümkün olsaydı, nesnel bir destek bulabilirdik. Fakat bu da mümkün değildir. Muhalif taraflardan biri, diğerine şunu söyleyemez: “Daha fazla insandan haber duyana kadar bekle, haklı olduğumu göreceksin.” Zira yanlış haberler, tıpkı doğru olanları gibi, hatta bazı durumlarda daha büyük bir hızla, yaygın bir dolaşım ağına girebilir. Bu yüzden, sayının kifayeti şartı, bize nesnel bir ölçüt sağlamaz. *Tevâtürün*, diğer temel şartı olan haberin olgusal doğruluğu da tartışma için güçlü bir temel olmaktan ziyade, ihtilafın ortaya çıkmasına sebep olan bir sorundur.

*el-Mustasfa'*nın bilginin tanımı (*had*) ile ilgili bölümünde, Gazâlî bilginin inanç ile nasıl kolaylıkla karıştırılabileceğinden bahseder. Zira her ikisine de bir kesinlik hali eşlik eder. Yani bilgi iddiasında bulunan bir insanın yanılıyor olması durumunda, bilgi sanılan şeyin aslında salt inanç olduğu ortaya çıkabilir. Bilgi ile inanç arasındaki fark şudur: Bir bilgiye sahip olan kişi, karşıt ihtimalini düşünüp

devre bıraktıktan sonra bilgiye ulaşır. Bir inanca sahip olan kişi ise, ona muhalif olan üzerine düşünmeksizin, gözü kapalı bir şekilde bu inancı benimser. Bilgi açık, inanç ise kapalı bir zihni gerektirir. Bilgi, muhkem bir zeminde ve şüpheye karşı emniyette dururken; inanç için bu söylenemez.⁸ Bu ayrıma uygun bir şekilde, geçmişe dair haberlerin doğruluğuna ilişkin muhalif iddialar söz konusu olduğunda, bir tarafın inancını bilgi farz ettiği ve dolayısıyla bir dogmanın savunuculuğunu yaptığı hükmünü çıkarabiliriz. Fakat bu bizi başladığımız noktaya geri götürür. Çünkü burada da söz konusu olan, muhalif taraflardan birinin (doğru bilgiye sahip olan taraf) son tahlilde diğerine galip gelmesi yönünde bir beklentidir. Bu galibiyetin ise, bilginin muhalif tezlerini de hesaba katan ve bu hesaba katma sonucu kesinliğe ulaşan- ki bu kesinlik henüz keşfedemediğimiz nesnel bir desteği varsayar- bir sürecin yönetilmesi ile elde edileceği düşünülür.

Gazâlî'nin teorisinde geçmiş olaylara dair haberlerin doğruluk bilgisinin ne kadar belirleyici ve önemli olduğunu görmek için *el-Mustasfa*'nın mantıksal delil (*burhan*) ile ilgili bölümüne dönelim. Bu bölümü değerlendirirken geçmiş olaylara dair haberlerin doğruluk bilgisinin, daha geniş bir bilgi kategorisi olan *tecrübe alanımız dışında kalan fenomenler bilgisi* kapsamında olduğunu göz önünde bulundurmalıyız. Bu fenomenler, tıpkı hiç gitmediğimiz şehirlerin varlığı gibi sadece geçmişte olanı değil, şimdiki zaman da olanı da kapsar. Makalenin başında kısaca değinmiştik; geçmiş olaylara dair haberlerin doğruluğuna ilişkin tartışma, aslında geniş anlamda ister geçmiş ister şimdiki zamanda olsun tecrübe alanımız dışında kalan varlık hakkındaki bilginin imkânı tartışmasıdır. Kendi bütünlüğü içinde bu bilgi türü, bütünüyle *tevâtür* teorilerinin ilgi alanındadır. Zira tecrübe alanımız dışında kalan şimdiki olayların bilgisi de geçmiş olayların bilgisi gibi bize yaygın haberler vasıtasıyla ulaşmaktadır.

“Geçmiş olaylara dair haberlerin ve tecrübe dışı mevcut fenomenlerin doğruluğunun bilgisi” veya “mükerrer haberden doğan bilgi” gibi ifadeleri sürekli kullanmak, dilimizi hantallaştırıp bizi meselenin özünden uzaklaştırabilir. Bundan sakınmak için, bu bilgi türünü müteakip paragraflarda “ikinci el bilgi”⁹olarak isimlendireceğiz. Bu isimlendirmenin herhangi bir yanlış anlamaya meydan vermemesi için şunun akılda tutulmasında fayda var:

Vasıtalı bilgi tabirini, söz konusu bilginin doğru olduğu, haberi verenin haberin konusuna şahit olduğu ve haberin onun yoluyla bize ulaştığı durumları işaret etmek üzere kullanıyoruz. Söz konusu bilginin, haberi ilk verenlerde şahitliğe dayandığı farz edilir, çünkü bu bilgiye konu olan haberler, haberin verenin şahitliğinden önce mevcut değildir.

⁸ *el-Mustasfa*, I, 25-26.

⁹ Makalenin orijinalinde “tevâtür bilgisi” yerine “second-hand knowledge (ikinci el bilgi)” tabiri kullanılmıştır. Haberin vasıtalı bilgi olduğu dikkate alınarak bu ifade, tercümede “vasıtalı bilgi” olarak çevrilmiştir.

Burada mesele, deneysel bir bilginin bir kişiden diğerine intikali değildir ki bu zaten (bilgi intikal ettikten sonra deneysel olma vasfını yitireceğinden dolayı) tanım gereği mümkün değildir. Sözü edilen bilgi deneysel yolla ortaya çıkmış, bilginin şahidi dışındaki muhataplarına ise *tevatür* yolu ile ulaşır, doğruluğu böylelikle kabul edilmiş bilgidir.

Gazâlî'ye göre "vasıtalı" olarak isimlendirdiğimiz bu bilgi, zorunlu bilgi (*el-ilmu'd-darûri*) kategorisine dâhildir. Buradaki "zaruri" tabiri, kendiliğinden zihnimizi etki altına alan ve bu yüzden şüpheye konu olmayan bilgiye işaret eder. Yani bu bilgi, bilinçli bir akıl yürütmenin mahsulü değildir. Zira akıl yürütmenin sonuçları, mantıksal temelden uzaklaştığında şüpheye maruz kalır; şüpheden kurtulmak için ise mantıksal delile ihtiyaç duyar. Mantıksal delile bağlı bilgi, nazari bilgi (*el-ilmu'n-nazari*) denilen ikinci bir kategoriye dâhildir. Zaruri bilgi, nazari bilginin kaynağıdır; çünkü tüm nazari bilgiler son tahlilde mantıksal akıl yürütme yoluyla türetilir. Zorunlu bilgi ile nazari bilgi arasındaki fark, diğer bilgilerin kendisinden doğduğu kaynak bilgiyle bu kaynak bilgiden üretilmiş bilgi arasındaki fark gibidir. Gazâlî'nin düşünme yolunu takip edersek zaruri bilgi için "kaynak bilgi", mantıksal bilgi için ise "türetilmiş bilgi" diyebiliriz. Bununla beraber, buradaki "kaynak" ve "türetilmiş" kelimelerinin salt epistemolojik anlamından ziyade, mantıksal bir bağlamda kullanıldığı vurgulanmalıdır. Tüm mantıksal akıl yürütmeler bir yerden başlamak durumundadır. Zaruri bilgi, başlangıç noktasıdır. Tümdengelimle bir akıl yürütmenin sonucu olarak elde edilen bilgi ise kaynağı öncüller olan bir bilgi türünü temsil eder. Öncüllerin kendisi de türetildiyse tüm mantıksal akıl yürütmelerin gerçek kaynağına ulaşana kadar ilk öncüllere gidilmelidir. Bu ilk öncüller, kendisine akıl yürütme ile ulaştığımız ilkeler olmayıp, akılda mevcut bulunan temel ilkelerdir.

Gazâlî zaruri bilgiyi, "bilginin ya da yakîni bilginin beş kaynağı" (*medârik el-ilm veya medârik el-yakîn*)¹⁰ dediği beş gruba ya da alt kategoriye ayırır:

1. *Bedihî* hakikatler (*evveliyât*): "Ben varım.", "Bir şey hem ebedî hem mahlûk olamaz.", "Zıt iki önermeden biri doğruysa diğeri yanlıştır.", "İki birden büyüktür." vb.

¹⁰ *el-Mustasfa*, I, 44-46. Gazâlî yakînin (yani bilginin) ve kesin inancın yedi kaynağından söz eder. Fakat tartışmanın bu bölümünde bu kaynaklardan yalnızca beşinin, kesinliğin (*yakîn, kat'i*) kaynağı olarak kabul edileceğini tasrih eder. *Usulcüler* için olduğu gibi, Gazâlî için de bilgi ve kesinliğin birbirine bağlı kavramlar olduğunu hatırlayalım. Bir şeyi bilmek, ondan emin olmaktır. Aslına bakılırsa Gazâlî, bu iki kavramı *medâriku'l-ulûmi'l-yakîniyye* (s. 46) ifadesinde birleştirir. Gazâlî'nin mantıksal delil üzerine yürüttüğü tartışmada, kesinlik kavramı, mantık konusuna hususi yakınlığından dolayı özellikle öne çıkar. Gazâlî'yi bu tartışmada en çok meşgul eden soru, "bilginin nihai kaynakları" değil, (her ne kadar onun bu soruya cevabı satır aralarından kolaylıkla yakalansa da) "mantıksal delillerimizin sonuçlarının doğruluğundan nasıl emin olabiliriz?" sorusudur. Sonucun kesinliği aşikâr bir biçimde, öncüllerin kesinliğine bağlıdır. Mantıksal muhakeme sürecinin kendisinden türetildiği ilk öncüller ise "kesinliğin kaynağı"dır. Fakat kesinlik bilginin bağımlı değişkeni olduğuna ve mantıksal delillerin sonuçları bilgiyi husule getirdiğine göre, bu ilk öncüller aynı zamanda "bilginin kaynakları" olarak kabul edilebilir ki mantık bağlamında türetilmiş bilginin kaynaklarıdır.

2. İç gözlemler (*el-müşahedâtu'l-bâtmıyye*): "Açım.", "Susadım.", "Korkuyorum.", "Mutluyum." vb.
3. Hâricî duyu algıları (*el-mahsusâtu'z-zahiriyye*): "Kar beyazdır.", "Ay yuvarlaktır.", "Güneş parlaktır." vs.
4. Tümevarımsal ifadeler (*et-tecribiyat*): "Ateş yakar.", "Ekmek doyurur.", "Taşlar düşer.", "Şarap sarhoş eder.", "Müşil bağırsakları boşalır." vb.
5. Yaygın olarak bilinen gerçekler (*el-mütevâtirat*): "Mekke vardır.", "Şafii yaşamıştır.", "Farz olan namaz beş vakittir" vs.

Bilginin ikinci (içe-bakışsal gözlemler, başka bir ifade ile iç duyular) ve üçüncü kaynaklarını (Gazâlî'nin *Mi'yar el-İlm*'inde yaptığı gibi) dış duysal algılarla birleştirecek olursak dördüncü bir zaruri bilginin dört temel türü karşımıza çıkar: 1- *a priori* bilgi, 2- duysal bilgi, 3- *istikrâî* bilgi, 4- vasıtalı bilgi/tevatür bilgisi.

Gazâlî'den önce gelen Müslüman teorisyenlerden bazıları, bu son iki bilgi türünü zaruri bilgi kategorisine dâhil etmede isteksiz davranmışlar, sadece mutlak anlamda bilgi denilince temel ve türetilmemiş bilgi olan ilk iki kategorinin, "zaruri bilgi" başlığı altında kategorize etmeye uygun olduğunu düşünmüşlerdir. *İstikrâî* bilgi ve vasıtalı bilgi, onlara göre, temel ve türetilmemiş değildir; zira her ikisi de akıl yürütme mahsulüdür. Akıl yürütme, normal tündengelimde olduğu gibi "açık" (*zahir*) değil, "gizli" (*kâfi*)dir. Bu bilginin (*mütevâtir*) izini sürebiliriz, fakat zihnimizde ortaya çıktığında tam anlamıyla farkında olmayız; kendini bizden gizler. Bilginin oluşumu bir akıl yürütmeye dayalıdır ancak bu "gizli"dir ve biz onun farkında olmayız.

Gazâlî, *istikrâî* ve vasıtalı bilginin arka planında "gizli" bir akıl yürütmenin var olduğunu kabul etse de bu bilgi türlerini zaruri kategorisinde inceler zira onların temelini teşkil eden muhakeme gizlidir. Bilginin bilinçli olarak kendisine başvuru, sınırları belli mantıksal bir temeli olmadığı durumlarda, kendisini zihne dayattığını iddia etmek son derece makuldür.¹¹

"Gizli" akıl yürütme kavramında ima edilen kabul şudur: *İstikrâî* ve vasıtalı bilgi, *a priori* gerçekler ve duyu bilgisinde olduğu gibi mutlak anlamda bilgi denildiğinde anlaşılan temel bilgi olamaz. Temel bilgi değilse, türetilmiş olmalıdır; eğer türetme bilinçli bir süreç dâhilinde değilse gizli bir faaliyetin var olduğunu farz etmek gerekir.

Orta Çağ Müslüman düşünürleri; *a priori* bilgi ve duyu bilgisini, Batı felsefesindeki rasyonalistler ve deneyiciler arasındaki kutuplaşmada olduğu gibi birbirine zıt kategoriler olarak görmemiştir. Daha ziyade bu düşünürler, akıl ve duyu verileri birbirini tamamlayan iki bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Epistemolojik anlamda onlar, bilginin nihai kaynağıdır ve bu iki bilgi kaynağı

¹¹Gazâlî, *Mi'yarul-ilm*, tahk. Süleyman Dünya, Kahire: Darul-Ma'arif, 1961, s. 187

mantıksal süreçle ilgili olduğunu söylediğimiz *istikrâ* ve vasıtalı bilgi kategorilerinden farklıdır.

Gazâlî'nin tartışma zemini üzerinde ilerlerken kişi kendini iki yerine üç bilgi kategorisini kabul etmekten alıkoymaz:

- (1) tüm bilgilerin nihai kaynağı olan temel bilgi,
- (2) gizli bir akıl yürütmeye dayalı olarak türetilmiş bilgi,
- (3) mantıksal çıkarımla ulaşılmış bilgi.

Ancak bu tasnif Orta Çağ İslâm literatürünün hiçbir yerinde bulunmaz. Literatürün aşına olduğu kategoriler, "zaruri" ve "istidlali" bilgidir ki; bu sebepten dolayı gizli türetilmiş bilginin meseleye dahil, bir problem olarak ortaya çıkar.

Gazâlî, belli ki "gizli" akıl yürütmeyi tamamen değerlendirme dışı görmez; buna mukabil onun, (müevâtirin muhatabı) kuramcı tarafından tekrar inşa edilebilirliğini ifade ediyor görünmektedir. O, akıl yürütmeyi içeren genellemeyi şu şekilde yeniden inşa eder: "Eğer havaya atılan taşlar her zaman düşmeseydi bu konudaki tecrübemiz de farklı olurdu: Taşlar bırakıldığında bazen uçar, bazen bir tarafa gider, bazen yerinde dururdu."¹² (Havaya atılan taşların her zaman düştüğü şeklindeki tecrübemiz, düşmenin taşların tabiatında olduğunun kesin bir göstergesidir.

Vasıtalı bilginin zeminini teşkil eden akıl yürütme, Gazâlî'ye göre iki öncülü beraberinde getirir:

(1) (Şu veya bu haberi veren) sayıca çok kimselerin, sahip oldukları farklı şart ve motivasyonlardan dolayı hatada birleşmeleri (birleşseler bile bunu sürdürmeleri) mümkün olmadığından, ancak hakikatte birleşebilirler.

(2) Onların hepsi, olgusal bir vakiyaya dair bir haberi vermektedirler. (Yani haberi verenler bir tahmin ya da düşünceden değil; belli bir zaman ve mekânda olmuş, duyularla algılanabilen bir vakiyaya dair bilgi vermektedirler.)¹³

Bu öncüllerden yola çıkan biri söz konusu önermenin doğru olduğu sonucuna ulaşır. Bu iki öncül, *tevâtür*ün daha önce sözünü ettiğimiz iki şartı ile irtibatlı gözükür. Bu iki şart, nasıl olduğunu netleştiremediğimiz bir şekilde -ki bu şartların mantıksal öncüller olmadığını daha önce beyan etmiştik, "gizli" akıl yürütme sürecine dâhil olur. "Gizli" akıl yürütmeyi gerektiren bu mantık en iyi ihtimalle belirsizdir ve Gazâlî de konu hakkında daha fazla bir yorum yapmaz. "Gizli" kavramı bir incelemeye tabi tutulduğunda dahi tamamen aydınlanmaz, bir gizem olarak kalır.

¹² Önermenin bu şekilde ifadesi bana aittir. Geniş bilgi için bk. *el-Mustasfa*, I, 46.

¹³ *el-Mustasfa*, I, 132. Gazâlî bu sayfada zihnin bu öncüllerden haberdar olduğunu, fakat bunun farkında olmadığını, başka bir deyişle farkındalığının bilincinde olmadığını söyler gözüküyor. Bu merak uyandırıcı bir ifade, fakat bana kalırsa gizli akıl yürütmenin temelde bilinçaltı olduğu tezi ile çelişmez.

Gazâlî için *istikrâî* ve vasıtalı bilgi arasında, her ikisinin de gizli olarak türetilmiş oldukları gerçeğinden başka kesin bir benzerlik mevcuttur. *İstikrâî* bilgi, tecrübelerin tekrarının sonucudur. Örneğin, bir kişi ağrıyan bölgesine bir merhemi sürer ve her sürüşte ağrının azaldığını tecrübe ederse bu tecrübe eninde sonunda bu merhem ağrılara iyi geldiği yönünde bir bilgiye dönüşecektir. Benzer şekilde, vasıtalı bilgi de mükerrer tecrübelerin, geçmişteki bir olaya dair ifadenin mükerreren işitilmesinin bir sonucudur

Bunun da ötesinde *istikrâî* ve vasıtalı bilginin her ikisi de bir fikrin tedrici olarak gelişiminin sonucunda oluşur. Merhemi sürünce ağrının azaldığını belirli bir sayı adedince tecrübe ettikten sonra merhem ağrıyı geçirdiğine dair bir fikrin teşekkülüne şahit oluruz. Merhem ağrıyı geçirmeye devam ederse bu fikir, giderek bilgiye dönüşür. Aynı şey geçmiş olaylar ve tecrübemiz dışında kalan mevcut durumlar için de geçerlidir. Biz, Şafii'nin bir zamanlar yaşadığına dair haberi duyar duymaz, haberin doğru olduğuna kanaat getirmeyiz. Bu haber karşısındaki ilk tepkimiz, haberin muhtemelen doğru olduğu yönündedir; ancak sonraları kanaat güçlenip haberin doğruluğuna dair bir bilgiye dönüşür. Her iki durumda da bilginin doğduğu eşiği tam olarak tespit edemeyiz. Bu bizi aşar.¹⁴

Tüm bu benzerliklere karşın, *istikrâî* bilgi ile vasıtalı bilgi arasında, Gazâlî tarafından doğrudan ifade edilmese de ima edilen, önemli bir fark vardır. *İstikrâî* bilgi belli tecrübelerden çıkarılan bir genelleme iken, vasıtalı bilgi böyle değildir. Şafii'nin bir zamanlar yaşadığını belirten haberin doğruluğu bilgisi, bu haberi işitme tecrübesinin genelleştirilmesi ile ulaşılan bir bilgi değildir. Bu haberin doğruluğunun tasdiki, fiziki varlık hakkındaki genel bir hakikatin tasdiki de değildir. Bu tasdik, taşlar düşer, alev yükselir, şarap sarhoş eder türünden bir tasdik de değildir. Daha önce de kaydettiğimiz gibi, vasıtalı bilgi, gayb bilgisi olduğu için, bizi duyularımızın erişebildiği alanın ötesine taşır. Vasıtalı bilgi, her ne kadar olayın şahitlerinin tecrübesine bağlı ise de *istikrâî* bilgimizin aksine bizim tecrübemize bağlı olarak ortaya çıkmış bir bilgi olmadığı kuşkusuzdur.

Özetleyecek olursak Gazâlî, Hz. Muhammed'in bir zamanlar yaşadığı ve nübüvvetine daveti bilgisi gibi geçmiş olaylara dair bir bilgi türünün mevcudiyetinden emindir. Deneysel bir temelden yoksun olduğu için bu bilgi, geçmiş olaylara dair ifadelerin doğruluğu bilgisine indirgenebilir. Bu bilgi, bilinçli bir şekilde mantıksal öncüllere başvurmaksızın yani, geçmiş olaylar hakkında "anlaşarak haber uydurma" ihtimalini dışarıda bırakacak sayıda kişiden (deneysel temelli) doğru bir haber işitildiğinde spontane olarak doğar. Aynı sayıda kişi, yanlış bir haberde ittifak ettiğinde veya az sayıda kişi doğru bir haberde ittifak ettiğinde bilgi doğmaz. Bu bilgi, bilinçli olarak kendisine başvurulmuş mantıksal

¹⁴ Henri Laoust, Gazâlî'nin, yeni bir mühtedinin *tevatür* yoluyla ulaşan bilgileri inkâr etmesinin mazur görülebileceğini düşündüğünü ifade eder. Aşıkârdır ki yeni bir mühtedinin İslam camiasında tekrar ile doğruluğu bilinen haberleri, kâfi derecede işitip, söz konusu bilginin (yani *tevatür* bilgisinin) kesinliğine dair bir kanaate henüz ulaşmadığı varsayılmaktadır. Laoust, *age*. s. 354.

öncüller söz konusu olmadığından dolayı, zaruri bilgi sınıfına dâhil edilmelidir. Öte yandan bu bilgi türü, *a priori* mantıksal doğrular ve duyu bilgisinde olduğu gibi ani bir şekilde oluşmaz. Ancak “gizli” veya bilinç dışı bir akıl yürütmeye dayalı olduğu varsayılır. Zaruri olup, aynı “gizli” akıl yürütmeye dayalı *istikrâ* bilgiden farklı olarak bu bilgi, belli tecrübelerin genelleştirilmesi de değildir.

Her ne kadar Gazâlî'nin geçmiş olaylara dair haberlerin doğruluğu hakkındaki teorisi, çözülmemiş birtakım sorunlar içerse de bu türden bir bilginin varlığı kabul edilecekse konuyla ilgili görmezlikten gelemeyeceğimiz bir bakış açısı sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Gazâlî, *Mi'yaru'l-ilm*, tahk. Süleyman Dünya, Kahire: Daru'l-Ma'arif 1961.
- _____, *el-Mustasfa*, Bulak: el-Matbaatu'l-Emiriyye 1322.
- Henri Laoust, *La Politique de Ghazali*, Paris 1970.
- Josef Van Ess, *Die Erkennislehredes 'Adudaddin al-İcî*, Wiesbaden 1966.

علم التراث: نظرية التواتر عند الغزالي*

أ.د. برنارد ويس

ترجمه إلى التركية: أ.د. حسين هانسو
 جامعة إسطنبول - كلية الإلهيات
 قسم العلوم الإسلامية؛ فرع الحديث
 hhansuistanbul@edu.tr

الباحثة زينب منتهى كوت
 جامعة إسطنبول - كلية الإلهيات
 قسم تاريخ الفلسفة
 zeynep.kottan@istanbul.edu.tr

ترجمه إلى العربية: د. عدنان آكول

جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات؛ قسم الفقه الإسلامي: adnanalgul47@hotmail.com

نص المقالة:

على الرغم من التركيز الهائل للعلوم الحديثة على البحوث التجريبية، إلا أنه من الصحيح القول: إن جزءاً كبيراً مما يُعدّه الإنسان العادي من معرفته بالعالم لا ينبع مباشرة من تجربته الخاصة. على سبيل المثال، يمكن لأحد سكان نبراسكا حتى لو لم يكن قد خرج إلى خارج وطنه أن يقول دون تفكير: إنه يعرف أن العالم مستدير. ويمكن للشخص نفسه أن يقول دون تردد: إن شيكاغو تقع على شاطئ البحيرة، ويحكم روسيا النظام الشيوعي، وقد هُزم اتحاد دول الجنوب في الحرب الأهلية الأمريكية، أو اغتيل كينيدي. ومن غير المعقول أن نتوقع منه بناء الجمل التالية: «أعتقد أن الرئيس كينيدي قد اغتيل» أو «إنني أسمع أخبار اغتيال كينيدي لكن لا يمكنني القول ما إذا كان قد تم اغتياله بالفعل أم لا». في مثل هذه الحالات، يعتقد المرء أنه من حقه أن يقول: «أعرف أن الرئيس كينيدي قد اغتيل».

يتكون التاريخ من أحداث خارجة عن تجربة الإنسان نفسه. هذا يعني: إذا كانت معرفة الأحداث الماضية هي معلومات تنبئية مبنية على عالم من المعرفة، فيجب أن يقبل بأن هذه المعلومات ليست معلومات تجريبية. (إنني أستخدم مصطلح «معلومات حول العالم» بخلاف الحقائق الرياضية والمنطقية وكذلك بخلاف المعرفة الدينية والصوفية. وأما مصطلح «العالم» فأستخدمه بمعنى أن ينظر إليه ضمن حدود الزمان والمكان في الماضي والآن). إذا كنتُ أصر على معرفتي باغتيال الرئيس كينيدي بطريقة لا تستند إلى دليل - دون النظر لما رأيته أو سمعته من وسائل الإعلام - فإنني حينئذ أدعي معلومات لا تستند إلى تجربتي الخاصة.

سوف يجد المؤرخ الذي يتبنى وجهة نظر تجريبية صارمة صعوبةً في إنكار معرفية الحالات التاريخية. ويقتصر نوع المعلومات الوحيد الذي يمكنه المطالبة به على الموارد والبيانات الحالية. وهذه البيانات هي في المقام الأول التعبيرات اللفظية عن الأحداث الماضية. ومن ناحية أخرى، تعدّ البيانات غير اللفظية، كالأثار

* Knowledge of the Past: The Theory of "Tawâtur" According to مقاله مترجمة من اللغة الإنجليزية

بعنوان: Ghazâlî, Studia Islamica, 61 (1985), 81-105.

من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٨-٧، ص ٣٥٧-٣٧٤.

التاريخية وما شابهها مفتوحة لاستخدام المؤرخين. فإن التجربة المباشرة للمؤرخ ليست هي الحالة التاريخية نفسها، بل هي بيانات هذه الحالات أو سردها. ومن خلال هذه المعرفة والروايات (في الحقيقة هذه هي الحالات الحقيقية للمؤرخ) يحاول المؤرخ أن يخلق تاريخاً للأحداث الماضية في خياله. فالمصدر المكتوب الذي يصف فيه المؤرخ الحدث هو انعكاس لهذه الفكرة. ويتم الحكم على هذا السجل والوصف للحدث التاريخي - مع الإشارة إلى البيانات المتوفرة - بأنه «معقول» أو «محمّل» في الغالب. ويجب أن تكون البيانات قد تأكدت من خلال المبادئ والقواعد المتفق عليها بالفعل، بحيث يمكن للمؤرخ اختيار البيانات الأكثر ثقة والاعتماد عليها. ومن المفترض أن بعض الأخبار عن الحالات التاريخية أكثر دقة من غيرها، أو أن بعضها صحيح وبعضها الآخر غير صحيح. ومع ذلك، لا توجد طريقة تجريبية لتحديد هذه الدقة أو الخطأ؛ لأن المؤرخ ليس لديه فرصة لتجربة الحدث نفسه. لذلك، فإنه من الصعب العثور على معيار منهجي لتقييم فائدة البيانات التي توفر أنسب صورة أو تفسير للأحداث التاريخية (أو يمكننا القول: يصعب التوصل لدرجة الدقة - خلافاً لعملية التحقق التجريبي - من الأخبار المتعلقة بالأحداث الماضية والمنسوبة لهاضي).

مثل هذا النهج التجريبي الصارم يقدم تناقضاً واضحاً مع وجهة نظر الشخص العادي؛ لأن الشخص العادي يدرك أن معرفته - سواء كانت عن الماضي أم الحاضر - لا تقوم على تجربته الشخصية، وإنما تقوم على الكتب ووسائل الإعلام والقصص والتعليم وما إلى ذلك. وفي اللغة اليومية، يكون المجال المشار إليه بواسطة كلمة "المعلومات" كبيراً إلى حد يكفي لاحتواء كل هذه المعاني. (على أي حال، فإن اللغة اليومية هي دائماً اللغة المستخدمة من قبل الشخص العادي). فأني شخص يذهب إلى الجامعة للحصول على المعرفة إنما يذهب مع مثل هذا الخيال العقلي. لا شك أن الطالب الجامعي يريد أن يستخدم أساليب تجريبية للإسهام جزئياً في المعرفة الحالية للعالم من خلال إجراء مشاريع بحثية. ومع ذلك، فإن ثروة المعلومات التي يخلقها الطالب في الحقيقة ليست من خلال الطريقة التجريبية، بل من خلال موارد المكتبة ودروس الفصل الدراسي. وبهذا المعنى الواسع، الحياة اليومية اجتماعية بشكل عام. ويمكن للفرد من خلال المشاركة في المجتمع، الحصول على جزء من هذه المعلومات الممكنة له.

الإسلام له جذوره في أعماق التاريخ مثل الأديان السماوية قبله كاليهودية والمسيحية. فكل دين قائم على الوحي هو تاريخ إلى حد كبير؛ لأن الوحي هو عبارة عن الأحداث التي تحدث في فترة زمنية معينة. الأحداث التي تخضع للوحي - إلى جانب أحداث معينة تحيط بها - تشكل تاريخاً مقدساً خاصاً. الظاهرة الأكثر تقدماً في الإسلام هي نزول القرآن الكريم على محمد ﷺ وتبليغه القرآن لمعاصريه. فكل آية منه، أو حتى كل كلمة منه هي في مقام تمثيل كلمة الملك ثم نُطق النبي. ويجب قبول كلمات النبي وأفعاله - من حيث كونها نتيجة للوحي الإلهي - كأحداث مقدسة. ومن خلال عملية الوحي، فإن جميع الأحداث التي جرت في تكوين الأمة الإسلامية تحت إشراف النبي، ومن بعده في فترة الخلفاء الراشدين (وخاصة في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما) يتشكل منها التاريخ الإسلامي المقدس.

فكل مسلم عاقل يخضع للشكل التقليدي للإسلام لن يؤيد الاقتراح القائل بضرورة استبعاد الماضي من المعرفة الإنسانية، فالعلم في التقليد الإسلامية ليس شخصية تجريبية بحثية، بل له معنى أوسع بالمعنى الذي ذكرنا أعلاه. ويستند المسلم المتعلم التقليدي على وجهة نظر الشخص العادي (حول المعرفة)، والعلم له نفس المعنى المعرفي في اللغة اليومية (الإنجليزية). ومن وجهة النظر هذه، لدي كل الحق في الادعاء بأنني أعرف أن الرئيس كينيدي قد اغتيل، تماماً مثل كل مسلم (أو غير مسلم في هذا الصدد) حيث يحق له أن يدعي أن كل الكلمات في نص القرآن التي وصلت إلى اليوم معروفةً بخروجها من فم محمد ﷺ... بعد هذه النقطة، قولي: إنني أعتقد أن الرئيس كينيدي قد اغتيل، لن يعني أي شيء أكثر من قول شخص آخر: إنني أعتقد أن كلمات القرآن جاءت إلينا من محمد ﷺ. الأحداث التي تخضع للتاريخ المقدس - مثل العديد من الأحداث في تاريخ العالم - هي جزء من تراث المعرفة في العالم، وهي مفتوحة للوصول لجميع الأفراد من جميع الأعمار.

يدرك العلماء والمثقفون المسلمون أن معظم التاريخ بعيد عن متناول المعرفة الإنسانية، ولكن الأهم من ذلك أنهم يدركون تماماً أنه لا يتم استرداده مرة أخرى. كما أنهم يعرفون أن الجزء من هذا التاريخ - الذي يمتد إلى ذكريات الناس أو السجلات المكتوبة - غالباً ما يكون مفتوحاً للنقاش. أفضل شيء يمكننا القيام به عندما يتعلق الأمر بالمعلومات حول كيفية وقوع حدث خارج نطاق خبرتنا، هو الظن. ولا يختلف الوضع عن هذا بالنسبة للجزء الكبير من التاريخ المقدس. على سبيل المثال: كل الكلمات والأفعال المنسوبة إلى محمد عليه السلام هي ظنية نوعاً ما، فلا تفيد هذه الروايات العلم اليقيني حتى في الحالات التي يكون فيها احتمال الصدق أكثر، مثل كلمات الرسول وأفعاله المسجلة في المجاميع الصحاح. ومع ذلك، فإن رؤية الماضي - من خلال تقييمه ضمن التصنيف الظني - على أنه بعيد وخارج عن نطاق المعرفة، أمرٌ غير مقبول بالنسبة لمسلم يعيش في العصور الوسطى. إن النظر إلى الماضي كنظير نسبي بحث يجعل الوحي أيضاً نسبياً، وفي هذا التحليل النهائي سيؤدي هذا إلى إنكار الوحي تماماً. وإذا كنا نتحدث حرفياً عن الوحي، فيجب أن يكون نواة آمنة للمعرفة التاريخية. فقد تكون بعض كلمات الرسول وأفعاله مفتوحة للنقاش، لكن الهياكل المؤسسية والنظرية للوحي الإسلامي يجب أن تُبنى على يقين تاريخي غير مفتوح للنقاش. إن العناصر الرئيسية في هذا الأساس الذي بني عليه دين الإسلام، هي: وجود محمد عليه السلام، وبعثته النبوية، وتبليغه الوحي الدال على نبوته للناس، والخطوط الرئيسية للعملية النبوية، ومراحل التشكيل الأولى للأمة.

أي نظام فكري يرى معرفية المعلومات التي لا تستند مباشرةً إلى الخبرة حول الوجود، يجب عليه أن يجيب عن السؤال الواضح التالي: ما هو أساس هذه المعرفة إن لم يكن تجربة مباشرة؟ إجابة التقليد الإسلامي عن هذا السؤال هي مفهوم «التواتر». هذا هو المفهوم الذي سأحاول فحصه وشرحه في الصفحات التالية. يظهر مفهوم التواتر خاصة في كتب أصول الفقه الإسلامي. وهناك أيضاً العديد من الأعمال المستقلة مكتوبة حول هذا الموضوع. وبما أن المفهوم يتم التعامل معه تقريباً بنفس الأسلوب في كتب أصول الفقه، فسكنتفي في بحثنا هذا بكتاب واحد منها، ألا وهو كتاب: «المستصفي من علم الأصول» لأبي حامد الغزالي. وإن السبب

الذي جعلني أختار هذا الكتاب من بين الكتب الأخرى في الأصول هو أنه - بخلافها - يشرح مفهوم التواتر ضمن نظرية المعرفة العامة. ونرى أن المجال الذي نوقشت فيه نظريات المعلومات في الفكر الإسلامي في العصور الوسطى هو علم الكلام التقليدي. إن عقيدة الغزالي للمعرفة مدرجة أيضًا في هذا الخط الرئيس للكتب الرئيسية المكتوبة في مجال الكلام مثل كتاب «المواقف» للإيجي^(١). إن ما يجعل منهج الغزالي فريدًا، هو أنه يعدّ التواتر موضوعًا لكل من الأصول والكلام (نظرية المعرفة)، ويرسخ ذلك في أجزاء مختلفة من الكتاب نفسه^(٢). (المستصفي).

التواتر في اللغة: التوالي والتتابع. والمعنى الاصطلاحي له في العلوم الإسلامية التقليدية هو تعاقب الأخبار حول الأحداث الماضية. ووفقًا لنظرية الغزالي وغيره من الذين ألقوا في أصول الفقه، فإن تتابع هذا النوع من الأخبار يخلق معرفة لدى السامعين بأن ما سمعوه صحيح. وتكرر جملة «التواتر يفيد العلم» كثيرًا في كتب أصول الفقه. دعنا نذكر أيضًا أن معرفة صحة خبر عن حدث سابق تُعدّ معادلةً للمعلومات حول الحدث نفسه. وهذا معقول للغاية؛ لأنه إذا استطعت أن أقول إنني أعرف أن خبر «قد تم اغتيال الرئيس كينيدي» صحيح، يمكنني القول إن لديّ معرفةً حول الحدث نفسه. وبما أنني أفهم اللغة الإنجليزية وأعرف معنى الكلمات، فلدي معلومات حول ما حدث في دالاس في ٢٢ نوفمبر ١٩٦٣. ولا يمكن تقييم هذا النوع من المعلومات في نفس التصنيف للمعلومات التجريبية لشهود الحادث، ولكن على أية حال فهو معرفة. وهكذا، في مناقشة معرفة الأحداث التاريخية، فمن المعقول والشرعي أن نركز على القيمة المعرفية للأخبار حول هذه الأحداث. لأنه عندما يتم إثبات حقيقة الخبر، تثبت لا محالة معرفة الحدث أيضًا.

من ناحية أخرى، هذا لا يعني أن أخبار الأحداث الماضية صحيحة بشكل عام. ولا شك أن معرفة شهود العيان بحدث ما هي أكثر دقة من المعلومات التي توفرها الروايات حول هذا الحادث. ومع ذلك، يجب أن لا ننسى أن شهود العيان سيكون لديهم أيضًا المعلومات التي توفرها الأخبار حول هذا الحادث. وما نحاول القيام به هنا أثناء محاولة شرح نظرية المعرفة الإسلامية في العصور الوسطى هو إظهار أن المعلومات الصحيحة عن الحادث التي حصل عليها الشاهد لا تمثل النوع الوحيد الممكن من المعلومات حول هذا الموضوع. وهناك

(١) وقد تمت مناقشة عقيدة الإيجي للمعرفة بدقة في كتاب Josef Van Ess 'in Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Íci (Wiesbaden, 1966).

(٢) تعدّ مسألة التواتر قسماً فرعياً منفصلاً، وتُدْرَج كـ «فصل» من السنة النبوية. (المجلد ١، الصفحة ١٣٢-١٤٠). هذا هو التقسيم التقليدي لكتب أصول الفقه. توجد نظرية المعرفة في مقدمة المستصفي. ولا يدرس الغزالي نظرية المعرفة في أي مكان بشكل منظم. النقطة المحورية لمقدمة كتابه هي المنطق. ومع ذلك، فإن عناصر نظرية المعرفة واضحة أيضًا في فصل المقدمة. ويقدم هذا الفصل (المجلد ١، الصفحة ٤٣-٤٩) أسس الأدلة البرهانية (على عكس الشكل الرسمي) في الاتجاه المادي، أي الأسس التي تستند إليها المقدمات النهائية للتفكير (التي ستقودنا إلى النتائج الصحيحة). يتحدث الغزالي عن هذه المقدمات بمدارك العلم أو مدارك اليقين. تستند المراجع في هذه المقالة على نسخة بولاك من المستصفي (١٣٢٢ هجري). في السنوات الماضية، أُعيد نشر هذه النسخة من قبل قاسم محمد رجب في بغداد. يعطي H. Laoust ملخصًا عن محتوى المستصفي (بما في ذلك قسم

التواتر) في كتابه: La Politique de Ghazali (Paris, 1970, s. 152-182).

نوع آخر من المعلومات التي تدل على أن الحدث صحيح؛ وهي التي يمكن أن نطلق عليها: معلومات مطلقة مستمدة من الأخبار حول الحدث.

ما قلناه حتى الآن سيقودنا إلى هذا السؤال الحيوي الذي سيحدث في ذهن القارئ: كيف يمكن التأكد من صحة الأخبار عن حدث وقع في الماضي دون معرفة تجريبية؟ أليس مصدر الأخبار حول حدث ما بالفعل هو التجربة حول هذا الحدث؟ وهل من الممكن فصل بعضهما عن بعض؟ وبعبارة أخرى، كيف يمكن للأخبار حول حدث سابق أن تكون صحيحة دون التحقق التجريبي؟

يشكل تعبير «التواتر يفيد العلم» إجابة عن هذا السؤال بالضبط. النظرية التي يشير إليها تحاول أن تبين لنا أن معرفة أحداث الماضي يمكن أن توفرها أيضًا وسائل غير تجريبية.

ومن الواضح أن النظرية، التي نتحدث عنها هنا، هي في تناقض واضح مع الطريقة التجريبية الحديثة. وهنأ؛ من المفيد أن نقارن بين المؤرخين المعاصرين الذين يميلون إلى التجريبية وبين طريقة تفكير الأصوليين. كلا الفريقين متفقان على أن موضوع تجربتنا ليس الأحداث الماضية في حد ذاتها، بل الإخبار عن هذه الأحداث. فبعد وقوع الحادث لا تزال الأخبار عنه قائمة ومعلقة بيننا وبين الحادث. وما حدث قبلنا هو الأخبار نفسها مباشرة.

ومع ذلك، في حين حصول الأصولي من الأخبار على معرفة مباشرة للحادث عن طريق مفهوم التواتر، (كما سبق أن ذكرنا، فإنه يصل إلى مستوى من المعرفة عن طريق الأخبار التي تشير إلى دقتها وصحتها)؛ فإن المؤرخ صاحب المنظور التجريبي يكتفي بإعادة بناء الحدث المناسب للسياق أو الممكن في أحسن الأحوال (أو يفترض أنه صحيح مع أنه غير صحيح)؛ بما أنه لا يستطيع أبدًا إجراء عملية تحقق تستند إلى التجربة، فلا يمكنه أن يصدق أن الأخبار صحيحة بشكل لا يقبل الجدل.

كما ذكرنا أعلاه، فإن تكرار أخبار الأحداث الماضية يؤدي إلى معرفة أن الأخبار صحيحة في أذهان السامعين. وهذه المعرفة تحدث دون التحقق التجريبي. لكن هذا التعبير الأكثر عمومية عن النظرية لا ينبغي اعتباره كما يبدو. إذ هناك بعض الصفات المهمة التي يجب البحث عنها، ومن الممكن فهم ما تقوله النظرية بالفعل بعد أن تكون معروفة. وهذه الصفات سوف توضح كم أن «التواتر» مصطلحٌ تقني. وبسبب المعنى الاصطلاحي المعقد للغاية لهذه الكلمات، سنتركها في النص كما هي بدلاً من ترجمتها إلى «التكرار على فترات» أو «التكرار في فواصل زمنية».

لكي تكون أخبار الماضي متواترة (اللفظ المتكرر في فترات)، يجب أن تكون أكثر من مجرد تكرار بسيط. لهذا، فمن الضروري أن تحمل بعض الشروط المهمة المعروفة بشروط التواتر. الشروط الأربعة⁽³⁾ التي حددها الغزالي (التي تم تعديل ترتيبها جزئيًا هنا)، وهي كما يلي:

(3) المستصفي، المجلد ١، الصفحة ١٣٤.

١. أن يجبروا عن علم لا عن ظن. (ربما يقول الغزالي: المعلومات الظنية حول الأحداث السابقة، إنما تنتج في أذهان الآخرين ما يشابه هذه الأحداث فقط ولا يمكن أبداً أن يتحول الظن إلى العلم. لذلك، لا يمكن أن تكون الأخبار الظنية عن الأحداث الماضية متواترة).
٢. أن يكون علمهم ضرورياً مستنداً إلى محسوس.
٣. أن يكون هناك كمال في عدد الأشخاص الذين ينقلون الخبر (أو كمال في عدد الأخبار). يستخدم «الكمال» هنا كمصطلح فني، وهو ما يعني عدداً كبيراً لا يمكن تواطؤهم على الكذب. فنحن سوف نستخدم كلمة «الكافي» بدلاً من كلمة «الكمال». ولكي تكون الأخبار صحيحة، يجب تكرارها عدة مرات (بالانتقال من شخص إلى آخر) حتى يتم استبعاد إمكانية التواطؤ على الكذب. ينبغي اعتبار هذا النوع من التكرار ذاتياً وموضوعياً. فإذا كنتُ سأعرف حقيقة الخبر عن الماضي، فيجب عليّ أن أسمع الأخبار بشكل جيد (من عدد من الأشخاص المختلفين)، حتى لا يبقى هناك احتمالٌ للتواطؤ على الكذب. وبعبارة أخرى: يجب أن يكون تكرار الخبر صحيحاً في حدود تجربتي. ومن ناحية أخرى، ربما تجاوز عدد مرات تكرار الأخبار حدود تجربتي، وأنا قد وُجِّهت إلى بعض هذه العبارات فقط. المهم هنا هو أن تكون الأخبار التي وصلت إليّ كافية. وليس هناك حاجة لأن يقال: إن الأخبار حول القضية ستنتشر في العالم بما فيه الكفاية أو تفوق هذا العدد.
٤. عندما تنتقل الأنباء من خلال سلسلة من الشهود المباشرين للحادث، يجب أن تحدث الشروط الثلاثة المذكورة أعلاه في كل من الطبقات التالية أو في كل مرحلة من مراحل عملية الرواية.

ففي فقرة أخرى، يشير الغزالي إلى شرطين بدلاً من أربعة. ويذكر هذه الشروط ليس كـ«شروط التواتر» ولكن كـ«شروط تكوين المعرفة (دقة الأخبار حول الأحداث الماضية)». في الواقع، من الواضح أن كلا الفئتين تشير إلى نفس المجموعة؛ لأن شروط التواتر - ليست فقط لتحديد مصطلح التواتر في تعيين الأخبار حول الأحداث الماضية - بل يمثل في نفس الوقت تكوين المعرفة، وشروط ولادة المعرفة حول الحدث الماضي في ذهن السامع. سيكون من المفيد ذكر الفقرة جميعها هنا: «العدد الكامل إذا أخبروا ولم يحصل العلم بصدقهم فيجب القطع بكذبهم؛ لأنه لا يشترط في حصول العلم إلا شرطان أحدهما كمال العدد والثاني أن يجبروا عن يقين ومشاهدة، فإذا كان العدد كاملاً كان امتناع العلم لفوات الشرط الثاني، فنعلم أنهم بجملتهم كذبوا أو كذب بعضهم في قوله إني شاهدت ذلك، بل بناه على توهم وظن أو كذب متعمداً؛ لأنهم لو صدقوا وقد كمل عددهم حصل العلم ضرورة»^(٤).

وهكذا لقد وصلنا إلى شرطين أساسيين للتواتر: الأول: يجب أن تستند أخبار حدث سابق إلى اليقين والملاحظة، وبعبارة أخرى يجب أن تكون صحيحةً. الثاني: أن يكون هناك عدد كافٍ من الرواة (أو تكرار الخبر). ويجمع الغزالي هنا بوضوح بين اثنين من الشروط الأربعة المذكورة أعلاه على أنها الشرط الوحيد.

(٤) المستصفي، المجلد ١، الصفحة ١٣٨.

وتعبير أدق، أول شرطين من الشروط الأربعة ليست شروط مستقلة بالفعل، إذ الشرط الثاني موجود لتحديد المعلومات المطلوبة في الشرط الأول بالمعلومات الحسية. وبما أن البيانات الحسية هي التي تنشئ المعلومات، فعندما يتحقق الشرط الثاني يتم بالفعل توفر الشرط الأول من تلقاء نفسه. والشرط الرابع أيضًا ليس مستقلاً، ويمكن عدّه «شرط صحة»؛ إذ هذا الشرط يعطي معلومات حول الشروط الأخرى، حيث يعلن ضرورة هذه الشروط في كل مرحلة من مراحل عملية الرواية عندما ينتقل الخبر من راءٍ إلى آخر.

وهذا الشرط الأخير ليس مطلوباً في الشهود الأوائل لهذا الحدث، بل في أولئك الذين يسمعون الأخبار منهم. ومعظم المعلومات التي لدينا اليوم عن العالم ليست مستمدة من شهود الأخبار، بل من الرواة. وتصل إلينا المعلومات من خلال وسيلة واحدة أو أكثر. ففي الفترة التي كان يعيش فيها الغزالي، كان الأفراد فقط هم الوسطاء في نقل المعرفة؛ لأنه في وقته لم يكن هناك لا وسائل إعلام ولا صحافة مطبوعة. ويمكن دائماً عدّ المقالات - التي تصدر لا من المطبعة بل من يد الناسخين الذين يمكن أن يخطئوا - أنها أقل موثوقية من التراث الشفوي. إن شرط الصحة الذي تطرقنا إليه يعني أنه يجب استيفاء الشرطين الأساسيين في كل مرحلة من مراحل عملية نقل الأخبار. إذ عندما يتحقق هذان الشرطان، يمكن أن تمر معرفة الحدث بمرور الوقت وتصل من جيل إلى جيل. لذلك، يجب على عدد كافٍ من الناس - في كل نقطة من الفترة الزمنية منذ تاريخ الحادث حتى هذا اليوم - نقل الخبر إلى تجربة كمية كافية من السامعين. وبنفس الطريقة، يتطلب وجود عدد كافٍ من شهود الحادث. ومع تقدم الأخبار في سلسلة الرواية، تتدفق أخبار الشهود على أنها أخبار الرواة، وبالتالي يتم ضمان تدفق المعلومات. وبما أن شهود الحادث سيموتون عاجلاً أم آجلاً - والخطوة التالية من المعلومات ستعتمد كلياً على الرواة - فيجب أن يظل عدد الرواة في كل طبقة من عملية الرواية هو نفس العدد أو أعلى من ذلك الرقم. علاوة على ذلك، يجب أن تستند الأخبار المعنية إلى المعلومات الحسية في كل مرحلة من مراحل العملية. ليس من الواضح ما الذي يعنيه الغزالي من هذا بالضبط. ربما كان يعني أن روايات الرواة الذين سمعوا (فقط) ما سمعوه (مثلما رأى شهود الحادث أو كانوا قد اختبروها) كانت مستندة إلى المعلومات الحسية. وربما كان قد فكر هذا أيضاً: إن الخبر يستند إلى المعرفة الحسية؛ لأن الرواة دائماً ينقلون تجربة شهود الحادث ويستند استشهد الشهود مع مرور الوقت على المعرفة الحسية.

المصطلح الفني المستخدم لأي حدث في الماضي - الذي يستوفي الشرطين اللذين اقترحهما الغزالي في كل مرحلة من مراحل عملية النقل - هو «التواتر» في إطار نظرية الغزالي. وهذا النوع من الأخبار يؤدي في ذهن السامع إلى معرفة أنه صحيح، وهذه المعلومات تتوافق مع شهادة الحادث.

إن تحقيق هذين الشرطين الأساسيين لا ينبغي عدّه تذكراً ضرورياً لتكوين المعرفة في ذهن أي شخص يسمع أخباراً متواترة. هذه الأشياء منفصلة عن بعضها بعضاً فيما يتعلق بالسامع. وتؤكد نظرية الغزالي ما يلي: إذا تمت المصادقة على الأخبار بأثر رجعي وتعميمها بطريقة تستبعد احتمال "التواطؤ على الكذب"، فإن الشخص الذي سمع الخبر يقبل صحة الأخبار دون اللجوء إلى أية معالجة منطقية.

لا شيء من هذين الشرطين يكفي بحد ذاته، فالأخبار التي تكون صحيحة ولكن غير مسموعة (خاصة إذا كان الشخص الذي يعطي الخبر معروفاً بالموثوقية) يمكن أن تكون مقنعة؛ ولكن هذا لا يؤدي إلى المعرفة، ومن ثم لا يعدّ تواتراً من الناحية الفنية. ومن المثير للاهتمام أن الأخبار التي وصلت إلى عدد كافٍ ولكن مصدرها ليس شهود عيان لا تعدّ صحيحة. وقد يبدو غريباً أن الغزالي لا يدرج مثل هذه الأخبار ضمن التواتر، بغض النظر عن مدى انتشاره؛ ولكن هذا يبين لنا أيضاً الميزة الأساسية لمصطلح التواتر: إنه تكرر لتقرير موثق تجريبياً، وليس مجرد أي خبر سابق فقط.

قد تتبادر إلى الذهن مسألة كيفية انتشار الأخبار الخاطئة في مجموعة كبيرة، حيث يستبعد إمكانية تواطؤهم على الكذب. ويحيب الغزالي عن هذا: قد يكون هذا الخبر من مجموعة صغيرة لم تصل إلى العدد الذي يستبعد إمكانية تواطؤهم على الكذب في ذلك، وانتشر إلى أشخاص آخرين من هنا، وربما قد ساعد الأشخاص الذين يتوسطون في نقل الأخبار غير مدركين لاحتمال الخطأ. وهذه المجموعة الثانية تصبح ناقلة للخطأ دون وعي. والنقطة التي لا ينبغي إغفالها هنا هي أن الأخبار الشائعة لمجموعة صغيرة متحالفة مع الخطأ قد يتم تداولها في مجموعة أخرى أكبر، حيث يستبعد أن تتحالف مع الخطأ. وهناك العديد من الأمثلة على ذلك في التاريخ. ويذكر الغزالي: أن المسلمين السنة ينظرون إلى ادعاء تعيين محمد ﷺ لعليّ كرم الله وجهه كأول خليفة على أنه خطأ واضح. ومن ناحية أخرى، فإن عدد الشيعة الذين يصرون على هذا الخطأ كثير جداً بحيث يستبعد احتمال تواطؤهم على الكذب^(٥). ويمكن قول الشيء نفسه عن الهرطقات اليهودية والمسيحية.

إذا كان من الممكن أن تنتشر المعلومات غير الصحيحة في مجموعة كبيرة بحيث تستبعد إمكانية تواطؤهم على الكذب، فلماذا نكون مشغولين بالشرط الثاني إذن؟ ويمكن الإجابة عن هذا السؤال على النحو التالي: بصرف النظر عن الصحة المطلقة للأخبار، يجب استيفاء شرط آخر يتعلق بالعدد. يعتقد الغزالي أن الشيء الذي يعزز احتمال الصدق هو العدد الكافي من الرواة. وهذا يعني أن أخبار عدد كبير من الناس لها تأثير أكثر بالنسبة إلى أخبار المجتمعات القليلة. ويمكن أن يعزى هذا التأثير إلى حقيقة أن تحالف مجموعة كبيرة على الخطأ أقل احتمالاً من تحالف مجموعة صغيرة على الخطأ.

ويستند افتراض الشرطين على المنطق التالي: نحن ندرك جميعاً أنه في عقولنا معلومات تفيد أن بعض الأخبار حول أحداث تاريخية معينة أو أحداث حاضرة اليوم لم نشهدها بشكل مباشر صحيحة. ومثل جميع المعلومات الأخرى، تشير هذه المعلومات أيضاً إلى شعور ذاتي مستقر من خلال التأمل الذاتي. لدينا هذه المعلومات ببساطة. ومن ناحية أخرى، لا يمكننا أن ننسب هذه المعرفة إلى الإدراك الحسي أو الإدراك العقلائي. لذلك، نحن بحاجة إلى شرح هذه المعلومات على أساس آخر. فأتساءل تحليل الظروف التي تؤدي إلى مثل هذه المعلومات، يجب ألا نغفل عن مسار هذه المعلومات: وهو ظهور هذه المعلومات فقط عندما يتم سماع الخبر من مجموعة كبيرة من الأشخاص. ولذلك، ينظر إلى العدد كشرط لظهور المعرفة. ولا تخلق الأخبار معلومات

(٥) المستصفي، المجلد ١، الصفحة ١٣٨-١٣٩.

في أذهاننا عندما يتم سماعها من مجموعة صغيرة؛ ومع ذلك، تحدث المعلومات عند سماع الأخبار فقط من عدد كبير من الأشخاص. لكن كثرة العدد وحدها لا تكفي لشرح الوضع. فعلى الرغم من أننا نسمع عن الكثير من الناس، فهناك أخبار لا نعرف ما إذا كانت صحيحة أم لا (حتى إننا نعلم أحياناً أنها غير صحيحة). أمثال الحكايات والخرافات والقصص عن الحيوانات. لذلك يجب أن يضاف شرط صحة الأخبار إلى شرط كثرة العدد.

بالمعنى الفني للكمال الذي ترجمناه إلى «الكافي»، هو عدد معين يستبعد احتمال التواطؤ على الكذب فيه، أي الحد الأدنى الذي يجعل احتمال التواطؤ على الكذب مستحيلاً. ويسمى الأكثر من هذا العدد بالزيادة أو الزائد. لذلك، يمكننا التحدث عن إمكانية صدور أخبار كاذبة عن مجموعة دون عدد التواتر.

هل من الممكن تحديد أقل عدد يحصل به العلم الضروري؟ يعترض الغزالي على محاولات بعض الأصوليين تعيين هذا العدد كأربعين أو سبعين ويقول: إن ما ذهب إليه قوم من التخصيص بالأربعين أخذاً من الجمعة وقوم إلى التخصيص بالسبعين أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا رِيبًا قَلِيلًا﴾ [الأعراف: ١٥٥] وقوم إلى التخصيص بعدد أهل بدر فكل ذلك تحكيمات فاسدة باردة لا تناسب الغرض ولا تدل عليه، ويكفي تعارض أقوالهم دليلاً على فسادها. إذن لا سبيل لنا إلى حصر عدده، لكننا بالعلم الضروري نستدل على أن العدد الذي هو الكامل عند الله تعالى قد توافق أصحابه على الإخبار. ويعتقد الغزالي أن هذا العدد أي أقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلوماً لنا ولا سبيل لنا إلى معرفته. لهذا، من الضروري تحديد اللحظة الدقيقة التي ظهرت فيها معلومات حول صحة الأخبار فينا، وحساب عدد المرات التي تم فيها سماع الأخبار حتى الآن، وهذا أمر مستحيل. وهذا مماثل لمحاولة التعرف على اللحظة التي تنتهي فيها مرحلة الطفولة وتبدأ مرحلة البلوغ^(٦).

ومع ذلك، ليس من المهم أن نعرف ما هو الحد الأدنى للعدد. إن الظروف التي أدت إلى معرفة حقيقة الأحداث الماضية، كما قلنا من قبل، ليس لها ما يعادلها في ذهن الشخص الذي هو على اتصال مع المعلومات. ولا نحتاج إلى معرفة عدد الأشخاص الذين تم نقل الأخبار من قبلهم، لتحديد ما إذا كانت الأخبار صحيحة أم لا. ولا أحد يناقش دقة المعلومات حول عدد التكرارات أو حول ما إذا كان العدد كافياً أم لا. في الواقع، العكس هو الصحيح. فعلى سبيل المثال، أنا إذا كنت أعرف أن محمداً ﷺ كان قد عاش حقاً، فإنني أفكر بناء على هذا، في عدد الأشخاص الذين سمعت بهم وأحاول أن أحصل على انطباق عن العدد الكافي؛ لأنه إذا لم يتم الوصول إلى العدد الكافي، فلن يظهر العلم^(٧).

فمن الواضح أنه ينبغي تقييم الأعداد الكبيرة جداً في فئة «الزائد». على سبيل المثال، يقدر جميع الناس أنه لا يمكن لمليون شخص أن يجتمعوا ويتتبعوا معلومات كاذبة. ويتطلب هذا النوع من الإنتاج وجود غرض

(٦) المستصفي، المجلد ١، الصفحة ١٣٧.

(٧) لكننا بحصول العلم الضروري نتبين كمال العدد، وليس بكمال العدد نستدل على حصول العلم. (المستصفي، المجلد ١، الصفحة ١٣٥).

ودافع مشتركين، وهذا غير محتمل في حالة وجود أعداد كبيرة. ومن ناحية أخرى، لا يعدّ هذا العدد ضماناً لصحة الأخبار. ففي مثال تعيين محمد ﷺ علياً كرم الله وجهه الخليفة الأول كان عدد الأشخاص الذين أعطوا الأخبار أعلى بكثير من الحد الذي عددهناه كافيًا. ومع ذلك، إذا لم تكن هناك معلومات حول دقة الأخبار في أذهاننا فيمكننا أن نستنتج أن الشرط الآخر لم يتم الوفاء به، أي إن الأخبار لا تستند إلى التجربة، وعليه فهي غير صحيحة.

ونتيجة لذلك، يشير مصطلح التواتر إلى فئة من الأخبار حول الأحداث الماضية التي نفهمها بالعلم الذي نجاهه في داخلنا. وهذا العلم كما أنه ليس نتيجة تأكيد تجريبي، فهو لا يحتاج إليه أيضًا. فهو متاح بغض النظر عن هذا التحقق. ولا يمكن تمييز المعلومات التي توفرها أي أخبار استنادًا إلى التحقق التجريبي من المعلومات التي توفرها البيانات الحسية، ولا يوجد مثل هذا التأكيد للأحداث الماضية. تُثبت نظرية التواتر معرفة حقيقة الأخبار المتواترة على أساس مستقل لا يتطلب التحقق التجريبي. ومن خلال التواتر يتم الوصول إلى نوع تاريخي من المعلومات المستقلة عن المعلومات الحسية. وهذه المعلومات، مثل المعلومات الحسية، ليست نتيجة للاستدلال بل هي معرفة تلقائية داخلنا. ومن ناحية أخرى، على عكس المعلومات الحسية، تخضع هذه المعلومات لظروف محددة معينة موجودة فقط في الفكر.

يمكن التعبير عن النظرية وراء مفهوم التواتر وشروط التواتر بالطريقة الأكثر وضوحًا وإيجازًا على النحو التالي: يؤدي العديد من تكرار الأخبار الدقيقة عن الماضي إلى تحقق معرفة صحة الأخبار في عقول السامعين. يجب الفهم من عبارة «العديد» هنا على أنه «العدد الذي يستبعد معه احتمال التواطؤ على الكذب». وبناءً على هذا البيان، يمكننا التوصل إلى استنتاجين:

١. لا يؤدي تكرار الأخبار الدقيقة حول الأحداث الماضية بأعداد كافية إلى معرفة أن الأخبار صحيحة في أذهان السامعين. وعلى نحو مماثل:

٢. لا يؤدي تكرار الأخبار الكاذبة عن الأحداث الماضية بأعداد كافية إلى معرفة أن الأخبار صحيحة في أذهان الذين يسمعونها.

على وجه الخصوص فيما يتعلق بالبند الثاني الذي يبدو أنه حشو، من المهم أن نأخذ في الاعتبار: أن المعلومات التي تفيد بأن الأخبار صحيحة، تختلف عن صحة الأخبار. في حين أن المعرفة هي حالة ذاتية تظهر في العقل، فإن دقة الأخبار التي هي موضوع المعرفة في العقل هي حقيقة موضوعية خارج العقل. وهكذا، فإن النتيجة الثانية المذكورة آنفاً نخبّرنا أن: المعلومات - على الرغم من أنها تبدو كحالة ذاتية - لا يمكن أن توجد بشكل مستقل. أي إن معرفة دقة الأخبار لا يمكن الكشف عنها إذا لم تكن الأخبار صحيحة في الحقيقة. وإذا كانت الأخبار غير صحيحة، فلا يمكن للشخص أن يعرف أنها صحيحة.

إن نظرية الغزالي - على الرغم من عمقها - تترك بعض المشكلات دون حل. فتفترض هذه النظرية نوعًا

من المعلومات التي تفتقر إلى دعم موضوعي واضح. وهذه المعلومات هي موجودة بشكل عفوي، حيث نجدها داخل أنفسنا، ولا يمكن أن يظهر كيف ومن أين أتت. وشروط التواتر غير كافية لشرح هذه المشكلات. وهكذا، يبدو أن النظرية قد أقفلت نفسها في مجال ذاتي. المعرفة هي بالطبع حالة ذاتية نجدها في أنفسنا. ولكن إذا لم يكن هناك بعض من الدعم الموضوعي المسبب لها، فلا تعد من المعرفة في شيء.

هذا الاتجاه الموضوعي واضح عندما يكون هناك نزاع حول حقيقة أخبار الأحداث الماضية. فكيف تحل النزاعات من هذا النوع؟ وبحكم التعريف فإن التحقق التجريبي خارج الموضوع، وكذا المنطق والاستدلال المنطقي، ودقة البيانات حول الأحداث الماضية ليست بديهية، ولا هي مستمدة من البديهيات. فلو كان من الممكن حل النزاعات من خلال النظر في عدد مرات تكرار الأخبار لوجدنا دعماً موضوعياً. لكن هذا غير ممكن، ولا يمكن لأحد المعارضين أن يقول للآخر: «انتظر حتى تسمع الخبر من مزيد من الناس، فسترى حينئذ أنني على صواب»، إذ يمكن أن تدخل الأخبار الكاذبة - كما الأخبار الصحيحة، بل ربما تكون أسرع منها - إلى شبكة التناقل المشترك. ولذلك، فإن اشتراط العدد الكافي لا يعطينا معياراً موضوعياً. والشرط الأساس الآخر للتواتر - وهو الدقة الفعلية للأخبار زيادة على أن تكون أساساً قوياً للمناقشة - هي مشكلة تُسبب ظهور الاختلاف.

في الفصل حول تعريف المستصفي للعلم، يتحدث الغزالي عن كيفية الخلط بسهولة بين العلم والاعتقاد؛ لأنه يرافق اليقين كلا منهما. بمعنى آخر، إذا كان الشخص الذي يدعي العلم خاطئاً، فإنه في الواقع قد يكون الشيء الذي يُظن أنه علمٌ اعتقاداً خالصاً. الفرق بين العلم والاعتقاد هو: أن الشخص الذي لديه علم، يصل إلى العلم بعد التفكير في إمكانية العكس وتعطيله. في حين أن الشخص الذي لديه اعتقاد يعنتق هذا الاعتقاد بطريقة معصوبة العينين، مع عدم التفكير في العكس. العلم يحتاج إلى عقل مفتوح، في حين أن الاعتقاد يحتاج إلى عقل مغلق. ويبقى العلم على أرضية صلبة وأماً من الشبهات. ولا يمكن أن يقال هذا عن الاعتقاد^(٨). ووفقاً لهذا التمييز، في حالة الادعاءات المعارضة المتعلقة بصحة الأخبار الماضية، يمكننا أن نستنتج أن طرفاً يفترض معرفة اعتقاده وعليه فهو يدافع عن عقيدة. ولكن هذا يعيدنا إلى حيث بدأنا؛ لأنه من المتوقع أن يسود أحد الأطراف المتعارضة (الطرف الذي لديه المعلومات الصحيحة) في التحليل النهائي. ويُعتقد أن هذا الانتصار يتحقق من خلال إدارة عملية تأخذ في الاعتبار أطروحات المعرفة المعارضة وتصل في النتيجة إلى اليقين الذي يفترض دعماً موضوعياً لا يمكننا اكتشافه بعد.

دعونا نعود إلى القسم المتعلق بالأدلة المنطقية (البرهان) في المستصفي لثرى مدى دقة وأهمية حقيقة أحداث الماضي في نظرية الغزالي. وعند تقييم هذا القسم، يجب أن نأخذ في الاعتبار حقيقة أن دقة الأخبار من الأحداث الماضية تقع في نطاق المعرفة بالظواهر الخارجة عن مجال تجربتنا، التي هي فئة أوسع من المعرفة. وهذه

(٨) المستصفي، المجلد ١، الصفحة ٢٥-٢٦.

الظواهر لا تشمل ما حدث في الماضي فحسب، بل تشمل الحاضر أيضاً، كوجود المدن التي لم نزرها أبداً. وقد ذكرنا بإيجاز في بداية المقالة أن مناقشة دقة أخبار الأحداث الماضية في الواقع هي مناقشة حول إمكانية الحصول على معلومات حول الكيان خارج نطاق التجربة، سواء في الماضي أم في الوقت الحاضر. وهذا النوع من المعرفة في مجمله هو من مصلحة جميع نظريات التواتر؛ لأن معرفة الأحداث الجارية خارج مجال معرفتنا؛ مثل معرفة الأحداث الماضية، تصل إلينا من خلال أخبار واسعة الانتشار.

إن الاستخدام المستمر لمثل هذه التعبيرات مثل «المعرفة عن الأحداث الماضية ودقة الظواهر الحالية غير المجربة» أو «معلومات من تكرار الأخبار» قد يجعل لغتنا مرهقة ويصرفنا عن جوهر المسألة. ولتجنب هذا سوف نطلق على هذا النوع من المعلومات في الفقرات التالية: «المعرفة من جهة ثانية»^(٩). ولكيلا تسبب هذه التسمية أي سوء فهم تجدر الإشارة إلى ما يلي:

نحن نستخدم مصطلح «المعلومات غير المباشرة» للإشارة إلى أن المعلومات المعنية صحيحة، وأن الشخص الذي نقل الخبر قد شهد موضوع الخبر، وإلى أن المواقف وصلت إلينا أخباراً من خلاله. ومن المفترض أن المعلومات المعنية تستند إلى شهادة في المصدر الأصلي؛ لأن الأخبار التي هي موضوع هذه المعلومات غير متوفرة قبل شهادة المُخبر.

النقطة هنا ليست نقل المعرفة التجريبية من شخص إلى آخر، وهذا غير ممكن بحكم التعريف (إذ تفقد المعلومات طابعها التجريبي بعد نقلها). لقد ظهرت هذه المعلومات تجريبياً، ووصلت إلى الآخرين غير الشاهد عن طريق التواتر. وعليه فقد تم قبول دقة تلك المعلومات.

ووفقاً للغزالي، فإن هذه المعلومات التي نطلق عليها اسم «المعلومات غير المباشرة»، يتم تضمينها في فئة «العلم الضروري». ومصطلح «الضروري» هنا يشير إلى المعلومات التي تكون تلقائية تحت تأثير أذهاننا، وعليه فهي غير قابلة للشك. إذن هذه المعلومات ليست نتاج تفكير واعٍ؛ لأن نتائج الاستدلال تخضع للشك خارج نطاق الأساس المنطقي. ولتجنب الشكوك، تحتاج إلى أدلة منطقية. ويتم تضمين المعلومات المتعلقة بالأدلة المنطقية في فئة ثانية تسمى العلم النظري. والعلم الضروري هو مصدر للعلم النظري؛ لأن جميع المعلومات النظرية مستمدة في التحليل النهائي من خلال التفكير المنطقي. إن الفرق بين العلم الضروري والعلم النظري يشبه الفرق بين مصدر المعلومات الذي تولدت منه المعلومات الأخرى وبين المعلومات الناتجة عن ذلك المصدر. إذا اتبعنا طريقة تفكير الغزالي فيمكننا أن نقول للعلم الضروري «معلومات المصدر»، وللمعلومات المنطقية «المعلومات المستنبطة». ومع ذلك، ينبغي التأكيد على أن الكلمتين «المصدر» و«المستنبط» تستخدمان في سياق منطقي بدلاً من مجرد المعنى المعرفي. والتفكير المنطقي كله يجب أن يبدأ من مكان ما،

(٩) في الأصل من المقالة، بدلاً من استخدام «معلومة التواتر»، فهو يستخدم «second-hand knowledge/المعرفة المستهلكة». ومع الأخذ في الاعتبار أن الخبر هو معلومة بواسطة فإنه تتم ترجمة هذا التعبير بـ «معلومات غير مباشرة».

والعلم الضروري هو نقطة البداية. ويمثل المنطق الاستنتاجي الحاصل من الاستدلال الاستنباطي نوعاً من المعرفة التي يكون مصدرها هو المقدمات. وإذا تم استنباط المقدمات أيضاً، فيجب أن يُذهب إلى المقدمات الأولى حتى يتم الوصول إلى المصدر الحقيقي للتفكير المنطقي بأسره. وهذه المقدمات الأولى ليست هي المبادئ التي توصلنا إليها مع الاستدلال، ولكنها المبادئ الأساسية في العقل.

يقسم الغزالي العلم الضروري إلى خمسة أقسام ويسميتها "مدارك العلم أو مدارك اليقين"^(١٠):

١. الحقائق البديهية (الأوليات): مثل علم الإنسان بوجود نفسه، وبأن الواحد لا يكون قديماً حادثاً، وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر، وأن الاثنين أكثر من الواحد ونظائره.
٢. المشاهدات الباطنة: وذلك كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه.
٣. المحسوسات الظاهرة: كقولك: الثلج أبيض والقمر مستدير والشمس مضيئة.
٤. التجريبيات: وذلك مثل حكمك بأن النار محرقة والخبز مشبع والحجر هاو إلى أسفل والنار صاعدة إلى فوق والخمر مسكر والسقمونيا مسهل.
٥. المتواترات. كعلمنا بوجود مكة ووجود الشافعي وبعده الصلوات الخمس.

إذا جمعنا بين المصدر الثاني (الحواس الداخلية) والمصدر الثالث للمعرفة (كما هو الحال في معيار العلوم للإمام الغزالي) مع الإدراك الحسي الخارجي، فإننا نرى أربعة أنواع أساسية لنوع رابع من العلم الضروري: ١- معلومات بديهية، ٢- معلومات حسية، ٣- معلومات استقرائية، ٤- المعلومات غير المباشرة/ المعلومات المتواترة.

بعض المنظرين المسلمين الذين جاؤوا قبل الغزالي كانوا مترددين في إدراج هذين النوعين الأخيرين من المعلومات في فئة العلم الضروري. وبالمعنى المطلق للعلم فقط ظنوا أن الفئتين الأوليين - كمعلومات أساسية وغير مستنبطة - مؤهلتان لتصنيفهما تحت عنوان «العلم الضروري». إن المعلومات الاستقرائية والمعلومات غير المباشرة - في نظرهم - ليست أساسية، فهي مستنبطة؛ لأن كليهما من محاصيل الاستدلال. والاستدلال ليس ظاهرًا كما هو الحال في الاستنتاج العادي، بل هو خفي. ويمكننا تتبع هذا المتواتر، لكننا لا نكون على علم

(١٠) المستصفي، المجلد ١، الصفحة ٤٤-٤٦. يتحدث الغزالي عن المصادر السبعة لليقين (أي العلم) والاعتقاد الراسخ. ولكن في هذا الجزء من المناقشة، يصرح بأن خمسة فقط من هذه المصادر مقبولة كمصادر لليقين القطعي. ويجب علينا أن نتذكر أن العلم واليقين هما مفهومان مترابطان عند الغزالي كما عند الأصوليين. معرفة شيء ما هو التأكيد من ذلك الشيء. في الواقع، يجمع الغزالي هذين المفهومين في تعبير مدارك العلوم اليقينية (الصفحة: ٤٦). في نقاش الغزالي للأدلة المنطقية يظهر مفهوم اليقين في المقدمة، وخاصة بسبب ارتباطه الخاص بالمنطق. إن السؤال الأكثر إشغالاً للغزالي في هذا النقاش ليس هو المصدر النهائي للعلم، (على الرغم من أن إجابته عن هذا السؤال يمكن التقاطها بسهولة من فحوى كلامه)، ولكن السؤال القائم: هو كيف يمكننا التأكيد من دقة نتائج أدلتنا المنطقية؟ ويعتمد التأكيد من النتيجة بشكل واضح على اليقين في المقدمات. والمقدمات الأولى التي تتبعها عملية الاستدلال المنطقي هي المصدر لليقين. ولكن بما أن اليقين هو المتغير التابع للعلم ونتائج الأدلة المنطقية تنتج العلم فيمكن عدّ هذه المقدمات مصادر للعلم، وهي مصادر المعلومات المستنبطة في سياق المنطق.

تام في الوقت الذي يظهر فيه في أذهاننا؛ لأنه يخفى عنا. ويستند تكوين المعرفة إلى الاستدلال، ولكن هو مخفي عنا ونحن لسنا على علم به.

على الرغم من أن الغزالي يعترف أن هناك تفكيراً خفياً في خلفية المعلومات الاستقرائية والمعلومات غير المباشرة، فإنه يبحث هذه الأنواع من المعلومات في فئة العلم الضروري؛ لأن المنطق الذي يشكل أساسها مخفي. ومن المعقول للغاية الادعاء بأن المعرفة تُفرض على العقل في الحالات التي يتم فيها اللجوء إلى المعلومات بوعي، حيث الحدود ليس لها أساس منطقي^(١١).

الافتراض الضمني في مفهوم المنطق الخفي هو: أن المعلومات الاستقرائية والمعلومات غير المباشرة لا يمكن أن تُفهم من كلمة «العلم» بإطلاقها، فهي تطلق على المعلومات الأساسية، كالمعلومات البديهية والمعلومات الحسية. وإذا لم تكن هي المعلومات الأساسية، فينبغي أن تكون مستنبطة؛ وإذا لم يكن الاستنباط ضمن عملية واعية، فمن الضروري افتراض وجود نشاط خفي.

لم ير المفكرون المسلمون في العصور الوسطى المعلومات البديهية والمعلومات الحسية كفئات متباينة، كما هو الحال في الاستقطاب بين العقلانيين والمجربين في الفلسفة الغربية. بدلاً من ذلك، نظر هؤلاء المفكرون في العقل والبيانات الحسية كمصدرين مكملين للمعلومات. وبالمعنى المعرفي: هما المصدران النهائيان للمعرفة، وهذان المصدران للمعلومات يختلفان عن المعلومات الاستقرائية والمعلومات غير المباشرة اللتان نقول إنهما ترتبطان بالعملية المنطقية.

بينما نتحرك على أرضية النقاش للغزالي، لا يستطيع المرء أن يمنع نفسه من قبول ثلاث فئات من المعرفة بدلاً من اثنتين:

١. المعلومات الأساسية، التي هي المصدر النهائي لجميع المعلومات.

٢. المعلومات المستنبطة من المنطق الخفي.

٣. المعلومات التي تم التوصل إليها عن طريق الاستدلال المنطقي.

ومع ذلك لا يوجد هذا التصنيف في أي مكان في الأدب الإسلامي في العصور الوسطى. فالفئات المألوفة من الأدب الإسلامي هي معلومات «ضرورية» و«استدلالية»؛ ولذلك، فإن إدراج المعلومات المستنبطة الخفية في القضية ينشأ كمشكلة.

من الواضح أن الغزالي لا يعدّ المنطق الخفي خارجاً تماماً عن التقييم. في المقابل، يبدو أنه يعبر عن إعادة تشكيله من قبل المنظر. ويعيد بناء التعميم الذي ينطوي على المنطق على النحو التالي: إذا كانت الحجارة التي ألقيتها في الهواء لم تسقط دائماً، فإن تجربتنا ستكون مختلفة كالتالي: عندما يتم إطلاق الحجارة، فإنها تطير في

(١١) الغزالي، معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦١، الصفحة: ١٨٧.

بعض الأحيان، وأحياناً تذهب إلى جنب، وأحياناً تقف في مكانها^(١٧). إن خبرتنا بأن الحجارة (التي تُلقي في الهواء) تسقط دائماً هي إشارة واضحة على أن السقوط في طبيعة الحجارة.

التفكير الذي يشكل أساس المعلومات غير المباشرة يجلب مقدمتين حسب الغزالي:

١. بما أن الكثير من الناس (الذين ينقلون الأخبار) لا يستطيعون الاندماج في الخطأ بسبب ظروفيهم ودوافعهم المختلفة، فلا يمكنهم إلا الاتحاد مع الحقيقة (وحتى إذا اتحدوا مع الخطأ فإنهم غير قادرين على الحفاظ عليه).
٢. كل منهم يقدم خبراً حول قضية واقعية. (بمعنى أنهم يعطون معلومات لا عن تخمين أو فكرة بل عن حالة كانت في وقت ومكان معينين، ويمكن فهمها بواسطة الحواس)^(١٨).

فإن الذي يأتي بهذه المقدمات يخلص إلى أن الاقتراح صحيح. ويبدو أن هاتين المقدمتين مرتبطتان بشرطي التواتر اللذين ذكرناهما سابقاً. وهذان الشرطان - بكيفية لا نستطيع توضيحها سبق أن أعلننا أنها ليسا مقدمتين منطقيتين - مدرجان في عملية الاستدلال الخفي. وهذا المنطق الذي يتطلب التفكير الخفي - في أحسن الأحوال - غير واضح، والغزالي لا يدلي بأية تعليقات أخرى حول هذه القضية. ويظل مفهوم «الخفي» سراً، غير مضاء بالكامل، حتى عند إخضاعه للبحث.

هناك تشابه مطلق بين المعلومات الاستقرائية والمعلومات غير المباشرة عند الغزالي، بغض النظر عن حقيقة أن كليهما مستنبطان بشكل خفي. والمعلومات الاستقرائية هي نتيجة لتكرار التجارب؛ فعلى سبيل المثال، إذا كان الشخص يأخذ مرهماً إلى المنطقة المؤلمة وشهد انخفاض الألم في كل مرة، فإن هذه التجربة ستصبح في النهاية معرفة: بأن هذا المرهم جيد للألم. وبالمثل، فإن المعلومات غير المباشرة هي نتيجة لتجارب متكررة، ولسماع تكرار التعبير عن حدث سابق.

وأبعد من ذلك، فكل من المعلومات الاستقرائية والمعلومات غير المباشرة هي نتيجة التطور التدريجي لفكرة ما. فبعد تجربة عدد معين من المرات لانخفاض الألم عند تطبيق المرهم، نشهد تشكيل فكرة أن المرهم يخفف الألم. فإذا كان المرهم لا يزال يخفف من الألم تصبح هذه الفكرة بشكل تدريجي علماً. وينطبق الشيء نفسه على الحالات الموجودة المتبقية ماعدا الأحداث والتجارب الماضية. فلا نعتقد أن الخبر صحيحاً فور سماعنا أن الشافعي قد عاش في زمن ما. ورد فعلنا الأول على هذا الخبر هو: أن الخبر ربما يكون صحيحاً؛ ولكن في وقت لاحق تصبح القناعة قوية وتصبح علماً حول دقة الخبر. وفي كلتا الحالتين، لا يمكننا تحديد اللحظة التي يتولد بها العلم بشكل دقيق، فهذا خارج قوتنا^(١٩).

(١٢) هذا المثال المعروض لي. ولزيد من المعلومات انظر: المستصفي، المجلد ١، الصفحة ٤٦.

(١٣) المستصفي، المجلد ١، الصفحة ١٣٢. يبدو أن الغزالي يقول: إن العقل مدرك لهذه المقدمات العقلية، لكن ليس على علم بها. وبعبارة أخرى: يبدو أنه يقول: إنه ليس على علم وإع. وهذا بيان مثير للاهتمام، لكنه لا يتعارض مع النظرية القائلة: إن الاستدلال الخفي هو في الأساس العقل الباطن.

(١٤) يقول هنري لاوست: إن الغزالي يعتقد أن إنكار معتق الإسلام الجديد للمعلومات التي وصلت إلينا بالتواتر قد يكون له ما يبرره. ومن الواضح أنه يفترض أن المعتق الجديد لم يصل بعد إلى قناعة بشأن يقين الأخبار المتواترة التي علمت صحتها في المجتمع الإسلامي، ولم يسمعها بشكل كافٍ. (لاوست، المصدر السابق، الصفحة ٣٥٤).

على الرغم من كل هذه التشابهات فهناك فرق كبير بين المعلومات الاستقرائية والمعلومات غير المباشرة، حتى لو لم يعبر عنها الغزالي بشكل مباشر. في حين أن المعلومات الاستقرائية هي تعميم مستمد من تجارب معينة، إلا أن المعلومات غير المباشرة ليست كذلك. فمعرفة دقة خبر أن الشافعي عاش في زمن ما، لم يتم الوصول إليها عن طريق تعميم تجربة الاستماع. وتأكيد دقة هذا الخبر ليس تأكيداً لحقيقة عامة حول الوجود المادي. وهذا التصديق ليس نوعاً من هذه الأنواع: الحجارة تسقط والذهب يرتفع والخمر يسكر. وكما سجلنا من قبل، فإن المعلومات غير المباشرة - بما أنها معرفة بالمغيبات - تحملنا إلى أبعد من تناول حواسنا. على الرغم من أن المعلومات غير المباشرة تعتمد على تجربة شهود الحادث، فلا شك في أنها لم تظهر بسبب تجربتنا، على العكس من معلوماتنا الاستقرائية.

وخلاصة القول: إن الغزالي متأكد من وجود نوع من المعلومات حول الأحداث الماضية، مثل أن عيش محمد ﷺ ودعوته الناس إلى التصديق بنبوته كان في زمن ما. وبما أنها تفتقر إلى أساس تجريبي فيمكن حصر حصول العلم ومعرفة دقة البيانات بالأحداث الماضية. ويتولد هذا العلم بشكل عفوي - دون اللجوء إلى المقدمات المنطقية - عندما يتم سماع أخبار من عدد من الأشخاص (على أساس تجريبي) ممن يستبعد احتمال تواطئهم على الكذب بشأن الأحداث الماضية. ولا يحدث العلم عندما يكون نفس العدد من الأشخاص متحالفين مع الأخبار الخاطئة، أو عندما يكون عدد قليل منهم متحالفين مع الأخبار الصحيحة. وينبغي إدراج هذه المعلومات في فئة العلم الضروري، حيث لا توجد مقدمات منطقية يتم الرجوع إليها بوعي. ومن ناحية أخرى، فلا يحدث هذا النوع من المعرفة فجأة كما هو الحال في حقائق منطقية بديهية ومعلومات حسية. ولكن من المفترض أن يقوم على أساس التفكير الخفي أو غير الواعي. وهذه المعلومات ضرورية وليست تعميماً لتجارب معينة، على خلاف المعلومات الاستقرائية التي تعتمد على التفكير الخفي.

على الرغم من أن نظرية الغزالي حول دقة أخبار الأحداث الماضية تحتوي على عدد من القضايا التي لم تُحل بعد، فإنها تقدم منظوراً لا يمكننا تجاهله إذا تم قبول هذا النوع من المعلومات.

المراجع العربية:

- الغزالي، معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦١.
- الغزالي، المستصفي، بولاق، المطبعة الأميرية، ١٣٢٢.

المراجع الأجنبية:

- Henri Laoust, La Politique de Ghazali, Paris 1970.
- Josef Van Ess, Die Erkenntnislehredes 'Adudaddin al-Īcī, Wiesbaden 1966.

Şîa'da Hadis Eserleri Üzerine Yazılan Şerh ve Haşiyeler*

Mecîd MAÂRİF**

Tercüme Giriş ve Notlar: Peyman ÜNÜGÜR***

Giriş

Türkiye'de Şîa'nın hadis anlayışı ile ilgili çalışmalar artma yönünde bir eğilim gösterse de söz konusu alanın ülkemiz ilahiyat camiasındaki tanınırlığı henüz oldukça düşüktür. Tarihî süreçte Müslümanlar tarafından hadis alanında sergilenen çabaların hiçbir grubu ayırt etmeksizin ortaya konması, bütüncül bir hadis tarihi bilincinin oluşması için gereklidir. Bu bağlamda doğrudan Şîi kaynaklar üzerinde yapılacak akademik araştırmalar kadar, bizzat Şîa tarafından ortaya konan ve tanınırlığa katkı sağlayacağı düşünülen ürünlerin tercüme ile dilimize kazandırılması da önem arz etmektedir.

Bu çalışma, hadis tarihi ile ilgili yakın zamanda telif edilmiş bir kitapta yer alan,¹ Şîa'nın hadis eserleri bağlamındaki şerh faaliyetlerinin ana hatlarıyla ele alındığı kısmın tercümesinden oluşmaktadır. Metinde söz konusu faaliyetlerin ne zaman başladığı, ne şekillerde ve daha ziyade hangi eserler üzerine yapıldığı sorularına cevap verilmeye çalışılmaktadır. Şîa'nın hadise yaklaşımının, onu nasıl yorumladığından bağımsız bir şekilde anlaşılacağı açıktır. Bu doğrultuda Şîi gelenekte ortaya konan kapsamlı şerh literatürü, çalışılmayı bekleyen önemli bir alan olarak önümüzde durmaktadır.

Yapılan çeviride metnin aslında bulunmayan bazı eklemeler yer almaktadır. Müellifin yalnızca hicrî olarak verdiği vefat tarihlerine miladî tarihler de eklenmiştir. Metnin daha iyi anlaşılabilmesi için ilave edilen bazı hususlar, parantez içerisinde metne dahil edilmiştir. Birtakım ek bilgi ve tashihler ise çevirenin notu (ç.n.) olduğu belirtilerek dipnota eklenmiştir. Bunların yanında metinde adı geçen eserlerden basılmış olanların künye bilgilerine imkan ölçüsünde yer verilmiştir.

Erken dönem Şîi hadis eserlerinin Arapça olması, akademik çalışmalar yapan bir ilahiyatçının işini nispeten kolaylaştırırsa da üç asrı aşkın bir süredir Şîa tarafından telif edilen eserlerde Farsça'nın hâkim dil haline gelmesi sebebiyle, Farsça eğitiminin seçmeli olarak bir-iki dönem verildiği ilahiyat fakülteleri göz

* Kitabın tercüme edilen kısmının başlığı "Tahlil ve Berresî ve Şerh-i Rivâyât" (Rivayetlerin Tahlil İnceleme ve Şerhi) olmakla birlikte, metnin çevrilerek yayınlanmasındaki asıl amaç Şîa'daki şerh faaliyetlerine dikkat çekmek olduğundan, içerikle uyumlu böyle bir üst başlık tercih edilmiştir.

** Prof. Dr., Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Hadis İlimleri Bölümü, maaref@ut.ac.ir.

*** Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, peyman.unugur@gmail.com.

¹ Mecid Maârif, *Târîh-i Umûmî-yi Hadîs-bâ Rûykerd-i Tahlîlî*, Tahran: İntişârât-i Kevîr, 1396, 388-394.

önünde bulundurulduğunda, bilhassa son dönem Şîî dünyasındaki gelişmelerin takibi oldukça zordur. Dolayısıyla bu alanda yapılacak tercümelemler, alana ilginin artmasının ve daha çok araştırmacının Farsça öğrenerek bu konularda çalışmalar yapmasının önünü açabilir. Temennimiz söz konusu tercümenin bu bağlamda ufak da olsa bir katkı sunmasıdır.

Rivayetlerin Tahlil İnceleme ve Şerhi

Şerh yazımı, hicrî onuncu asrın ortalarından itibaren mezcî ve mufassal² olmak üzere iki şekilde, *Kütüb-i Erba'a* ve hadis alanındaki diğer kitaplar üzerine yapılmaya başlamıştır. Önceki dönemlerde telif edilen eserlere yönelik şerh yazım faaliyetini başlatan (söz konusu) dönemdeki ilk müellif eş-Şehidu's-Sânî'dir (ö. 966/1559). O, *Bidâyetu'd-Dirâye* adlı eserini mustalahu'l-hadis alanında yazmış, kullanımında kolaylık sağlamak amacıyla bizzat kendisi kitabı şerh ederek ona *Şerhu Bidâyeti'd-Dirâye* ismini vermiştir.³ Hadis eserlerinin şerhi hususunda, bu şerh faaliyetlerinin iki tarzda yapıldığını söylemek gerekir. Bunlardan birincisi, telif edilmiş hadis eserlerine yapılan müstakil şerhlerdir. Diğerleri ise bazı fıkıh konuları ve eserleri bağlamında seçilen rivayetlerin şerh edilmesi ile ortaya çıkan eserlerdir. Diğer bir husus da hadis eserlerine yapılan şerh ve hâşiyelerin de kendi arasında iki kısma ayrılmasıdır. Bunlar:

1. *Kütüb-i Erba'a* üzerine yapılan şerh ve hâşiyeler
2. Diğer hadis eserlerine yapılan şerh ve hâşiyeler.

Kütüb-i Erba'a'ya Yapılan Şerh ve Hâşiyeler

Kütüb-i Erba'a üzerine çok sayıda şerh ve hâşiyenin yazılmış olduğunu belirtmek gerekir. Bunlardan bir kısmı eserin tamamının şerhini içerirken, bir kısmında ise eserin bir bölümünün şerhine yer verilmiştir. Âga Bozorg Tahrânî (ö. 1970) *Zerî'a* adlı eserinde *Kütüb-i Erba'a* üzerine yapılan 48 şerh ve 70 hâşiyenin ismini zikreder. Bunlardan 21 şerh ve 22 hâşiyeye Kuleynî'nin (ö. 329/941) *Kâfi'si*, 15 hâşiyeye Sadûk'un (ö. 381/991) *Men la yahduruhu'l-fakîh'i*, 14 şerh ve 20 hâşiyeye Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Tehzîbu'l-ahkâm'ı*, 13 şerh ve 13 hâşiyeye de yine Tûsî'nin *İstibsâr'ına* tahsis edilmiştir. Bu kitaplardan her biri için yapılan şerh ve hâşiyelerden örnek olarak bazılarını zikredecek ve birer tanesi hakkında da ayrıntılı bilgi vereceğiz.

² Mezcî şerhlerde hadisin metni ve şerhi aynı ibarenin içerisinde yer almakta, bunun neticesinde hadis metnini şerh metninden ayırmak güçleşmektedir. Mufassal şerhlerde ise metin, şerh ve açıklamalardan tamamen ayrıdır: İlyas Pûrekber - Ali Nakî Hodâyârî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa Der Sedehâ-yi Heştom Tâ Yazdehom*, Muessese-i İlmî-yi Ferhengî-yi Dâru'l-hadîs, 1385, 420.

³ Pûrekber- Hodâyârî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, 420.

Kâfi'nin Şerh ve Hâşiyelerinden Bazıları

1. *Mir'âtu'l-ukûl*:⁴ Allâme Meclisî olarak bilinen Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî Meclisî (ö. 1110-1111/1698-1699).

2. *Şerh-i Usûl-i Kâfi*: Emir İsmail Hâtûnâbâdî.

3. *Şerh-i Usûl-i Kâfi*:⁵ Muhammed b. İbrahim Sadruddin Şîrâzî (*el-Esfâru'l-Erba'a*'nın müellifi, ö. 1050).

4. *Şerh-i Usûl-i Kâfi*: Muhammed Salih b. Ahmed Mâzenderânî (ö. 1081/1670) Bu kitapta Molla Sadra'nın (Muhammed b. İbrahim Sadruddin Şîrâzî) şerhine yönelik eleştiriler yer almaktadır.

5. Molla Halil Kazvinî'nin *Usûl-i Kâfi* üzerine Farsça olarak yazdığı *es-Sâfi fi Şerhi'l-Kâfi* isimli şerhi. Aynı âlimin *Kâfi* üzerine yaptığı Arapça şerhinin adı ise *eş-Şâfi fi şerhi'l-Kâfi* dir.⁶

6. *Hâşiye ber Usul ve Furû'-i Kâfi*: İbrahim b. Fakîh Kâzîmî. İbnü'l-Vendî olarak meşhur olan Kâzîmî, *Camiu Esrâri'l-Ulemâ'*'nin müellifidir.

7. *Hâşiye-i Usûl-i Kâfi*: Muhammed b. Hasan b. Zeynuddin (ö. 1030/1621).

8. *er-Revâşihu's-semâviyye fi şerhi'l-Kâfi*:⁷ Seyyid Muhammed Bâkır Muhakkik Dâmâd (ö. 1040/1631). Bu eser *Kâfi*'nin şerhi üzerine bir mukaddime hükmünde kabul edilmektedir.

9. *Şerhu ravdati'l-Kâfi* (*Nuzhetu'l-İhvân ve Tuhfetu'l-Hallân*): Nî'metullah Cezâîrî (ö. 1112/1701).

10. *Şerhu Furû'-i Kâfi*: Muhammed Hâdî b. Muhammed Sâlih Mâzenderânî (ö. 1120/1708).⁸

Kâfi Şerhlerinden Mir'âtu'l-ukûl

Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin telifâtı arasında yer alan *Mir'âtu'l-ukûl*'un niçin telif edildiğini müellifi şu şekilde açıklar:

“Dinî (ilimlerle uğraşan) dostlar ve talebeler ile müzakereler esnasında, hadis kitapları hakkındaki yorum ve hâşiyelerimi dağınık bir şekilde yazmıştım. Ancak bu notların zaman içerisinde kaybolup gitmesinden korkuyordum. Bu sebeple bütün o önemli meşguliyetlerim arasında bu notları bir araya getirme işine giriştim. Bu bir araya getirme işine Kuleynî'nin *Kâfi*'sinden başladım. Açıklama ihtiyacı ortaya çıkmadıkça hadislerin esas ve temeli hükmünde olan senedlerin durumuna ilişkin bilgileri kısa tutmaya karar verdim. Anlaşılması güç lafız ve konuları, ehl-i tahkik kolaylıkla anlayabileceği küçük açıklamalar ile şerh etmekle yetindiğim,

⁴ Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1404.

⁵ Tahran: Muessese-i Mutâlaât ve Tahkîkât-i Ferhengî, 1366.

⁶ Tah. Muhammed Huseyn ed-Dirâyetî, Kum: Dâru'l-Hadîs, 1429/1387.

⁷ Kum: Dâru'l-hadîs, 1422/1380.

⁸ *Kâfi*'nin diğer şerhleri için bkz.: Pûrekber- Hodâyârî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, 175-179.

önde gelen bazı ulemanın hâşiyelerinden birtakım hususlara yer verdiğim kitabımı, *Mir'âtu'l-ukûl fi şerhi ahbâri âl-i'r-Rasûl* olarak isimlendirdim."⁹

Meclisî, rivayetlerin senedinin durumunu açıklarken onların sadece zayıf, sahih, hasen, merfu, meçhul, mürsel türlerinden hangisine dahil olduğunu zikretmekte, hangi yönden sahih ya da zayıf olduklarına dair açıklamada bulunmamaktadır. İlimin fazileti bölümündeki âlimlerin nitelikleri bâbının ilk hadisinin şerhinde yazdıkları, buna örnek olarak verilebilir. Hadis şu şekilde başlamaktadır: "Ebu Abdillah'ın (Ca'fer-i Sâdık) şöyle dediğini işittim: İlimi talep edin ve onunla birlikte hilmi de edin. İlim öğrettiğiniz ve kendilerinden ilim talep ettiğiniz kişilere karşı mütevazı olun. Cebbâr/kibirli alimlerden olmayın. Bu durumda bâtılınız hak olanı alır götürür." Meclisî bu hadisin şerhi bağlamında şunları söyler:

"Birinci hadis: Sahih." Ardından ele alınan hadisin ibarelerinden bazı kısımları şerh ederek şöyle devam eder: "İlim öğrettiğiniz kişilere karşı" ifadesi için bazıları ilmin talep edildiği ilk andaki tevazuun kast edildiğini söylese de muhtemelen bununla (sadece kişiden ilim talep edildiği anda değil) genel olarak mütevazı olmak kast edilmiştir. "Kendisinden ilim talep ettiğiniz kişilere karşı" ifadesi ile, ilim talep edilen ân ve sonrasındaki tevâzu kast edilmiştir. "Cebbâr" mütekebbir anlamındadır. "Bâtılınız, sizdeki hak olanı alır götürür", kibrinizin ilminizi gidereceği ve ilminizin sizinle birlikte kalmayacağı anlamındadır. Ya da ilim vasıtasıyla sahip olduğunuz şeref ve fazilet elinizden kayıp gitmiştir anlamına gelmektedir. Üçüncü bir anlam ise ilim öğrenme ve öğretme yoluyla elde ettiğiniz sevabın gitmesidir. Bunlardan ikinci mana daha açıktır.

Men la yahduruhu'l-fakîh'in Şerh ve Hâşiyelerinden Bazıları

Men la yahduruhu'l-fakîh üzerine de şerhler ve bilhassa çok sayıda hâşiyeye kaleme alınmıştır. Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir:

1. *Ravdatu'l-muttakîn fi şerhi ahbâri'l-eimmeti'l-ma'sûmîn*:¹⁰ Muhammed Takî Meclisî (Meclisî-i Evvel olarak meşhurdur: ö. 1070/1659).

2. *Ma'âhidu't-tenbîh fi şerhi men la yahduruhu'l-fakîh*: Muhammed b. Hasan b. Zeynuddin Şehîd-i Sâni (ö. 1030/1621).

3. *Mi'râcu't-tenbîh*. Şerh Yûsuf Bahrânî'ye ait olup *Fakîh'in* tamamının şerhi değildir.

4. *Levâmi'-i Kudsiyye/Sahibkırânî*:¹¹ Farsça yazılan kitabın müellifi Muhammed Takî Meclisî'dir.¹²

⁹ Meclisî, *Mir'âtu'l-ukûl*, I, 3.

¹⁰ Kum: Muessesetu dâri'l-kitabi'l-İslâmî, 2008.

¹¹ Kum: İntişârât-i İsmâiliyan, 1414.

¹² Âga Bozorg Tahrânî, *Zerî'a ilâ Tasânîfi's-Şeria*, Beyrut: Dâru'l-adva', 1983, XIV, 33.

5. *Men la yahduruhu'n-nebih fi şerhi (kitab-i) men la yahduruhu'l-fakih*: Abdullah b. Salih Semâhicî (ö. 1135/1723).

6. *Şerhu (kitab-i) men la yahduruhu'l-fakih*: Muhammed Sâlih b. Abdulvâsîh Hâtûnâbâdî (ö. 1126/1714).

7. *Mi'râcu'n-nebih fi şerhi (kitabi) men la yahduruhu'l-fakih*: Yûsuf b. Ahmed Bahrânî (ö. 1186/1772).

8. *Miftâhu'n-nebih fi şerhi'l-Fakih*: Muhammed b. Abdunnebi Nîşâbûrî Ahbârî (ö. 1232/1816).¹³

Men la yahduruhu'l-fakih'in Şerhlerinden Ravdatu'l-muttakîn

Şerhin müellifi Meclisî-i Evvel kitabın girişinde şunları dile getirir:

“Ehl-i Beyt'ten nakledilenler belli bir ihmâl sürecinden sonra Allah'ın lütfu ile yaygınlık kazanmış ve ufukları kuşatmıştır. Dinî (ilimlerle uğraşan) dostlardan ve bana yakın talebelerden bazıları, Ehl-i Beyt'in hadisleri için, rivayetlerin üzerindeki perdeyi kaldıracak ve maksatlarını açıklayacak bir şerh yazmamı istediler.

Bu işi değerli ve önemli bulduğum için, güçsüzlüğüm ve ilerleyen yaşıma rağmen biraz düşündükten sonra Allah'tan hayır diledim ve bunun ahiret azığı ve Allah'ın kullarına bırakacağım, beni dualarında unutmamalarına vesile olacak bir yadigâr olmasını ümit ederek onların bu isteklerini yerine getirmek için işe koyuldum. *Men la yahduruhu'l-fakih'in* muhtasar, aynı zamanda yeterli ve kuşatıcı, hükümlerin ayıklandığı, şer'i hususlar ile onun kaynaklarının açıklandığı bir eser olduğunu düşündüğümden, Allah'tan yardım diledim ve bu zamanın insanların fitratına uygun bir şekilde ayrıntıya girmeden onu şerh ederek ona *Ravdatu'l-muttakîn fi şerhi ahbârî'l-eimmeti'l-ma'sûmîn* ismini verdim.”¹⁴

Âyetullah Mar'eşî Necefî, söz konusu kitap hakkında kısaca şunları söyler: *Ravdatu'l-muttakîn* kendi alanında eşsiz ve yazılan diğer şerhlerden daha üstün olan bir eserdir. Karmaşıklıkların açıklanması, kapalılıkların giderilmesi, anlaşılması zor hususların açıklığa kavuşturulması, mücmellerin tafsil edilmesi, hadislerdeki îcâzın ortadan kaldırılması, ince maksatların keşfedilmesi ve bunlara işarette bulunulması için (bu eserde) ibarelerin en güzel ve süslüleri kullanılmıştır. Kitapta ayrıca hadislerin sened ve metinlerindeki kusurların giderilmesine ve derin maksatların anlaşılır kılınmasına çalışılmıştır. Şârih şerhinde, hadis metinlerinin nas ve zâhirinden, ihtilaf halindeki rivayetlerin imkan dahilinde cem edilmesi

¹³ *Men la yahduruhu'l-fakih* üzerine telif edilen hâşiyeler hakkında bilgi için bkz.: Pûrekber- Hodâyârî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, 179-180.

¹⁴ Muhammed Takî Meclisî, *Ravdatu'l-muttakîn*, Kum: Bunyad-i Ferheng-i İslâmî, 1367, I, 3 (Muessesetu dâri'l-kitabi'l-İslâmî (2008) baskısında: I, 73-74).

yöntemlerinden ve senede yönelik tercih sebeplerinden istifade etmiştir. Şerhte ayrıca fıkıh ve rical konularındaki faydalı bilgilere de yer verilmiştir.¹⁵

Tehzîbu'l-akâm'ın Şerh ve Hâşiyelerinden Bazıları

Şeyh Tûsî'nin *Tehzîbu'l-ahkâm*'ı üzerine de çeşitli şerh ve hâşiyeler kaleme alınmıştır.¹⁶ Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir:

1. *Şerhu Tehzîbi'l-ahkâm*: Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Zeynuddin (ö. 1030/1621).
2. *Şerhu Tehzîbi'l-ahkâm*: Muhammed Emin b. Muhammed Şerîf Esterâbâdî (ö. 1036/1626).
3. *İhyâu'l-ehâdis*: Muhammed Takî Meclisî (ö. 1070/1659).
4. *Melâzu'l-ahyâr fi fehmi Tehzîbi'l-ahbâr*:¹⁷ Muhammed Bâkır Meclisî (ö. 1110-1111/1698-1699).
5. *Maksûdu'l-enâm*: Ni'metullah Cezâirî (ö. 1112/1701) tarafından kaleme alınan on iki ciltlik kapsamlı bir şerhtir.
6. *Gâyetu'l-merâm fi şerhi Tehzîbi'l-ahkâm*: Ni'metullah Cezâirî'nin nispeten daha muhtasar olan sekiz ciltlik şerhidir.
7. *Kenzu't-tâlib ve vesîletu'r-râğib*: Ni'metullah Cezâirî'ye ait olan şerh *Gâyetu'l-merâm*'ın özeti mahiyetindedir.
8. *Şerhu't-Tehzîb*: Ahmed b. İsmail Cezâirî (ö. 1151/1738).
9. *Tavzihu'l-merâm fi şerhi Tehzîbi'l-ahkâm*: Muhammed Nuaym b. Muhammed Takî Urî Tâlekânî (ö. 1158-1745 ya da 1177-1763'ten sonra).¹⁸

el-İstibsâr fi ma'htelefe mine'l-ahbâr'ın Şerh ve Hâşiyelerinden Bazıları

İstibsâr'ın da birkaç şerh ve hâşiyesi mevcuttur. Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir:

1. *Şerhu İstibsâr*: Muhammed Emin Esterâbâdî (ö. 1033/1624).
2. *Câmiu'l-ahbâr fi şerhi'l-İstibsâr*: Abdullatîf b. Ebî Câmî' el-Âmilî.¹⁹
3. *Keşfu'l-esrâr fi şerhi'l-İstibsâr*:²⁰ Ni'metullah Cezâirî.
4. *Hâşiye ber el-İstibsâr*: Muhammed Bâkır Huseynî Esterâbâdî (Mîr Damad olarak bilinmektedir, ö. 1041/1631).
5. *Hâşiye ber el-İstibsâr*: Ni'metullah Cezâirî.
6. *Şerhu'l-İstibsâr*: Mirza Hasan b. Abdurrasul Huseynî Zenûzî.

¹⁵ Meclisî, *Ravdatu'l-muttakîn*, Mar'aşî Neceffî'nin girişi, I, s.

¹⁶ *Tehzîbu'l-ahkâm*'ın üzerine telif edilen şerhler hakkında bilgi için bkz.: Tahrânî, *Zerî'a*, XXII, 191-192.

¹⁷ Tah. Mehdi Racâî, Kum: Mektebetu Âyetullah Mar'aşî, 1406.

¹⁸ *Tehzîbu'l-ahkâm*'ın şerh ve hâşiyeleri ile ilgili daha fazla bilgi için bkz.: Pûrekber- Hodâyârî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, 181-183.

¹⁹ Tahrânî, *Zerî'a*, V, 37.

²⁰ Kum: Muessesetu Dâri'l-Kitab, 1408.

7. *Şerhu'l-İstibsâr*: Muhammed Sâlih b. Abdi'l-Vâsi' Hâtûnâbâdî.²¹

Diğer Hadis Eserlerine Yapılan Şerh ve Hâşiyeler

Muteahhirûn döneminde hadis eserleri üzerine yapılan şerh ve inceleme çalışmaları sadece *Kütüb-i Erba'a* merkezli olmamış, diğer hadis eserleri de az çok bu çalışmalara konu olmuştur. Burada söz konusu şerhlerin tamamını olmasa da üzerine çokça şerh yapılan eserleri ve bu şerhlerden yeterli miktarda örneği zikredeceğiz.

1. *Nehcu'l-belâga'*'nın tamamı ya da bir kısmı üzerine yapılan çok sayıda şerh bulunmaktadır.²²

2. *Sahîfe-i Seccâdiye*²³ üzerine yapılan şerhler. Âga Bozorg bir araştırmasında onunla ilgili 25 şerhin ismine yer vermektedir.²⁴

3. Ni'metullah Cezâirî'nin Sadûk'un *Tevhîd* adlı eserine yapmış olduğu, *Nûru'l-berâhîn fi beyâni ahbârî's-sâdeti't-tâhirîn*,²⁵ *Enîsu'l-ferîd fi şerhi't-Tevhîd* ve *Hâşiyeye Ber Tevhîd-i Sadûk* isimli şerhler.

4. *Levâmiu'l-envâr fi şerhi Uyûni'l-ahbâr*: Ni'metullah Cezâirî.

5. *Câmiu esrârî'l-ulemâ'* ya da diğer adıyla *Câmiu'l-ehâdis ve'l-akvâli'l-İstibsâr*. Eser, İbn Râvendî olarak bilinen Muhammed Kâsım b. Muhammed'e aittir. Kitap başta *İstibsâr*'ın şerhi olarak telif edilmiş ancak sonrasında müellif, *Tehzîbu'l-ahkâm*, *Men la yahduruhu'l-fakîh*, *Kâfi* ve diğer birkaç kitabın daha hadislerini şerhe dahil etmiştir.²⁶

6. *Şerhu't-Tevhîd li's-Sadûk*:²⁷ Kâdî Muhammed Said b. Muhammed Mufîd Kummî (ö. 1106/1694'ten sonra).

Erken dönem hadis eserlerine şerh yazılmış olmasının dışında, bu alanda muteahhirûnun eserlerinde diğer birkaç husus daha dikkat çekmektedir. Bunlardan biri, yine geç dönemde telif edilen *Vâfi*, *Vesâilu's-Şîa* ve *Bihâru'l-envar* gibi eserlerin belli bölümlerine şerh ve hâşiyelerin yazılmış olması, diğeri de *Nehcu'l-belâga'*'nın bazı hutbelerine, Peygamber ve imamların bazı hadislerine ve yine onlardan gelen dualara şerhlerin yazılmaya başlanmasıdır. Bilhassa zikredilen son iki türün çok

²¹ *İstibsâr* üzerine yapılan diğer şerh, hâşiyeye ve ta'lîkler için bkz.: Pûrekber- Hodâyârî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, 183-185.

²² *Nehcu'l-belâga'*'nın şerhleri hakkında bilgi için bkz.: Tahrânî, *Zerî'a*, XIV, 111-191; Huseynî Hatîb Abdu'z-zehrâ, *Masâdiru Nehci'l-belâga ve esânîduhu*, Beyrut: Dâru't-taâruf, 1407, I, 202-254; Pûrekber-Hodâyârî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, 185-189.

²³ *Sahîfe-i Seccâdiye*, Şîa'nın on iki imamının dördüncüsü olarak kabul edilen Zeynelâbidîn'e izâfe edilen dua kitabıdır. Kitapta 54 dua yer almaktadır: Kum: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1404/1363 (ç.n.).

²⁴ *Sahîfe-i Seccâdiye*'nin şerhleri ile ilgili bilgi için bkz.: Tahrânî, *Zerî'a*, XIII, 354-359; Pûrekber- Hodâyârî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, 189-192.

²⁵ Kum: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1417.

²⁶ Pûrekber- Hodâyârî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, 428 (*Zerî'a*'dan ve Mar'aşî kütüphanesindeki hattî nüshalardan naklen).

²⁷ Tahran: Muessesetu't-tabâati ve'n-neşri, 1415.

sayıda örneği mevcuttur. Öyle ki bazı araştırmacılar kitaplarında bu tür (sadece bir hadis ya da hutbeye tahsis edilen) şerhlerin fihristlerine yer vermişlerdir.²⁸

KAYNAKÇA

- Abduzzehrâ, Huseynî Hatîb. *Masâdiru Nehci'l-belâga ve esânîduhu*. Beyrut: Dâru't-taâruf, 1407.
- Cezâirî, Ni'metullah. *Keşfu'l-esrâr fi şerhi'l-İstibsâr*. Kum: Muessesetu Dâri'l-Kitab, 1408.
- _____. *Nûru'l-berâhîn fi beyâni ahbâri's-sâdeti't-tâhirîn*. Kum: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1417.
- Kazvinî, Molla Halil. *eş-Şâfi fi şerhi'l-Kâfi*. Tah. Muhammed Huseyn ed-Dirâyetî, Kum: Dâru'l-Hadîs, 1429/1387.
- Kummî Muhammed Said b. Muhammed Mufîd. *Şerhu't-Tevhîd li's-Sadûk*. Tahran: Muessesetu't-tabâati ve'n-neşri, 1415.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Melâzu'l-ahyâr fi fehmi Tehzîbi'l-ahkâm*. Tah. Mehdî Racâi, Kum: Mektebetu Âyetullah Mar'aşî, 1406.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî. *Mir'âtu'l-ukûl*. Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1404.
- Meclisî, Muhammed Takî (Meclisî-i Evvel). *Levâmi'-i Kudsiyye/Sahibkırânî*. Kum: İntişârât-i İsmâiliyan, 1414.
- Meclisî, Muhammed Takî. *Ravdatu'l-muttakîn*. Kum: Bunyad-i Ferheng-i İslâmî, 1367.
- Meclisî, Muhammed Takî. *Ravdatu'l-muttakîn fi şerhi ahbâri'l-eimmeti'l-ma'sûmîn*. Kum: Muessesetu dâri'l-kitabi'l-İslâmî, 2008.
- Muhakkik Dâmâd, Muhammed Bâkır. *er-Revâşihu's-semâviyye fi şerhi'l-Kâfi*. Kum: Dâru'l-hadîs, 1422/1380.
- Pûrekber, İlyas-Ali Nakî Hodâyârî. *Târîh-i Hadîs-i Şîa Der Sedehâ-yi Heştom Tâ Yazdehom*. Muessese-i İlmî-yi Ferhengî-yi Dâru'l-hadîs, 1385, 420.
- Şirâzî, Muhammed b. İbrahim Sadruddin. *Şerh-i Usûl-i Kâfi*. Tahran: Muessese-i Mutâlaât ve Tahkîkât-i Ferhengî, 1366.
- Tahrânî, Âga Bozorg. *Zerî'a ilâ tasânîfi'-Şîa*. Beyrut: Dâru'l-adva', 1983.
- Zeynelâbidîn, Ali b. Huseyn. *Sahîfe-i Seccâdiye*. Kum: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1404/1363.

²⁸ Tahrânî, *Zerî'a*, XIII, 186-225 (ç.n.: 226 sayfa da buna dahildir.); Pûrekber- Hodâyârî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, 201-244.

Commentaries and Annotations Written on Hadith Works in Shia*

Mecid MAARİF**

Introduction to Translation and Notes: Peyman ÜNÜGÜR***

Introduction

The studies on Shia's understanding of the hadiths has tended to increase however, this is not a well-known field to the theologians in Turkey. It is necessary to make the efforts of Muslims in the historical process in the field of the hadiths apparent without discriminating against the groups in order to form a holistic view of hadith history. In this regard, translation of the works written by Shia and thought to make a contribution to the recognition of the studies is as important as academic research to be conducted directly on the Shia sources.

This study comprises of the translation of the part of a recently compiled book¹ about hadith history, in which commentary activities of Shia in the context of hadith works are examined with their main lines. The text tries to provide answers to the questions about when those activities started, how they were conducted, and which works they focused on. It is clear that Shia's approach to the hadiths cannot be understood independently of the way it is interpreted. Therefore, the comprehensive literature in the Shia tradition is an important area waiting to be studied.

The text includes some added parts in the translation. The dates of death given by the author in the Hijri calendar are provided with their equivalents in the Gregorian calendar. Some parts are added to the text within parentheses to help the reader understand it better. And a range of additional information and corrections are added in the footnotes as the translator's note (t.n.). Additionally, information about the books mentioned in the text, which are printed, are given as far as possible.

Although the fact that the early Shia hadith works were written in Arabic made it relatively easy for a theologian carrying out academic studies, it has become quite difficult to follow up on the developments in the Shia world, especially in the

*The title of the part in the book that was translated was, "The Analysis, Examination, and Commentary of Narratives" and the main purpose of translating the text was to draw attention to commentary activities in Shia, this title was considered to be appropriate for the content.

This paper is the English translation of the study titled "Şia'da Hadis Eserleri Üzerine Yazılan Şerh ve Haşiyeler" published in the 7-8th issue of *İlahiyat Akademi*. (Mecîd Maârif Translator: Peyman Ünügür, "Şia'da Hadis Eserleri Üzerine Yazılan Şerh ve Haşiyeler", *İlahiyat Akademi*, sayı: 7-8, Aralık 2018, s. 375-382.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

**Prof. Dr., Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Divinity, Tehran University, maaref@ut.ac.ir

***Dr., Academic Member of the Department of Hadith, Basic Islamic Sciences, Faculty of Islamic Sciences, Ankara Yıldırım Beyazıt University. peyman.unugur@gmail.com

¹Mecid Maarif, Tarih-i Umumi-yi Hadis-ba Ruykerd-i Tahlili, Tehran: Intishaarat-i Kevir, 1396, 388-394.

recent period, as Persian has become the dominant language in the works written by Shia for more than three centuries. The one or two semester Persian education delivered through faculties of divinity cannot meet this need of the theologians today. Therefore, the translations to be made in this field might increase interest in the field and encourage more researchers to learn Persian and undertake research on these topics. We hope that this translation will make at least a small contribution.

The Analysis, Examination, and Commentary of Narratives

Commentaries began to be written in the mid 10th century of the Hijri calendar as *mazji* and *mufasssal*² in *al-Kutub al-Arba'ah* and the other books about the hadiths. The first author to start writing commentaries for the works written in the previous periods was Al-Shahid al-Thani (d. 966/1559). He wrote *Al-Bidaya fi 'Ilm al-Diraya* on the topic of *mustalah al-hadith*, and wrote a commentary on it to provide ease of use, which he called *Sharh al-Bidayah fi 'Ilm al-Dirayah*.³ It is necessary to indicate that there are two types of commentary activities with respect to writing commentaries on hadith works. The first are the independent commentaries written on the hadith books. And the other are the commentaries on the narratives selected within the context of some *fiqhi* issues and books. Commentaries (*sharh*) and annotations (*hashiyah*) on hadith works are divided into two parts, as well. These are:

1. Commentaries and annotations written on *al-Kutub al-Arba'ah*
2. Commentaries and annotations written on the other hadith works.

Commentaries and Annotations Written on *al-Kutub al-Arba'ah*

It is necessary to indicate that there is a lot of commentaries and annotations written on *al-Kutub al-Arba'ah*, some of which include commentary of the whole of the work, while the others contain commentary of a part of the work. Agha Bozorg Tehrani (d. 1970) mentions 48 commentaries and 70 annotations written on *al-Kutub al-Arba'ah* in his work *al-Dhari'a*; 21 commentaries and 22 annotations among which were dedicated to al-Kulayni's (d. 329/941) *al-Kafi*; 15 annotations on Al-Shaykh al-Saduq's (d. 381/991) *Man la yahduruh al-faqih*; 14 commentaries and 20 annotations on Al-Shaykh al-Tusi's (d. 460/1067) *Tahdhib al-ahkam*; 13 commentaries

² In *mazji* commentaries, the text and commentary of the hadith takes place in the same paragraph, which makes it difficult to separate the hadith text from the commentary text. In the *mufasssal* commentaries, the text is completely separate from the commentaries and explanations: Ilyas Purekber - Ali Naqi Khodayari, *Tarikh-i Hadith-i Shia Der Sedeha-yi Heshtom Ta Yazdehom*, Muessese-i Ilmi-yi Ferhengi-yi Daru'l-hadith, 1385, 420.

³ Purekber - Khodayari, *Tarikh-i Hadith-i Shia*, 420.

and 13 annotations on Al-Shaykh al-Tusi's *Al-Istibsar fi ma ukhtulif min al-akhbar*. We are going to mention some of the commentaries and annotations written on each of these books as an example, and provide detailed information about one from each.

Some of the Commentaries and Annotations on *al-Kafi*

1. *Mir'at al-'uqul*:⁴ Muḥammad Baqir b. Muhammad Taqi al-Majlisi (d. 1110-1111/1698-1699), known as al-'Allama al-Majlisi.

2. *Sharh Usul al-Kafi*: Amir Ismail Khatunabadi

3. *Sharh Usul al-Kafi*:⁵ Muhammad ibn Ibrahim Sadr al-Din Shirazi (the author of *al-Asfār al-Arba'a*, d. 1050)

4. *Sharh Usul al-Kafi*: Muhammad Salih ibn Ahmad Mazandarani (d. 1081/1670) This book contains criticisms of the commentary of Mulla Sadra (Muhammad ibn Ibrahim Sadr al-Din Shirazi).

5. Mulla Khalil Qazwini's Persian commentary on *Usul al-Kafi, Safi*. And his commentary in Arabic on *Usul al-Kafi, Shafi*⁶.

6. *Hashiyah bar Usul and Furu'-i Kafi*: Ibrahim ibn Faqih Kazimi. Kazimi, known as Ibn al-Vendi, is the author of *Jamiu Asrar al-Ulema*.

7. *Hashiyah Usul al-Kafi*: Muhammad ibn Hasan ibn Zayn al-Din (d. 1030/1621).

8. *al-Rawashih al-samawiyya fi sharh al-Kafi*:⁷ Sayyid Muhammad Baqir Muhaqqiq Damad (d. 1040/1631). This work is regarded as a mukaddimah to *al-Kafi's* commentary.

9. *Sharh al-Rawdat al-Kafi (Nuzhat al-Ikhwān and Tuhfat al-Hallan)*: Ni'mat Allah al-Jazairi (d. 1112/1701)

10. *Sharh al-Furu' al-Kafi*: Muhammad Hadi ibn. Muhammad Salih al-Mazandarani (d. 1120/1708).⁸

Mir'at al-'Uqul, a commentary on al-Kafi

Muhammad Baqir al-Majlisi explains the reason why *Mir'at al-'Uqul* was written:

⁴ Tehran: Dar al-Kutub al-Islamia, 1404.

⁵ Tehran: Muessese-i Mutalaat and Tahkikat-i Ferhengi, 1366.

⁶ Teh. Muhammad Huseyn al-Dirayeti, Qum: Dar al-Hadith, 1429/1387.

⁷ Qum: Dar al-Hadith, 1422/1380.

⁸ For other commentaries on *al-Kafi*, see: ⁸ Purekber- Khodayari, *Tarikh-i Hadith-i Shia*, 175-179.

“My interpretations and annotations on hadith books had been written in a disorderly manner during my discussions with the fellows and students engaged in religious sciences. And I had had a fear of losing those notes. Therefore, I started to compile them even though I was very busy with other studies. I began with *al-Kafi* by al-Kulayni. I decided to give brief information on the status of the chains of narration, which are basic and essential to the hadiths, unless there was a need to offer an explanation. I named my book, *Mir'at al-'uqul fi sharh akhbar al al-Rasul*, in which I only wrote commentaries on complicated wordings and topics with brief explanations that research scholars could easily understand, and included some parts from the annotations of some of the prominent scholars.”⁹

In his explanation of the status of the chain of narration, Majlisi just gives information about the classification of the narratives as weak, true, good, elevated, unknown, or mursal, and explains the reasons why they are considered true or weak. What he writes in his commentary on the first hadith in the section, “Characteristics of Scholars” in the part, “The Excellence of Knowledge” can be seen as an example of this. The hadith goes: “I heard that Abu Abd Allah (Ja‘far al-Sadiq) said: Acquire knowledge and teach people. Learn along with it dignity and tranquility and humility for those who teach you, and humility for those whom you teach. Do not be tyrannical scholars and thus, base your knowledge upon your ignorance.” Majlisi says in his commentary on this hadith that:

“The first hadith: True”. Then, he continues with the commentary of some parts of the passages of the hadith: Although some scholars say what is implied in the expression, “for those whom you teach” is humility when knowledge is first demanded, it is probably being humble in general (not only when knowledge is demanded from the person). What is implied in the expression, “for whom you demand knowledge”, is humility when and after knowledge is demanded. The word “tyrant” means arrogant. “Your wrong will annihilate your right”, means that your arrogance will destroy your knowledge. Or it means that the honor and merit you obtained through knowledge will be destroyed. And the third meaning is that the reward you obtained by learning or teaching knowledge will be destroyed. The second meaning is clearer.

Some of the Commentaries and Annotations on *Man la yahduruh al-faqih*

There are also some commentaries and especially many annotations on *Man la yahduruh al-faqih*. We can list some of these as follows:

1. *Rawdat al-muttaqin fi sharh akhbari eimmeti al-masumin*:¹⁰ Muhammad Taqi al-Majlisi (known as Majlesi-ye Awwal: d. 1070/1659).

⁹ Majlisi, *Mir'at al-'uqul*, I, 3.

¹⁰ Qum: Muassasat al-dar al-kitabi'l-Islami, 2008.

2. *Ma'ahid al-Tanbih fi Sharh Kitab Man La Yahduru al-Faqih*: Muhammad ibn Hasan ibn Zayn al-Din Shahid Thani (d. 1030/1621).

3. *Miraj al-Tanbih*. Belonging to Yusuf al-Bahrani, this is the commentary of a part of *al-Faqih*.

4. *Lawami' Qudsiyyah/Sahibqirani*.¹¹ The author of the book, written in Persian, is Muhammad Taqi al-Majlisi.¹²

5. *Man la yahduru al-nabih fi sharh (kitab) man la yahduru al-faqih*: Abd Allah ibn Salih Samahiji (d. 1135/1723).

6. *Sharh-i (kitab-i) man la yahduru al-faqih*: Muhammad Salih ibn Abd al-Wasih Khatunabadi (d. 1126/1714).

7. *Miraj al-nabih fi sharh (kitab) man la yahduru al-faqih*: Yusuf ibn Ahmad Bahrani (d. 1186/1772).

8. *Miftah al-nebih fi sharh al-faqih* Muhammad ibn Abd al-Nabi Nishaburi al-Akhbari (d. 1232/1816).¹³

Rawdat al-Muttaqin, a Commentary on Man La Yahduru al-Faqih

The author of the commentary, Majlesi-ye Awwal, says at the beginning of the book:

“The hadiths transmitted from Ahl al-Bayt became widespread with the grace of Allah after a certain period of neglect. Some of my fellows and students engaged in religious knowledge wanted me to write a commentary that would make the status of the narratives clear and explain their purpose with regard to the hadiths of Ahl al-Bayt.

Finding this study very valuable and important, I set out to fulfill their wish, despite my weakness and advancing age, in the hope that this would be something for which people would be grateful and pray for me. As I thought *Man la yahduru al-faqih* was a concise book, in which the provisions were made clear and the issues regarding sharia and their sources were explained, I asked Allah to help me and wrote a commentary on the work in accordance with the nature of the people of this era without going into details, calling it, *Rawdat al-muttaqin fi sharh akhbari eimmeti al-masumin*.”¹⁴

¹¹ Qum: Intisharat-i Ismailiyan, 1414.

¹² Âga Bozorg Tahrâni, *Zer'â ilâ Tasâni'fi'ş-Şîa*, Beirut: Dâru'l-adva', 1983, XIV, 33.

¹³ For information about the annotations written on *Man la yahduru al-faqih*, see: Purekber- Khodayari, *Tarikh-i Hadith-i Shia*, 179-180.

¹⁴ Muhammed Takî al-Majlisi, *Rawdat al-muttaqin*, Qom: Bunyad-i Ferheng-i Islami, 1367, I, 3 (in Muassasat al-dar al-kitabi'l-Islami (2008) edition: I, 73-74).

Ayat Allah Mar'ashi Najafi says briefly about the book: *Rawdat al-Muttaqin* is a unique work, superior to the other commentaries written. This work is ornamented with the most beautiful paragraphs in order to clarify the complexities, eliminate the ambiguities, shed light on difficult issues, detail the obscure statements, eliminate the obscurity of the hadiths, and discover the subtle purposes and make references to them. The book also tries to correct the mistakes in the chains and texts of the hadiths and make the profound purposes in them clear. The commentary on the commentator, makes use of the accuracy and clarity of hadith texts, the methods of compiling disputable narratives within the bounds of possibility, and the reasons of preference in the chain of narrations. The commentary also provides useful information on fiqh and dignitaries (rijal).¹⁵

Some of the Commentaries and Annotations on *Tahdhib al-ahkam*

There are several commentaries and annotations written on Al-Shaykh al-Tusi's *Tahdhib al-ahkam*.¹⁶ We can list some of these as follows:

1. *Sharhu Tahdhib al-ahkam*: Abu Ja'far Muhammad ibn al-Hasan ibn. Zayn al-Din (d. 1030/1621).

2. *Sharhu Tahdhib al-ahkam*: Muhammad Amin ibn Muhammad Sharif Astarabadi (d. 1036/1626).

3. *Ihya' al-ahadith*: Muhammad Taqi al-Majlisi (d. 1070/1659).

4. *Maladh al-akhyar fi fahm tahdhib al-akhbar*:¹⁷ Muhammad Baqir al-Majlisi (d. 1110-1111/1698-1699), known as al-'Allama al-Majlisi.

5. *Maqsud al-anam* Ni'mat Allah al-Jazairi (d. commentary by Ni'mat Allah al-Jazairi (d. 1112/1701).

6. *Ghayat al-maram fi sharh Tahdhib al-ahkam*: A relatively concise eight-volume commentary by Ni'mat Allah al-Jazairi.

7. *Kanz al-taleb wa wasilat al-raghib*: A commentary by Ni'mat Allah al-Jazairi, summarizing *Ghayat al-maram*.

8. *Sharh al-Tahdhib*: Ahmad ibn Ismail al-Jazairi (d. 1151/1738).

9. *Tawdhih al-maram fi sharh Tahdhib al-ahkam*: Muhammad Nu'aym ibn Muhammad Taqi Urfi Talaqani (d. 1158-1745 or after 1177-1763).¹⁸

¹⁵ al-Majlisi, *Rawdat al-muttaqin*, Introduction of Mar'ashi Najafi, I.

¹⁶ For information about the commentaries written on *Tahdhib al-ahkam*, see: Tehrani, *al-Dhari'a*, XXII, 191-192.

¹⁷ Edited by Mahdi Rajai, Qum: Maktabat Ayat Allah Mar'ashi, 1406.

¹⁸ For more information about the commentaries and annotations on *Tahdhib al-ahkam*, see: ¹⁸ Purekber-Khodayari, *Tarikh-i Hadith-i Shia*, 181-183.

Some of the Commentaries and Annotations on *al-Istibsar fi ma ukhtulif min al-akhbar*

There are a number commentaries and annotations on *al-Istibsar*. We can list some of these as follows:

1. *Sharh al-Istibsar*: Muhammad Amin Astarabadi (d. 1033/1624).

2. *Jami' al-akhbar fi sharh al-Istibsar*: Abd al-Latif ibn Abi Jami' el-Harithi.¹⁹

3. *Kashf al-asrar fi sharh al-Istibsar*:²⁰ Ni'mat Allah al-Jazairi.

Hashiyah bar al-Istibsar: Muhammad Baqir Husayni Astarabadi (known as Mir Damad, d. 1041/1631)

4. *Hashiyah bar al-Istibsar*: Ni'mat Allah al-Jazairi.

5. *Sharh al-Istibsar*: Mirza Hasan ibn Abd al-Rasul Husayni Zunnuzi.

6. *Sharh al-Istibsar*: Muhammad Salih ibn Abd al-Wasi' Khatunabadi.²¹

Commentaries and Annotations Written on Other Hadith Works

The commentaries and examinations written on hadith works in the Mutaahhirun period did not center only on *al-Kutub al-Arba'ah*, but also covered other hadith works. We will mention here the works of many commentaries and, if not all, a sufficient number of examples among those commentaries.

1. There are a significant number of commentaries written on all or a part of *Nahj al-Balagha*.²²

2. The commentaries written on *al-Sahifa al-Sajjadiyya*²³. In one of his studies, Agha Bozorg Tehrani mentions 25 commentaries on it.²⁴

3. Ni'mat Allah al-Jazairi's commentaries on Al-Shaykh al-Saduq's *al-Tawhid: Nur al-barahin fi bayani akhbar al-saadat al-tahirin*,²⁵ *Anis al-farid fi sharh al-Tawhid*, and *Hashiyah Bar Tawhid al-Saduq*.

¹⁹ Tehrani, *al-Dhari'a*, V, 37.

²⁰ Qum: Mu'assasat al-Dar al-Kitab, 1408.

²¹ For the other commentaries, annotations and suspensions on *al-Istibsar*, see: ²¹ Purekber- Khodayari, *Tarikh-i Hadith-i Shia*, 183-185.

²² For information about the commentaries on *Nahj al-Balagha*, see: Tehrani, *al-Dhari'a*, XIV, 111-191; Abd al-Zahra al-Husayni al-Khatib, *Masadir Nahj al-balaghah wa asaniduh*, Beirut: Dar al-Ta'aruf, 1407, I, 202-254; Purekber- Khodayari, *Tarikh-i Hadith-i Shia*, 185-189.

²³ *al-Sahifa al-Sajjadiyya* is a book of prayers attributed to Ali ibn Husayn Zayn al-Abidin, who is regarded as the fourth of the twelve imams of Shia. It contains 54 prayers: Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islami, 1404/1363) (t.n.)

²⁴ For information about the commentaries on *al-Sahifa al-Sajjadiyya*, see: Tehrani, *al-Dhari'a*, XIII, 354-359; Purekber- Khodayari, *Tarikh-i Hadith-i Shia*, 189-192.

²⁵ Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islami, 1417

4. *al-Lawami al-Anwar fi sharh uyun al-akhbar*: Ni'mat Allah al-Jazairi.

5. *Jami' asrar al-Ulama'* or *Jami' al-ahadith wa al-'aqwal al-Istibsar*. The work belongs to Muhammad Qasim ibn Muhammad, known as Ibn al-Rawandi. Although it was a commentary on *al-Istibsar* at the beginning, the author then included the hadiths of *Tahdhib al-ahkam*, *Man la yahduruh al-faqih*, *al-Kafi* and some other books in the work.²⁶

6. *Sharh al-Tawhid li al-Saduq*:²⁷ Qadi Muhammad Sa'id ibn Muhammad Mufid Qummi (d. after 1106/1694).

There are a few more significant points in the works in this field during the Mutaahhirun period, apart from the fact that commentaries were written on the hadith works in the early period. One of these points is the commentaries and annotations written on the certain parts of works such as, *al-Wafi*, *Wasa'il al-Shi'a*, and *Bihar al-anwar*. And another is the commentaries that began to be written on some sermons from Nahj al-Balagha, some hadiths of the Prophet and imams, and their prayers. There are a large number of examples, especially of the last two types. In fact, some researchers included the indexes of such commentaries (dedicated to only a hadith or sermon) in their books.²⁸

REFERENCES

- Abd al-Zahra, al-Husayni al-Khatib, *Masadir Nahj al-balaghah wa asaniduh*, Beirut: Dar al-Ta'aruf, 1407.
- al-Jazairi, Ni'mat Allah. *Kashf al-asrar fi sharh al-Istibsar*. Qum: Mu'assasat al-Dar al-Kitab, 1408.
- _____, *Nur al-barahin fi bayani akhbar al-saadat al-tahirin*. Mu'assasat al-Nashr al-Islami, 1417.
- Qazwini, Molla Khalil, *as-Shafi fi sherh al-Kafi*. ed. Muhammad Huseyn al-Dirayeti, Qum: Dar al-Hadith, 1429/1387.
- Qummi, Muhammad Sa'id ibn Muhammad Mufid. *Sharh al-Tawhid li al-Saduq*. Tehran: Mu'assasat al-tab'a'at wa al-nashri, 1415.
- al-Majlisi, Muhammad Baqir. *Maladh al-akhyar fi fahm tahdhib al-akhbar*. ed. Mahdi Rajai, Qum: Maktabat Ayat Allah Mar'ashi, 1406.
- al-Majlisi, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî. *Mir'âtu'l-ukûl*. Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1404.

²⁶ Purekber- Khodayari, *Tarikh-i Hadith-i Shia*, 428 (transferred from *al-Dhari'a* and the calligraphy copies in al-Mar'ashi library).

²⁷ Tehran: Mu'assasat al-tab'a'at wa al-nashri, 1415.

²⁸ Tehrani, *al-Dhari'a*, XIII, 186-225 [including page 226 (t.n.)]; Purekber- Khodayari, *Tarikh-i Hadith-i Shia*, 201-244.

- _____ (Majlesi-ye Awwal). *Lawami' Qudsiyyah/Sahibqirani*. Qum: Intisharat-i Ismailiyan, 1414.
- _____, *Rawdat al-muttaqin*. Qom: Bunyad-i Ferheng-i Islâmî, 1367.
- _____, *Rawdat al-muttaqin fi sharh akhbari eimmeti al-masumin*. Qum: Muassasat al-dar al-kitabi'l-Islami, 2008.
- Muhaqqiq Damad, Sayyid Muhammad Baqir. *al-Rawashih al-samawiyya fi sharh al-Kafi*. Qum: Dar al-Hadith, 1422/1380.
- Purekber, İlyas-Ali Nakî Hodâyârî. *İlyas-Ali Naqi Khodayari, Tarikh-i Hadith-i Shia Der Sedeha-yi Heshtom Ta Yazdehom, Muessese-i İlmi-yi Ferhengi-yi Daru'l-hadith*, 1385, 420.
- Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim Sadr al-Din. *Sharh Usul al-Kafi*. Tehran: Muessese-i Mutalaat and Tahkikat-i Ferhengi, 1366.
- Âga Bozorg, Tahrânî. *Zerî'a ilâ tasânîfi'ş-Şîa*. Beirut: Dâru'l-adva', 1983.
- Zayn al-Abidin, Ali ibn Husayn. *al-Sahifa al-Sajjadiyya*. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islami, 1404/1363.

الشروح والحواشي على كتب الحديث عند الشيعة*

أ.د. مجيد معارف

جامعة طهران - كلية الإلهيات؛ قسم علوم القرآن والحديث: maaref@ut.ac.ir

ترجمة وتقديم وملاحظات: د. بيما أونكور

جامعة يلدرم بايزيد بأنقرة - كلية العلوم الإسلامية؛ قسم الحديث: peyman.unugur@gmail.com

تمهيد:

رغم أن الأبحاث والدراسات المتعلقة بمفهوم الحديث عند الشيعة تشير إلى تزايد الاهتمام بهذا الميدان في تركيا، إلا أن معرفة هذا الميدان والخوض فيه وانتشاره بين أوساط الإلهيات في بلدنا لا يزال بمستوى ضعيف للغاية. إن طرح الأبحاث والجهود المبذولة من قبل المسلمين في ميدان الحديث خلال المسيرة التاريخية دون أدنى تمييز واستبعاد لأي طائفة أو فئة يُعد ضرورة ملحة لتكوين وعي تاريخي شمولي وجامع بشأن الحديث. وفي هذا السياق فإن ترجمة الأعمال والدراسات التي قام بها الشيعة أنفسهم حول المصادر الشيعية والتي من شأنها التعريف بها وإتاحة فرصة الاطلاع عليها تتمتع بأهمية كبيرة لا تقل عن أهمية الدراسات الأكاديمية التي نقوم بها نحن حول تلك المصادر.

إن هذا العمل عبارة عن ترجمة قسم من كتاب تم تأليفه في وقت قريب حول تاريخ الحديث^(١) وتم التطرق فيه بخطوط عريضة إلى فعاليات وأنشطة شرح الحديث في إطار كتب ومصنفات الحديث عند الشيعة. وتجري في المتن محاولة الإجابة على تساؤلات تتعلق بتاريخ بدء الفعاليات المذكورة، وكيفية، وأكثر الكتب التي تناولتها. ومن الواضح أنه لا يمكن فهم مقاربة الحديث عند الشيعة بمعزل عن كيفية شرحهم وتفسيرهم له. وبذلك فإن مدونات الشرح الواسعة في التراث الشيعي تشكل ميداناً مهماً ينتظر منا الخوض فيه بالبحث والدراسة.

تحتوي الترجمة على بعض الإضافات غير الموجودة في أصل المتن، فقد تمت إضافة التاريخ الميلادي على تواريخ الوفاة التي ذكرها المؤلف بالتقويم الهجري فقط، وتم وضع الأمور المضافة بهدف فهم النص بشكل أفضل بين قوسين في سياق النص الأصلي. وأما التصحيحات والمعلومات المضافة فتم ذكرها في الهوامش مع وضع رمز (م.م) للإشارة إلى أنها من ملاحظات المترجم. وإلى جانب ذلك فقد أفردت قدر الإمكان مساحات للمعلومات التعريفية بشأن الكتب المطبوعة التي ورد ذكرها في النص.

* إن عنوان القسم الذي تمت ترجمته من الكتاب هو «تحليل ودراسة وشرح الروايات». ولكن لأن الغاية الأساسية من ترجمة النص

ونشره هي لفت الانتباه إلى أنشطة الشرح عند الشيعة فقد تم اختيار العنوان المذكور المتوافق مع المضمون. هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Şîa'da Hadis Eserleri Üzerine Yazılan Şerh ve Haşiyeler" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (مجيد معارف، ترجمة وتقديم وملاحظات: بيما أونكور، الشروح والحواشي على كتب الحديث عند الشيعة، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ٣٧٥-٣٨٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

(١) مجيد معارف، «تاريخ عمومي حديث بارويكر دتحليلي»، طهران: انتشاراتكوير، ٣٨٨، ١٣٩٦، ٣٩٤.

إن كتابة مؤلفات ومصنفات الحديث الشيعة باللغة العربية في العصور الأولى من شأنه أن يسهل نوعاً ما من عمل باحث الإلهيات الذي يقوم بدراسات أكاديمية حولها، إلا أن هذا الأمر قد شهد تغيراً خلال القرون الثلاثة الأخيرة، حيث نرى أن اللغة الفارسية هي المهيمنة والطاغية في المؤلفات الشيعة، ولهذا السبب فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن كليات الإلهيات لا تجعل تعلم اللغة الفارسية إلا اختيارياً ولمدة فصل أو فصلين فحسب نجد أنه من الصعوبة بمكان تعقب ومتابعة التطورات الحاصلة في العالم الشيعي وخاصة في الفترة الأخيرة. لذا فإن الترجمات التي تجري في هذا الميدان من شأنها أن تزيد الاهتمام بهذا الميدان، وتمهد الطريق أمام المزيد من الباحثين والدارسين لتعلم اللغة الفارسية، والقيام بدراسات في هذه المجالات. ونتمنى أن تشكل هذه الترجمة المتواضعة إسهاماً بسيطاً في هذا المضمار.

تحليل الروايات ودراستها وشرحها:

بدءاً من أواسط القرن العاشر الهجري بدأت كتابة الشروح حول الكتب الأربعة وغيرها من كتب الحديث الأخرى، وكان الشرح يتم بطريقتين: الشرح المزجي، والشرح المفصل^(١). وأول مؤلف (في القرن المذكور) بدأ عملية كتابة الشروح حول الكتب والمصنفات التي تم تأليفها في العصور السابقة هو الشهيد الثاني (٩٦٦/١٥٥٩). حيث ألف كتاب «بداية الدراية» في مجال مصطلح الحديث، ويهدف تسهيل استعمال الكتاب وفهمه ألف بنفسه كتاباً في شرحه أسماه بداية الدراية^(٢). وتمت عمليات الشرح هذه حول كتب الحديث على نمطين؛ أما الأول: فهو الشروح المستقلة على كتب ومصنفات الحديث. وأما الثاني: فهو الكتب التي ظهرت من خلال شرح روايات مختارة في سياق بعض المسائل والكتب الفقهية. والأمر الآخر الملفت للنظر هو انقسام الشروح والحواشي التي كتبت حول مؤلفات وتصانيف الحديث إلى قسمين، هما:

١. الشروح والحواشي على الكتب الأربعة.

٢. الشروح والحواشي على كتب الحديث الأخرى.

الشروح والحواشي على الكتب الأربعة:

لا بد أن نشير إلى أنه تم تأليف وكتابة الكثير من الشروح والحواشي حول الكتب الأربعة. ويحتوي قسم من هذه الشروح والحواشي على شرح كامل الكتاب، بينما يحتوي القسم الآخر على شرح أجزاء معينة من الكتاب الذي يتناوله. يذكر آغا بزرك الطهراني (١٩٧٠) في كتابه الذريعة أسماء ثمانية وأربعين شرحاً، وسبعين

(٢) في الشرح المزجي يرد متن الحديث والشرح في الفقرة/ العبارة ذاتها، ومن ثم يصعب التمييز في هذه الطريقة بين متن الحديث وبين متن الشرح. وأما في الشرح المفصل فإن متن الحديث يكون متميزاً ومستقلاً عن الشروح والتوضيحات تماماً: الياسبور أكبر- علي ناقي خوداباري Tārīh-i Hadīs-i Šīa Der Sedehā-yi Heštom Tâ Yazdehom, Muessese-i Īlm-yi Ferhengī-yi Dâru'l-hadīs الحديث، ١٣٨٥، ٤٢٠.

(٣) يور أكبر-خوداباري، تاريخي حديثي شيعي Tārīh-i Hadīs-i Šīa Der Sedehā-yi Heštom Tâ Yazdehom، ٤٢٠.

حاشية. حيث تم إفراد واحد وعشرين شرحاً واثنين وعشرين حاشية لكتاب الكافي للكلييني (٣٢٩ / ٩٤١)، وخمس عشرة حاشية لكتاب «من لا يحضره الفقيه» للصدوق (٣٨١ / ٩٩١) وأربعة عشر شرحاً وثلاث عشرة حاشية لكتاب «تهذيب الأحكام» للطوسي (٤٦٠ / ١٠٦٧)، وثلاثة عشر شرحاً وثلاث عشرة حاشية لكتاب «الاستبصار» للطوسي أيضاً. وسنذكر فيما يأتي أمثلة عن الشروح والحواشي التي تمت على كل كتاب، مع إيراد تفاصيل حول كل منها.

بعض الشروح والحواشي على كتاب الكافي:

١. مرآة العقول^(٤): محمد باقر بن محمد تقي المجلسي المعروف بالعلامة المجلسي (١١١٠-١١١١ / ١٦٩٨-١٦٩٩).
٢. شرح أصول الكافي: أمير إسماعيل الخاتون آبادي.
٣. شرح أصول الكافي^(٥): محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي (مؤلف الأسفار الأربعة (١٠٥٠ هـ)).
٤. شرح أصول الكافي: محمد بن صالح بن أحمد المازندراني (١٠٨٠ / ١٦٧٠). يرد في هذا الكتاب انتقادات لشرح الصدر (محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي).
٥. الصافي في شرح الكافي: كتبه الملا خليل القزويني باللغة الفارسية كشرح على أصول الكافي. وأما اسم كتاب الشرح الذي ألفه المؤلف ذاته على كتاب الكافي باللغة العربية فهو الشافي في شرح الكافي^(٦).
٦. حاشية بر أصول وفروع كافي: إبراهيم بن فقيه الكاظمي المشهور بابن الوندي، وهو مؤلف كتاب جامع أسرار العلماء.
٧. حاشية أصول الكافي: محمد بن حسن بن زين الدين (١٠٣٠ / ١٦٢١).
٨. الرواشح السواوية في شرح الكافي^(٧): السيد محمد باقر محقق داماد (١٠٤٠ / ١٦٣١). يُعد هذا الكتاب بمثابة مقدمة على شرح الكافية.
٩. شرح روضة الكافي (نزهة الإخوان وتحفة الخلان): نعمة الله الجزائري (١١١٢ / ١٧٠١).
١٠. شرح فروع الكافي: محمد هادي بن محمد صالح المازندراني (١١٢٠ / ١٧٠٨)^(٨).

من شروح الكافي: مرآة العقول:

هو أحد مؤلفات الشيخ محمد باقر المجلسي. ويقول المؤلف عن الدافع إلى تأليف هذا الكتاب: «لقد كنت علقت على كتب الأخبار حواشي متفرقة عند مذاكرة الإخوان الطالبين البيان، وخفت ضياعها بمرور

(٤) طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤.

(٥) طهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ١٣٦٦.

(٦) تحقيق: محمد حسين الدرايتي، قم: دار الحديث، ١٤٢٩ / ١٣٨٧.

(٧) قم، دار الحديث، ١٤٢٢ / ١٣٨٠.

(٨) للاطلاع على شروح الكافي الأخرى راجع: بورأكبر- خوداباري، طهران، تاريخ حديثي شيعه، ١٧٥-١٧٩.

الدهور واندراسها بمرور الأزمان. فشرعت في جمعها مع تشتت البال وطفقت أن أدونها مع تبدل الأحوال. وابتدأت بكتاب الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني. وأزمت على أن أقتصر على ما لا بد منه في بيان حال أسانيد الأخبار التي هي لها كالأساس والمباني، وأكتفي في حل معضلات الألفاظ وكشف مخيبات المطالب بما يتفطن به من يدرك بالإشارات الخفية دقائق المعاني. وسأذكر فيها إن شاء الله كلام بعض أفاضل المحشّين وفوائدهم، وما استفدت من بركات أنفاس مشايخنا المحققين وعوائدهم من غير تعرض لذكر أسمائهم، أو ما يرد عليهم، وسميته بكتاب مرآة العقول»^(٩).

«الحديث الأول: الصحيح». بعد ذلك يشرح بعض عبارات الحديث الذي يتناوله ثم يتابع: «تواضعوا لمن تعلمونهم بالعلم» أي التواضع في أوان اشتغاله بالطلب كما قيل، ويحتمل أن يكون الأعم (وليس عند طلب العلم فقط) هو المقصود هنا. وقوله «لمن طلبتم منه العلم» أي التواضع عند طلب العلم وبعده. قوله «جبارين» أي المتكبرين. وقوله «فيذهب باطلكم بحقكم» أي تكبركم بحقكم، أي يذهب تكبركم بعلمكم ولا يبقى عنكم، أو بفضلكم وشر فكم بالعلم، أو بثوابكم على التعليم والتعلم، ولعل الأوسط أظهر.

بعض الشروح والحواشي على «من لا يحضره الفقيه»:

لقد ألقت عدة شروح وكتبت الكثير من الحواشي على كتاب «من لا يحضره الفقيه» أيضاً. ومن هذه الشروح والحواشي نذكر ما يلي:

١. روضة المتقين في شرح أخبار الأئمة المعصومين^(١٠): محمد تقي المجلسي (المشهور بالمجلسي الأول: ١٠٧٠ / ١٦٥٩).
٢. معاهد التنبيه في شرح من لا يحضره الفقيه: محمد بن حسن بن زين الدين الشهيد الثاني (١٠٣٠ / ١٦٢١).
٣. معراج التنبيه: يوسف بهراني، ليس بشرح كامل لكتاب من لا يحضره الفقيه.
٤. اللوامع القدسية^(١١)، محمد تقي المجلسي، باللغة الفارسية^(١٢).
٥. من لا يحضره النبيه في شرح (كتاب) من لا يحضره الفقيه: عبد الله بن صالح السماهيجي (١١٣٥ / ١٧٢٣).
٦. شرح (كتاب) من لا يحضره الفقيه: محمد صالح بن عبد الواسع الخاتون آبادي (١١٢٦ / ١٧١٤).
٧. معراج النبيه في شرح (كتاب) من لا يحضره الفقيه: يوسف بن أحمد البحراني (١١٨٦ / ١٧٧٢).
٨. مفتاح النبيه في شرح الفقيه: محمد بن عبد النبي النيشابوري الأخباري (١٢٣٢ / ١٨١٦)^(١٣).

(٩) المجلسي، مرآة العقول، ١، ٣.

(١٠) قم: مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ٢٠٠٨.

(١١) انتشارات إسلامي، ١٤١٤.

(١٢) آغابزر كالمطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشريعة، بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٣، ١٤، ٣٣.

(١٣) للطلاع على معلومات عن الحواشي المكتوبة على كتاب من لا يحضره الفقيه راجع: بورأكبر - خودايار، تاريخ حديث الشيعة،

من شروح من لا يحضره الفقيه: روضة المتقين:

يقول المؤلف الشيخ المجلسي الأول في مقدمة الكتاب:

«لقد انتشر بلطفه تعالى آثار عترة سيد المرسلين وأخبارهم بعد ما كادت تكون مهجورة، وملأت الآفاق بعد أن لم تكن شيئاً مذكوراً. سألني جماعة من أخلاء الدين (من أهل العلم) وطالبي مناهج اليقين أن أكتب لهم على أحاديث أهل البيت شرحاً يكشف أستاها، وإيضاحاً يظهر أسرارها.

ولما رأيت هذا الخطب جليلاً، والفكر عليلاً، والجسم كليلاً، وكنت أقدم رجلاً وأؤخر أخرى، وأشرفت على الستين ولم أحصل شيئاً. فاستخرت الله تعالى وشرعت في نيل مطلوبهم، لعله يكون لي زاداً في المعاد وذكر آيين العباد لئلا ينسوني ويذكروني بالدعاء والاستغفار بعد المهاجرة إلى دار القرار. ولما رأيت كتاب من لا يحضره الفقيه مختصراً وافياً ومجموعاً كافياً قد اشتمل من تهذيب الأحكام واستبصارها، استعنت من الله تعالى وشرعت في إيضاحه على نهاية الإيجاز والاختصار، وفقاً لطباع أهل هذه الأعصار، وسميته بـ «روضة المتقين في شرح أخبار الأئمة المعصومين»^(١٤).

ويقول آية الله المرعشي النجفي عن هذا الكتاب: «هو شرح فريد في بابه، مقدّم على أضرابه، إمام لأترابه في محرابه، كافل ببيان غامضه، وإيضاح مبهمه، وحل مشكله، وتفصيل مشكله، وبسط موجزه، وتقريب بعيده، والكشف عن دقائق أغراضه، وخفي مقاصده، ولطيف إشاراته، ومكنون أسرارها، ومقفل مسائله، أنيق الوشي، حسن التعبير، لم يدع سنداً إلا أصلحه، ولا متناً إلا نقّحه، كشف عن غامض معانيه الدقيقة، وسهّل فهم مطالبه العميقة. حاول الشارح البحث عن الصدور جرحاً وتعديلاً، والاستفادة من المتون نصاً وظاهراً، والجمع الدلالي بين المعارضات إن أمكن، والرجوع إلى المرجحات السندية إن لم يمكن مع الإشارة إلى موافقة القوم وعدمها، وكونه معمولاً به عند الأصحاب وعدمه والسرّ في تركهم إياه، وأورد فيه فوائد فقهية وإسنادية»^(١٥).

بعض الشروح والحواشي على تهذيب الأحكام:

لقد ألف الكثير من الشروح والحواشي على كتاب تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي^(١٦). ونذكر من ذلك

ما يلي:

١. شرح تهذيب الأحكام: أبو جعفر محمد بن الحسن بن زين الدين (١٠٣٠ / ١٦٢١).
٢. شرح تهذيب الأحكام: محمد أمين بن محمد شريف الأسترآبادي (١٠٣٦ / ١٦٢٦).

(١٤) محمد تقي المجلسي، روضة المتقين، قم: بونبادي فرهنگي إسلامي، ١٣٦٧، ١، ٣ (مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، طبعة ٢٠٠٨)، ٧٣، ١، ٧٤.

(١٥) المجلسين روضة المتقين، مقدمة المرعشي النجفي، ١، ٥.

(١٦) للاطلاع على المزيد من المعلومات عن الشروح المؤلف على تهذيب الأحكام راجع: الطهراني، الذريعة، ٢٢، ١٩١-١٩٢.

٣. إحياء الأحاديث: محمد تقي المجلسي (١٠٧٠ / ١٦٥٩).
٤. ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار^(١٧): محمد باقر المجلسي (١١١٠ - ١١١١ / ١٦٩٨ - ١٦٩٩).
٥. مقصود الأنام: نعمة الله الجزائري (١١١٢ / ١٧٠١) وهو شرح مؤلف من اثني عشر مجلداً.
٦. غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام: ينسب إلى نعمة الله الجزائري، وهو شرح مختصر مؤلف من ثمانية مجلدات.
٧. كنز الطالب ووسيلة الراغب: وهو تلخيص لشرح غاية المرام لنعمة الله الجزائري.
٨. شرح التهذيب: أحمد بن إسماعيل الجزائري (١١٥١ / ١٧٣٨).
٩. توضيح المرام في شرح تهذيب الأحكام: محمد نعيم بن محمد تقي عرفني طالقاني (بعد ١١٥٨ / ١٧٤٥ أو ١١٧٧ / ١٧٦٣)^(١٨).

بعض الشروح والحواشي على الاستبصار فيما اختلف من الأخبار:

يوجد عدة شروح وحواشي على كتاب الاستبصار أيضاً. ومن ذلك:

١. شرح الاستبصار: محمد أمين الأسترآبادي (١٠٣٣ / ١٦٢٤).
٢. جامع الأخبار في شرح الاستبصار: عبد اللطيف بن أبي جامع العاملي^(١٩).
٣. كشف الأسرار في شرح الاستبصار^(٢٠): نعمة الله الجزائري.
٤. حاشية على الاستبصار: محمد باقر الحسيني الأسترآبادي المعروف بالميرداماد، (١٠٤١ / ١٦٣١).
٥. حاشية على الاستبصار: نعمة الله الجزائري.
٦. شرح الاستبصار: ميرزا حسن بن عبد الرسول الحسيني الزنوزي.
٧. شرح الاستبصار: محمد صالح بن عبد الواسع الخاتون آبادي^(٢١).

الشروح والحواشي على كتب الحديث الأخرى:

إن الشروح والدراسات التي جرت على كتب الحديث في عهد المتأخرين لم تقتصر على الكتب الأربعة فقط، وإنما امتدت بدرجات متفاوتة إلى كتب الحديث الأخرى أيضاً. وسوف نذكر فيما يأتي أكثر هذه الكتب شرحاً وناذجاً كافية من الشروح التي تمت عليها.

(١٧) تحقيق: مهدي رجائي، قم: مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٦.

(١٨) للاطلاع على المزيد حول الشروح والحواشي على تهذيب الأحكام انظر: بورأكبر - خوداياري، تاريخ حديث الشيعة، ١٨١ - ١٨٣.

(١٩) الطهراني، الذريعة، ٥، ٣٧.

(٢٠) قم: مؤسسة دار الكتاب، ١٤٠٨.

(٢١) للاطلاع على المزيد حول الشروح والحواشي والتعليقات المكتوبة على كتاب الاستبصار راجع: بورأكبر - خوداياري، تاريخ

حديث الشيعة، ١٨٣ - ١٨٥.

١. يوجد الكثير من الشروح الكاملة أو الجزئية على كتاب نهج البلاغة^(٢١).
٢. الشروح التي تمت على الصحيفة السجادية^(٢٢). يذكر آغا بوزرك في أحد أبحاثه اسم خمسة وعشرين شرحاً على هذا الكتاب^(٢٣).
٣. ما كتبه نعمة الله الجزائري من شروح وحواشٍ على كتاب التوحيد للصدوق، وهي: نور البراهين في بيان أخبار السادة الطاهرين^(٢٤)، أنيس الفريد في شرح التوحيد، حاشية على توحيد الصدوق.
٤. لوامع الأنوار في شرح عيون الأخبار: نعمة الله الجزائري.
٥. جامع أسرار العلماء أو جامع الأحاديث وأقوال الاستبصار. الكتاب لمحمد قاسم بن محمد المعروف بابن الراوندي. ألف الكتاب في البداية كشرح للاستبصار، ولكن قام المؤلف فيما بعد بتوسيع الشرح ليشمل أحاديث كتب أخرى، مثل تهذيب الأحكام، ومن لا يحضره الفقيه، والكافي وغيرها^(٢٥).
٦. شرح توحيد الصدوق^(٢٦): القاضي محمد سعيد بن محمد مفيد القمي المتوفى بعد (١١٠٦ / ١٦٩٤).

هناك عدة أمور لافتة للنظر في كتب المتأخرين المؤلفة في هذا المجال عدا كونها شروحاً على كتب الحديث التي تعود للعصر المبكر. ومن هذه الأمور كونها تتضمن شروحاً وحواشي على أجزاء معينة من الكتب التي تم تأليفها في العصور المتأخرة، مثل الوافي، ووسائل الشيعة، وبحار الأنوار. والأمر الآخر هو البدء بكتابة الشروح على بعض خطب نهج البلاغة، وعلى بعض أحاديث النبي ﷺ وأحاديث الأئمة، وكذلك على بعض أدعياتهم. ويوجد أمثلة كثيرة وخاصة على الصنفين الأخيرين، حيث قام بعض الباحثين بإدراج هذا الصنف من الشروح (المخصصة لحديث واحد أو خطبة واحدة فقط) في فهارسهم^(٢٧).

المراجع:

- عبد الزهراء، الحسيني الخطيب، مصادر نهج البلاغة وأسانيده، بيروت، دار التعارف، ١٤٠٧.
- الجزائري، نعمة الله، كشف الأسرار في شرح الاستبصار، قم، مؤسسة دار الكتاب، ١٤٠٨.

(٢٢) للاطلاع على معلومات حول شروح نهج البلاغة راجع: الطهراني، الذريعة، ١٤، ١١١، ١٩١؛ الحسيني الخطيب عبد الزهراء، مصادر نهج البلاغة وأسانيده، بيروت، دار التعارف، ١٤٠٧، ١، ٢٠٢؛ بورأكبر- خوداياري، تاريخ حديث الشيعة، ١٨٥-١٨٩.

(٢٣) الصحيفة السجادية عبارة عن كتاب أدعية يُنسب إلى زين العابدين الذي يُعتبر الإمام الرابع من أئمة الشيعة الإثنا عشر. ويحتوي الكتاب على أربعة وخمسين دعاء. قم، مؤسسة النشر الإسلامية، ١٤٠٤/١٣٦٣ (م.م).

(٢٤) للاطلاع على معلومات حول شروح الصحيفة السجادية راجع: الطهراني، الذريعة، ١٣، ٣٥٤-٣٥٩؛ بورأكبر- خوداياري، تاريخ حديث الشيعة، ١٨٩-١٩٢.

(٢٥) قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧.

(٢٦) بورأكبر- خوداياري، تاريخ حديث الشيعة، ٤٢٨ (نقلاً عن الذريعة والنسخ الخطية الموجودة في مكتبة المرعشي).

(٢٧) طهران، مؤسسة الطباعة والنشر.

(٢٨) الطهراني، الذريعة، ١٣، ١٨٦-٢٢٥؛ (م.م): والصفحة ٢٢٦ أيضاً؛ بورأكبر- خوداياري، تاريخ حديث الشيعة، ٢٠١-٢٤٤.

- الجزائري، نعمة الله، نور البراهين في بيان أخبار السادة الطاهرين، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧.
- القزويني، ملا خليل، الشافي في شرح الكافي، تحقيق: محمد حسن الدرايتي، قم، دار الحديث، ١٤٢٩ / ١٣٨٧.
- القمي محمد سعيد بن محمد مفيد، شرح توحيد الصدوق، طهران، مؤسسة الطباعة والنشر، ١٤١٥.
- المجلسي، محمد باقر، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأحكام، تحقيق: مهدي رجائي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٦.
- المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي، مرآة العقول، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤.
- المجلسي، محمد تقي (المجلسي الأول)، اللوامع القدسية، قم، نشرات الإسلامية، ١٤١٤.
- المجلسي، محمد تقي، روضة المتقين، قم، بنيادى فرهنگى إسلامى، ١٣٦٧.
- المجلسي، محمد تقي، روضة المتقين في شرح أخبار الأئمة المعصومين، قم، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ٢٠٠٨.
- المحقق داماد، محمد باقر، الرواشح الساوية في شرح الكافي، قم، دار الحديث، ١٤٢٢ / ١٣٨٠.
- بورأكب، إلياس - علي ناقي خودايارى، تاريخ حديثى شيعا در صداهاى هشتوم تا يزداهوم، مؤسسى علمى فرهنگى دارى الحديث، ١٣٨٥، ٤٢٠.
- الشيرازي، محمد بن إبراهيم صدر الدين، شرح أصول الكافي، طهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ١٣٦٦.
- الطهراني، آغا برك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٣.
- زين العابدين، علي بن الحسين، الصحيفة السجادية، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤ / ١٣٦٣.

Düşünce Geleneğimizi Anlamada İlmî Tedkik ve Kaynak Bilgisinin Kıymeti*

Mehmed Said HATİBOĞLU**

A. Dere: Rabbimize hamd ve Resûlüne en güzel salât ve selâm ile başlar, yoğun ilmi çalışmalarınız arasında bu söyleşi için vakit ayırmanızdan ötürü, ilim yolunda pek çok talebe yetiştiren siz kıymetli Hatiboğlu hocama peşinen teşekkür ederim.

İlmî çalışma ve tutarlı düşünme konusunda sizden öğrendiğimiz önemli bir şart, kavramların anlam ve delâletlerinin farkında olmanın, bir kavramın nerede, ne zaman, kim tarafından, hangi manada kullanıldığının izini sürmenin gerektiği olmuştur. Kavramların bu özelliklerine dikkat edilmeyip, keyfi veya kasıtlı kullanımları, ilim ehlini, genellemeci düşünce ayrılıklarına, hatta itham ve dışlamalara kadar götürebilmektedir. Tam da buna örnek verebileceğimiz önemli bir kavram ikilisi hadîs (حدیث) ve sünnet (سنة)tir. Bu iki kavram yalnız Türkiye’de değil, yaygın olarak Müslüman coğrafyada özellikle aktüel kullanımlarda eş anlamlı kelimeler/kavramlarmış gibi kullanılıyor. Gerek bu kelimelerin etimolojisini gerekse ilk üç Hicrî asırlarda ilim çevrelerinde ve kitaplarında kavram olarak nasıl kullanıldığını göz önünde bulundurduğumuzda, nasıl bir değerlendirme yapmak istersiniz?

M. S. Hatiboğlu:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي

Bugünün genç âlimleri gibi bizler de Resûlullâh’ın ilmiyle meşguliyeti kendimize hedef olarak seçtiğimiz yıllardan beri bu iki tabirle karşılaşyoruz. Bu tabirleri kullanan âlimlerimizin usûl kitaplarını veya farklı metinlerini okuduğumuzda bu iki tabiri aynı manada kullanan veya birbirine karıştıranlar olabiliyor. Oysa bizim bugün anlayabildiğimiz kadarıyla bu iki tabir birbirinin aynı değil, birbirinden farklıdır. Sünnet dediğimiz zaman; bu bize bir fiili, bir uygulamayı, bir hükmü veya ilkeyi anlatır.¹ Hadîs dediğimiz zaman -en genel

* Bu söyleşi M. S. Hatiboğlu hocamızla Ankara’da 18.08.2018 tarihinde ve şahsi kütüphanelerinde asistanlarından Prof. Dr. Ali Dere tarafından yapılmıştır. Bu metnin yazımında Hatiboğlu’nun tercih ettiği imlâ kuralları kullanılmıştır.

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Emekli Öğretim Üyesi.

¹ Sünnet kelimesinin kullanım ve anlamlarına dair daha fazla bilgi için bkz. Hatiboğlu, Hadis Tedkikleri I, s. 157-163.

anlamda- bunların rivâyetidir.² Bunu misâllendirdiğimiz zaman aradaki fark kolay anlaşılır. Meselâ Resûlullâh aleyhi's-salâtu ve's-selâm "evden sağ adınızı atarak çıkın" buyurmuşlar ise bu hadîstir. Kâle Resûlullâh (Peygamber Efendimiz şöyle buyurdu) diye başlarsa bu da hadîstir ama "evden çıkıyorken sağ adımla çıkmak gerekir" dersek bu sünnettir. İkisinin arasındaki temel fark budur ve bu yüzdendir ki sünnetleri, yani fiili hareketleri anlatan kitaplarımızda bu ayrımı gayet net olarak ifade eden âlimlerimiz vardır. Bunlardan birisi Ebû Dâ'ûd (ö. 275)'un *Sunen'*inde geçer. Ahmed b. Hanbel (ö. 241) tek hadîsten bahsederken Ebû Dâ'ûd'a: 'bu hadîste beş tane sünnet' vardır³ demiştir. Şimdi; eğer sünnet ve hadîs mana olarak aynı şey olsaydı böyle bir ifadede bulunulması mantıken yanlış olurdu. Bununla o âlim, 'rivâyet olarak bize gelmiş olan bu ifadelerin içinde fiili olarak tatbik edilebilecek beş tane hâdise, konu veya hüküm vardır' demek istiyor; bu on da olabilir, on beş de olabilir ama hadîs tektir.⁴

Bu misâlleri çoğaltmak da mümkündür. Mesela kitaplarımızda, pek çok âlim hakkında 'bu âlim sünnette İmamdır ama hadîsde değildir' denir. Bir başka âlim hakkında ise bunun tam tersi söylenir: 'Hadîsde âlimdir, sünnette değildir' şeklinde.

Bu gibi misâller, bize hadîs ve sünnet tabirinin aynı manaya gelmediğini gösteren delillerdendir. İşte bu tabirlere pek dikkat etmeyen bazı kimseler bunları karıştırabiliyorlar veya birbirinin yerine kullanıyor ki, bundan sakınmamız gerekir diye düşünüyorum.

A. Dere: Muhterem hocam, erken dönem kaynaklarımızda isnâdli naklî bir bilgi için bazen hadîs, haber, eser veya rivâyet/rivâyât, mervîyât tabirleri kullanılıyor. Buna mukabil, bugün bazı akademik çevreler, bu nakli bilgi Peygamber Efendimiz (s.a.s) ile ilişkili ise, buna rivâyet tabirinin kullanılmayacağını, hatta kullanılmasının bu nakli bilgiyi sıradanlaştırmak, hatta Peygamber Efendimiz'i ve onun konumunu değersizleştirmek anlamına geldiğini söyleyip, bu tabire karşı çıkıyorlar. Bu doğru mudur sizce?

M. S. Hatiboğlu: Daha baştan söylemek gerekirse, bu tabirler Peygamber Efendimiz (s.a.s) zamanında bu manalarda kullanılan ve kaideleşmiş tabirler değildi. Daha sonra birinci, ikinci asırdan itibaren 'ilmû'l-hadîs teşekkül etmeye başladığı zaman âlimler, bu tabirleri kullanmaya başladılar. Pek çok âlim Peygamberimizin hadîsinden bahsediyorken buna pek ala 'rivâyet' diyebilmiştir. Ama rivâyet kelimesi daha sonraki asırlarda bütün şifâhî ifadeleri kuşatıcı bir mahiyette görüldüğü için artık Peygamberimizden gelen rivâyetleri ayırma ihtiyacı duyulmuş, meselâ sahabeden gelen rivâyete eser, hatta haber demişler. Ama Peygamber (s.a.s)'e isnâd edilen rivâyetler söz konusu olursa o artık haberlikten,

² Daha geniş bilgi için bkz. A.g.e., s. 176-178.

³ k. el-Cenâiz, 80.

⁴ Meselâ Hindîlî âlim Muhammed ibn 'Alî en-Nîmivî (ö. 1322)' nin bir derlemesi *آثار السنن مع التعليق الحسن* isimlidir ve o burada, uygulama ve hükme dair merfû' ve mevkûf rivâyetlere yer verir.

eserlikten çıkar hadîs olur denmiştir. Buna mukabil, aktarılan muhtevada Peygamberimizin ismi veya onun her hangi bir dahli olmayan pek çok rivâyete hadîs dendiği de vakidir. Bu farklı kullanımlar kaynaklarımızda mevcûd. Meselâ Hz. Ömer'in bir sözü için hadîs diyebiliyor âlimlerimiz. Bu sebeble, biri, Peygamberimizin bir sözünden, Peygamberden gelen bir habere göre diye bahsetse, bunu bir saygısızlığa hamletmek doğru değil bence. Böyle derken de, o sözü Peygamberimizin bir ifadesi olarak değerlendirmiş olabiliyor. Bu sebeble; bu tabirleri hangi âlimimizin nasıl ve neler için kullandığını iyice tesbit etmeden, tek bir mana yüklemenin ve buna göre niyet okumanın da âlemi yok.

A. Dere: Geçmişte ve günümüzde gerek Türkiye'de gerekse başka Müslüman coğrafyalarda, ister dini, isterse sair ilim ve düşünce alanlarında olsun, hadîs veya rivâyetler hakkında 'bunların bilgi değeri yok, hiçbirisine itibar edilmez' diyerek toptan reddeden veya 'bir konuda hadîs veya rivâyet varsa bunların hepsini kabul ederiz' diyen iki genellemeci tavrın olduğu iddia ediliyor. Sizin böyle bir gözleminiz var mı?

M. S. Hatiboğlu: Zannediyorum bununla, İslâmîyetin temelleri içinden hadîs ve sünnet kültürünü tamamen çıkarıp sadece Kur'an'a dayanma cihetine giden zümre kastediliyor. Onların neden bu yola gittikleri ve bunun kendilerince sebep ve delillerinin neler olduğu üzerinde epey konuşulabilir. Bazen bu konularda yanlış anlama, çarpıtma ve itham da söz konusu olabilmekte. Hemen ifade edeyim ki, kendisine Kur'an vahyedilen Peygamber efendimiz (s.a.s.) olmadan İslam da olmaz, din de anlaşılmaz.

Şimdi Resûlullâh'tan bahseden kaynaklarımızda bizim için en mühim husus Resûlullâh'ın İslam'ı tebliğ edişi, İslam'ı en iyi bilen bir şahıs olması yatar. Biz İslam'ı Peygamberimizden öğrendik, âlimler hep onlardan öğrendiler. Âlimlerin naklettiği şekilleri daha sonraki nesillerin âlimleri de müzakere ettiler, mütalaa ettiler bir takım değerlendirmelerde bulundular. Ama bizim önümüze şöyle bir manzara çıkıyor:

Dinin sahibi şübhesiz Allah'tır, ne var ki O doğrudan karşımızda değil, Peygamberine vahy ediyor. Cenab-ı Hakk'ı, Kur'an'ı ve İslamiyet'i bize Peygamberi anlatıyor; bu surette biz -Kur'an-ı Kerim'in bahsettiği şekliyle- Peygamberimizi dinin Kur'an'dan sonraki en büyük kaynağı olarak görüyoruz. Diğer bir ifade ile İslam'ın rivâyet sahasındaki kaynağı vahyedilen Kur'an, şahıs planında yapıcı unsuru da Peygamberimizdir. Bu bakımdan Resûlullâh'tan bize nakledilen bütün bilgi ve davranışları biz İslam'ın bir değeri olarak kabul etmek durumundayız; Müslüman ilim geleneği de -geneli itibariyle- bu temel hususta farklı düşünmez. Ne var ki, Peygamberimizden nakledilen bu bilgi ve değerlerin hangisinin bize ulaşmasının tam doğru, hangisinin münakaşaya açık olduğunu tesbit edebilmek -ıstılâhî ifadesi ile 'subût'un tesbiti- noktasında en büyük zorluk ve problemlerle karşı karşıya kalıyoruz.

Kur'ân-ı Kerîm sübût açısından sâbittir, buna mukabil Peygamberimizi duymak, anlamak ve bunları aktarmak farklı beceride kimseler vasıtası ile olduğundan, nakledilen muhtevada da farklılıklar ortaya çıkabildi; hatta ilerleyen dönemde onun adına nakledilen rivâyetleri istediği gibi şekillendirmek ve çoğaltmak durumunda olan şahıs veya çevrelerle karşılaşıldı.

Bütün siyasi, içtimaî dertlerini Peygambere çözdürmek isteyen nesilleri, kalkıp da 'bize Resûlullâh şöyle dedi' diye kendi şahsi meselesini anlatır gördüğümüz zaman, bizim orada bir durmamız gerekiyor. Gerçekten de Peygamber Efendimiz böyle bir şey söyler mi söylemez mi?

Epey tafsilatı olan bu gibi durumlar karşısında âlimler rivâyetlerin isnâdındaki râvilerden hareketle şu râvi zayıf, bu râvi sika/güvenilir, diğeri yalancı gibi değerlendirmeler yaparak mesela 'bu rivâyet Peygamberimize isnâd edilemez' diyorlar. Mamafih yaptıkları bu değerlendirmelerde her zaman ittifak halinde değil âlimlerimiz. Isnâd değerlendirmesi her zaman müşkilimizi çözmüyor. Peki; bunun hal çaresi nasıl bulunabilir? Kendi devrinin sika dediğimiz râvîlerinden aktarılan rivâyetleri, Resûlullâh'ı bize en iyi şekilde anlatan Kur'ân-ı Kerîm'i esas alarak değerlendirmek zorundayız.

Şahsen ben kendi kudretim nisbetinde pek çok meselelerimizi inceleme durumunda kaldım ve gördüğüm bazı tenakuzları o âlimlere yakıştıramadım. O âlimlerimizin kabul ettiği/sahîh dediği bazı rivâyetler için 'Peygamberimiz böyle bir şey söylemez' dedim. Buna misâl olarak profesörlük tezim olan Hilâfetin Kureyşliliği meselesini vereyim. Bu incelememde gördüm ki, pek çok allâmenin sahîh saydığı birkaç hadîsin sahîh (Peygamberimize subûtunun) olamayacağı kanaatine vardım. Bana "sen kim oluyorsun da o allâmeleri bir tarafa koyup kendi fikrini ileri sürüyorsun" diyenler çıkabilir. Benim iddiam o allâmeleri bir tarafa koymak değil, iddiam ve kanaatim yalnızca 'Peygamber Efendimizi Kur'ân-ı Kerîm'in anlattığı şekilde anladığımız takdirde bu konuda zikredilen rivâyetlerin ona isnâd edilemeyeceğidir.' Şayet böyle rivâyetler, pek çok allâme sahîh kabul ettiler diye sahîh kabul edilecek olursa, günümüzde hâşâ Peygamber Efendimizi asılsız, esassız şeyler söylemiş bir mertebeye indiririz ki, bu Peygamber Efendimize yapılabilecek en büyük hakarettir.

Malum, Hilafetin Kureyşlilerde olması gerektiğini ileri süren yüzlerce kaynağımız var, pek çok hadîs kitabında bu hadîsler geçiyor. En sağlam kaynak saydığımız imâm el-Buhârî ve imâm Muslim'in *Sahîh*lerinde⁵ de geçen o hadîslere göre, güya Peygamberimiz buyurmuş ki: "ahir zamana kadar başınızda Kureyş'ten bir halife olacak." Şimdi; devrimizde Kureyşli bir halifemiz varmı? diye sorduğum zaman, herkes 'yok' diyor. Peki; bu rivâyetler ne diyor? 'dünyada iki kişi bile kalsa yine Halife Kureyş'ten olacak' diyor. Günümüze kadar Müslümanların kaç tane Halifesi Kureyşli olmuş veya halife unvanı taşıyan gayri Kureyşî olanlar bu ilkeye

⁵ el-Buhârî, 61. Menâkıb 2; diğer kaynak bilgileri için bkz. Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, s. 93-94.

neden aykırı davranmış ve dahi Müslümanlar bu delille onlara neden karşı çıkmamış? İşte; o zaman -haşa- Peygamber Efendimiz asılsız bir şey söylemiş olmuyormu? Oluyor. Ben Resûlullâh'a asla böyle bir ithamda bulunamam, zira Resûlullâh yanlış şeyler söylemekten münezzehtir. Benim kanaatim böyledir. Fakat kaynaklarımızın naklettiği ve âlimlerimizin dayandığı o rivâyetlerin doğru olduğunu kabul ederseniz, bir tenakuza düşmüş olmanız kaçınılmazdır. Bu surette yalnızca Peygamber efendimizi doğru anlamak ve tanımaktan değil, aynı zamanda meselâ bu gibi rivâyetlerin neden ve nasıl ortaya çıktığını, ne gibi etkilerinin olduğunu tesbit etmekten de uzaklaşırsınız.

Akılda kalsın diye tekrarladığım bu müşahhas misâli verdim ama bunun benzeri pek çok misâl var. Günümüzde Resûlullâh aleyhi's-salâtu ve's-selâmü yücelteceğiz davası ile ne kadar yanlış takdirlerde bulunulduğunu da hatırlatmakta fayda var. Resûlullâh'ı sanki kabrinde ailesi ile beraber yaşayan bir canlı olarak anlatan geçmişte de günümüzde de âlimlerimiz var. Resûlullâh sahâbilerin ortasında yaşadı, sahâbenin kendilerinden nakledilen rivâyetlerde asla böyle bir düşünce, sıfatlar yoktur. Kur'ân-ı Kerîm Peygamberimize istediği kadar "sen bir beşersin" 'ölümlüsün' demiş olsun, bunu söyleyenler "hayır sen beşer değilsin" demiş olmuyorlarmı? Böyle inanan ve yazan âlimlerimiz var. İşte burada Peygamberimizi istismar keyfiyeti var.

Peki; bu âlimler niye bunu söylemiş, böyle bir yanlış düşmüşler, işte bunların sebeplerini anlamak, izah etmek ve düzeltmek acizâne bizim neslimizin vazifesidir; benim düşüncem budur.

A. Dere: Bu tasavvurları nakleden veya kabul eden âlimler bunlara yaşadıkları dönemin ne tür bilgilerinden, hangi tür toplumsal ve psikolojik ortamlarından etkilenecek ikna olmuş olabilirler? Benzer tasavvurlar İslam'ın en erken döneminde var mıydı? Yoksa zamanla İslam öncesi kadim kabuller mi nüksetti veya çevre kültürlerin mi etkisi oldu? Acaba İslam'ı anlama ve yorumlamada karşılaştığımız çıkan -iş'arî, batînî, mitolojik, mistik, sûfî, felsefi, lafzî, sembolik, terğîb-terhîb v.b.- yaklaşımların da mı etkisi oldu? Muhayyiledeki farklılık mı onlara böyle bir şeyi tabii veya makul gösterdi de bu düşünceleri kabul ettiler?

M. S. Hatiboğlu: Bu sorduğunuz suâlin cevabını verebilmek için İslam dünyasının geçirmiş olduğu sosyal ve siyasi değişimleri yakînen bilmek zarureti var. Rasûlullâh (s.a.s.) gözlerini yumduğu zaman kalben gayet müsterihtir; İslamiyet'i sapasağlam kavramış bir nesile bıraktığı kanaatinde idi. Bu kanaatte olan bir kimse, sahâbenin gün gelip birbirlerini öldüreceklerini söyleyebilirmiydi? Hayır söyleyemezdi. Ama ne oldu? Tarihî gerçek şu ki; daha üçüncü İslam halifesi Hz. Osman'ı, hilafet makamından indirebilmek için bizzat Müslümanlar şehîd etti. Bunda ne İngilizin ne Fransızın ne Amerikalısının dahli var. Peki; ondan sonra ne oldu? Daha Hz. Osman'ın şehadeti üzerinden bir sene geçmeden İslamiyet'in en

büyük şahsiyetleri karşı karşıya geçip harb ettiler. Bir cephede Hz. 'Âişe, öteki cephede Hz. 'Alî bulunuyordu. Karşılaşılın böylesi feci hâdiseleri kavramak ve izah edebilmek bir Müslümanın idrâk ve tasavvuru dışındaydı. Sonrasında; İslam'ın ve Kur'ân'ın emri olarak başımızda Müslümanların seçtiği bir halifenin olması gerekirken, Hz. 'Alî'nin vefatından sonra, daha İslam'ın ilk asrının yarısı bile dolmamışken İslam dünyası başında hükümdarı ve saltanatı gördü ve bu saltanat ta günümüze kadar devam etti; hala o saltanatı devam ettiren krallar var İslam dünyasında. Bu adamların adları da namları da kral; hâlbuki Müslümanlıkta böyle bir krallık yok.

Peki, bu hâdiseler niçin vuku buldu? Rivâyetler marifetiyle sunulan ve savunulan yanlış din ve peygamber tasavvurları nasıl ortaya çıktı? Bunların sebebi bence en başta Peygamberimiz (s.a.s)'in tam kavranamamış olmasıdır; keza İslam camiasına giren milletlerin kültürel farklılıkları ve beklentilerinin, hedeflerinin birbirinden çok farklı oluşudur. Diğer bir ifade ile bazen "Peygamberimizin doğru anlaşılmamış olması, bazen de kendi düşünce ve menfaatleri uğruna onun adına kasten değişik fikir ve tasavvurların ileri sürülmesidir. Bu nasıl oluyor? O zamanlarda kendi istikballerini bina edebilmek için başta da söylediğim iki büyük kaynak Kur'ân ve Resûlullâh'ta dayanak arayanlar, Kur'ân'da kendi fikriyatlarını teyid eden bir ayet bulamazlarsa nereye başvuruyor? Peygamber Efendimize. Peygamberimizin söylediğini kabul ettiğimiz sağlam rivâyetlerde de tutunacakları bir dal yoksa bu sefer onun adına rivâyet uydurmaya kalkıyorlar. Daha Hicri ikinci asırda ehl-i bid'attan tövbe-kâr olmuş öyle itirafçı Müslümanlar çıkmışlar ki, 'aman bu hadîslere dikkat edin, zira biz hoşumuza giden veya yaymak istediğimiz fikirleri hadîs olarak ifade ederdik' diyorlar.

Bizim kültürümüzde bunların çok çeşitli misâlleri var, bu sebeble kültürümüzün devasa kaynaklarının muhtevalarını tanımadan, anlamadan ve tahlil etmeden, yalnızca elimize birkaç hadîs kitabı alarak onlardan Peygamberimizi tanımaya kalkışırsak varacağımız nokta, kat'iyetle sağlam bir nokta olmayacaktır. Onun için ben, *'hadîs ilmini ve hadîs rivâyeti olarak önümüzde bulduğumuz kaynaklarımızı değerlendirebilmek için İslam'ın sosyal tarihini, siyasi tarihini mutlaka en sağlam şekilde bilmek ihtiyacındayız'* diyorum.

Zamanla temasa geçilen dini ve fikri gelenekler de bir şekilde rivâyetlere sirâyet edebilmiş görünüyor. Meselâ geçmişte ve günümüzde bir Mehdî tasavvuru hatta Mehdî hareketi ortaya çıkıyor. Mehdîlik mevzuunda Kur'ân-ı Kerîm'de tek bir ifade yoktur. Peygamber Efendimizin zamanında Mehdî'den bahsedilmesi söz konusu değildir. Fakat elimizdeki kendi hadîs kitaplarımızda bile bu konu ve tasavvurları bulmuyormuyuz? Buluyoruz. Niye buluyoruz? Daha ikinci asrın hadîs müdevvenatı dediğimiz külliyyatı teşekkül ettiği sıralarda Müslümanlar artık Suriye'yi ele geçirmişler, Irak'ı ele geçirmişler, Mısır'ı ele geçirmişler. Buralarda yaşayan Yahudi cemaatinin, Hristiyan cemaatinin bir Mesîh tasavvuru var. Onlar İsa (a.s.)'ın dönmesini ve dünyayı kurtarmasını istiyorlar. Peki; Müslümanlar bu fikriyat ve anlatılanlarla karşılaştığı zaman ne düşünecek ve bunlara ne nasıl cevap

verecekler? İşte; bu fikriyatı İslamileştirerek, Hristiyan cemaatin Mesîh anlayışının yerine Müslümanın Mehdîsini koyarak cevap veriyorlar. Bu Mehdîlik hakkında pek çok rivâyet kaynaklarımızda yer almış, İbn Haldûn *Mukaddimesinde* istediği kadar bunları toptan reddetmiş olsun, ama kitaplarda yaşıyor bunlar. O hiçbir sahîh hadîs kitabında bu rivâyetler yoktur der ve bu doğrudur. Meselâ el-Buhârî ve Muslîm'in Sahihlerinde bu konuya dair rivâyet yoktur amma Ebû Dâ'ûd, et-Tirmîzî gibi bizim *Sunen* kitaplarımızda ve başkaca kaynaklarda bunlar mevcuttur. Bunları nasıl mütalaa edeceksin? Ebû Dâ'ûd ve et-Tirmîzî'nin *Sunen* kitaplarını yazarlar hadîs sahasında bizden çok âlim adamlar, ama kanaatleri bakımından yanlışlar. O devrin siyasi ve fikrî hâkimiyeti altında ezilmişler, etkilenmişler.

A. Dere: Fikir ve kanaatleri dönemlerindeki düşüncelerden, siyaset ve toplumdaki algılardan, hâkim muhayyile ve kabullerden etkilenmiş ve bu sebeble de fikri muhtevadaki tutarsızlığı fark edemiyorlar?

M. S. Hatiboğlu: Fark edemiyorlar tabiatıyla. Bunların farkında olmak lazım amma nasıl farkında olunur? Bu noktada biz hadîslerin anlaşılmasında bile fikir, kültür ve müşterek kabullerin ne kadar etkili olduğunu müşahede ediyoruz ki bunu da bir misâl üzerinden izah etmek isterim.

Özellikle Mayıs ayı geldiği zaman, tarihte bir devri kapatıp diğerini açan tarihimizin müstesna bir hâdisesini hatırlarken Peygamberimizin bir hadîsini heyecanla tekrarlıyoruz:

“لَتُقَاتِلَنَّ الْفُسْطَاطِيَّةَ فَلَنَعْمَ الْأَمِيرُ أَمِيرُهَا وَلَنَعْمَ الْجَيْشُ ذَلِكَ الْجَيْشُ”

“Kostantiniyye (İstanbul) elbette fethedilecektir; onu fetheden komutan ne güzel komutan onu fetheden ordu ne güzel ordudur.”

Pek muhtemeldir ki Peygamber Efendimiz, kendi devrinde Rumları, Bizans'ın varlığını, Kayser'i biliyordu. Bildiği içindir ki daha Hudeybiye anlaşmasının akabinde, henüz Mekke'yi fethetmemişlerken civar ülkeleri İslam'a davet mektupları gönderiyor. Giden davet mektupları içinde Bizans Kayser'i, Mısır Mukavkısı, İran Kısrası da var. Peygamberimiz bu davet mektuplarını niçin göndermişler? Çünkü o, kendisinin Allah tarafından sadece Mekke çevresine değil, gerçek hakikatleri anlatmak, insanlığı aydınlığa çıkartmak için bütün insanlığa gönderilmiş bir uyarıcı, peygamber olduğunu bizden daha iyi biliyor. Bu konuda pek çok ayet olduğunu zikretmeye hacet yok. Bu ayetlerin şuuruna sâhib en büyük şahsiyet olarak kendisinin 'bir zaman gelecek bütün dünya Müslüman olacak' diye düşünmesi gayet tabiidir. Bu düşünce ve isteğinden, onların da Müslüman olmalarını arzu etmesinden dolayıdır ki kendisi oraları İslam'a davet mektupları gönderiyorlar. Bu davet mektuplarının şuurunda olan ilk dönem Müslümanları da fırsat bulduklarında İstanbul'u fethetmek için ordular harekete geçiriyorlar ama ne var ki on küsura yakın ordu gittiği halde İstanbul'u fethedemiyorlar.

İstanbul'un fethi meselesi hakkında daha ilk hicri asırdan itibaren düşünceler, yorumlar ve askeri seferler olmuş. *Sunen* kitaplarımızdan birisinde Enes b. Mâlik (ö. 93)'in, İstanbul'un fethinin kıyamet alametlerinden olacağını söylediğini okumuştum. O niçin böyle düşünüyor? Muhtemeldir ki son vefat eden sahâbîlerden birisi olan Hz. Enes, Muaviye döneminde oğlu Yezîd'in idaresinde İslam ordularının İstanbul'u fethetmeye gittiği halde bir türlü muvaffak olamadıklarını görünce, bu zor iş ancak kıyamete yakın gerçekleşecek diye düşünüyor. Zaman içinde İstanbul'un fethi kaynaklarda hadîs şeklinde 'kıyametin alametlerinden' sayılıyor. O zamandan yaklaşık sekiz asır sonra Müslümanlara, bir Türk'ün eliyle bu şehri fethetmek nasib oldu. Şimdi hala günümüzde bu fethi kabul etmeyen Arab Müslüman kardeşlerimiz var. Biz zikrettiğimiz hadîsteki komutan ve orduyu Fatih'e ve Osmanlı ordusuna hamlederken, bu gün hala bazı İslam âlimleri çıkıp 'İstanbul daha fetholunmadı' diyorlar. Peki; ne zaman fetholunacaktı? Ne zaman Araplar İstanbul'u bu kez eşkıya Türklerden alırlarsa o zaman fetholunacak, Peygamberin müjdelediği fetih o zaman gerçekleşecekmiş.

Ben bu iddiaları, en son Mekke'deki bir kitabçıda neşriyatı incelerken Ummu'l-Kurâ Üniversitesi'nde Eşrâtu's-sâ'a (kıyamet alametleri) isimli bir tezde gördüm. Bu tezi yazan İstanbul için henüz kâfirlerin hâkimiyeti altında (انها الان تحت ايدي الكفار) diyebiliyor. Bu lafı söylemek için insanın utanması gerekir. Ben bunu söyleyene –affedersiniz- dünyadan haberi olmayan serseri diyorum!

Günümüzde İslam dünyasında türemiş İŞİD ve benzeri eşkıya tipleri var. Onlar da pek çok tartışılacak iddiaları yanında bu konuda aynı şeyleri söylüyorlar. Peki; bu zihniyet nereden kaynaklanıyor? Her şeyden önce Müslümanların yazdığı kitablardan veya onlarda geçen rivâyetlerden kaynaklanıyor. Öyle ise, onların dayandıkları rivâyetlerin asılsız olduğunu veya sağlam rivâyetse anlamalarının yanlış olduğunu isbat etmek bize düşen vazife oluyor.

Bugün hicri 1440 yılındayız. İslamiyet on beşinci asrını yaşıyor. Asırlardır İslam dünyasında büyük kısmı bize ulaşmamış, isimlerini biyografik eserlerden ve zikredildikleri kaynaklardan öğrendiğimiz yüzbinleri aşan kitab telif edilmiş; Müslüman âlimlerin hemen hemen uğraşmadıkları konu kalmadığını İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995?)'in *el-Fihristini* açıp bakınca bile fark ediyoruz. Önce bize ulaşan kaynaklarımızı ilmi tedkiklerle incelemeli, geçmişimizin düşünce tarihini, bu düşüncelerin temellerini, delillerini ve bunların kendi dönemleri ile alakalarını tesbit etmeliyiz. Günümüz Müslüman kültüründe dine, tarihe, ilme, fikir ve kitablara bakışın birbirinden bu kadar farklı olduğu bir vasatta yaşıyoruz. Bu farklı çevrelerin görüşlerini ve mesnedlerini anlayabilmek, mukabele edebilmek ve yanlışları düzeltebilmek için kendi kaynaklarımızı iyi tedkik etmek ihtiyacındayız. Verdiğimiz birkaç misâl bu zarureti bize kabul ettiriyor zaten. Bu sebeble; kültürümüzün devasa kaynaklarının muhtevasını tanımadan, anlamadan ve tahlil etmeden, yalnızca elimize birkaç hadîs kitabı alarak onlardan dinimizi ve Peygamberimizi tanımaya kalkışsak varacağımız nokta kat'iyetle sağlam bir nokta olmayacaktır. Onun için ben, '*hadîs ilmini ve hadîs rivâyeti olarak önümüzde*

bulduğumuz kaynaklarımızı değerlendirebilmek için İslam'ın sosyal tarihini, siyasi tarihini mutlaka en sağlam şekilde bilmek ihtiyacındayız' diyorum.

A. Dere: Hadîs usûlümüzün temelinde 'sıhhat' kavramı yer alıyor; bazı hadîs kitaplarımızın isimlerinde de buna işaret eden 'Sahîh' başlığı kullanılıyor. Meselâ 'sahîh hadîs', 'el-Câmi'u's-Sahîh' veya 'Sahîheyn' kavramları. Keza, Hadîs Usûlünde bir hadîsin sıhhatinin şartları veya 'alimlere göre sıhhatin şartları' yahut da 'sıhhatin tesbit yöntemleri' gibi ifadeler karşımıza çıkıyor. Bütün buralarda kullanılan 'sıhhat' ve 'sahîh' kavramlarının anlamı nedir? Buradaki 'sıhhat' kavramı, isnâdın anlattığı metnin muhtevasının iddia edilen kaynağa, kişi veya kişilere kadar doğrudan metin olarak lafzen uzandığını (subût) mı ifade eder? Hadîsçilerin bir isnâdda olması beklenen kriterlerden hareketle ulaştıkları bir değerlendirme kategorisi midir? Yoksa, ilgili bir rivâyetin içeriğinin bir hakikat, mutlak doğru ve gerçeklik olduğunu düşündüklerini mi ifade eder? Bugün sahîh hadîs dendiğinde –özellikle uzman olmayan çevrelerde- anlaşılan, bu tür rivâyetlerin içeriğinin hakikatle örtüşür mutlak doğru bilgi olduğu şeklindedir.

M. S. Hatiboğlu: İsnad ve râvileri değerlendirme hususunda âlimlerimiz muazzam bir gayretin içinde olmuşlar, ciltlerle eserler telif etmişler. Bu gayret ve ortaya koydukları kitaplar, keza hadîs ilmine katkıları pek mühimdir. Fakat hadîs tenkidi dediğimiz el-cerh ve't-ta'dil ilminin detaylarına girmeden söyleyelim, ister râvileri ister isnâd tedkikinde olsun büyük âlimlerimiz gerek kaideler gerekse yaptıkları değerlendirmelerde her zaman ittifak halinde değiller. Bu noktada ortaya koydukları çabaya rağmen, her zaman sarih, yüzde yüz aynı sonucu verecek ve tafsilatında da ittifak edilmiş bir uygulamadan bahsedemiyoruz. Bunu bizzat el-cerh ve't-ta'dil ilminin temel kaynaklarında bu sahanın imamlarından bile duyuyoruz. Onlar 'bir rivâyetin sahîh olup olmadığını biz anlarız' derler. Peki; nasıl anlarsınız? denildiği zaman, bunu genel geçerliliği olan bir tedkikin mahiyeti ve adımları şeklinde izah ederek tam cevap vermezler. 'Bir kuyumcuya para götürsen, o kuyumcu onun gerçek altın mı sahte altın mı olduğunu bilir ama niçin olduğunu sana izah edemez, bu bir maharet meselesidir' diyorlar. Bu durumda, yüzbinlere varan bu rivâyetleri toplayan hadîs kitaplarımızın âlimleri -ki hepsinden Allah razı olsun- bu çalışmaları yaparken daha ziyade kendi kültürel seviyeleri, bilgi ve yetenekleri, dönemlerinin ilmi şartları ve kuralları çerçevesinde hareket etmiş, bu kitaplarını tertiplemiş ve değerlendirmişlerdir.

Bizim İslam dünyasında el-Buhârî ve Muslim'in derledikleri kitaplarının isimleri bile sahîh sıfatını taşıyor, 'el-Câmi'u's-Sahîh' diyoruz. Peki; neye göre sahîh, kime göre sahîh? Elbette kendilerinin ölçülerine göre sahîhtir ve bu sebeple şu âlimin şartına (علي شرط فلان) göre sahîh veya zayıf tabiri kullanılır. Âlimlerimiz 'bir hadîsin önce râvileri güvenilir, isnâdı sağlam olmalı' derler ama bunun tedkiki tamamen âlimlerin kendi kültürlerine bağlı olan bir ilimdir. Bu sebeple her âlimin

değerlendirmesi ancak kendisini bağlar, başkasını bağlamaz, zira verdikleri hükümler izafî olabilmektedir. Kat'iyetle doğru da olabilir olmaya da bilir.⁶

A. Dere: Verdiğiniz bilgilerden hareketle konuyu biraz daha netleştirmek adına, bir rivâyetin sıhhatinden bahsedildiğinde, bu hüküm rivâyetin isnâd kısmı ile alakalı, tarih, kronoloji ve şahıs (râvileri) incelemesi mahiyetindeki teknik bir değerlendirmenin neticesi mi? Veya yalnızca metnin muhtevasının değerlendirilmesi mi? Ya da her iki kısmın birden değerlendirilmesinin neticesi mi?

M. S. Hatiboğlu: Önce isnâda, isnâdın ricâline ve bu ricâlin sika râvî olup olmadıklarına bakıyorlar. Az önce ifade ettiğim gibi, bunu araştırmanın da pek çok ölçüsü veya aranan şartları var. Mesela râvilerin birbirleriyle görüşme imkânı (likâ) olmuş mu? İlmî ve kültürel seviyeleri nedir? v.b. Bunları tesbit ettikten sonra kendi kanaatlerine göre eğer isnâd sağlamısa, onların naklettikleri metin de sağlamdır neticesini çıkarıyorlar. Bu tarife göre, yaptıkları değerlendirmenin hemen hemen isnad tedkikine bağlı olduğunu söyleyebiliriz.

A. Dere: Bir rivayet hakkında isnâdı sağlam/sahîh dedikten sonra rivâyetin ikinci kısmına, metnine de başka kriterlerle bakıyorlar mı?

M. S. Hatiboğlu: Metin kısmına dair kriterler koyan kimseler de var. En temel zemin olarak Kur'ân'ı ölçü alan ve 'eğer bu metin Kur'ân-ı Kerim'e aykırı ise isnâd istediği kadar sağlam olsun, bir kıymet ifade etmez' diyen âlimler var. Gerek bunda gerekse diğer ölçüler hakkında, pek çok tafsilat ve görüş var.

A. Dere: Bir hususu daha izninizle sormak isterim. Acaba daha önce yaşamış hadîsçilerin sahîh hükmüne vardıkları rivâyetleri örneğin dördüncü beşinci asırda yeniden değerlendirip onlara itiraz eden şöhretli hadîs ve ricâl âlimleri olmuş mu? Olmuşsa bu durum, rivâyetleri değerlendirmede bir dönem uygulanan ölçülere göre ulaşılan sonuçların yeniden gözden geçirilebileceği anlamına gelir mi?

M. S. Hatiboğlu: Âlimlerimizin bu nevi itiraz ve değerlendirmelerinin olduğunu gösteren misâlleri bizzat onların kitaplarında okuyabiliyoruz. Müşahhas misâller vermeden önce bence mühim olan bir hususa işaret etmek gerekir ki bu da, gördüğümüz bu misâllerde bahse konu itirazların esas ve ölçüsü her zaman açıktan zikredilmeyebiliyor. Bu yüzden bizler, geçmiş âlimlerimizin yaptıkları bu itiraz veya değerlendirmelerin fikri zemin ve kabullerini kavramaya çalışmalıyız. Böyle yapmadığımız takdirde, bu misâller üzerinden konuştuğumuzda bazıları çıkıp da 'bunlar istisnâ hükmünde, kıymet-i harbiyesi olmayan misâller' diye karşı çıkabiliyor. Hâlbuki bu konularda meseleyi kavramamıza yardım edecek tek bir misâl bile önemli ve kâfidir.

⁶ 'Son asrın Hindli allamelerinden Zafer Ahmed Tahânevî (ö. 1892)'in şu cümleleri bu durumun tesbiti sadededir: 'Pek çok defa beyan ettik ki, hadîs'in sıhhati veya zayıflığı, râvinin sika veya zayıf oluşu, hepsi muhaddislerin zevkine, zannına ve ichtihadına bağlıdır; aralarındaki ihtilaflar zaten bundan doğmuştur.' (krş. A.g.e. s. 181; Tahânevî, Kava'id, s. 457'den naklen.

Şimdi; doğrudan el-Buhârî ve Muslim'in *Sahîh*lerine dair yöneltilen bazı değerlendirmelerden⁷ sarfı nazar ederek, kısmen onlarla bağlantı kurulan bir misâl vereyim. Malum; hicri dördüncü beşinci asırlardan itibaren el-Buhârî ve Muslim'in ölçülerine, onların isnâd değerlerine sahip olduğu halde Sahihlerine almadıkları hadîsleri sonra yazılan eserlerde toplamaya çalışan âlimlerimiz olmuş. el-Mustedrek bu kitablardan birisidir. Hindistan'da dört muazzam cilt halinde basılan el-Mustedrek'in musannifi veya müellifi el-Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405) bu kitabının maksadını 'el-Buhârî ve Muslim'in (isnâd bakımından) sahîh hadîs şartlarında olduğu halde kitaplarına almadıkları hadîsleri derlemek, bu eksiği gidermek' şeklinde tasrih ediyor. Fakat ondan sonra yaşamış, onun kitabına şerh yazmış, not düşmüş öyle âlimler var. Bunlardan biri Türk asıllı büyük âlim ez-Zehebî (ö. 758) birkaç yerde el-Hâkim'e hitap ederek 'sen utanmadın mı, Allah'tan korkmadın mı? Bu hadîse sahîh diyorsun' diyor. Bakın iki âlim arasında aynı rivâyet konusunda ne kadar birbirine zıt değerlendirme olabiliyor.

Daha el-Buhârî ve Muslim'imizin tedvîn edildiği devirde bile onların kitaplarında bulunan hadîsleri reddeden âlimlerimiz olmuş. Bunun en büyük misâli ikinci asrın allâmesi, İslam dünyasının en meşhur şahsiyetlerinden birisi, hem el-Buhârî'nin hem Muslim'in hocası durumunda olan Ahmed b. Hanbel'dir.

O, ölüm döşegindeyken kendi *Musned*inde mevcut olan bir rivâyet hakkında oğlu Abdullah'a: "oğlum, bu hadîsi benim kitabımdan çıkar at, bu sağlam hadîslere aykırıdır" diyor. Onun 'kitabımdan çıkar at'⁸ dediği hadîsi incelediğimde, bu hadîsin halen hem el-Buhârî'de hem Muslim'de hem isnâdan hem metnen aynen olduğunu görüyorum. Böyle olunca; el-Buhârî ve Muslim'in sahîh saydığı bir hadîs, Ahmed b. Hanbel'e göre kitaptan atılması gereken bir rivâyet olmuyormu? Oluyor.

A. Dere: Verdiğiniz kıymetli bilgilerden bir kez daha fark ediyoruz ki, hadîs sahasının bize ulaştığı kadarıyla bile zengin bir külliyatı var, geçmişte ve günümüzde bu alanda pek çok âlimimiz çalışma yapmış, değerlendirmelerde bulunmuş, konuları ele alırken farklı detay, derinlik ve bakış açıları söz konusu olmuş. Hadîs alanı ile ilgili bütün bu detaylar ve görüşler söz konusuyken, bu gün medyanın da etkisi ile hadîsin ihtisas konularının hem de genellemeci ifadelerle medyada veya halk arasında konuşulması, tartışılması sizce doğru mu? Bu konular kendi ilmî yöntem ve geleneği olan meseleler mi?

M. S. Hatiboğlu: Benim, 1954-1958'te İlahiyat'a talebe, sonrasında hadîs kürsüsüne Tayyip Okiç hocamın asistanı olmuş ve o yıllardan beri elimden geldiği kadar hadîs külliyatı üzerinde incelemelerde bulunan biri olarak âcizane vardığım netice şu: 'Biz daha bu kitaplarımızda mevcut olan rivâyetlerin hepsi hakkında bir anda hüküm verebilecek, son sözü söyleyebilecek bir ilim seviyesi ve anlayışında

⁷ Bkz. A.g.e. s. 179-181.

⁸ *el-Musned*, II, 301.

asla değiliz.' Onun için bunları konuları ayağa düşürmenin de âlemi yok; bunlar ilmi çevrelerde müzakeresi yapılması gereken konulardır.

Şimdi; biz bugün ne yapabiliriz? Benim zamanımda Türkiye'mizde bir tek Ankara İlahiyat Fakültesi vardı, bugün -Allah muvaffakiyet versin diyelim- sayıları 100'ü geçti. Ancak mühim olan husus bu fakültelerin kemmiyeti değil, keyfiyetidir. İçini ilimle âlimle doldurabilmektir. Tarihi anlamak, geçmişin büyük âlimlerini tanımak, onların nasıl düşündüklerini kavramak, neleri tartıştıklarını öğrenmek, geriye bıraktıkları kitapları ilmi tedkikle incelemek gibi sayabileceğim pek mühim ihtisaslaşmalara, çalışmalara ve müzakerelere ihtiyacımız var. İlmî tedkik safahatında belki bir kitabta okuyacağınız bir cümle veya misâl bazen bir meseleyi anlamaya, bir düşünceyi kavramaya yarıyor; geçmiş âlimlerimizin sistemlerini izah etmekte anahtar mesabesinde olabiliyor. Bu sebeble elimizde bir sürü kitab var, bunlar bize yeter de artar bile diyemeyiz. Dünya kütüphanelerinde henüz neşriyat sahasına geçmemiş yüzlerce el yazması veya Yemen, Karaviyyin gibi eski kütüphaneler yeniden kataloglanırken fark edilen, yeni yeni gün yüzüne çıkan kitaplar var. Bir taraftan bunları ortaya çıkarmak ve bunlarda mevcut olan bilgileri, kültürü, münakaşa etmek durumundayız. Bu konuda tembelliğimiz olmuş. *Kitâbu'l-Harac*'ı tahkik eden Mısırlı âlim Ahmed Muhammed Şâkir, neşre hazırladığı bu esere yazdığı mukaddimesinde: 'Eğer Garblı müsteşrik, İslamiyatçı âlimler olmasaydı biz kendi âlimlerimizin kitaplarını asırlar boyunca hala uykuda bırakmış olacaktık. İlk defa bizi uyandıran onlar olmuştur' diyor ve hepimiz adına bir itiraf-ı zunûbda bulunuyor.

Ahmed Muhammed Şâkir'in bu sözü bana bu garplı âlimlerinin İslam sahasında yazdıkları diğer kitapları, çalışmaları hatırlattı. Bu sahada farklı garp dillerinde neşredilmiş binlerce, makale, kitab, tahkîk, tercüme v.b söz konusu. İşte bütün bunları -bugünkü tabiriyle- eleştirel seviyede tedkik etmeden Garp dünyasına hem ilmen hem de siyaseten karşı çıkmak mümkün değildir. Bugün Batı dünyasının İslam dünyasına karşı takındığı bütün davranışlarda, siyasette bu müsteşrik, İslamolog dediğimiz fikir babaları ve onların kitapları etkili olmuştur. Batılılar İslam'la ilgili bir meseleyi gidip bir Müslümana sormazlar, çünkü onların bilen kendi adamları vardır. Böyle olunca, İslam dünyası olarak Batı'nın karşısına dikilebilmemiz için, bir defa onların anladığı ve anlattığı İslamiyet'i bilmek ihtiyacındayız. Bugün devrimizde İlahiyat Fakültelerimizden beklediğim en büyük vazifelerden birisi budur.

Bu durumda -zikrettiğim gibi- bir yandan kendi eserlerimizi ortaya çıkarıp ilmi tedkikten geçirecek, diğer taraftan da gayr-i Müslim dünyanın bizim hakkımızda yazdıkları eserleri tenkidten geçirebilecek garp dilleri ve ilmi tedkik usullerini iyi bilen kabiliyetli ilim adamları nesli yetiştirmek, ilmî tedkik zeminini

ve gayretini temin etmek Türkiye İlahiyat Fakültelerinin, Üniversitelerinin yapmaları gereken vazifesidir.⁹

Bu seviyedeki ilmi tedkik ve müzakerelerin hepsini halka intikal ettirmenin pek bir anlamı da yoktur, zira halk bu tafsilatı takip edip anlayamaz. Bu sebeble bunların ilmî mahfillerde görüşülmesi, müzakere edilip geliştirilmesi gerektiği kanaatindeyim.

A. Dere: İsterseniz buradan bir yöntem sorusuna geçelim. İfade ettiğiniz ilmî tedkik vazifesini bugün hangi yöntemlerle yapabiliriz? Meselâ, yöntem deyince akla ilk olarak Temel İslam Bilimlerinin usûl konuları geliyor; Hadîs Usûlü, Tefsir Usûlü veya Fıkıh Usûlü gibi. İslam düşünce geleneğini ve kültürünü bu gün bütün yönleri ve serüvenleriyle değerlendirmek istediğimizde bu klasik Usûl çerçevesini mi kullanmak gerekir? Yoksa bir takım yeni yöntemler, disiplinler arası çalışmalar öneriyor musunuz? Halen takip ettiğimiz yöntem, yaklaşım, bakış açıları yeterli ve bütün ihtiyaçlarımızı karşılıyor, bizi de ilimde güçlü kılıyor diyebilir miyiz?

M. S. Hatiboğlu: Bu çok mühim bir soru aslında. Malum olduğu üzere, hemen hicri ikinci asırdan itibaren İslam dünyasında tefsir, hadîs, fıkıh, siyer, akide gibi Peygamberimizin zamanında hiç olmayan pek çok ilim dalı oluşmaya başladı. Zaman içinde gelişen ve sistemleşen bu ilim dallarının meşguliyet sahalarını, mahiyetlerini ve maksadlarını anlatan usûle dair risâle veya kitaplar yazıldı, meseleler müzakere edildi.

İlk önce, bahsettiğimiz bu ilim ve uzmanlık sahalarının gelişim tarihlerini, hangi meseleleri nasıl ve hangi kavramlarla ele aldıklarını iyi kavramalı, bu surette geçmiş âlimlerimizin hangi konuda nasıl düşünerek ve hangi delilleri kullanarak bir hükme vardıklarını anlamaya çalışmalıyız.

İkinci olarak, mezkûr bu ilim sahalarını ana hatları ile tanımalıyız, zira İslam düşüncesi dediğimiz zaman bu sahaları birbirinden tamamen ayırmak mümkün değildir, bilakis bunların hem malzeme hem de düşünce olarak birbirlerine etkilerinin, katkılarının farkında olmalıyız.

Üçüncü olarak; zikrettiğimiz ilim sahalarının birinde büyük âlim olan birinin diğer bir sahada o kadar da yetişmiş olmayabileceğini hatırdaki tutmak gerekir; mesela tefsir sahasında yed-i tûla bir allâmenin hadîs sahasında pek bir behresi

⁹ Fransızca lisanımı geliştirmek ve Fransada'ki şarkiyat çalışmalarını görmek için o ülkeye gitmek için nasıl burs aradığımı, Milli Eğitim Bakanlığının o dönem komisyon üyelerinin genelindeki zihniyetin 'ilahiyat hocasının Fransa'da ne işi var, konservatuardan birini göndeririz' şeklinde olduğunu, artık gülererek defaatle anlattığım için burada tekrar tafsilatından bahsetmek istemem. Fakat, şimdilerde o karar mevkiinde olanların farklı düşünce ile 'ilahiyat fakültesindeki bir tefsir, fıkıh hocasının Fransa'da, İngiltere veya Kanada'da ne işi var, gidecekse Müslüman bir ülkeye gitsin, Arapça yeter başka lisan öğrenmesine de gerek yok, hem kafaları karışmaz' şeklinde son derece yanlış ve peşin hükümle hareket edecek olsalar, böylesi bir durum üzerinden yüz sene de geçse de ağlanacak gaflet ve cehalet hâli olduğu bilinmelidir.

olmayabilir. Onun için günümüzde bu vâkıa son derece iç içe geçmiş ve girift bir meseledir. İslam düşüncesinin, kültürünün muhtelif ilim branşlarında yetişmiş âlimleri her hangi bir meselede nasıl düşünmüş ne söylemiş? Bir tefsirci ne demiş, kelamcı ne demiş, felsefeci ne demiş, mutasavvıf ne demiş, işte her devrin âlimlerini birlikte mukayeseli olarak mütalaa etmemiz gerekiyor.

Dördüncü olarak; geçmiş âlimlerimizin bazı konulardaki izah ve kanaatinin onun kendi döneminde ulaşabileceği bilgi ve izaha bağlı olduğuna dikkat etmeliyiz. Bugün Fahreddîn er-Râzî (ö. 606)'nin *Tefsîri*ni okuduğumuzda bize pek kıymetli bilgiler verdiğini görürüz ama, bu eserinde –bu gün tecrübî ilimler dediğimiz- başka sahalarda verdiği bilgilere baktığımızda sizi güldürecek çok şeylerle karşılaşabilirsiniz. ‘Bir âlim böyle bir şeye nasıl inandı?’ diye kendinize sorabiliyorsunuz.

Endülüs'te yetişmiş allâme-i cihan olan İbn Hazm (ö. 456)'ın bazen dediklerini mütalaa ettiğinizde ‘yâhu, bunu bu gün çocuklar söylemez, böyle saçma şey olurmu?’ diyebilirsiniz. *Fakat onlar bunları bugün söylememişler, kendi devirlerinde söylemişler. Bu durumda biz onların neden öyle söylediklerinin sebeplerini tesbit etmeye çalışmalı, onları değil, bilakis bugün o meselelerde onların bu konulardaki görüşlerini taklid edenleri tenkid etmeliyiz.*

Bugün din adına hanımlarımızla ilgili öyle tasavvurlar ortaya atılıyor ki, bunlar bize hanımlarımızın kat'iyetle İslam'daki layık oldukları yere kavuşamadıklarını gösteriyor. Bu tasavvurların sebeplerini anlamaya çalışırken bunların bir kısmının hadîs kılığına sokulmuş olması bizleri daha da üzüyor. Müşahhas bir misâl olarak, Hakîm-i Tirmîzî (ö. 320)'nin *Nevâdiru'l-Usûl*'ünde kaydettiği “لا تعلموا النساء الكتابة ولا تسكنوهن الغرف” (kadınlara okuma yazma öğretmeyin, onları balkonlara da çıkarmayın) şeklindeki hadîs gösterilebilir.¹⁰ Hakîm-i Tirmîzî bizler için allâme-i cihan. Peki; Hakîm Peygamberimize isnaden böyle bir ifadeyi kitabına neden almışdır ve benim bu sözle onun kitabında karşılaştığım zaman ne yapmam gerekiyor? Meselenin özü bu soruya verilecek cevapda bulunuyor. Önce; Resûlullâh hayatında bu ve benzer konularda neler söylemiş, nasıl davranmış, iyice inceleyip misâller vermem gerekiyor. Resûlullâh'ın okuduğumuz hayatı ve bulduğumuz misâller Peygamberimizin böyle bir şey demesini, hem o dönemin şartları, hem de İslam'ın kadına verdiği mevki itibarıyla mümkün kılmıyor.

Kitablarımızda “شاوروهن و خالفوهن” (kadınlarla müşaverede bulunun, ne söylerlerse aksini yapın) ifadesi hadîs halinde var. Hatta Nizâmülmülk (ö. 485)'ün *Siyasetnâmesi*'nde bile bu ifade hadîs olarak kaydediliyor. Gazzâlî'lerin, İmam-ı Cüveynîlerin arkadaşı, o devrin allâmesi Nizâmülmülk nasıl yazmış bunu kitabına diye insan haklı olarak hayret ediyor, sebep olarak da onların kendi yaşadıkları dönemin, toplumun hanımlara karşı olan düşünce ve tasavvurlarını göstermek durumunda kalıyor, ayrıca toplum seviyesinin ve durumlarının bu allâmelerin

¹⁰ Bu gün bu kitapları tahkik edip yayınlayan âlimlerimiz de altına bir not yazıp konuyu izah etmiyor çünkü sahte bir hadîs olduğunu bilmiyor.

düşünce ve tefrik kuvvetlerini bile ne kadar etkilemiş olduğunu tesbit edebiliyoruz. Uydurma hadîslerden destek alarak kadınlara yapılan bu hareketi ancak bugün tenkid edebiliyoruz ama kendi devirlerinde tenkid edildiğini görmüyoruz. Peygamber Efendimiz böyle bir emir vermekten münezzehtir. Ama onun adına hadîsleşen bu tasavvurları kitablara yazmışsın, millete bunları kabul ettirmişsin ve neticede bütün İslam dünyasının yarısını teşkil eden hanımlarını câhil bırakmışsın.

Beşinci olarak; din, tarih ve kültür sahasındaki kitaplarımızı birlikte mütalaa ederek –şimdiki ifadesi ile- İslam düşünce atlasını çıkarmalı ve geliştirmeliyiz. Mesela, kendi devirlerinde aynı şartlarda muhtelif bölgelerde yetişmiş aynı branştan âlimler neler demiş? Farklı branştan olan âlimler neler demişler? Bunları devir devir, coğrafya coğrafya, bölge bölge, mesela birinci asırda Mısır’da, Irak’ta, Orta Asya’da İslam’ı nasıl anlamışlar? derlemek ve değerlendirmek, bu surette bir bilgi indeksini mutlaka çıkarmak gerekiyor.

Altıncı olarak; çıkarılacak bilgi indekslerinde de görüleceği üzere, ister usûl ister furu’a dair olsun pek çok konuda farklı görüşler olabilmış. Tafsilatına burada giremeyeceğimiz sebeplerden ötürü, bir görüş ve kanaat varsa ona aykırı onlarca görüş de ortaya konabilmiş İslam dünyasında. Günümüzde buna fikri çoğulculuk mu diyorsunuz? Onun için günümüzde herhangi bir İslam âliminin kat’i konuşması, ‘kat’i hakikat budur, sadece benim söylediğim doğrudur’ demesi mümkün değildir. Düşünmenin ağırlığını ve konuşmanın sorumluluğunu her kes taşımalıdır.

Yedinci olarak; kıymetli kaynaklarımız, epey bir kısmı belli bir sahada yazılmış olsalar da, mahiyet ve muhteva olarak o kitapta olacağını tahmin etmenin müşkil olduğu malumâtı, farklı vesilelerle değişik konulardan bahsederken nakledebiliyorlar. Bu sebeple, pek çok kaynağımızın titiz bir gözle baştan sona okunması, taranması hem faydalı hem önemlidir. Meselâ İbn Sa’d’ın *et-Tabakât*’ı, İbn ‘Asâkir’in *Târîhu Dımaşk*’ı, ez-Zehebî’nin *en-Nubelâ*’sı, İbn ‘Abdilberr’in *et-Temhîd*’i, *el-İstizkâr*’ı misâl olarak ilk anda aklıma gelenler.

Sekizinci olarak; İslam kültür ve düşüncesindeki farklı görüşleri bunların sebepleri ile birlikte anlamaya çalışmalıyız. İlmin edep ve ahlak sınırında kalarak küfretmeden, birbirimizi tekzîb etmeden, hatta –ma’azallâh- sapkınlıkla, dinsizlikle itham edecek noktaya varıp hâşâ tekfire kalkışmadan meseleler tedkik edilmelidir. İnsanı dehşete düşüren nice üzücü hâdise tarihimizde ne yazık ki yaşanmıştır; en başta tefsir, hadîs, fıkıh ve tarih sahalarının emsâli olmayan allâmesi et-Taberî (ö. 310)’nin evinin taşlandığını, vefat edince cenazesinin ancak akşam karanlığında defnedilebildiğini okuyoruz kültür tarihimizde. Neden? Cahil gürûhun kafasına göre Tefsirinde güya bazı yanlış fikirler yazdığı için. Şimdi; bu meseleleri kim iyi bilir, câhil gürûh mu? Büyük imam et- Taberî mi?

Dokuzuncu olarak; Bilgi edinmede ilmî tahkikli yayınların kullanılması zaruridir, zirâ bazı ilmî eserler, onları yayınlayanların meşrebine göre tahrif ve

tenkıs edilebilmektedir. Meselâ İbn Hıbbân (ö. 354)'ın Kitâbu'l-Mecrûhîn'ini 1970'de Haydarâbâd'da yayınlamış olan Hindli Hanefiler, eserin aslında mevcut İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe Nu'mân ibn Sâbit maddesini kitaba koymamışlardır. Bu madde eserin 1975 Haleb baskısında vardır. Buna benzer tahrifat çöktür.¹¹

Onuncu olarak; Kullandığımız bir kaynağın müellifinin o eserinde takip ettiği prensipler bilinmelidir. Pek tabii geçmişte olup bitenden ve âlimlerimizin düşüncelerinden bizi haberdar eden kitaplar, vesikalar, belgeler vs. Bunlarda nakledilen bilgiler üzerine hemen hüküm bina etmeden o kitabın elimizdeki durumunu, müellifinin maksad ve prensiplerini anlamalıyız.

Meselâ Hatib-i Bağdadî (ö. 463/1071)'nin, 14 veya 17 cilt olarak farklı tahkikle basılan meşhur eseri Târîhu Bağdâd. Bizim Osmanlı son dönem ulemasından Düzceli merhum Zâhid el-Kevserî (ö. 1952), Hatîb-i Bağdâdî'yi tenkid eden *Te'nîbu'l-Hatîb* isimli bir kitab yazdı ve orada Hatîb-i Bağdâdî'ye Ebû Hanîfe'ye dair bazı menfi muhtevalı rivâyetleri kitabında zikrettiği için hücum ediyor. Kevserî merhum, Hatîb-i Bağdâdî'ye hücum etmekte bence haksız; şayet Hatîb-i Bağdâdî'nin o kitabı yazarken takib ettiği prensibi dikkate alsaydı hücum etmeye kalkışmazdı diye düşünüyorum. Çünkü Hatîb-i Bağdâdî kitaplarında kendine ulaşan malumatları verir, bunların hepsini kabul ediyor değildir. O kitaplarında ele aldığı konularda lehte aleyhte neler konuşuluyor ise bunlara yer veriyor. *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs* kitabında da muhaddislerin lehinde olabilecek doğru yanlış herşeyi toplamış, hükmü okuyana bırakmıştır.

On birinci olarak; Müslüman coğrafyanın farklı düşünce geleneğinin ortaya koyduğu kaynaklardan yararlanmak ve mümkün mertebe İslam düşüncesini bir bütün halinde incelemeye, kavramaya çalışmak gerekir. Hadîs sahasında bile Sünnî ve Şîî dünyanın kendi çalışmalarıyla vücud bulmuş külliyatı var. En meşhurları bizim Kutub-i Sitemiz, Şia'nın Kutub-i Erba'ası. Peki hiçbir Sünnî âlim Şia dünyasının kendi kaynaklarını tedkik edebilmiş midir? Son dönemlerde bunlar yeni yeni çalışılıyor belki. Sanırım Şîî ilim dünyası -kendi maksatları için de olsa- Sünnî kaynakları daha fazla değerlendirmiştir. Şî'î allâme 'Abdu'l-Huseyn, *el-Ğadîr fi'l-Kitâb ve's-Sunneti ve'l-Edeb* isimli derlemesinde Şia'nın siyasi iddialarını Sünnî dünyanın kitaplarını kullanarak müdafaa etmeye çalışıyor. Özetle, siz de bizim gibi düşünüyorsunuz demeye getiriyor. Fakat bu kitabı ilmî bir tedkikten geçirmeğe kalktığınız zaman bu kitaba güvenmenin neden caiz olmadığını fark ediyorsunuz. Baktığım birkaç yerde gördüm ki mesela bizim Sünnî kaynaklardan el-Buhârî'nin *Tarih-i Kebir*'ini kullanmış, oradan bir rivayet alıyor fakat kendi hedefini destekler mahiyette olan kısmı zikredip gerisini söylemiyor. Hâlbuki el-Buhârî kitabında o rivayetin zayıf olduğunu söylüyor. Ama *el-Ğadîr* kitabını yazan el-Buhârî'nin bu

¹¹ Kitab dünyamızda bazı kitapların tahrif edildiğini de öğreniyoruz. Meselâ İmam eş-Şa'rânî (ö. 973/1565)'de, 'İbn-i 'Arabî (ö. 638/1240)'nin *el-Futûhâtu Mekkiyye*'sini hakkıyla değerlendirebilmek için onun Konya'da müellif hatlı nüshasını okuyun çünkü öteki nüshalarında tahrifat vardır' diyor. Demek ki pek çok kimse böyle âlimlerin kitaplarını çeşitli sebeplerle tahrif etmek durumunda da kalmışlar.

ifadesini almıyor kitabına. O zaman diyorsun ki bu kitab kasıtlı olarak yazılmış, gayr-i ilmî bir kitaptır.

On ikinci olarak; İslam düşüncesi ve kültürünün arşivi mesabesindeki kitaplarımızı nasıl değerlendireceğimiz hakkında kanaatlerimi ifade etmeye çalıştım. Bu gün insanı, tarihi, toplumu, siyaseti, adaleti, ahlakı, düşünceyi, dilleri, edebiyatı, kültürü v.b sahaları araştıran sosyal bilimler dediğimiz devasa bir alan var ki, onların da ne söylediğinin, nasıl söylediğinin farkında ve takibinde olmak, işe yarar konularda onlardan yararlanmak gerekiyor. Burada diğer bir devasa alanı, teknik ve tecrübi ilim sahalarını zikretmedim bile.

On üçüncü olarak; bir kısmını zikrettiğim bu ilmî çalışma sahalarının hepsinin altından tek tek kişilerin kalkması mümkün olmayacağından, müşterek çalışmalara, plan projelere ve malumat paylaşımına girilmeli; bu mevzuda yeni nesillerin daha fazla kullandıkları teknik imkânlardan yararlanılmalıdır.

A. Dere: Yaptığınız izahlar ve verdiğiniz örneklerle hem klasik dönem âlimlerimizin din, toplum ve kültür konularında nasıl düşündüklerini hem de bu gün bizim onları ve fikirlerini kendi şartları içerisinde nasıl değerlendirmemiz gerektiğini anlamış olduk. Bu güne ve uygulama alanına geldiğimizde sanki şöyle bir durum ortaya çıkıyor: Bugün dinimizi, İslamiyeti anlayıp onun öğretisi ve ilkelerini hayatımıza, toplumumuza, vicdan ve düşüncemize aktarmaya çalışırken, bunu, aslında İslam'ı genelde ancak kendi dönemlerinin her türlü ilmî seviyesi ve bakış açısının sınırlarıyla yorumlayan âlimlerin ve onların kitapları üzerinden yapmış olmuyor muyuz? Oluyorsak bu sefer şöyle bir soru ortaya çıkıyor: geçmişimizin büyük âlimlerinin anlama ve yorumlamaları ile kendi dönemlerinin ilim ve düşünce seviyesi ile kaçınılmaz bir ilişki, etkilenme söz konusu ise, biz de bugün kendi dönemimizin ilim ve düşünce seviyesine dayanarak Müslüman kimliğimizi nasıl inşa edecek ve Müslüman düşüncesini nasıl geliştireceğiz? Peygamber Efendimiz (s.a.s)'in tebliğ ettiği İslam'ın temel, hayati ilkelerini bugün nasıl ifade edebilecek ve yaşatabileceğiz? Bunun yöntemi nedir? Bunu nasıl başarabiliriz?

M. S. Hatiboğlu: Esasen, bu sorunun cevabı kısmen kendisinde mevcut. Evvelâ, biz tarihimizi ve âlimlerimizin görüşlerini anlamaya gayret ederken onların yaşadığı dönemlerin her türlü şartlarını da incelemeliyiz. Dini düşünce ve kültür tarihimizi bu ilişki ağı içerisinde inceleyerek erken dönemlerden bu güne kadar anlayarak getirirsek, bu vazifeyi bu gün bizim nasıl yapacağımızın yolunu ve cevabını da görmüş oluruz. Daha önce söylediğim gibi, dönem dönem, coğrafya coğrafya, ilmî sahalara göre İslam düşünce atlasını, fikir indeksini çıkardığımızda, bu harita bize, bu gün ve sonrasında ileriye hangi yoldan gidileceğini de resmedecektir. Mamafih; İslam düşüncesinin her ilim sahasındaki tarihi tecrübe ve zenginliğini sistemli bir şekilde ortaya koyup, büyük ölçüde bunun üzerinde hem

fikir olamadığımız için ne ileriye götürecek yolu görebiliyor ne de yola çıkabiliyoruz. Neticede hala birbirinden farklı İslam tasavvurları ile karşılaşılıyor.

Yazdığım bir makalede bil vesile zikretmiştim. Vaktiyle Muammer Kazzâfî âlimlerin katıldığı pek çok toplantı, kongreler yaparmış, bunlardan birisinde el-Ezher âlimlerinden bir hanım profesör 'Âişe binti Şâtî'î (ö. 1998) -Allah rahmet eylesin- kürsüye çıkıyor ve Kazzâfî'ye hitaben: "Ey Reis! Sen bizi, bütün İslam dünyasından büyük âlimleri geçen sene de Bingazi'de topladın. Her çıkan âlim kendisine göre bir İslam anlattı. Gördüm ki bunların hiçbiri birbirini tutmuyordu" diyor ve durum tesbitinde bulunuyor. Bu da bize her İslam âliminin kendi kültürel seviyesinde bir İslam anlattığını teyit ediyor. Peki de; bunların her birinin İslam adına anlattıkları İslam'ın kaçta kaçını gerçekten aksettiriyor ve buna mukabil hepsi yalnız kendini haklı görüyor, kesin iddia içinde bulunuyor. İşte 'Âişe binti Şâtî'î'nin tesbit ettiği nokta bu. Bu sebeble bugün İslam dünyasında İslam'ı ben temsil ediyorum iddiasında bulunabilecek hiçbir âlim söz konusu değildir.

Maalesef günümüzdeki İslam kültürel seviyesi budur ve henüz bu seviyeyi aşacak duruma gelemedik. O seviyeye nasıl gelebiliriz sorusunun cevabı, tekrar tekrar söylediğim gibi, ilmi zeminde azimle çalışmak, anlamak ve muhasebe yapabilmekle mümkün.

A. Dere: Hadîs usûlümüz çerçevesinde bir hadîsin sıhhatinin ne anlama geldiğine ve nasıl tespit edildiğine az önce işaret etmiştiniz. Sizin çalışmalarınızda hadîsleri inceleme ve anlamaya çalışırken ağırlıklı olarak muhteva (metnin içeriği) üzerinde durup, bunu mufassal bir şekilde değerlendirmeniz dikkatimizi çekiyor. Sizin öncülüğünüzde Türkiye'de hadîslerin metin/muhteva kısımlarının değerlendirilmesi (bu anlamda tenkidi) açısından bazı çalışmalar yapıldı. Bu çalışmalar sizce yeterli mi, eksik mi? Bu konuda sizlerin beklentisi nedir?

M. S. Hatiboğlu: Bir metnin muhtevasından öncelikle onun taşıdığı ana fikirleri anlıyoruz. Bu fikirlerin nasıl anlatıldığı da elbette önemli ve aynı zamanda mühim bir tedkik mevzuudur. Buna göre, bir hadîsin metnini/muhtevasını tedkik ederken önce oradaki meselenin, fikrin ne olduğunu tesbit etmeliyiz. İncelemeye başladığımız zaman yapmamız gereken hususlardan birisi; bu meselenin veya fikrin tarihi dökümünü yakalamaya çalışmak; bu mesele en eski tarihli ne zaman ortaya çıkmış? Ortaya çıktığı devirden itibaren yazılı kaynaklara nasıl aktarılmış? Ve oralarda ne türlü yorumlanmış, hangi delillerle temellendirilmiş ve fikirlere açılım yapılmış? İşte bütün bu safahatı tedkik edebilmek lazım. Bu tedkikin malzemesi yalnız hadîs kitaplarında değil, tefsir, fıkıh, tarih, kelam, siyaset hatta edebiyat kaynaklarında takip edilmeli. Bunları yaparken pek tabii Kur'an ve Peygamberimizin öğrettiği sağlam ilkeleri ve değerleri zihnimizde tutmak kaydıyla.

Hilafetin Kureyşliliği çalışmamda bu yolu izledim, ilimlerimizin ve kültür tarihimizin farklı alanlarında bu fikir nerelerde, hangi konu meyanında ve vesile ile geçmiş, zemini nedir, nasıl yorumlanmış bunları tesbite çalıştım. Neticede; bende

yalnız söz konusu hadîs hakkında değil, aynı zamanda –buradaki mevzudan dolayı- İslam siyaset ve yönetim tarihine, yöneten-yönetilen ilişkilerine, yönetim tasavvurlarına, bunların kökenine, civar kültürlerin bu mevzulardaki anlayış ve uygulamalarına, âlimlerimizin toplum düzeni ve toplumda adaletin nasıl tesis edebileceğine dair düşündüklerini, toplumda ne gibi menfaat rekabetlerinin ortaya çıktığı gibi pek çok mesele hakkında bilgi ve kanaat hâsıl oldu. Bu kanaate beni pek tabii geçmiş âlimlerimizin kitaplarının muhafaza ettikleri malumatları mümkün mertebe bir arada mütalaa ederek tarihte ne olup bittiğini anlamaya çalışmam ulaştırdı. Bu surette, kanaatlerimin delilleri geçmiş âlimlerimizin kitaplarında ve tarihte yaşanan hâdise ve gelişmeler arasındaki alaka ve sebepleri anlamaktır.

Bildiğim kadarıyla diğer İslam ülkelerinde yapılan hadîs çalışmalarında ağırlıklı olarak mutad hadîs usûlü çerçevesinde kalınıyor ve bir hadîsin değerlendirmesi zikrettiğim muhteva değerlendirmesi tarzında pek yapılmıyor. Hatta Türkiye’de bile bazı akademisyenler, mutad hadîs usûlü çerçevesinin dışında -alışılmadık diyelim- farklı bakış açısı ve tedkik yöntemi tatbik edenlere ‘eski köye yeni adet mi getiriyorlar’ gözüyle bakabiliyorlar. Buna mukabil şahsi kanaatim odur ki, hadîsin o büyük allâmeleri el-Buhârî veya Muslim bile bugün yaşamış olsalar ve bugünün ilim imkânlarını kullanabilselerdi, çekinmeden daha geniş ve muhtevayı da inceleyen tedkik yolunu benimser ve muvaffak olurlardı. Fakat bizdeki davranış, o büyük imamların kendi dönemlerinde elde ettikleri ilim tecrübesi ve imkânlarını kullanarak gösterdikleri gayret ve başarıyı daha da ileriye götürmek yerine, onları ve kitaplarını erişilmez, aşılmaz mertebeye koyup onları taklit yolunu tercih etmek olmuştur.

Türkiye’de son dönemde hadîs ve hadîsle ilgili mevzularda yapılan çalışmalarda muhteva kısmı üzerinde de durulduğunu görüyorum. Bu nev’i çalışmaların adedi çoğaldıkça, bu çalışmalardan çıkan sonuçları birbiri ile mukayese etmek mümkün hale gelecektir. Akabinde, bu çalışmaların tedkik usulü ve neticeleri birlikte mülâhaza edilerek, bu kez bir hadîsin muhteva tedkikinin nasıl yapılacağına dair daha müşahhas bir çerçeve önümüze çıkabilecektir. Pek tabii, mutad hadîs usulü çerçevesinin meseleleri ele alış şekli ile bu bahsettiğimiz tarz tedkik birlikte, birbirini tamamlayacak surette pek tabii uygulanabilir. Bu sebeple, hadîs tedkiklerinde sırf muhteva incelemesi olması gereken yegâne tarzdır iddiasında değilim, fakat bu yapılmadığı takdirde pek çok meseleyi tutarlı şekilde izah etmenin zorlaşacağını, keza pek çok kıymetli bilgi ve değerlendirmeden mahrum kalınacağı kanaatindeyim.

En başta Türkiye’imiz olmak üzere, günümüz hadîs âlimlerinin, elimizdeki rivâyet/hadîs malzemesini tedkik ederken, uygulanabilir, tutarlı ilmî tedkik yöntemlerini ve yeni araştırmaların ortaya koydukları bilgi ve değerlendirmeleri cesaretle öğrenmelerini, aynı cesaretle kendi düşüncelerini ortaya koymalarını tavsiye ederim.

A. Dere: Kıymetli hocam, bu söyleşiye vakit ayırdığınız için tekrar teşekkür ediyorum, sizlere sağlık, afiyet ve yılmadan sürdürdüğünüz ilmî çalışma ve rehberliğinizde muvaffakiyetler diliyorum.

.....

Scholarly Examination in Understanding the Culture of Thought and the Value of References*

Mehmed Said HATİBOĞLU**

A. Dere: I would like to begin with the best praises and blessings to Allah and His Messenger and extend my gratitude to our distinguished professor Hatiboğlu, who educated a lot of disciples on this path to knowledge, for allocating this time for this conversation in spite of his intensive scholarly activities.

An important principle we learned from you about scholarly activities and consistent thinking is that being aware of the meanings and evidence of concepts requires tracking where, when, by whom, and for what purpose they are used. When this aspect of concepts is ignored and they are used arbitrarily or deliberately for other purposes, the situation may lead scholars to a separation of ideas due to generalization, or even to denunciation and exclusion. The best two examples that suit this explanation are the hadiths (حديث) and the sunnah (سنة). Not only in Turkey, but in all Muslim communities, these two concepts are considered to be synonymous words/concepts, particularly in actual uses. How would you evaluate the current situation considering the etymologies or how they are used by scholars from the first three Hijri centuries and as the main concepts of books?

M. S. Hatiboğlu:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاجْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي

Just as today's young scholars, we have also been interacting with these two terms since we chose to engage with the science of the Messenger of Allah as a task for us. When we read books of usul or other texts, we see that some scholars use these two terms synonymously, while others confuse them with each other. Based on our understanding today, these two terms are not identical, but different. As for the sunnah; it reminds us of an action, a practice, a judgment or principle.¹ On the other hand, the hadiths - in its most general sense - is a narrative of them.² The difference would make sense if we offer some examples. For instance; if the

*This conversation is an interview with the honorable professor M. S. Hatiboğlu, and was held on August 18, 2018, by one of his library assistants, Prof. Dr. Ali Dere. This text was written in accordance with the orthographic rules preferred by Prof. Hatiboğlu.

This paper is the English translation of the study titled "Düşünce Geleneğimizi Anlamada İlmî Tedkik ve Kaynak Bilgisinin Kıymeti" published in the 7-8th issue of İlahiyat Akademi.

(Mehmed Said Hatipoğlu, "Düşünce Geleneğimizi Anlamada İlmî Tedkik ve Kaynak Bilgisinin Kıymeti", İlahiyat Akademi, sayı: 7-8, Aralık 2018, s. 383-402.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

**Prof. Dr., Emeritus Professor of the Department of Hadith, Basic Islamic Studies, Faculty of Divinity Ankara University.

¹ For more information about the uses and meanings of the term *sunnah*, please see Hatiboğlu, Hadis Tedkikleri I, p. 157-163.

² For more information, see *ibid.*, p. 176-178.

Messenger of Allah (peace and blessings be upon him) says, “leave your house with your right foot first”, this is a hadith. That is to say, if it begins with *Qaala Rasulallah* (the Messenger of Allah said), it means it is a hadith. Otherwise, when we say, “we should leave home with our right foot first”, it is sunnah. This is the most fundamental difference between these two terms and that’s why there are scholars who explicitly clarify this difference in their works about *the sunnah*, which consists of actions. We may see a similar clarification in *Sunan* by Abi Dawud (d. 275). When talking about a single hadith, Ahmad ibn Hanbal (d. 241) told Abi Dawud that, “there are five sunnahs in this hadith”³. Therefore, if the sunnah and the hadiths were same in *ma’na* (meaning), this statement would logically be untrue. By saying this, he means, “there are five different conditions, issues, or judgments in these narrated words, and they can actually be practiced.” The number can be ten or even fifteen, while the hadith is only one.⁴

It is possible to expand these instances. For example, many Islamic scholars are defined as, “an Imam in the sunnah, but not in the hadiths.” For others, the opposite is suggested, “He is a scholar in the hadiths, but not in the sunnah.”

These instances serve as good evidence, indicating that the hadiths and the sunnah do not refer to the same meaning. Some people who do not pay attention to these definitions often confuse them with each other or use them interchangeably, which is something we should avoid, in my opinion.

A. Dere: Honorable professor, early period sources often use certain terms for narrated and referenced information, such as hadiths, khabar, composition, narrative/narratives, or marwiyah. On the other hand, some of today’s academia object to this term and suggest that the narrated information cannot be called a narrative if it is related to the Prophet (p.b.u.h.), and using this term even means banalizing the given information, and more importantly, trivializing the Prophet and his authority. Do you think this is a good approach?

M. S. Hatiboğlu: Let me say this first, these terms did not refer to their current meanings during the period of the Prophet (p.b.u.h.), and they were not accepted as principles. Scholars started to use these terms later on, in the first and second centuries when the science of the hadiths began to take shape. A significant number of scholars naturally used the term “narrative” when talking about hadiths from the Prophet. However, as the term narrative was considered as a comprehensive term that encompasses all other relevant words in the following centuries, narratives originating directly from the Prophet were isolated and the others, for example those from the companions of the Prophet, were called compositions or sometimes, khabar. And it was suggested that the narratives attributed directly to the Prophet (p.b.u.h.) were not khabar or compositions, but

³ k. el-Cenâiz, 80.

⁴ For instance, a compilation by Muhammad Ibn 'Ali an-Nimawi (d. 1322) is called, *آثار السنن مع التعليق الحسن* and there he cites *marfu'* and *mawquf* narratives about practices and judgments.

they had to be cited as hadiths. On the other hand, it is also seen that a lot of narratives without the name of the Prophet or any other trace of him in the narrated content were also considered as hadiths. These different uses can be seen in today's references. For instance, scholars often call a narrative from Umar ibn al-Khattab a hadith. For this reason, I am of the opinion that it is not right to ascribe disrespect to someone who mentions a narrative from the Prophet as a khabar narrated from the Prophet. This person still regards the narrated information as words of the Prophet by saying this. Therefore, there is no point in attributing a single meaning to these terms and reading the minds of others through these meanings before the proper identification of how and for what purposes the scholars used them.

A. Dere: It is claimed that both in Turkey and other Muslim regions, either in religious sciences or other branches of science or fields of thought, there are two generalizing attitudes, one of them totally rejecting the hadiths or narratives thinking that, "they don't have any informative value", the other accepting everything, "if at least one hadith or narrative is transmitted about them." Is it true according to your observations?

M. S. Hatiboğlu: I think that this question points to the group that tends to take the culture of the hadiths and the sunnah completely out of the fundamentals of Islam, and only hinges upon the Qur'an. It would be a considerably long discussion if we talk about why they chose to do so and for what reasons and on what evidence they based their ideas. With respect to these issues, we can sometimes see misunderstandings, distortion, and denunciation as well. Let me say something beforehand, without the Prophet (peace be upon him), to whom the Qur'an was revealed, there will neither be Islam nor any understanding about religion.

For us, the most important issue in references about the Messenger of Allah is the Messenger's way of delivering the message, and that he is the only one who knows Islam best. We learned Islam from our Prophet. All scholars learned from him. The ways scholars transmitted the narratives have been discussed and examined by the scholars of following generations, then they have made some evaluations. What we see today in this respect is that

Allah is the owner of religion. But we cannot see Him directly and He reveals everything to the Messenger. The one who tells us about Allah, the Qur'an, and Islam is the Messenger. Therefore, we see our Prophet - as also mentioned in the Qur'an - as the most reliable source after the Qur'an. In other words, the revealed source of Islam is the Qur'an, while its human practitioner is our Prophet. In this regard, we need to accept all the information and behaviors narrated from the Messenger of Allah as values of Islam. And the scholarly culture of Muslims, in genera, does not assert the contrary. However, we encounter significant challenges and problems in terms of confirmation of this narrated information and these

values as to accuracy, and the identification of those open to discussion, which is called "determination of certainty" in technical terms.

There is no doubt about the certainty of the Qur'an. However, the narratives we have today differ in terms of content, because the Prophet was heard, understood, and his words were transmitted by people with different skills. Even as time passed by, some people or groups attempted to manipulate the narratives attributed to him and increased the number of these narratives.

We should hang on for a second if we see generations who wish for the Messenger of Allah to solve their all political and social problems saying, "the Messenger of Allah said that" etc., in the same way they speak about their own problems. We should think about whether the Prophet may have expressed such opinions or not.

Against these kinds of situations, which include a lot more details, scholars often consider and judge the narrators to whom the narratives are attributed as weak, siqa/reliable, or to be fabricating the knowledge etc. and conclude whether a narrative can be "attributed to the Prophet" or not. However, scholars do not always reach a consensus in these considerations. The evaluation of attributions does not always solve our problems. Then, how can we find a solution for this? We have to evaluate the narratives communicated by the narrators who were regarded as siqa during their eras on the basis of the Qur'an, which is the only source that offers us the most reliable information about the Messenger of Allah.

Personally, I have had to examine a lot of problems we have as far as I can. After these assessments, some scholars have not satisfied me due to the contradictions we have observed. I said to myself, "our Prophet must not have expressed such an opinion" when I heard some narratives which are accepted/considered as *sahih* by these scholars. I can give the matter of "the Quraysh and Caliphate" as an example of this, which was also the subject of my dissertation for professorship. During the analysis process I observed that some hadiths, which are considered *sahih* by a majority of scholars, may not actually be *sahih* (and be attributed to our Prophet). Some people criticize me saying, "how dare you put those scholars aside and give your own opinion." My opinion does not put those scholars aside. My claim and opinion is that, "*if we understand our Prophet in a way that the Qur'an tells us, it is impossible to attribute those narratives to him.*" Accepting these kinds of narratives just because they are considered *sahih* by some prominent scholars would be - perish the thought - degrading the Prophet to a position of uttering groundless and untrue words. I think this could be the worst affront against the Prophet.

As you know, there are hundreds of sources claiming that the Caliphate had to be given to the Quraysh. Many hadith books cite these narratives. According to these hadiths, which are also narrated by the most reliable sources, *Sahih al-*

Bukhari and *Sahih* Muslim, the Prophet supposedly said,⁵ “the authority to make the ruling will remain with the Quraysh, even if only two of them remain.” So, when I ask whether there is a caliph from the Quraysh today, everyone says “no” in response. Then, what do these narratives say? They say, “the authority to make the ruling will remain with the Quraysh, even if only two of them remain.” How many members of the Quraysh have become caliphs for Muslims to the present day or why did the others, who carried out the duty of the caliphate, contradict this principle, and why did Muslims not oppose them with this so-called evidence? Isn’t this - perish the thought - to attribute groundless words to the Prophet? Yes, it is. I cannot accuse the Messenger of Allah of doing this as he is incapable making untrue statements. This is my opinion. Otherwise, if you think that those narratives argued by these sources and scholars are true, it would be inevitable to fall into a contradiction. Thusly, we will not only be far from properly understanding and knowing the Prophet, but also identifying why and how these narratives emerged and what led us to this.

I repeat this particular example to help you keep this situation in mind. In fact, there are a lot more similar examples. Today, we should also remember that misplaced praise is also offered to the Messenger of Allah (peace and blessings be upon him) in order to dignify him. There are some scholars from the past and from the present day who introduce the Messenger of Allah as someone who is still living with his family in his grave. The Messenger of Allah lived together with his companions. And there is no such opinion or attribution narrated from them. Isn’t this claiming that, “he is not human” in a defiant way, while the Qur’an says, “you are human” and “you are not immortal”? There are scholars who believe in this and write so. Here, there is an arbitrary approach that misuses the image of our Prophet.

So, these scholars said so and followed the wrong path. But understanding and explaining its reasons, and correcting these impressions are - unworthily - duties of our generation. This is exactly what I think.

A. Dere: What kind of information or social or psychological situation do you think could have affected the scholars to believe in or accept such opinions? Were there similar opinions put forward in early periods of Islam? Or, did the established acceptances of the pre-Islam period return, or is it the impact of surrounding cultures? Or, is it due to the influence of different approaches we encounter when trying to understand and interpret Islam, such as the Ishari belief, Batiniyyah, mythological and mystical thoughts, sufism, philosophy, wording, symbolic approaches, targhib-tarhib etc.? Did the difference in imagination present such

⁵ al-Bukhari, 61. Menakıb 2. For information about other sources see: Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, s. 93-94.

thoughts as natural or acceptable to them and did they argue these thoughts because of this?

M. S. Hatiboğlu: We should properly understand the social and political changes the Islamic world has gone through to respond to this question you addressed. When the Messenger (peace be upon him) closed his eyes, he was quite relieved. He was of the opinion that Islam was inherited by a generation who had comprehended it in all aspects. Is it possible that someone of this opinion said, “a day would come and the companions would kill each other”? No, it is not. But what happened? The historical truth is that Muslims themselves martyred Uthman ibn Affan, who was the third caliph of Islam, only to depose him from the caliphate. At this time, there was no intervention from Britain, France, or America. So, what happened after that? Within a year after the martyrdom of Uthman ibn Affan, two of the most important figures of Islam confronted each other and became engaged in a war. Aisha was in one front, Ali was in the other. It was beyond Muslims’ capacity and imagination to understand and explain such grievous incidents. After that, while the rulings had to be given to a caliph chosen by all Muslims as it is ordered by Islam and the Qur’an, after the death of Ali and before Islam had even lasted half of its first century, rulers and sultanates were introduced to the Islamic world and this understanding has survived up to the present day. There are still some so-called sultans who sustain this sultanate. They use both the name and title “sultan”, although there is no such sultanate in Islam.

So, why did these incidents happen? How did these untrue perceptions of religion and the prophets, which were presented and defended in the narratives, emerge? In my opinion, the first reason of this is the insufficient capacity to understand the Messenger of Allah (peace be upon him). Other reasons are the differences among cultures, expectations, and goals of Muslim communities. In other words, misunderstanding the Prophet can sometimes be attributing different ideas and opinions to him for their own interests and in a deliberate way. How can this happen? Who did the people, who were seeking evidence from the two biggest sources I mentioned at the beginning, namely, the Qur’an and the Messenger of Allah, consult when they could not find a verse that confirms their ideas? The Prophet. However, they still resorted to fabricating narratives on behalf of him when they could not find any strong reference in the words of the Prophet. Even in the second Hijri century, a number of confessors from ahl al-bid’ah spoke out and said, “be careful about these hadiths, because we narrated the ideas we like or we would like to propagate as hadiths.”

There are a lot of similar examples in our culture. Therefore, an attempt to know our Prophet only by reading a few books of hadiths, before understanding, comprehending, and examining the significant references of our culture, would lead us to nothing but a weak point. For this reason, I suggest that, *“we should particularly know the social and political history of Islam so as to examine the sources about the hadiths and narratives we have today.”*

It seems that religious and intellectual cultures have influenced the narratives in some way over time. For instance, both in the past and today, we see a peculiar understanding of the Mahdi and even a Mahdi movement. However, there is not a single phrase about the issue of Mahdism in the Qur'an. There is no evidence that the Prophet talked about the Mahdi. However, can we find this issue and other opinions on it in the books of the hadith we have today? Yes, we can. Why? Only during the second century, when the corpus of hadith collections was being composed, Muslims had already conquered today's Syria, Iraq, and Egypt. The Jewish and Christian communities living in these geographies had a peculiar perception of the Mahdi. They were waiting for Jesus (peace be upon him) to be resurrected and save the world. So, what could Muslims think when they heard about these ideas and narratives, and how could they respond to these? At this point, they Islamized these ideas and replaced the Christian perception of Masih with an Islamic understanding of Mahdi in order to respond to their allegations. Many references cover narratives about Mahdism. Although Ibn Haldun rejected all of them in his *Muqaddimah*, they continue to live on in other books. He claims that none of the sahih hadith collections include these narratives. This is true. For instance, Sahih Bukhari and Sahih Muslim do not include any narrative relating to this issue, however we can see them in other books of *Sunen*, such as those by Abi Dawud and others. How can we examine them? Authors of Abi Dawud's and At-Tirmidhi's collections of *Sunen* are more sophisticated scholars than we are, but they are wrong in their opinions. They were overwhelmed and influenced by the political and intellectual movements of their time.

A. Dere: Can we say that their thoughts and opinions were affected by others of the time, the politics and perceptions of the society, the prevailing imaginations and assumptions, and they cannot notice the inconsistency of this situation?

M. S. Hatiboğlu - They naturally cannot notice this. We should be aware of them. But how? At this point, we witness how influential thoughts, cultures, and common assumptions are in terms of understanding the hadiths. I would like to explain this with an example.

Especially in May, when we commemorate a special event that closes an age and opens a new one in history, we emotionally cite a hadith from our Prophet again and again, saying,

“لَتُفْتَحَنَّ الْقُسْطَنْطِينِيَّةُ فَلَنِعْمَ الْأَمِيرُ أَمِيرُهَا وَلَنِعْمَ الْجَيْشُ ذَلِكَ الْجَيْشُ”

“Verily you shall conquer Constantinople. What a wonderful leader will her leader be, and what a wonderful army will that army be!”

It is quite possible that our Prophet was aware of the Rums, Byzantines, and Kaiser of his time. Based on this awareness, he sent letters to neighboring countries to invite them to follow Islam just after the Treaty of Hudaibiyyah, which was even

before the conquest of Mecca. Among the addressees of these letters of invitation was the Kaiser of Byzantine Empire, Muqawqis of Egypt, and Khosrau of Persia. Why did the Prophet send these letters? He sent them because he was more aware than we are of the fact that he is the Prophet and Allah sent him as a messenger to reveal the truth, not only within his surrounding environment in Mecca but to the whole of humanity. Needless to say, there are a lot of verses in the Qur'an about this. It is quite natural that he considers himself to be the greatest figure in the consciousness of these verses saying, "the day will come and Muslims will rule the whole world." He sent these letters of invitation to follow Islam because of this thought and desire, and his wish for the addressees to embrace Islam. Muslims during the early period, who were aware of these letters of invitation, sent armies to Istanbul at every opportunity. However, although about ten armies were sent there during different periods, they could not succeed in conquering Istanbul.

Since the second Hijri century, there have been thoughts and commentaries on the conquest of Istanbul and some military expeditions have been organized for this purpose. In one of the *Sunen* collections, I read that Anas ibn Malik (d. 93) mentioned the conquest of Istanbul as a sign of the apocalypse. Why did he think that? It is highly possible that Anas ibn Malik, who was one of the last standing companions of the Prophet, witnessed the unsuccessful expeditions commanded by Muawiyah's son, Yazid, and thought that this conquest would only be realized near the time of the apocalypse. Within time, the conquest of Istanbul has been narrated as a hadith and a "sign of the apocalypse." After about eight centuries, this honor was given to Muslims by favor of a Turkish sultan. Today, there are some Arabs who still do not accept this conquest. We ascribe the commander and army mentioned in this hadith to Sultan Mehmed II and the military of the Ottoman Empire, but some Islamic scholars still claim that "Istanbul has not yet been conquered." Then, when will it be conquered? According to them, the actual conquest will be realized when Arabs dispossess Istanbul from the bandit Turks, and then it will be the conquest heralded by the Prophet.

The last time I saw such allegations was when I was reviewing books in a bookstore. These allegations were mentioned in a dissertation called *Ashraat as-Saa'ah* (signs of the apocalypse) from Umm al-Qura University. The author even says that Istanbul is still occupied by the infidels (انها الان تحت ايدي الكفار). He should be ashamed of saying this. I apologize, but I would like to call this person a vagrant who is not aware of what is happening around him.

Today, there are some groups of bandits that have mushroomed within the Islamic world, such as ISIS and similar others. Besides their many other shocking allegations, they claim the same about this issue. So, what is the source of this mindset? Above all, it grows out of the books authored by Muslims or the narratives presented in these books. If so, proving the inaccuracy of these narratives, which form the basis for these extremist ideas or their misunderstanding, if they are reliable narratives, should be our duty.

Today we are living in the Hijri year of 1440. This is the fifteenth century of Islam. For centuries, over hundreds of thousands of books have been authored. Most of them have not survived to the present day, but we know these books from the biographies and other sources that mention them. We realize that there is almost nothing that has not been discussed by Muslims scholars, even by only looking at Ibn al-Nadim's (d. 385/995?) *al-Fihrist*. First of all, we should analyze the available sources using scientific methods, explore the history of thought, and the foundations and evidence of these thoughts, as well as their relevance to the respective periods of time. Today, we live in a world where the contemporary culture of Muslims encompasses such different perspectives regarding the religion, history, science, thought, and books. Therefore, we are in need of proper analyses of our sources in order to understand the thoughts and references within these different circles, make comparisons between them, and correct the mistakes. The examples we have given above suffice to establish this necessity. For that reason, if we attempt to understand our religion and the Prophet before recognizing, understanding, and examining the content of the prodigious sources of our culture, this effort would not lead us to a firm position. Therefore, I would like to say that, *"we should particularly know the social and political history of Islam so as to examine the sources about the hadiths and narratives we have today."*

A. Dere: We have "accuracy" as a fundamental term in hadith studies. And we use "sahih" as a title for some hadith collections/books. For instance, "sahih hadith", "Al-Jami' Al-Sahih", or "al-Sahihayn." Moreover, again in hadith studies we encounter specific terms, such as the criteria for accuracy of a hadith or the "criteria for accuracy according to scholars" or "methods of determining accuracy." What are the meanings of "accuracy" and "sahih" as used in these phrases? Does "accuracy" here mean that the content of a text narrated by a narrator can be traced directly back to the source, person, or people (subud) in terms of wording? Is it a category of evaluation developed by hadith scholars based on the criteria for references? Or, does it mean that they accept the content of given narratives as facts, truths, or realities? Today, when we talk about sahih hadith, some people - particularly those who are not experts in the subject - perceive it to be something that is truth itself.

M. S. Hatiboğlu: Scholars have devoted great efforts to examine the references and narrators, and created volumes of books about this subject. The contribution of these efforts and books to hadith studies is undeniable. **Let me tell you, before going into the details of hadith criticism, which is called Al-Jarh wa Al-Ta'dil**, that the prominent scholars have not always agreed upon the criteria used to critique either narratives or references. Despite their efforts in this regard, today it is not possible to talk about explicit practices that always present the same results or those upon which scholars have agreed on a hundred percent without any exceptions. This is even uttered by the fundamental sources of Al-Jarh wa Al-

Ta'dil, which has been created by the scholars who are involved in this field of science. They say, "we can understand if a narrative is sahih or not." But when they are asked "How?", they answer with universal principles about criticism and its common practices, but cannot give an exact explanation. They say, "if you bring some gold to a jeweler, he can understand whether it is authentic or counterfeit but cannot explain this to you as it is only a matter of skills." Accordingly, authors of the huge hadith collections that bring hundreds of thousands of narratives together - may Allah bless them all - have conducted these studies within the limits of their culture, knowledge, and skills, as well the conditions and rules of their eras. In this way, they have organized their books and made analyses.

Even collections by Al-Bukhari and Muslim are also titled as sahih and we call them *Al-Jami' Al-Sahih*. But, sahih according to what and for who? Of course, they are sahih according to their own principles and the terms sahih and da'if (weak) are used according to the principles of these scholars (علي شرط فلان). Scholars often say, "narrators should be reliable, references should be accurate" in respect to hadiths. However, criticism of hadiths is an activity that is totally dependent on the scholars' cultures. For that reason, an assessment by a scholar does not concern anyone but himself and the resulting judgments can be relative. They may or may not be the absolute truth.⁶

A. Dere: To make it more clear with reference to the information you have given, as for accuracy of a narrative, is this judgment an outcome of an analysis on attributions (references), background (history), chronological order, and narrators? Or, is it only an analysis of content? Or, is it an outcome of both?

M. S. Hatiboğlu: They first examine the rijal of the narrative and whether it refers to siqa narrators or not. As I just said, there are many principles or conditions regarding this assessment. For instance, did the narrators have a chance to come together (liqa)? What are their extent of knowledge and culture? etc. They often conclude that the text of a narrative is accurate if its reference is consistent according to this assessment. Accordingly, we can say that this assessment approach is almost completely dependent on the criticism of attributions.

A. Dere: Do they examine other components of a narrative, such as its second part or text, after they claim its reference/attribution to be accurate/sahih?

M. S. Hatiboğlu: There are certain scholars who set some criteria regarding textual characteristics of narratives. There are also scholars who refer to the Qur'an as the most fundamental criterion and say, "no matter how accurate its reference is,

⁶ The following quote from Zafar Ahmad Thanvi (d. 1892), who is one of the significant Indian scholars of the last century, can be regarded as a description of this situation: "We have reiterated quite a number of times that factors like accuracy or weakness of a hadith, or it being siqa or da'if, are all dependent on the taste, opinion, and judgment of scholars. This is also the source of conflicts among them." (cf. *Ibid.* p. 181; as cited in Tahânevî, Kava'id, p. 457.

if a text contradicts with the Qur'an, it means it is a worthless narration." There are plenty of details and opinions about both this one and the other criteria.

A. Dere: Would you mind if I ask one more question? Are there any famous hadith or rijal scholars, in the fourth or the fifth century, for example, who re-examined the narratives which had been regarded as sahih by former scholars and objected to their opinions? If so, does it mean that the outcomes of previous assessments of hadiths, which were based on temporary conditions, can be reanalyzed?

M. S. Hatiboğlu: We can read such objections and assessments by the scholars in their own works. Before giving some specific examples, I would like to point out an issue which is significant in my opinion. These instances we see do not always explicitly cite the conditions and criteria of their objections. For that reason, we should try to comprehend the intellectual foundations and assumptions of these objections or assessments by the scholars. Otherwise, some people may challenge us when we talk about these instances arguing that, "they are only some pieces of nonessential exceptions." However, even a single instance that can help us comprehend the essence of this issue can be important and sufficient.

So, let me give an example from some assessments⁷ directly addressed to and partly associated with *Sahih* al-Bukhari and *Sahih* Muslim. As you know, there are scholars who have tried to gather the narratives which comply with the conditions and reference criteria of *Sahih* al-Bukhari and *Sahih* Muslim but have not been included in these collections in other works of hadiths since the fourth Hijri century. *Al-Mustadrak* is one of these works. Hakim al-Nishapuri (d. 405), the editor or author of *Al-Mustadrak* which was published in four biblical volumes in India, manifests the aim of this book as to compile the hadiths that meet the criteria set by Al-Bukhari and Muslim (in terms of references/attributions) but are not included in their works, and to fill this specific gap in hadith studies. However, there are also scholars who lived after him and wrote commentaries about his book. One of them is al-Dhahabi (d. 758), who was a scholar of Turkish origin. In his commentaries, he addresses Hakim saying, "Weren't you ashamed, or didn't you fear Allah when saying that this hadith is sahih?" See how contradictory ideas from two different scholars can be about a single narrative.

Even in the period of Al-Bukhari and Muslim there were some scholars who challenged the hadiths included in their works. The most outstanding critic of the time is Ahmad ibn Hanbal, who is one of the most known figures of the Islamic world and tradition, and the teacher of both Al-Bukhari and Muslim.

On his deathbed he told his son, Abdullah, to "remove that hadith from my book because it is against the accurate ones" regarding a narrative in his *Musnad*.

⁷ See *ibid.* p. 179-181.

When I looked at the hadith he asked his son to “remove”⁸, I saw that it is still narrated in both Sahih al-Bukhari and Sahih Muslim with its reference and text. So, doesn't this mean that a hadith regarded as sahih by Al-Bukhari and Muslim is considered to be contradictory to being removed from books by Ahmad ibn Hanbal? Yes, it is.

A. Dere: Once again we understand from the precious information you have given to us that there is a rich corpus of hadiths that have survived to the present day, a significant number of scholars in the past and today have created significant works in this field and made analyses, but there have always been different details, depths, and perspectives in this regard. As all these details and opinions about the field of the hadiths are obvious today, is it correct that the media and society discuss the sub-fields of hadith studies with regard to assumptions including generalization, which are suggested with the impact of the media? Do these issues have their own scientific methods and traditions?

M. S. Hatiboğlu: As someone who became a student of the Faculty of Theology in 1954-1958 and then an assistant to the chair of the hadiths beside Professor Tayyip Okıç, and again someone who has been involved in studies on hadith collections since then, the modest conclusion I have come to is: We are not at a extent of knowledge and understanding that can allow us to make holistic judgments about all available narratives at once. Therefore, there is no need to let these issues talked by people who are not competent. These are topics that require discussions in academic circles.

So, what can we do today in this regard? In my time, there was only one faculty of theology in Turkey and it was at Ankara University. Today the number of these faculties - may Allah help them - is over 100. However, what is important here is not the quantity, but the quality of these faculties. It is important to fill these faculties with qualified scholars. We need a number of different and significant specializations, studies, and discussions regarding certain topics such as understanding history, being familiar with former outstanding scholars as well as their thoughts and topics of discussion, and analyzing the works inherited from them. In different phases of scholarly studies, a sentence or an example given in a book you read can sometimes help you understand a whole issue or comprehend a thought, while explanations of the systems of previous scholars can sometimes be the key to these understandings. For that reason, we can't say we have enough works on hand and they are enough for us. There are many more manuscripts in world libraries which have not yet been published and there are some books in ancient libraries, such as those in Yaman and Qarawiyyin, which have been discovered during cataloguing efforts. We are in the position of discovering these works and discussing the knowledge and culture narrated therein. But so far we have been lazy in this regard. In his introduction to *Kitab al-Haraj*, the Egyptian

⁸ *al-Musned*, II, 301.

scholar Ahmad Muhammad Shakir says: "Without Western orientalist and Islamist scholars, we would let the books of our scholars sleep for centuries. They are the ones who awakened us for the first time." Here, he makes a confession on behalf of all of us.

These words from Ahmad Muhammad Shakir remind me of the other written works by Western scholars in the field of Islamic studies. There are thousands of articles, books, analyses, translations etc. in this field published in different Western languages. So, it is not possible to oppose the Western world in the areas of both science and politics without analyzing these works - in today's terms - from a critical perspective. Today's Western behaviors and politics toward the Islamic world are an outcome of the influence by the orientalist master minds, who we call Islamologists, and their written works. Westerners never ask Muslims about Islamic issues as they already have experts in this field. This being the case, as the Islamic world, in order for us to take a stand against the West, we need to be familiar with the Islam they understand and narrate. This is one of the most important duties I expect from today's faculties of theology.

Therefore, as I mentioned above significant duties of the faculties of theologies and universities in Turkey include, on one hand, writing our works applying all necessary scientific assessments, while on the other hand educating qualified scientists, who have a good knowledge of Western languages and scientific methods of criticism, as well as the necessary capacity to criticize these works written by Westerners about us, and creating an environment that enables scientific studies and necessary efforts.⁹

There is no point in discussing all the scientific analyses and discussions at this level to the public. They can't even follow and understand all these details. For that reason, these topics should be discussed, debated, and improved within academic gatherings.

A. Dere: I would like to ask a methodology question, if you please. Which methods can we use to fulfill the duty of scientific analysis you mentioned today? For instance, as for methodology, the first thing that comes to mind is usul studies in the Islamic Sciences, such as usul of the hadiths, usul of interpretation, or usul of

⁹ I don't want to repeat the details of how I searched for a scholarship to go to France to improve my knowledge of the French language and explore the orientalist studies conducted in that country and that the members of the commission in the Ministry of National Education (of the time) responded to me saying, "What can a theologian do there? Better we send someone from the conservatoire", as I have laughingly told this story numerous times. It should be noted that if today's decision makers continue to have the same mindset and say, "There is nothing a professor of interpretation or fiqh from faculties of theology can learn in countries like France, England, or Canada. If they have to, they should go to a Muslim country. There is no need for them to learn any language other than Arabic. This way they will also not be confused", which is extremely incorrect and is prejudiced, and will be remembered as a lamentable blindness and an act of ignorance, even in a hundred years from now.

fiqh. Do we have to use this classic framework of *usul* in order to evaluate today's Islamic culture and thought from all aspects and perspectives? Or, would you like to suggest new methodologies and recommend interdisciplinary studies? Can we say that the current methods we use are efficient in their approaches and perspectives, do they meet all of our needs in this regard, and support us in scientific activities?

M. S. Hatiboğlu: This is actually a very important question. As you know, a number of new branches of science, which did not exist during the Prophetic Years, such as interpretation, hadiths, fiqh, prophetic biography, *aqidah* etc., have emerged since the second Hijri century. Epistles and books of *usul* have been authored to explain areas of application, characteristics, and purposes of these branches, which have developed and become more systematized with time, and the issues have been discussed.

First of all, we should comprehend the developing processes (histories) of these aforementioned branches of science and fields of expertise, and which issues are handled by them and which concepts they use for this. In this way, we should try to understand how these scholars thought about relevant issues and what evidence they used to reach a judgment.

Secondly, we should outline all of these aforementioned fields of science, because it is impossible to totally separate them within Islamic thought. On the contrary, we should be aware of their impacts and contributions as either materials or thoughts.

Thirdly, we should note that a scholar who is specialized in one of these fields may not be competent in another. For example, an outstanding scholar in interpretation may not have that much influence in the hadiths. Today, this is quite an interwoven and intricate issue. How did the scholars of different branches of Islamic thought and culture think and what did they say about certain issues? We should examine what a scholar of interpretation, a scholar of *kalam*, philosophy, or a mystic (*sufi*) said, in a comparative way, considering different periods of time.

Fourthly, we should note that scholars' explanations and opinions about certain topics are dependent on the information and knowledge they could access in their respective eras. In *Tafsir*, Fakhr al-Din al-Razi (d. 606) presents precious information to us. However, in the same composition you can see hilarious things he says about different fields which we call experimental sciences today. You may even ask, "How could a scholar believe in such things?"

When you look at some words from Ibn Hazm (d. 456), who is an internationally renowned scholar raised in Andalusia, you might say, "Today, even children wouldn't say this nonsense." *They do not say these today. They said them in their times. So, we should try to identify the reasons behind these words and not criticize*

them. Instead, we should criticize those who imitate their opinions about certain issues even in the present.

The so-called religious arguments put forward about women show that women in our societies have not yet been able to take up the positions they deserve in Islamic communities. It is really sad that we see some of these arguments disguised in hadiths. The hadith narrated by Al-Hakim al-Tirmidhi (d. 320) in *Navodir Al-Usul* saying, “لا تعلموا النساء الكتابة و لا تسكنوهن الغرف” (do not teach your women writing, do not let them go out on balconies) can be given as an example.¹⁰ Al-Hakim al-Tirmidhi is an outstanding scholar. So, why did Al-Hakim include such a narrative attributed to the Prophet in his book, and what do I have to do when I encounter these words in his book? The essence of this issue is hidden in the answer of this question. First of all, I have to undertake research and find examples about what the Messenger of Allah said and how he behaved in such situations. Based on the information and examples we know about his life, as well as the conditions of that time and the position Islam gives to women, it does not seem possible for the Messenger of Allah to utter such words.

In books, the saying, “شاوروهن و خالفوهن” (counsel women and whatever they say, do otherwise) is presented as a hadith. Even Nizam al-Mulk (d. 485) narrates this as a hadith in *Siyasatnama* (Book of Government). It is astounding that Nizam al-Mulk, a friend of Al-Ghazali and Al-Juwayni, included this in his book. Then, we unavoidably explain this with the thoughts and opinions toward women during this time and the society they lived in. We also see to what extent the level of society, and the situation of the time, influenced the thoughts and judgement of these scholars. Unlike the time periods these scholars lived in, today we can criticize this insult against women which was supported by fabricated hadiths. Our Prophet is far from giving such an order. But you put these opinions, disguised in hadiths, into your book, establish them among people, and finally leave the women ignorant, although they constitute half of the Islamic world.

As the fifth step, we should create and develop a map of - in today's terms - Islamic thought by examining the books of history and culture together. For instance, what did scholars from a single branch who lived under the same circumstances, in the same period, but in different regions, say about this? What about those from different branches? How did people of different periods, geographies, regions such as Egypt, Iraq, or Middle Asia, perceive Islam? We should find and examine the answers of these questions, and thus absolutely create an index of information.

Sixthly, we will see in this index that scholars can have different opinions about a lot of different issues, either in *usul* or *furu'*. For certain reasons I am not

¹⁰ Today's scholars, who analyze and publish these books, also do not write comments to explain this situation because they are also not aware of the fact that this is a fabricated hadith.

going to explain this in detail here, we see that tens of different thoughts can be put forward across the entire Islamic world against an opinion or thought. Do you call it intellectual pluralism today? For that reason, today it is impossible for an Islamic scholar to be precise and claim that the only truth is what he says. Everyone should bear the weight of thought and the responsibility for speaking.

Seventhly, although a majority of the notable sources we have today are written in specific fields, they often narrate the information, which is unlikely to be included in these books due to the content and characteristics, while mentioning other subjects. For that reason, it is both useful and important to read a lot of sources from cover to cover, or at least scan the content. Ibn Sa'd's *al-Tabaqat*, Ibn Asakir's *Tarikh Dimashq*, al-Dhahabi's *al-Nubala*, Ibn Abd al-Barr's *al-Tamhid* and *al-Istidhkar* are the first examples that come to mind.

As the eighth step, we should try to understand the different opinions which have emerged within Islamic culture and thought together with the reasons behind them. These issues should be analyzed within the limits of politeness and ethics, without cursing, contradicting, or - perish the thought - allegations of heresy, impiety, or any attempt to *takfir* others. Unfortunately, many appalling and sad incidents have happened throughout history. Al-Tabari (d. 310) is an unprecedented scholar of interpretation, hadiths, fiqh, and history. But his house was stoned. And after his death, the funeral could only be performed at midnight. We read this in works about our cultural history. Why? He wrote some incorrect ideas in his works of interpretation, according to a group of ignorant people. So, who could know these issues better? The group of ignorant people? Or the great imam Al-Tabari?

Ninthly, use of scientific and peer-reviewed publications to obtain information is necessary as some scientific works are distorted or abated based on the opinions of publishers. For instance, the Indian Hanafis who published Ibn Hibban's (d. 354) *Al-Majruhin* in 1970 did not include the article about Abu Hanifa al-Nu'man b. Thabit in this new version of the book. However, this article was issued in the books 1975 Haleb edition. There are many other similar distortions.¹¹

As the tenth step, we should know the principles followed by the author of a book we examine. Of course, there are books, credentials, documents etc. that inform us about past experiences and opinions of previous scholars. However; before making inferences from the information given in these sources, we have to understand the author's purpose and principles.

For instance; Al-Khatib al-Baghdadi's (d. 463/1071) *Ta'rikh Baghdad*, which was published in two editions, in 14 and 17 volumes, respectively. Among the late

¹¹ We also see that some books of our tradition have been distorted. For instance, Imam al-Sha'rani (d. 973/1565), says, "to examine Ibn Arabi's (d. 638/1240) *Al Futuhat al-Makkiyya* properly, read its edition published as a manuscript in Konya, as the others have already been distorted." It means that a lot of people resorted to manipulating the books of previous scholars for a variety of reasons.

Ottoman scholars, Zahid Al-Kawthari (d. 1952) authored a book titled, *Te'nību'l-Hatīb* to criticize Al-Khatib al-Baghdadi and there, he accuses al-Baghdadi of citing some negative narratives about Abu Hanifa. I think the sainted Al-Kawthari is not right to attack Al-Khatib al-Baghdadi. I think that he would not have done this if he had taken the principles adopted by al-Baghdadi into consideration. Al-Khatib al-Baghdadi narrates all the information he has received, but this doesn't mean that he accepts all of it to be true. He offers all the negative and positive suggestions about certain issues in his works. Likewise, in *Sharaf Ashab al-Hadith* he gathers true and untrue information about the hadith scholars and leaves the conclusion to the reader's interpretation.

As the eleventh step, we should use different sources from different opinions from all around the Muslim world and try to analyze and understand Islamic thought as a whole, as far as possible. Even in the field of the hadiths, Sunni and Shi'i'te scholars have different corpuses. Among them, our al-Kutub al-Sittah and the Shi'i'te al-Kutub al-Arba'ah are the most famous ones. So, do you think a Sunni scholar has ever analyzed the sources of the Shiite Muslims? We may only give some recent examples. I think Shiite scholars have analyzed the Sunni sources - though for their own purposes - more than the other way around. The Shi'i'te scholar Abd al-Husayn tries to defend the political allegations of the Shiah by using books by Sunni scholars in his book, *Al-Ghadir Fi Al-Kitab Wa-'l-Sunnah Wa-'l-Adab*. In summary, he tries to say, "you also agree with us." But when you perform a scientific analysis of this book, you will understand why relying on this book is not permissible. I saw in some instances that he uses Al-Bukhari's *At-Tarikh al-Kabir*, which is a Sunni source, by parts of some narratives that support his purpose, but exclude other parts. Al-Bukhari states that the given narrative is a weak one. However, the author of *Al-Ghadir* does not include this statement from Al-Bukhari in his work. Then you understand that the book deliberately aims to manipulate, and does not have any scientific value.

Twelfth, I have tried to give my opinions about how we can examine the books on Islamic thought and culture, which constitute an archive for religious studies. Today, there is a huge field of science called social sciences, which analyzes humans, history, societies, politics, justice, ethics, thought, languages, literature, cultures etc. We should be aware of, if possible, what and how the branches of this science describes and uses the relevant subjects. I didn't even cite another huge area of research, which is the technical and experimental sciences.

Thirteenth, as it is not possible for individual researchers to get through these aforementioned areas of research, we should undertake joint studies, planned projects, and knowledge sharing activities, and take advantage of technical advancements which are used by the new generations rather than the older ones.

A. Dere: In light of your explanations and examples, we can now understand how scholars of the classical period thought about religion, society, and culture, and how we should evaluate their opinions today, within the conditions of their time. When we look at today's practices, Isn't it through the scholars, who had limited knowledge and perspectives because of the conditions of the time they lived in, and their books, we try to understand our religion, Islam, and to internalize its doctrines and principles in our lives? If so, we should ask another question: how can we build our Muslim identity and develop a new image of Muslims based on today's extent of knowledge and thought, considering that the prominent scholars of previous periods were unavoidably affected, in terms of understanding and interpretation, by the knowledge and thought of their time? How can we explain and practice the fundamental and vital principles of Islam as it was taught by our Prophet (peace be upon him)? What should we use as a method? How can we be successful in this regard?

M. S. Hatiboğlu: Actually, this question holds the response within it. First of all, we should analyze the different conditions of different periods while trying to understand our history and the opinions of previous scholars. If we analyze our history of thought and culture starting from the early periods up to the present day, you may see the answer to the question about how we can perform this duty today. As I said before, when we create maps and indexes of Islamic thought according to periods, geographies, and fields of science, these maps and indexes will depict the pathway that guides us today and lead us to the future. However, because we cannot reveal the historical experience and prosperity of Islamic thought in every field of science and we cannot agree upon this, we can neither see the path that may carry us to the future, nor take this road. After all, we still encounter different perceptions about Islam.

I highlighted this issue in an article. At one time, Muammar Gaddafi organized a lot of meetings and congresses. At one of these gathering, a female professor from al-Azhar called, Aisha bint al-Shati (d. 1998) - may Allah rest her soul - went up to the rostrum and addressed Gaddafi, saying: "Dear President! You also gathered us, the most significant scholars of the Islamic world, last year in Benghazi. There, every single scholar described a different Islam to us. And I observed that none of them were consistent with each other." Here, she makes an assessment of the situation. This statement confirms that every Muslim scholar describes a different Islam, according to his/her culture. So, to what extent do these narrations expose the real Islam? Moreover, all of them feel justified and make assertive suggestions. This is the point identified by Aisha bint al-Shati. For this reason, in the Islamic world, there is no one who can claim to be the only representative of Islam.

Unfortunately, this is the extent of Islamic culture today, and we are still far from going beyond this understanding. The answer to the question about how we

can reach the optimum level, as I mentioned before in many cases, is to work determinedly, to have a capacity for understanding, and to undertake assessments.

A. Dere: You have pointed out the meaning of accuracy in the hadiths and how we can identify this within the framework of usul studies in your previous answers. From your studies, we see that you often dwell on the content (of texts) during the assessment of hadiths, and try to understand them in detail this way. There are also different studies in Turkey which were led by you. And these studies examine (and criticize) the hadiths in terms of their textual properties/content. Do you think these studies are sufficient or insufficient? What are your expectations within this regard?

M. S. Hatiboğlu: When we say content, the first thing that comes to mind are the main ideas held by a text. The way you deliver these ideas is also important, and a significant matter in one's efforts of assessment. Based on this understanding, when we analyze a text/content of a hadith, we should first identify its main idea. One of the first steps we should take during the analysis is to grasp the historical development of the given issue or idea. We should try to identify the origin of the issue. Then we should ask, "How has it been put down on paper since the time it emerged as an issue?" Plus, "How has it been commentated on in those written works, on what evidence has it been based, and which deductions have been made based on this evidence?" We should be able to analyze all these different phases. References of such analyses should not be books of the hadiths, but sources from different fields such as interpretation, fiqh, history, kalam, politics, and even literature. Of course, on the condition that we maintain the sound principles and values taught by the Qur'an and the Prophet during this process.

I followed this pathway in my study about the Quraysh in the Caliphate. I tried to identify where, in which area and through which media this idea has appeared in different fields of science and culture, what are its foundations, and how it has been interpreted. Finally, I had knowledge and opinions about not only this specific hadith, but also the history of Islamic politics and administration - based on the issue mentioned there -, relations between administrators and the public, perceptions of administration, the roots of these perceptions, relevant understandings and practices of surrounding cultures, the opinions of scholars about social order and the methods of establishing justice in society, what kind of conflicting interests have emerged among communities, etc. Of course, my holistic analysis of the information provided by the books of previous scholars, and again my efforts to understand what has happened throughout history helped me come to these opinions. Accordingly, the basis of my opinions was the understanding of the relations between historical incidents and developments, as mentioned in the books of previous scholars, as well as the reasons behind them.

As far as I know, the hadith studies in other Islamic countries are heavily based on a traditional methodology, while the content-oriented analysis I mentioned above is rarely undertaken. Moreover, even in Turkey some scholars consider those adopting some different - let's say unusual - perspectives and methodologies than the conventional usual of hadith studies as, "teaching old dogs new tricks." My personal opinion is that if the most outstanding scholars of the hadiths, like Al-Bukhari and Muslim, were alive today and had the opportunity to use today's facilities, they would adopt a more comprehensive and content-oriented method of assessment and would be successful in their efforts. However, at present, we are not pursuing an interest in the studies of these scholars, who only have the knowledge and opportunities from their eras. Instead, we put them in a position, which is out of reach, and choose to imitate what they said.

In Turkey, I see that some recent studies about the hadiths and hadith-related subjects started to focus on content rather than other details. As these kinds of studies become more prevalent, it will be possible to make comparisons between the outcomes of these studies. Later on, we will be able to discuss the methodologies and results of these studies, and thus have a specific framework to apply in content-oriented assessment of narratives. Of course, this aforementioned method of assessment can be practiced together with the conventional methodology of hadith studies in a complementary fashion. That is to say, I do not claim that content analysis is the only true way to assess the hadiths. What I am saying here is that it will be difficult to explain a lot of issues in a consistent way without this method of analysis, and thus we will be devoid of a lot of other potentially valuable information and insights.

I recommend today's scholars, especially those in Turkey, to be courageous and learn practical and consistent scientific methods and assessment procedures, as well as the information and insights provided in recent studies, and put forward their own ideas with the same level of courage.

A. Dere: Distinguished professor, thank you for the time you have allocated for this conversation. I wish you a pleasant and healthy life, and success in your bold scholarly activities and guidance.



قيمة المصادر والتحقيق العلمي في فهم تراثنا الفكري*

أ.د. محمد سعيد خطيب أوغلو

جامعة أنقرة - كلية الإلهيات؛ قسم علم الحديث

ترجمة: أ. إبراهيم خليل إلكي

علي دره: الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة والسلام على رسوله الكريم. في البداية أود أن أقدم خالص الشكر والامتنان لكم أستاذنا العزيز -الذي ربى وخرج الكثير من طلبة العلم- أن خصصتم جزءاً من وقتكم الثمين لهذا الحوار وأنتم في قمة الانشغال بالأبحاث والدراسات العلمية.

إن أحد الشروط المهمة التي تعلمناها من حضر تكلم في ميدان البحث العلمي والتفكير السليم هو الوعي بمعاني المصطلحات أو المفاهيم ودلالاتها، وضرورة تتبع أثر المفهوم، لمعرفة من استخدمه، وأين ومتى، وبأي معنى استخدمه. حيث إن تجاهل هذه الخصائص في المفاهيم أو المصطلحات، واستخدامها بشكل كفيافي واعتباطي من شأنه بصورة عامة أن يسوق أهل العلم إلى اختلاف وشقاق فكري، بل قد يصل بهم الأمر أحياناً إلى تبادل الاتهامات وإقصاء بعضهم بعضاً. ومن الأمثلة المهمة التي يمكن أن نطرحها هنا هي ثنائية الحديث والسنة.

فهذان المفهومان يُستخدمان ككلمتين مترادفتين أو مفهومين مترادفين في المعنى، وخاصة في الوقت الراهن، وهذا الأمر لا يقتصر على تركيا فحسب، وإنما ينتشر على نطاق واسع في العالم الإسلامي كله. فما هو التقييم الذي تودون تقديمه سواء من حيث الأصول اللغوية والاشتقاقية لهاتين الكلمتين، أم من حيث كيفية استخدامهما كمفهوم أو مصطلح في المؤلفات والأوساط العلمية خلال القرون الهجرية الثلاثة الأولى؟

محمد سعيد خطيب أوغلو: بسم الله الرحمن الرحيم؛ ﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾^(١) وَ﴿يَسِّرْ لِي أَمْرِي﴾^(٢) وَأَحْلِلْ عُقْدَةً مِن لِسَانِي﴾^(٣) يَقْفَهُوا قَوْلِي﴾^(٤).

إننا وكغيرنا من العلماء الشباب في عصرنا الحالي الذين جعلوا هدفهم وغايتهم الاشتغال بعلم رسول الله ﷺ نواجه هذين التعبيرين منذ سنوات طويلة. وعندما نقرأ كتب الأصول أو المتون المختلفة لعلمائنا الذين استخدموا هذين التعبيرين نجد أن منهم من ساوى بين التعبيرين في المعنى خلال استخدامه لهما في كلامه، أو خلط بينهما. مع أن هذين التعبيرين بقدر ما فهمناه في يومنا هذا ليسا بتعبير أو مفهوم واحد، وإنما مختلفان عن بعضهما. حيث عندما نقول «السنة» فإن ما يتبادر إلى ذهننا هو فعل، أو تطبيق، أو حكم، أو مبدأ^(١). وعندما نقول «الحديث» فإن الذي يتبادر إلى ذهننا -بشكل عام- هو رواية الأمور التي ذكرناها^(٢). ويسهل إدراك الفرق

* أجري هذا الحوار مع الأستاذ محمد سعيد خطيب أوغلو من قبل علي دره أحد المساعدين في مكتبته الشخصية، وذلك بتاريخ

١٨-٠٨-٢٠١٨ في مدينة أنقرة. وابتعت في كتابة هذا النص القواعد الإملائية التي يفضلها خطيب أوغلو.

هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Düşünce Geleneğimizi Anlamada İlmî Tedkik ve Kaynak Bilgisinin Kıymeti" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد سعيد خطيب أوغلو، قيمة المصادر والتحقيق العلمي في فهم تراثنا الفكري، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ٣٨٣-٤٠٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

(١) للاطلاع على مزيد من المعلومات حول استخدامات ومعاني كلمة السنة راجع: خطيب أوغلو، دراسات/تحقيقات الحديث ١، ص ١٥٧-١٦٣.

(٢) للاطلاع على المزيد انظر: المرجع السابق، ص، ١٧٦-١٧٨.

بينهما إذا ما ضربنا على ذلك مثلاً. فمثلاً إذا بدأ بقال رسول الله ﷺ: «إذا خرج أحدكم من بيته فليخرج برجله اليمنى» فهذا حديث. وإذا ما ورد أن رسول الله ﷺ قال: كذا... فهذا حديث أيضاً، وأما إذا قلنا «يجب عند الخروج من البيت تقديم الرجل اليمنى» فهذه سنة. فهذا هو الفرق الأساس بين الاثنين، ولهذا فإن هناك علماء يفرقون هذا التفريق بكل وضوح في كتبهم التي تتحدث عن السنن، أي التصرفات والحركات الفعلية. ومن ذلك ما يرد في كتاب «السنن» لأبي داود (ت ٢٧٥هـ). فعندما يتحدث أحمد بن حنبل (ت ٢٤١) عن الحديث الواحد، فإنه يشير إلى أن أبا داود قال: «يوجد في هذا الحديث خمس سنن»^(٣). ولو أن السنة والحديث تعبيران أو مفهومان مترادفان في المعنى لكان كلام أحمد بن حنبل خاطئاً منطقياً. فهذا العالم يريد أن يقول لنا بكلامه هذا: «يوجد في هذه العبارات التي وصلتنا كرواية خمس حوادث، أو مسائل، أو أحكام يمكن تطبيقها وتنفيذها فعلياً وعملياً على أرض الواقع»؛ ويمكن أن تكون عشرة أو خمس عشر أو أكثر من ذلك أو أقل، إلا أن الحديث واحد^(٤).

ويمكن إيراد المزيد من الأمثلة من هذا القبيل. فمثلاً يُقال في كتبنا عن الكثير من العلماء «وهذا عالم إمام في السنن، وليس كذلك في الحديث». ويقال العكس عن علماء آخرين، حيث يقال عن أحدهم: «عالم في الحديث، وليس كذلك في السنة». فهذه الأمثلة وغيرها تُعدُّ من الأدلة التي تؤكد على أن تعبير الحديث وتعبير السنة ليسا سواء أو مترادفين في المعنى. إذن من لا ينتبه كثيراً إلى هذه التعابير قد يخلط بينها، أو يستخدم أحدهما مكان الآخر. لذا أرى أنه من الواجب علينا تجنب ذلك والحذر منه.

علي دره: أستاذي الكريم! في مصادرنا التي تعود إلى العهد المبكر تُستخدم عدة عبارات بشأن المعلومة النقلية المسندة فأحياناً تُستخدم كلمة الحديث، وأحياناً الخبر، وأحياناً الأثر، وأحياناً أخرى تُستخدم عبارة الرواية، أو المرويات. وبالمقابل فإن بعض الأوساط الأكاديمية اليوم تذهب إلى القول بعدم جواز استخدام عبارة الرواية إذا كانت المعلومة النقلية متعلقة بالنبي ﷺ، وحتى إنهم يقولون: إن هذا الاستخدام يقلل من أهمية المعلومة النقلية، لا بل تقلل من قيمة النبي ﷺ وتحت من مكانته، ومن ثم فإنهم يعارضون هذه العبارة. فهل هذا صحيح برأيكم؟

خطيب أوغلو: إن رجعنا إلى البدايات فلا بد من القول إن هذه العبارات لم تكن في عهد النبي ﷺ مقعدة ومستخدمة بهذا الشكل وبهذه المعاني. وإنما بدأ العلماء باستخدام هذه العبارات لاحقاً، بدءاً من القرن الثاني عندما بدأ تشكل «علم الحديث». فالكثير من العلماء كانوا عند الكلام عن حديث رسول الله ﷺ يقولون عنه رواية. ولكن نظراً لأن كلمة الرواية قد اتخذت في العصور اللاحقة ماهية شاملة لكافة الأقوال الشفهية، فقد وجد العلماء أن هناك حاجة للتمييز بين الروايات الواردة عن النبي ﷺ، ومن ثم فإنهم يقولون مثلاً عن الرواية الواردة عن الصحابة الأثر أو الخبر. ولكن عند يتعلق الأمر بالروايات المسندة إلى النبي ﷺ، فإنها تخرج عن

(٣) كتاب الجنائز، ٨٠.

(٤) مثلاً يوجد للعالم الهندي محمد بن علي النيموي (ت ١٣٢٢) مجموعة باسم «آثار السنن مع التعليق الحسن»، حيث يذكر فيها الروايات المرفوعة والموقوفة الأعمال والأفعال، والأحكام.

نطاق الأثر والخبر، وتدخّل في إطار الحديث. وبالمقابل فإنه يُطلق على كثير من الروايات المنقولة التي لا يرد في محتواها اسم النبي ﷺ ولا دخل له بها تسمية الحديث أيضاً، وهذا واقع لا يمكن نكرانه. حيث إن هذه الاستعمالات المختلفة موجودة في مصادرنا. فمثلاً يمكن أن يطلق علماءنا على مقولة لعمر بن الخطاب تسمية الحديث. ولهذا أرى أنه ليس من الصواب حمل الأمر على قلة الاحترام إذا ما تكلم أحدهم عن قول النبي ﷺ وقال حسب خبر وارد عنه. وهو عندما يقول ذلك قد يقيم ذلك القول على أنه من كلام النبي ﷺ أيضاً. ولذلك ليس من الصواب حمل هذه العبارات على معنى واحد ومن ثم توقع النوايا حسب ذلك دون التثبت جيداً من كيفية استخدام العالم لها، ولأي شيء استخدمها.

دوره: يدعى أن هناك اتجاهين تعميمين بشأن الأحاديث والروايات سواء في الماضي أم الحاضر، وسواء في تركيا أم البلاد الإسلامية الأخرى، وسواء في الميدان الديني أو في سائر الميادين العلمية والفكرية الأخرى؛ فأما أحدهما فيردها جملة وتفصيلاً قائلاً: «لا قيمة علمية لها، ولا يمكن أخذ أي منها بعين الاعتبار»، وأما الآخر فيقبلها جملة وتفصيلاً قائلاً: «نقبل ونأخذ بكل الأحاديث أو الروايات الواردة بشأن مسألة ما». فهل لاحظتم مثل هذا الأمر؟

خطيب أو غلو: أعتقد أنه يُقصد بهذا الزمرة أو الفرقة التي توجهت نحو إخراج ثقافة الحديث والسنة من الأصول والأسس الإسلامية تماماً، والاعتماد على القرآن وحده. ويمكن الحديث مطولاً عن سبب سلوكهم هذا الطريق، وما هي الأدلة والحجج التي اعتمدوا عليها في ذلك. وأحياناً قد يرد في هذه الموضوعات الكثير من سوء الفهم، والتحريف والتزييف، وحتى الاتهامات أيضاً. فأقول مباشرة لا يمكن أن يكون هناك إسلام، ولا يمكن فهم الدين دون النبي ﷺ الذي نزل القرآن عليه.

إن أهم أمر في المصادر التي نتحدث عن رسول الله ﷺ بالنسبة لنا هو أن الرسول بلغ الإسلام، وهو أعلم الناس بالإسلام. فنحن وكل العلماء إنما تعلمنا الإسلام من النبي ﷺ. وإن ما نقله العلماء السابقون قام العلماء الذين جاؤوا بعدهم بدراسته والتحقيق فيه وتدقيقه، وأوردوا عليه جملة من التقييمات والملاحظات. ولكن نجد أمامنا المشهد الآتي: لا شك أن صاحب الدين هو الله تعالى، غير أنه ليس أمامنا مباشرة، أي لا نتعامل معه مباشرة، وإنما يوحى إلى النبي ﷺ. والنبي يعرفنا على الله عز وجل، ويعلمنا القرآن والإسلام؛ وبذلك فإننا نعدّ النبي – بالشكل الذي تحدث عنه القرآن الكريم – أهم مصدر للدين بعد القرآن. وبعبارة أخرى فإن مصدر الإسلام في مجال الرواية هو القرآن المنزل الموحى، وإن عنصره البناء على الصعيد العملي هو نبينا ﷺ. وبناء على ذلك فإننا نعدّ كل المعلومات والأفعال المنقولة إلينا عن رسول الله ﷺ قيمة من قيم الإسلام؛ فالمسلم لا يعدّ التراث العلمي – بشكل عام – شيئاً مختلفاً عن ذلك. غير أننا نواجه أكبر المصاعب والمشكلات في مسألة معرفة أي من هذه المعلومات والقيم قد وصلت إلينا بشكل صحيح – وبالمعنى الاصطلاحي التأكد من «الثبوت» – وأي منها تحتوي على الشبهة في صحة وصولها.

فالقُرآن الكريم ثابت من ناحية الثبوت؛ وبالمقابل فإن سماع الكلام من النبي ﷺ وفهمه، ونقله قد تم بواسطة أناس وأشخاص متفاوتين في القدرات العقلية والاستيعابية، وهذا الأمر فتح الطريق أمام ظهور تباينات واختلافات في محتوى المنقول؛ حتى إننا نجد في العصور اللاحقة أشخاصاً وفئات قامت بتشكيل الروايات المنقولة وصياغتها باسم النبي ﷺ كما تشاء، وأضافت عليها ما تريد.

فعندما نجد أن هناك أجيالاً أرادت جعل رسول الله ﷺ أداة لحل كافة مشكلاتها السياسية والاجتماعية، ومن ثم تحدثت عن قضاياها الشخصية ونسبتها إلى النبي بالقول: «قال لنا رسول الله»، فيجب علينا التوقف على هذه الحالة وعلى هذه الأقوال ملياً. لتأكد هل بالفعل يمكن أن يقول رسول الله مثل هذا الأمر أم لا؟

وأمام هذه الحالات التي لها تشعبات وتفصيل كثيرة قام العلماء بعدة تقييمات وتصنيفات للرواة الموجودين في أسانيد الروايات، حيث قالوا هذا راو ضعيف، وهذا ثقة، وهذا متروك الحديث، وبناء على ذلك قالوا مثلاً «هذه الرواية لا يمكن نسبتها إلى النبي ﷺ». بيد أنه ليس هناك اتفاق دائم بين العلماء بشأن هذه التقييمات. وتقييم الإسناد لا يحل المشكلة دائماً. إذ؛ فكيف يمكننا إيجاد حل لذلك؟ إننا مضطرون إلى تقييم الروايات المنقولة عن رواة نعددهم ثقات في عهدهم بالاعتماد على القرآن الكريم الذي يعرف لنا النبي ﷺ بالشكل الأمثل.

لقد قمت شخصياً وبحسب إمكاني وقدراتي بدراسة الكثير من المسائل، ولم أفضل لأولئك العلماء بعض التناقضات التي رأيتها. فقلت بشأن بعض الروايات التي عدّها أولئك العلماء صحيحة: «لا يمكن أن يقول رسول الله ﷺ مثل هذا الكلام». ودعني أقدم مسألة «تخصيص الخلافة بقريش» كمثال على ذلك، وهي موضوع رسالتي التي قدمتها لنيل مرتبة البروفيسور. حيث توصلت في هذه الدراسة إلى قناعة أن جملة من الأحاديث التي عدّها الكثير من العلماء صحيحة لا يمكن ثبوت نسبتها إلى النبي ﷺ.

وقد يخرج من يقول لي: «ومن أنت حتى تستبعد أولئك العلماء الكبار وتقدم رأيك على آرائهم». أقول إن قولي ليس المقصد منه استبعاد أولئك العلماء، وإنما قولي ورأيي هو «إذا فهمنا النبي ﷺ وعرفناه بالصورة التي بينها القرآن الكريم، فمن المستحيل إسناد الروايات المذكورة في هذه المسألة إليه». لأنه لو تم القبول بصحة مثل هذه الروايات بحجة أن الكثير من العلماء صححها، فإننا نكون معاذ الله قد قولنا رسول الله ﷺ أشياء لا أساس ولا أصل لها في عصرنا هذا، وهذه أكبر إهانة يمكن أن توجه للنبي ﷺ، ولا يمكن القبول بها.

من المعروف أن هناك مئات من المصادر التي تقول بوجود أن تكون الخلافة في قريش، وترد الأحاديث الواردة في هذه المسألة في كثير من كتب الحديث. وحسب تلك الأحاديث الواردة في صحيح الإمام البخاري، والإمام مسلم^(٥) اللذين نعدهما من أصحاب المصادر يزعم أن النبي ﷺ يقول: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن؛ إن هذا الأمر في قريش إلى قيام الساعة». والآن إذا سألنا: هل يوجد في عصرنا خليفة قرشي؟

(٥) البخاري، ٦١، المناقب، ٢؛ وللإطلاع على معلومات واردة في مصادر أخرى راجع: خطيب أوغلو، قرشية الخلافة، ص، ٩٣-٩٤.

فالجميع سوف يجيب بـ«لا». حسنٌ؛ فماذا تقول هذه الروايات؟ إنها تقول: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان». فكم كان عدد خلفاء المسلمين من قريش إلى يومنا هذا، أو لم خالف الخلفاء الذين كانوا من غير قريش هذا المبدأ، ولم لم يعارضهم المسلمون، ولم يواجهوهم بهذه الأدلة؟ إذن؛ أن لا يكون الرسول ﷺ في هذه الحالة كأنه - حاشاله - قد قال شيئاً لا أصل له؟ بلى يكون. فأنا لا أستطيع أن أتهم رسول الله بمثل هذا الأمر أبداً، فالنبي ﷺ منزه عن قول مثل هذه الأشياء الخاطئة. فهذه قناعتي. ولكن إن قبلت بصحة تلك الروايات التي نقلتها المصادر، واعتمد عليها العلماء فإنك تقع في تناقض حتمي. وبذلك فإنك لا تبتعد عن فهم النبي ﷺ ومعرفته معرفة صحيحة فحسب، وإنما في الوقت ذاته تبتعد عن دراسة مثل هذه الروايات والتثبت منها، ومعرفة سبب ظهورها وكيفية ذلك، والآثار التي خلفتها.

لقد أعطيت هذا المثال المشخص وكررت ليشبث في الذهن، وإلا فإن هناك الكثير من الأمثلة المشابهة. ومن الجدير ذكره أيضاً المدائح والصفات الخاطئة التي نراها اليوم بحجة الرفع من شأن رسول الله ﷺ. فهناك الكثير من العلماء سواء في الماضي أم في الحاضر من يتحدث عن النبي ﷺ وكأنه حي في قبره ويعيش مع أهل بيته. فرسول الله عاش بين الصحابة، وليس في الروايات المنقولة عن الصحابة أنفسهم مثل هذا التفكير أو هذه الصفات أبداً. ألا يكون هؤلاء وكأنهم يقولون دع القرآن الكريم يقول عن نبينا «إنك بشر وإنك ميت» كما يريد، إلا أنه ليس ببشر؟ فهناك من العلماء من يعتقد ويكتب ذلك. وهنا يوجد نوع من استغلال النبي ﷺ. حسناً؛ فلم يقول هؤلاء العلماء ذلك، ولم يقعوا في مثل هذا الخطأ؟ برأيي أن فهم أسباب الأمر، وتفسيره، وتصحيحه مهمة تقع على عاتق جيلنا الحالي.

علي دره: أي نوع من المعلومات التي يمكن أن يكون قد استند إليها العلماء الذين نقلوا هذه التصورات أو أقروها، وما هي الأوساط والظروف الاجتماعية والنفسية التي تأثروا بها في عصرهم حتى اقتنعوا بمثل هذه التصورات؟ وهل كان هناك تصورات مشابهة في صدر الإسلام؟ أم أنها تكرر للتصورات القديمة التي كانت سائدة قبل الإسلام، أو نتيجة لتأثير الثقافات المجاورة؟ أم ياترى كان هناك تأثير للمقاربات والمناهج المختلفة التي نراها في فهم الإسلام وتفسيره، مثل: الإشارية، والباطنية، والميثولوجية / الأسطورية، والصفوية، والفلسفية، والحرفية، والرمزية، ومنهج الترغيب والترهيب وغيرها؟ أم أن تميزه المتخيل أراهم أن مثل هذا الأمر طبيعي ومعقول، ومن ثم أقرها هذه الأفكار وقبلوها؟

خطيب أوغلو: للإجابة على التساؤلات التي طرحتها لا بد من معرفة يقينية للتغيرات والتحويلات الاجتماعية والسياسية التي مر بها العالم الإسلامي. فالنبي ﷺ لما أغمض عينيه وانتقل إلى الرفيق الأعلى كان مطمئن القلب، قرير العين؛ حيث كان على قناعة تامة أنه ترك الإسلام بيد جيل قد استوعبه وفهمه فهماً سليماً. فهل من كان بهذه القناعة يمكن أن يكون قد قال: إن الصحابة سوف يقتل بعضهم بعضاً في الأيام القادمة؟ لا، لا يمكن. ولكن ما الذي حدث؟ الحقيقة التاريخية هي أن عثمان بن عفان وهو ما يزال الخليفة الثالث في

الإسلام استشهد على يد المسلمين أنفسهم، والهدف هو تنحيته عن الخلافة. ولا يوجد تدخل من أحد في هذا الأمر، لا من الإنكليز ولا من الفرنسيين ولا من الأمريكيين. حسنٌ، فما الذي حدث بعد ذلك؟ لم يمض على استشهاد عثمان رضي الله عنه عام واحد حتى دخلت كبريات الشخصيات الإسلامية في المعركة، وقاتلوا ضد بعضهم. وكانت تقف أم المؤمنين السيدة عائشة رضي الله عنها في إحدى الجبهتين، وفي الجبهة الأخرى الإمام علي رضي الله عنه. لقد كان استيعاب مثل هذه الأحداث الأليمة والمفجعة، وتفسيرها أمراً خارجاً عن نطاق إدراك الإنسان المسلم الذي وقف أمامها وجهاً لوجه، وفوق تصوره. وفيما بعد ورغم أن الإسلام والقرآن الكريم يأمران أن يكون الخليفة من اختيار المسلمين، فقد ظهر في العالم الإسلامي عقب وفاة الإمام علي، وقبل انتهاء النصف الأول من القرن الأول للإسلام ظهرت الإمارات والسلطنات والممالك واستمرت إلى يومنا هذا؛ ولا يزال في العالم الإسلام ملوك يعلمون على المحافظة على تلك الممالك والسلطنات. وإن أساء وألقاب هؤلاء الرجال الذين يحكمون الممالك والسلطنات هي الملك؛ مع أنه ليس في الإسلام نظام ملكي.

حسنٌ؛ فلم وقعت هذه الحوادث؟ وكيف ظهرت التصورات الدينية الخاطئة والتصورات المغلوطة عن النبي ﷺ والتي يتم تقديمها والدفاع عنها من خلال الروايات؟ أعتقد أن أولى أسباب ذلك هو عدم فهم النبي فهماً تاماً؛ وكذلك التباينات الثقافية والاختلاف في التطلعات والأهداف لدى الأمم والشعوب التي دخلت الإسلام. وبعبارة أخرى، أحياناً كان يحدث ذلك لعدم فهم النبي فهماً صحيحاً، وأحياناً كان يتم تقديم تصورات وأفكار مغلوطة عمداً في سبيل الوصول إلى المصالح، وتمرير الأفكار الخاصة. وكيف يحدث ذلك؟

في تلك الفترات كان من يسعى إلى بناء مستقبله يبحث عن مستمسك يعتمد عليه في المصدرين الأساسيين اللذين أشرنا إليهما سابقاً وهما القرآن ورسول الله ﷺ. وكان أول ما يبحث، يبحث في القرآن، فإن لم يجد فيه آية تؤيد أفكاره، فأين يذهب؟ بالتأكيد إلى النبي ﷺ. وإن لم يجد ما يتمسك به في الروايات الصحيحة التي نعدها من أقوال النبي ﷺ، فإن كان يلجأ في هذه الحالة إلى اختلاق رواية ووضعها باسمه. ففي القرن الثاني للهجرة ظهر من تاب من أهل البدع، واعترفوا بوضعهم الأحاديث والروايات، وحذروا المسلمين منها، حيث أخبروا أنهم كانوا إذا أرادوا نشر شيء أو نفروا من شيء وضعوا له حديثاً ونسبوه إلى النبي ﷺ.

يوجد الكثير من الأمثلة على وضع الحديث في تراثنا، ولهذا السبب إذا ما اكتفينا ببعض كتب الحديث من أجل معرفة النبي ﷺ دون الاطلاع على محتويات مصادر تراثنا الضخمة، وفهمها، وتحليلها وتدقيقها فلن نصل إلى نتيجة سليمة قطعاً. ولذلك فإني أقول: «حتى تتمكن من تقييم مصادر علم الحديث، وعلم الرواية فلا بد من معرفة التاريخ الإسلامي الاجتماعي، والسياسي معرفة سليمة».

يبدو أن التدخل الذي حدث مع الزمن في التقاليد الدينية والفكرية قد سرى بشكل ما على الروايات أيضاً. فمثلاً يظهر بين الحين والآخر تصورات حول المهدي، بل تشكل حركات قائمة على دعوة المهدي، وحدث ذلك في الماضي، كما يحدث في الحاضر. ولا يوجد في القرآن الكريم أي عبارة أو كلمة تتحدث عن

مسألة المهدي. ولم يكن الحديث عن المهدي وارداً في عهد النبي أيضاً. ولكن ألا نجد في كتب الحديث التي بين أيدينا هذه المسألة وهذه التصورات؟ بلى، نجد. فلم نجدها؟ ففي فترة ظهور مدونات الحديث التي قلنا عنها فترة تشكل الكليات خلال القرن الثاني الهجري كان المسلمون قد سيطروا على سوريا والعراق ومصر. وكان يعيش في هذه البلدان اليهود والنصارى، ومنتشر بينهم تصور وفكرة عن المسيح. حيث إنهم ينتظرون عودة عيسى عليه السلام لتخليص العالم. حسنٌ؛ فعندما يواجه المسلمون هذه الفكرة، وهذه القصص فكيف سيردون عليها؟ إنهم ردوا عليها بأسلمة هذه الفكرة، حيث جعلوا مفهوم مهدي المسلمين مكان مفهوم المسيح لدى النصارى. فأخذت الكثير من الروايات المتعلقة بمسألة المهدي مكانها في مصادر الرواية. ومع أن ابن خلدون رد هذه الروايات جملة وتفصيلاً في كتابه «المقدمة» إلا أنها لا زالت موجودة في بطون الكتب. فهو يقول: إنه لا وجود لهذه الروايات في أي كتب حديث صحيح، وهذا الكلام صحيح. فمثلاً لا يوجد في صحيح البخاري ومسلم أي رواية حول هذه المسألة، إلا أنها موجودة في كتب السنن، مثل سنن أبي داود، والترمذي، وفي مصادر أخرى. فكيف ترون ذلك؟ إن مؤلفا كتاب سنن أبي داود وسنن الترمذي أعلم منا في ميدان الحديث بكثير، ولكنهم مخطئون من ناحية الرأي والقناعة. حيث إنهم كانوا تحت تأثير السلطة السياسية والفكرية القائمة في ذلك العصر.

علي دره: تأثرت آراؤهم وقناعاتهم بما كان سائداً في عصرهم من أفكار، وظواهر سياسية واجتماعية، وتصورات وأعراف وعادات مشتركة، ولهذا لم يستطيعوا ملاحظة التناقض والخلل الواقع في المحتويات الفكرية؟

خطيب أوغلو: بالطبع لا يستطيعون ملاحظة ذلك. يجب عليهم ملاحظة ذلك وإدراكه، ولكن كيف سيتم إدراكه؟ ففي هذه النقطة نشاهد مدى تأثير الفكر والثقافة والأعراف والمسلّمات المشتركة في فهم الأحاديث، وأريد توضيح ذلك بمثال: فعندما يحل الربيع وخاصة لدى دخول شهر أيار فإننا نستذكر حادثة استثنائية من تاريخنا والتي أسدلت الستار على مرحلة تاريخية، وفتحت الباب على عهد آخر، وخلال ذلك فإننا نكرر بحماس حديث نبوياً هو: «لَتُفْتَحَنَّ الْقُسْطَنْطِينِيَّةُ فَلِنَعْمَ الْأَمِيرُ أَمِيرُهَا وَلِنَعْمَ الْجَيْشُ ذَلِكَ الْجَيْشُ».

من الوارد جداً أن رسول الله ﷺ كان يعرف بوجود الروم والبيزنطيين، ويعرف قيصر. وربما معرفته ذلك فإنه بدأ عقب صلح الحديبية وقبل فتح مكة بتوجيه كتب إلى البلدان المجاورة يدعوهم فيها إلى الإسلام. ومن بين الكتب يوجد كتب موجهة إلى قيصر الروم ومقوقس مصر وكسرى فارس. فلم أرسل النبي ﷺ هذه الكتب؟ لأنه يعلم أكثر منا أنه ليس بمرسل إلى مكة وما يجاورها فحسب، وإنما نبي ونذير مرسل إلى الإنسانية كلها ليبين لهم الحق، ويخرجهم من الظلمات إلى النور. ولا حاجة هنا لذكر الكثير من الآيات القرآنية الواردة بهذا الشأن. ومن الطبيعي جداً كأعظم شخصية ولديه حس هذه الآيات أن يفكر «بدخول الناس جميعاً إلى الإسلام ذات يوم». ونتيجة لهذا التفكير، وبسبب رغبته بدخولهم الإسلام أرسل إليهم كتب الدعوة إلى الإسلام. وكان المسلمون الأوائل الذين لديهم شعور مرفه تجاه كتب الدعوة هذه يتحركون بدورهم في كل فرصة سانحة

ويتوجهون إلى إسطنبول لفتحها، إلا أنهم لم يتمكنوا من فتحها رغم محاولات تجاوزت بضع عشرة محاولة.

لقد ظهرت الأفكار والتفسيرات والتحركات العسكرية بشأن مسألة فتح إسطنبول منذ القرن الهجري الأول. وقد قرأت في أحد كتب السنن عن أنس بن مالك (٩٣هـ) أن فتح إسطنبول سيكون من علامات الساعة. فلم يفكر بهذا الشكل؟ ربما أن الصحابي أنس وهو أحد آخر الصحابة وفاة لما رأى أن الجيوش الإسلامية التي توجهت في عهد معاوية بقيادة ابنه إلى إسطنبول لفتحها لم توفق في المهمة، خطر في فكره أن هذه المهمة صعبة للغاية ولن تتحقق إلا قرب قيام الساعة. وعبر التاريخ كان يُعد فتح إسطنبول في المصادر «من علامات الساعة» على شكل حديث. وبعد مرور ثمانية قرون من ذلك الوقت فتحت هذه المدينة للمسلمين على يد رجل تركي. وإلى الآن يوجد من إخوتنا العرب من لا يقر ولا يعترف بهذا الفتح. فنحن نحمل القائد والجنود المذكور في الحديث الذي أوردناه في الأعلى على أنه محمد الفاتح والجنود العثماني، بينما لا يزال هناك من العلماء المسلمين من يخرج اليوم ليقول: «إن إسطنبول لم تُفتح بعد». حسنٌ؛ فمتى ستُفتح إذا؟ فمتى ما أخذ العرب إسطنبول من يد الأتراك الأشقياء فحينها ستكون قد فتحت، وتحققت بشارة الفتح التي بشر بها النبي ﷺ.

لقد رأيت هذه الادعاءات مؤخراً في أطروحة مقدمة في جامعة أم القرى بعنوان «أشراط الساعة» بينما كنت أتفحص المنشورات في مكتبة من مكاتب مكة. حيث يتجرأ كاتب هذه الأطروحة على القول بشأن إسطنبول «إنها الآن تحت أيدي الكفار». إن هذا الكلام لمخجل ويندى له الجبين حقاً. فأنا أقول عمن تلفظ بهذا الكلام: الأخرق الذي لا يعلم عن العالم شيئاً!

يوجد في عالمنا الإسلامي اليوم أنماط مستنسخة من قطاع الطرق والأشرار كـ«داعش» وأمثاله. وهم بدورهم يقولون الشيء ذاته حول هذه المسألة إلى جانب الكثير من الادعاءات الجدلية الأخرى. إذاً، فمن أين تصدر أو تنتج هذه الذهنية؟ إنها قبل كل شيء تنتج عن الكتب التي خطها المسلمون، أو من الروايات الواردة فيها. وعلى ذلك فإن إثبات كذب الروايات التي يستندون إليها، أو إثبات خطأ فهمهم لها إن كانت روايات صحيحة مهمة تقع على عاتقنا.

نحن الآن في سنة ١٤٤٠ هجري. حيث نعيش في القرن الإسلامي الخامس عشر. وقد ألفت في العالم الإسلامي مئات الآلاف من الكتب والمصنفات التي علمنا بأسماؤها وعناوينها من كتب الفهارس والسير، ومن المصادر التي مر ذكرها فيها، ولم يصلنا من هذا العدد الهائل إلا النذر اليسير. ولم تبق مسألة أو موضوع من الموضوعات إلا وتعرض لها العلماء المسلمون، وتناولوها بالبحث والتمحيص واستخراج الأحكام بشأنها، ويكفي أن نعرف كل ذلك حتى باللقاء نظرة سريعة على كتاب «الفهرست» لابن النديم (ت ٣٨٥ / ٩٩٥) (١). وما يجب علينا فعله قبل كل شيء هو إخضاع المصادر التي وصلت إلينا للدراسة والتحقيق العلمي، ومعرفة التاريخ الفكري لدى السابقين من علمائنا، وأصول وأسس الأفكار التي طرحوها وتبنوها، والأدلة التي

(٦) هكذا جاء في الأصل ولعله سهو. والصحيح أنه توفي سنة (٣٨٠ / ٩٩٠). المحرر.

اعتمدها، ومن ثم التثبت من علاقتها بالعصور والفترات التي عاشوا فيها. حيث إننا نعيش اليوم وسط ثقافة إسلامية تختلف فيها الآراء ووجهات النظر نحو الدين، والتاريخ، والعلم، والفكر والكتب اختلافاً شاسعاً. ولفهم آراء وأفكار هذه الأوساط المختلفة والأسس التي استندوا إليها، ومقارنتها ببعضها، وتصحيح الأخطاء التي تحتويها نحتاج إلى دراسة مصادرنا وتناولها بالتدقيق والتحقيق العميق. وبكل الأحوال فإن الأمثلة التي قدمناها تحملنا على الاعتراف بضرورة ذلك. ولهذا السبب إذا ما اكتفينا ببعض كتب الحديث من أجل معرفة ديننا، والتعرف على نبينا ﷺ دون الاطلاع على محتويات مصادر تراثنا الضخمة، وفهمها، وتحليلها وتدقيقها فلن نصل إلى نتيجة سليمة قطعاً. ولذلك فيني أقول: «حتى تتمكن من تقييم مصادر علم الحديث، وعلم الرواية فلا بد من معرفة التاريخ الإسلامي الاجتماعي، والسياسي معرفة سليمة».

دره: يوجد في أساسيات أصول الحديث لدينا مصطلح «الصحة»؛ ويُستخدم في أسماء بعض كتب الحديث لفظ «الصحيح» في إشارة إلى هذا المصطلح. وذلك مثل «الحديث الصحيح»، و«الجامع الصحيح»، و«الصحيحين». وكذلك نجد في أصول الحديث عبارات مثل: «شروط صحة الحديث»، و«شروط الصحة عند العلماء»، أو «طرق إثبات الصحة». فما معنى مفهوم «الصحة» و«الصحيح» المستعملين في هذه العبارات والعناوين؟ فهل مفهوم «الصحة» يعبر عن ثبوت تسلسل المتن الذي يورده السند وباللفظ والمحتوى المنقول حتى وصوله مباشرة إلى المصدر، أو الشخص أو الأشخاص المدعى صدوره عنهم؟ أم أنه تصنيف تقييمي توصل إليه المحدثون بناء على المعايير المطلوبة في السند؟ أم أنه يعبر عن اعتقادهم بأن محتوى رواية ما حقيقة، وصحيح مطلقاً، وواقع قطعاً؟ فالذي يفهم اليوم عند قول أحدهم «حديث صحيح» - وخاصة في أوساط غير المختصين - هو أن مضمون ومحتوى هذا الصنف من الروايات يعادل الحقيقة، وأنه صحيح مطلقاً.

خطيب أوغلو: لقد بذل علماءنا جهوداً جبارة في ميدان دراسة السند والرواية وتقييمهم، وألفوا في ذلك كتباً مكونة من عشرات المجلدات والأجزاء. وتتمتع هذه الجهود التي بذلوها والكتب التي ألفوها، وكذلك الإسهامات التي قدموها في علم الحديث بأهمية بالغة. ولكن قبل الدخول إلى تفاصيل علم الجرح والتعديل الذي يدور حول نقد الحديث لا بد من القول إنه ليس هناك اتفاق على الدوام بين علمائنا سواء في التقييمات والقواعد التي وضعوها سواء في دراسة وتحقيق الروايات والأسانيد. فرغم الجهود التي بذلوها في هذا المجال فلا يمكننا الحديث عن تطبيق أو طريقة متفق عليها بكل تفاصيلها ومن شأنها أن تعطي النتيجة ذاتها دائماً. ونسمع هذا الأمر حتى من أئمة هذا الميدان حسب ما نجده في المصادر الأساسية لعلم الجرح والتعديل. فهم يقولون: «نحن من نعرف صحة رواية ما من عدم صحتها». وعندما يقال: حسنٌ؛ وكيف تعرفون ذلك؟ لا نجد جواباً تاماً وشفافاً، حيث تتم محاولة توضيح الأمر بالحديث عن ماهية وخطوات تحقيق ودراسة تحمل صفة عمومية. ويضيفون: «عندما تأخذ قطعة نقدية معنية إلى صائغ ذهب فإنه يعرف مباشرة ما إن كانت ذهباً حقيقياً أم معدناً مزيفاً، ولكن لا يستطيع أن يشرح لك كيف ذلك. فهذه مسألة مهارة». عندما ألف العلماء - بارك الله بجهودهم ورضي عنهم جميعاً - وصنفوا كتب الحديث التي جمعت بين دفتيها مئات

الآلاف من الروايات إنما فعلوا ما فعلوه من تصنيف وتنظيم وتقييم ضمن إطار مستوياتهم الثقافية، وإمكاناتهم ومهاراتهم وعلومهم الشخصية، وعلى ضوء القواعد والظروف العلمية للعصر الذي عاشوا فيه.

وحتى إن كلاً من الكتاب الذي ألفه البخاري، والذي ألفه مسلم يميلان في عالمنا الإسلامي صفة الصحيح، فنحن نقول مثلاً «الجامع الصحيح». حسنٌ؛ ولكن صحيح وفقاً لماذا، وحسب من صحيح؟ بالتأكيد هو صحيح حسب معاييرهما، لذا يقال ضعيف أو صحيح «على شرط فلان». ويقول علماءنا «أولاً يجب أن يكون رواية الحديث ثقات، والإسناد سليماً صحيحاً»، إلا أن دراسة ذلك وتدقيقه والتحقيق فيه علم مرتبط بثقافة العلماء تماماً. ولهذا السبب فإن تقييم كل عالم لا يلزم إلا العالم نفسه، فلا يلزم الآخرين، لأن الأحكام التي أصدرها قد تكون تقريبية. فقد تكون صحيحة وقد لا تكون^(٧).

علي دره: نود هنا انطلاقاً من المعلومات التي قدمتموها تسليط مزيد من الضوء على المسألة وتوضيحها أكثر. فعندما نتحدث عن صحة رواية ما، فهل الحكم هو نتيجة لتقييم فني على أساس دراسة إسناد الرواية دراسة تاريخية وتسلسلية وشخصية، أي دراسة السند؟ أم الحكم هو تقييم لمحتوى المتن فحسب؟ أم أنه نتيجة لتقييم الاثنين معاً، أي السند والمتن؟

خطيب أو غلو: ننظر أولاً إلى الإسناد، حيث ندرس رجال السند، لمعرفة ما إن كانوا ثقات أم لا. وكما أسلفت من قبل فإن هذه الدراسة الكثير من المعايير أو الشروط. فمثلاً يُنظر هل هناك إمكانية للقاء بين الرواة؟ ما هو مستواهم العلمي والثقافي؟ وغير ذلك. وبعد التثبت من ذلك فإن المحدثين حسب قناعاتهم يستخلصون النتيجة، حيث إن كان السند سليماً، فإن المحدث يستنتج أن المتن الذي نقلوه سليم أيضاً. ووفقاً لهذا يمكننا القول إن التقييم الذي قاموا به مرتبط بدراسة السند تقريباً.

دره: بعد القول بصحة سند رواية ما، هل ينظرون قسم الرواية الثاني وهو المتن بمعايير أخرى؟

خطيب أو غلو: هناك من يضع معايير بشأن قسم المتن أيضاً. حيث يوجد من العلماء من جعلوا القرآن هو المعيار الأساس، حيث قالوا: «إن كان المتن متعارضاً/ مخالفاً للقرآن فلا قيمة له مهما كان السند سليماً وصحيحاً». ويوجد الكثير من الآراء والتفصيلات سواء بشأن هذا المعيار، أو بشأن غيره من المعايير الأخرى.

دره: من بعد إذنكم أود السؤال عن أمر آخر. هل حدث وأن قام أحد من علماء الحديث والرجال المشهورين على سبيل المثال من علماء القرن الرابع والخامس بإعادة تقييم روايات حكم عليها المحدثون السابقون بالصحة، واعترضوا على حكمهم هذا؟ وإن كان قد حدث ذلك، أفلا يعني أنه يمكن إعادة النظر في النتائج التي تم التوصل إليها حسب المعايير المتبعة في تقييم الروايات خلال عصر ما؟

(٧) يتحدث العالم الهندي ظفر أحمد التهانوي (ت ١٨٩٢) وهو من علماء العصر الحديث، يتحدث عن هذه الحالة بقوله: «القد أوضحنا كثيراً أن تقرير صحة حديث ما أو ضعفه، واعتبار أحد الرواة ثقة أو ضعيفاً متعلق بمزاج المحدثين، وظنهم، واجتهاداتهم؛ ومن هنا ظهرت الاختلافات بينهم» (krş. A.g.e. s. 181؛ التهانوي، القواعد، ص، ٤٥٧).

خطيب أو غلو: بإمكاننا قراءة أمثلة عن هذا النوع من التقييمات والاعتراضات التي قام بعض العلماء في كتبهم بالذات. وقبل تقديم أمثلة عن لابد من الإشارة إلى أمر مهم برأي، وهو أنه قد لا يذكر دائماً الأساس أو المعيار الذي تستند عليه الاعتراضات الواردة في هذه الأمثلة التي وجدناها. ولهذا يجب علينا محاولة فهم المسلمات والأرضية الفكرية لهذه الاعتراضات أو التقييمات التي قام بها العلماء السابقون. فعندما لا نفعل ذلك ونتحدث عن هذه الأمثلة قد يخرج من يقول معترضاً «أن هذه الأمثلة بحكم الاستثناء، ولا قيمة ولا اعتبار لها». والحال أنه حتى المثال الواحد في هذه الموضوعات يُعد مهماً وكافياً لمساعدتنا على فهم المسألة.

والآن وبصرف النظر عن بعض التقييمات^(٨) الواردة حول صحيحي البخاري ومسلم مباشرة، فإني سأقدم مثلاً عما له صلة بهذين الصحيحين. فمن المعلوم أن بعضاً من علمائنا بدءاً من القرن الرابع والخامس الهجري عمل على جمع الأحاديث التي لم يضمها البخاري ومسلم إلى صحيحهما رغم تحقيقها معاييرهما، وموافقتهما لتقييمات الإسناد لديهما، وصنفوها في كتب ألفت لاحقاً. ويُعد «المستدرک» أحد هذه الكتب. وقد تم طبع المستدرک في الهند في أربع مجلدات ضخمة. ويقول مصنف هذا الكتاب الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ) إن القصد من هذا الكتاب إنما هو جمع الأحاديث التي لم يضمها البخاري ومسلم إلى صحيحهما رغم توفر شروط الصحة فيها (من ناحية الإسناد) في كتاب مستقل، وتلافي هذا النقص الحاصل. ولكن جاء بعده من العلماء من كتب الشروح على كتابه، وعلق عليه. ومن هؤلاء العلماء الذهبي (٧٥٨هـ) ذي الأصول التركية، حيث يخاطب الحاكم في عدة أماكن قائلاً: «ألم تستح، ألم تحش الله وأنت تقول عن هذا الحديث صحيح؟». فانظروا إلى أي درجة قد يصل التباين والاختلاف في التقييمات بين عالمن بشأن الرواية الواحدة.

وهناك من العلماء من رد الأحاديث الواردة في صحيحي البخاري ومسلم حتى خلال العصر الذي ألفا فيه. وأكبر مثال على ذلك أحمد بن حنبل الذي يُعد علامة وإمام القرن الثاني، وأحد أشهر وأهم الشخصيات في العالم، وشيخ البخاري ومسلم معاً.

فعندما كان الإمام أحمد على فراش الموت قال لابنه عبد الله عن رواية موجودة في مسنده: «يا بني! أخرج هذا الحديث من كتابي وألق به، فإنه مخالف للأحاديث الصحيحة». وإذا ما نظرنا إلى الحديث الذي طلب الإمام أحمد إخراجه من مسنده^(٩)، فنجد أنه لا يزال موجوداً ذاته في صحيح البخاري وصحيح مسلم وبنفس السند والمتن. وإن كان الأمر كذلك، أفلا يصبح في هذه الحالة الحديث الذي عده البخاري ومسلم صحيحاً، رواية يجب إخراجها واستبعادها من الكتاب حسب أحمد بن حنبل؟ بلى، يصبح.

دوره: مرة أخرى يتبين لنا من المعلومات القيمة التي أوردتها أن الميدان الحديث مدونات غنية حتى بالقدر الذي وصلت به إلينا، فقد عمل الكثير من علمائنا الأفاضل في هذا المجال في الماضي والحاضر، وأجروا تقييمات مهمة، وقدموا عند تناول المسائل تفاصيل مختلفة، وطرخوا وجهات نظر عميقة ومعتبرة. فهل تجدون من

(٨) انظر ص ١٧٩.

(٩) المسند، ٢، ٣٠١.

الصواب ما يجري اليوم من نقاشات وأحاديث تعميمية بين الناس أو في الإعلام حول مسائل الحديث الاختصاصية، مع وجود هذا الكم الهائل من الآراء والتفاصيل في ميدان الحديث؟ وهل لهذه المسائل منهج وتراث علمي خاص بها؟

خطيب أوغلو: لقد كنت بين عامي ١٩٥٤-١٩٥٨ طالباً في كلية الإلهيات، ثم بعد ذلك صرت مساعداً لأستاذنا طيب أوكيج في مجال الحديث، ومنذ ذلك الحين وأنا العبد الفقير أجري دراسات وأبحاث حول مدونات الحديث بقدر ما أستطيع، وإن النتيجة التي توصلت إليها بعد كل ذلك هي: «إننا لسنا بعد بذلك المستوى من الفهم والعلم الذي يؤهلنا لأن نصدر حكماً، أو نقول الكلمة الأخيرة بحق كافة الروايات الموجودة في مصادرنا وكتبنا». ولذلك فهذه المسائل ليست بالمسائل التي يمكن الاستهانة بها وتناولها كيفما اتفق؛ وإنما هي مسائل يجب بحثها ودراستها في أوساط علمية متخصصة.

والآن؛ ماذا يمكننا فعله اليوم؟ لقد كان في زمننا كلية إلهيات وحيدة في تركيا، وهي كلية الإلهيات بأنقرة، وأما اليوم - وبحمد الله وتوفيقه - فتجاوز عدد كليات الإلهيات المائة. إلا أن المهم ليس عدد هذه الكليات، وإنما كفاءتها. المهم هو ملؤها بالعلم والعلماء. فنحن بحاجة الكثير من التخصصات والأبحاث والدراسات المهمة، مثل: فهم التاريخ، ومعرفة كبار العلماء السابقين، وفهم كيفية ونمط تفكيرهم، ومعرفة المسائل التي ناقشوها، التحقيق العلمي في الكتب والمؤلفات التي خلفوها وغير ذلك من المواضيع المهمة. ففي مجال التدقيق والتحقيق العلمي فإن جملة تقرأها في كتاب، أو مثال تعثر عليه بين صفحاته قد يساعد أحياناً في فهم مسألة، أو استيعاب فكرة؛ وقد تصبح مفتاحاً في الكشف عن مناهج علمائنا القدامى وشرحها وتوضيحها. ولهذا السبب يوجد بين أيدينا العديد من الكتب، ولا يمكننا القول إنها تكفيها أو تزيد. فمكتبات العالم تعج بمئات المخطوطات التي لم تدخل إلى ساحة النشر بعد؛ وكذلك هناك المئات من الكتب التي نتفاجأ بوجودها وتشهد النور لأول مرة عند إعادة ترتيب وتصنيف المكتبات القديمة، مثل اليمن، ومكتبة القرويين. فالمطلوب منا إخراج هذه المخطوطات والكتب من جهة، ودراسة ومناقشة ما في بطونها من معلومات، وثقافة من جهة أخرى. لقد حصل تقصير وإهمال كبير من جانبنا في هذا الميدان. ويقدم العالم أحمد محمد شاكر الذي حقق «كتاب الخراج» اعترافاً بالذنب باسمنا جميعاً عن هذا التقصير، وذلك عندما يقول في مقدمة هذا الكتاب الذي أعده للنشر: «لولا المستشرقون الغربيون وجهود العلماء الإسلاميين لكننا إلى الآن نترك كتب علمائنا القدامى تغط في نوم عميق منذ قرون طويلة. فهم أول من نبهونا وأيقظونا من سباتنا».

لقد ذكرني كلام أحمد محمد شاكر هذا بأبحاث وكتب أخرى كتبها هؤلاء العلماء الغربيون في الميدان الإسلامي. حيث يوجد في هذا الميدان الآلاف من المقالات والدراسات، والتحقيقات، والترجمات والكتب المنشورة بمختلف اللغات الغربية. ومن دون إخضاع كل ذلك إلى دراسة وتحقيق نقدي لا يمكن مواجهة العالم الغربي علمياً ولا سياسياً. فالعالم الغربي اليوم متأثر في تصرفاته، وسياساته التي يتبعها تجاه العالم الإسلام بهؤلاء من آباء الفكر الذي نسميهم المستشرقين، والإسلاميين الغربيين، وبالكتب التي ألفوها. حيث إن الغرب لا

يلجأ إلى المسلمين للاستفسار عن مسألة متعلقة بالإسلام، وذلك لأن لهم رجالاً عارفين بمثل هذه المسائل. وبناء على ذلك فلنكي يستطيع العالم الإسلامي الوقوف أو الصمود في وجه الغرب فإنه بحاجة إلى معرفة الإسلام الذي فهمه هذا الغرب، وأفهمه الناس. وهذه المهمة هي من أعظم المهام التي آمل أن تنهض بها كليات الإلهيات القائمة في عصرنا الحالي.

حيث إن المهمة التي يجب على الجامعات وكليات الإلهيات في تركيا النهوض بها في ظل هذا الوضع هي استخراج كتبنا ومصنفاتنا ومخطوطاتنا وإخضاعها للدراسة والتمحيص والتحقيق من جهة، ومن جهة أخرى تهيئة الأراضية اللازمة للتحقيق والدراسات العلمية، وإعداد جيل من العلماء المتميزين، والمتسلحين بأصول التحقيق العلمي، وباللغات الغربية ليكونوا قادرين على دراسة ونقد ما كتبه البلدان غير الإسلامية بحققنا^(١٠). ولا جدوى أو لا معنى من نقل كل هذه الدراسات والنقاشات والتحقيقات العلمية الجارية بهذه السوية إلى العوام، إذ إن العامة لن تتبع هذه التفصيلات ولن تستوعبها كما يجب. ولهذا فإني أرى أن يتم تدارس هذه المسائل، ومناقشتها، والتحقيق فيها وتطويرها في المحافل العلمية.

علي دره: لو تكرمتم دعنا ننتقل إلى سؤال المنهج. فبأي منهج يمكننا القيام بالمهمة التي أسميتها البحث والتحقيق العلمي؟ فمثلاً عندما يقال المنهج فأول ما يخطر في الذهن أصول العلوم الإسلامية الأساسية، مثل: أصول الحديث، وأصول التفسير، أو أصول الفقه. فعندما نريد اليوم تقييم الثقافة والتراث الفكري الإسلامي بكل جوانبه وأبعاده، هل يجب استخدام هذه الأصول الكلاسيكية؟ أم أنك تقترح جملة من المناهج، والمبادئ والأساليب الجديدة؟ وهل المناهج والمقاربات التي لا تزال تُعد كافية وتلبي كل احتياجاتنا، وهل بإمكاننا القول: إنها تقوي مكانتنا في ميدان العلم؟

خطيب أوغلو: في الواقع هذا السؤال مهم للغاية. فكما هو معلوم فقد بدأ في العالم الإسلامي ومنذ القرن الهجري الثاني تشكل كثير من الفروع العلمية التي لم تكن معهودة في عصر النبي ﷺ أبداً، وذلك مثل: التفسير، والحديث، والفقه، والسير، والعقيدة وغيرها. وألفت الرسائل والكتب حول الأصول التي تبين ميادين هذه الفروع العلمية التي تطورت وأخذت طابعاً منظماً ومنهجياً عبر الزمن، وتحدد ماهيتها، ومقاصدها.

أولاً: يجب علينا معرفة تاريخ تطور ميادين ومجالات هذه العلوم والاختصاصات، وفهم المسائل التي

(١٠) ذات مرة سمعت للحصول على منحة من الدولة لتحسين لغتي الفرنسية والذهاب إلى فرنسا من أجل الاطلاع على الدراسات الشرقية الموجودة هناك، فكان رد أحد أعضاء لجنة وزارة التربية والتعليم النابع من الذهنية السائدة في تلك الفترة هو: «وما الذي سيفعله أستاذ إلهيات في فرنسا، من الأجدر أن نرسل أحداً من المعهد الموسيقي»، ولا أود هنا إيراد تفاصيل هذه القصة المثيرة للضحك لكوني كررتها في مناسبات كثيرة سابقاً. ولكن إذا ما استمر الذين يشغلون المنصب ذاته اليوم بتقديراتهم وأحكامهم المسبقة والحاططة مثل قولهم: «ما الذي سيفعله أستاذ في مجال التفسير، أو الفقه في كلية الإلهيات إذا ذهب إلى فرنسا، أو إنكلترا، أو كندا. فإن كان لا بد من إرسال بعثة من هذا القبيل فليذهبوا إلى دولة إسلامية، فمن جهة اللغة العربية كافية ولا حاجة لتعلم لغات أخرى، ومن جهة لا تختلط عليهم الأمور» إذا ما استمر الأمر كذلك فليعلم الجميع أن وضعنا المبكي الذي يسوده الجهل والغفلة لن يتغير للأفضل ولو مضى عليه قرن من الزمن.

تناولتها، وكيفية ذلك، والمفاهيم التي استخدمت في هذه العملية، ومن ثم يجب علينا بهذه الصورة العمل على فهم كيفية تفكير علمائنا السابقين في المسائل، والأدلة التي استخدموها للوصول إلى حكم بشأنها.

ثانياً: علينا أن نقوم بتعريف ميادين هذه العلوم المذكورة بخطوط عريضة، لأننا عندما نقول الفكر الإسلامي فليس من الممكن تمييز هذه الميادين والمجالات عن بعضها بشكل تام، بل على العكس، يجب علينا أن ندرك جيداً تأثير هذه العلوم على بعضها والإسهامات المتبادلة فيما بينهما، سواء من ناحية الأدوات، أو من ناحية الفكر.

ثالثاً: يجب أن نتذكر دائماً أن العالم الذي يُعدّ إماماً في أحد الميادين العلمية المذكورة قد يكون متمكناً وصاحب علم بالمستوى ذاته في ميدان علمي آخر؛ فمثلاً العالم الذي له اليد الطولى في ميدان التفسير، قد يكون متبحراً في ميدان الحديث أيضاً. ولذلك فإن هذا الواقع يُعد في يومنا هذا مسألة متشابكة ومعقدة للغاية. فكيف فكر العلماء المتضلعون في مختلف فروع العلوم الإسلامية بشأن مسألة من المسائل، وماذا قال فيها؟ فماذا قال المفسر، وما قال المتكلم، وماذا قال الفيلسوف، وماذا قال المتصوف؟ إذاً؛ فيجب علينا تناول المسألة ودراستها من خلال إجراء مقارنة بين علماء كل عصر.

رابعاً: يجب أن نعلم أن رأي العلماء السابقين وتفسيرهم في بعض المسائل إنما هو مرتبط بالمعلومات والتفاسير التي يمكنهم الوصول إليها والاطلاع عليها في عصرهم. فعندما نقرأ اليوم تفسير الرازي (٦٠٦هـ) فإننا نجد فيه الكثير من المعلومات القيمة التي قدمها لنا، ولكن عند النظر إلى المعلومات التي أوردتها في هذا الكتاب عن الميادين الأخرى – والتي نسميها اليوم بالعلوم التجريبية – فيمكنكم العثور على الكثير من الأمور المثيرة للضحك. وقد تتساءلون في أنفسكم: كيف لعالم أن يعتقد بمثل هذه الأمور؟

وكذلك عندما تطلعون على بعض ما كتبه ابن حزم (٤٥٦هـ) علامة عصره في الأندلس فيمكن أن تقولوا: يا إلهي، حتى الأطفال لا يقولون مثل هذا، أيعقل قول مثل هذه الأمور المثيرة للسخرية؟ ولكن هم لم يقولوا مثل هذه الأشياء في يومنا هذا، وإنما قالوها في عصرهم. ومن ثم يجب علينا العمل على كشف الأسباب التي دفعتهم إلى ذلك، ونوجه سهام النقد لا إليهم، وإنما نوجهها إلى الذين لا يزالون يقلدون آراءهم في تلك المسائل ويتبعونها إلى اليوم.

فاليوم يتم طرح تصورات وأفكار حول نساتنا باسم الدين من شأنها أن تظهر لنا أن المرأة لم تنل المكانة التي تليق بها في الإسلام أبداً. والمحزن والمؤلم أكثر أننا إذا حاولنا فهم أسباب هذه التصورات والأفكار نجد أنه قد غلب على جزء كبير منها طابع الحديث. وأبرز مثال على ذلك ما أورده الحكيم الترمذي (٣٢٠هـ) في كتاب «نوادير الأصول»: «لا تسكنوا نساءكم الغرف ولا تعلموهن الكتابة»، والذي يظهر بمظهر الحديث^(١١).

(١١) علماءنا الذين يحققون هذه الكتب ويعيدون نشرها لا يضعون ملاحظة على هذا الكلام ولا يبينون المسألة، لأنهم لا يعلمون أنه حديث موضوع ومكذوب.

فالحكيم الترمذي يُعد بالنسبة إلينا أحد كبار العلماء. حسنٌ؛ فلم أورد الحكيم مثل هذه العبارة في كتابه، وأسندها إلى النبي ﷺ، وما الذي عليه فعله عندما أواجه هذه العبارة في كتابه؟ إن لب المسألة وجوهرها يكمن في الإجابة على هذا السؤال. فأولاً يجب أن نبحت ونتحرى جيداً عما قاله الرسول ﷺ بشأن هذه المسائل وأمثالها في حياته، وكيف تصرف حيالها، ونقدم أمثلة على ذلك. فلا حياة النبي التي قرأناها واطلعنا عليها، ولا الأمثلة التي وجدناها، ولا ظروف ذلك العصر وأحواله، ولا المكانة التي منحها الإسلام للمرأة تتم عن احتمالية قول رسول الله هذه العبارة.

ويوجد في كتبنا عبارة ترد على أنها حديث بشأن المرأة، وهي: «شاوورهن وخالفوهن». وتذكر هذه العبارة كحديث في كتاب «سياسة نامه» لنظام الملك (٤٨٥هـ). في الواقع إن الإنسان ليحار ويندهش أمام هذا الأمر، إذ كيف لعالم مثل نظام الملك وهو صاحب الغزالي والجويني أن يكتب هذا الكلام في كتابه! والسبب أنه يعكس التصورات والأفكار التي كانت منتشرة تجاه المرأة في المجتمع والعصر الذي عاشوا فيه، وبالإضافة إلى ذلك فإننا نكتشف مدى التأثير الذي تركه مستوى المجتمع وأحواله على فكر هؤلاء العلماء، وحتى على قدراتهم التمييزية. وهذه الإهانة الموجهة للمرأة استناداً إلى أحاديث موضوعية لا تجد انتقاداً إلا في وقتنا الحاضر، ولا نجد ذلك في عصرهم. فالنبي ﷺ منزه عن إصدار مثل هذا الأمر. ولكن عندما تدون هذه التصورات وتجعلها حديثاً منسوباً إليه، وتحمل الناس على القبول بها فإنك في النتيجة تترك النساء اللاتي يشكلن نصف العالم الإسلامي في مستنقع الجهل.

خامساً: يجب علينا دراسة الكتب الموجودة في الميدان الديني والتاريخي والثقافي سوياً، واستخراج وتشكيل وتطوير أطلس للفكر الإسلامي. حيث يجب دراسة آراء وأفكار وأفهام مختلف العلماء، وفي مختلف الاختصاصات، وفي مختلف العصور، ومختلف الأمصار بشأن الإسلام ومسائله، ومن ثم تشكيل جدول أو قاعدة معلومات حول ذلك. مثلاً: ماذا قال العلماء من أصحاب الاختصاص ذاته والذين تواجهوا خلال العصر الواحد في مناطق مختلفة وعاشوا في الظروف نفسها؟ وماذا قال العلماء من أصحاب الاختصاصات الأخرى؟ وكيف فهم علماء كل عصر وكل إقليم وكل بلد وكل قارة الإسلام مثلاً كيف فهم الإسلام كل من علماء مصر والعراق وآسيا الوسطى الذين عاشوا في القرن الأول؟

سادساً: كما سيتبين من الجدول المستخرج سنجد آراء مختلفة ومتباينة في الكثير من المسائل سواء في الأصول أو في الفروع. فمقابل كل رأي أو وجهة نظر هناك العشرات من الآراء المخالفة في العالم الإسلام، وذلك لأسباب كثيرة لن نخوض في تفاصيلها. أتسمون ذلك تعددية فكرية اليوم؟ ولهذا لا يمكن لأي عالم مسلم أن يتحدث بصورة قطعية، كأن يقول: «هذه الحقيقة قطعاً، أو قولي هو الصواب دون غيره». فيجب أن يتحمل الجميع مسؤولية الكلام، وثقل الفكر.

سابعاً: رغم أن قسم كبيراً من مصادرنا القيمة مكتوب حول ميدان معين ومحدد، إلا أن الكتاب من

حيث المحتوى والماهية يتضمن معلومات مشكلة يصعب تبين المراد منها، وهذه المعلومات يتم نقلها عند الحديث عن مسائل متفرقة. ولذلك فإنه من المفيد والمهم قراءة وتمحيص الكثير من كتبنا من أولها إلى آخرها وبدقة بالغة. ومن أولى الأمثلة التي تحظر في ذهني هي كتب: «الطبقات» لابن سعد، و«تاريخ دمشق» لابن عساكر، و«النبلاء» للذهبي، وكتابا «التمهيد» و«الاستذكار» لابن عبد البر.

ثامناً: يجب علينا العمل على فهم الآراء المختلفة في الفكر والثقافة الإسلامية مع أسبابها. حيث ينبغي دراسة المسائل والتحقيق ضمن حدود الأدب والأخلاق العلمية دون شتم أو قذح أو ذم أو تكذيب ودون توجيه اتهامات بالضلال والزندقة والتكفير والمروق من الدين. فقد وقع في تاريخنا ومع الأسف حوادث أليمة ومحنة تبعث على الدهشة والحيرة. ومثال ذلك ما نقرأه في تاريخنا الثقافي ما جرى للإمام الطبري (ت ٣١٠) الذي كان علامة لا نظير له في مجالات كثيرة على رأسها التفسير، والحديث، والفقه، والتاريخ؛ حيث تذكر المصادر أن بيته تعرض للرجم بالحجارة على يد الناس، ولما توفي رحمه الله شُيع ودفن خفية تحت جناح الظلام. لماذا؟ لأنه كتب بعض الأفكار والآراء الخاطئة والضالة في تفسيره حسب زعم بعض الجهلة الغوغائيين والموتورين. فمن هو الأعلم بهذه المسائل، الجاهل الغوغائي؟ أم الإمام الطبري؟

تاسعاً: لا بد لتحصيل المعلومة من استعمال الطبقات المحققة تحقياً علمياً. حيث إن بعض الكتب العلمية قد تتعرض للتحريف أو إسقاط المعلومات منها حسب هوى الناشر وتوجهه ومذهبه. فمثلاً قام حنيفة الهند بنشر «كتاب المجروحين» لابن حبان (ت ٣٥٤) في حيدر آباد عام ١٩٧٠، وأسقطوا منه مادة الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان بن ثابت التي كانت موجودة في أصل الكتاب. وهذه المادة موجودة في طبعة حلب ١٩٧٥. وهناك الكثير من التحريفات المشابهة^(١٢).

عاشراً: إذا استعملنا مرجعاً ما فينبغي أن نعرف المعايير والمبادئ التي اتبعها المؤلف في ذلك الكتاب. فمن المؤكد أن هناك الكثير من الكتب والرسالات والوثائق التي تحدثنا عن أحداث ووقائع الماضية، وعن آراء وأفكار العلماء القدامى. ولا بد لنا قبل تكوين رأي أو إصدار حكم بشأن المعلومات الواردة فيها، لا بد لنا من معرفة وضع الكتاب الذي بين أيدينا، وفهم مقاصد المؤلف والمبادئ والمعايير التي يعتمدها.

وعلى سبيل المثال كتاب «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي (٤٦٣ / ١٠٧١) والذي يتألف من ١٤ أو ١٧ مجلداً والمطبوع بتحقيقات مختلفة. فقد ألف المرحوم زاهد الكوثري الدوزجلي (١٩٥٢) وهو من علماء العهد العثماني الأخير، ألف كتاب «تأنيب الخطيب» ينتقد فيه الخطيب البغدادي، حيث يهاجمه بسبب ذكره بعض الروايات السلبية في كتابه تاريخ بغداد بحق أبي حنيفة. وبرأيي فإن الكوثري غير محق في تهجمه وتحامله على الخطيب البغدادي؛ إذ إنه لو انتبه إلى المبدأ الذي اتبعه الخطيب البغدادي عند تأليف ذلك الكتاب لما أقدم على

(١٢) ونعرف أن في عالم الكتب هناك بعض الكتب قد تعرضت للتحريف أيضاً. فمثلاً يقول الإمام الشعراي (ت ٩٧٣ / ١٥٦٥): «إذا أردت تقييم كتاب «الفتوح المكية» لابن العربي حق تقييم فاقروا والنسخة المخطوطة بخط المؤلف ذاته والموجودة في مدينة فونيا، لأن النسخ الأخرى تحتوي على تحريفات». إذاً فقد الكثير من الناس ولأسباب مختلفة على تحريف كتب بعض العلماء.

التهجم عليه. لأن الخطيب البغدادي يعرض في كتابه معلومات وصلت إليه، وهو لا يقرها كلها. وهو يذكر ما يقال لصالحه وضده في المسائل التي يتناولها في كتبه. وكذلك فإنه قد جمع في كتابه «شرف أصحاب الحديث» كل شيء قد يكون لصالح المحدثين صحيحاً كان أو خاطئاً، ثم ترك الحكم على ذلك للقارئ.

الحادي عشر: يجب الاستفادة من المصادر التي أنتجها اختلاف المشارب والثقافات الفكرية للعالم الإسلامي، والعمل قدر الإمكان على دراسة الفكر الإسلامي وفهمه ككل متكامل. إذ في ميدان الحديث هناك مدونات ومصنفات للعالم السني والعالم الشيعي. وأشهر وأبرز مثال على ذلك الكتب الستة لدى السنة، والكتب الأربعة لدى الشيعة. فهل قام أي من علماء السنة بتحقيق المراجع الموجودة لدى العالم الشيعي؟ ربما يتم العمل على ذلك حديثاً في الفترة الأخيرة. وأظن أن الوسط العلمي الشيعي – وإن كان لغاياتهم الخاصة – متقدم في هذا المجال في دراسة وتقييم المراجع السنية. حيث إن العالم الشيعي عبد الحسين يحاول في مؤلفه «الغدير في الكتاب والسنة والأدب» الدفاع عن الادعاءات السياسية الشيعية عبر استعمال الكتب الموجودة لدى العالم السني. وباختصار فهو يريد القول أتم أيضاً تفكرون مثلنا. ولكن عندما تخضع هذا الكتاب لتحقيق علمي فإنك تدرك سبب عدم جواز الثقة به. فقد رأيت في عدة مواضع اطلعت عليها أنه مثلاً يستخدم كتاب «التاريخ الكبير» للبخاري وهو من مصادرنا السنية، ويأخذ منه إحدى الروايات، إلا أنه يذكر من هذه الرواية الجزء الذي من شأنه أن يدعم هدفه وغايته، ويغض النظر عن الأجزاء الأخرى، فلا يذكرها. مع أن البخاري يذكر في كتابه أن تلك الرواية ضعيفة. ولكن مؤلف الغدير لا ينقل هذه العبارة في كتابه. إذاً فيحق لنا القول: إن هذا الكتاب إنما ألف لغاية، وليس بكتاب علمي.

ثاني عشر: لقد حاولت التعبير عن رأبي وقناعتي حول كيفية تقييم كتبنا ومصنفاتنا التي تُعد بمثابة أرشيف للفكر والثقافة الإسلامية. ويوجد اليوم جوانب متعددة من العلوم والتي نسميها العلوم الاجتماعية، وهذه العلوم تتناول ميادين متنوعة مثل: الإنسان، والتاريخ، والمجتمع، والسياسة، والعدالة، والأخلاق، والفكر، واللغات، والأدب، والثقافة وغيرها. وينبغي متابعة هذه العلوم وإدراك ما تقوله، وكيفية تناولها للموضوعات، والاستفادة منها في المسائل ذات الجدوى. هذا ولم أذكر المجال الآخر الذي يتمتع بدوره بالسعة ألا وهو ميدان العلوم التجريبية والتقنية.

الثالث عشر: بما أنه ليس بمقدور الأشخاص بمفردهم النهوض بمهمة البحث والدراسة في ميادين العلوم كافة التي ذكرنا بعضاً منها، فينبغي اللجوء إلى الأعمال المشتركة والمشاريع ذات الخطط وتبادل المعلومات، وينبغي في هذا المجال الاستعانة قدر المستطاع بالإمكانات التقنية التي يستخدمها الأجيال الجديدة بدرجة أكبر.

دره: لقد عرفنا من خلال التوضيحات التي ذكرتها والأمثلة التي قدمتها كيفية تفكير علماء العهد الكلاسيكي في المسائل الدينية والاجتماعية والثقافية، ومن جهة أخرى عرفنا كيفية تقييمهم وتقييم أفكارهم وآرائهم ضمن نطاق الظروف والشروط التي عاشوها، وإذا ما انتقلنا إلى وقتنا الحاضر والميدان التطبيقي فإننا

نجد أنفسنا أمام الوضع الآتي: عندما نحاول اليوم فهم ديننا الإسلامي، ونعمل على نقل تعاليمه ومبادئه إلى ساحة حياتنا ومجتمعنا وضميرنا، وفكرنا أفلا نفعل ذلك عن طريق العلماء القدامى وكتبهم، والذين قاموا في الأساس بفهم الإسلام وتفسيره ضمن حدود المستويات العلمية ووجهات النظر التي كانت سائدة في عصرهم؟ وإن كنا نفعل ذلك يظهر أمامنا التساؤل الآتي: إن كانت العلاقة والتأثير المتبادل بين أفهام وتفسيرات كبار العلماء القدماء وبين المستويات الفكرية والعلمية السائدة في عصرهم أمر واقع لا مفر منه، فكيف سنقوم اليوم بدورنا بإنشاء هويتنا الإسلامية، وتطوير فكرنا الإسلامي استناداً إلى المستويات العلمية والفكرية الموجودة في عصرنا؟ كيف سيتم اليوم التعريف بالمبادئ الأساسية والمصيرية للإسلام الذي بلغه النبي ﷺ، والتعبير عنها وتطبيقها على أرض الواقع؟ وما المنهج المتبع في ذلك؟ وكيف ننجح في ذلك؟

خطيب أوغلو: أساساً إن جزءاً من الإجابة موجود في السؤال ذاته. عندما نسعى إلى معرفة تاريخنا وفهم آراء وأفكار علمائنا السابقين فيجب علينا أولاً دراسة مختلف الظروف التي كانت سائدة في المراحل التاريخية التي عاشوا فيها. فحين ندرس تاريخنا الفكري والثقافي ضمن إطار هذه العلاقة ونفهمه ابتداءً من العصور المبكرة وحتى يومنا هذا، فإننا نكون قد عثرنا على إجابة السؤال المطروح والمتمثل بـ: كيف نقوم بهذه المهمة اليوم؟ واستبان أمامنا الطريق الذي سنسلكه من أجل تحقيقها. فكما قلنا آنفاً عند نستخرج جدولاً فكرياً، ونضع أطلساً للفكر الإسلامي حسب الميادين العلمية الموجودة في كل عصر، وفي كل بلد وإقليم، فإن الخريطة المشككة سوف ترسم لنا الطريق المطلوب سلوكه اليوم وفيما بعد أيضاً. غير أننا لا نستطيع لا رؤية الطريق ولا البدء بالسير عليه نحو الأمام، وذلك بسبب عجزنا عن الكشف عن التجارب التاريخية الموجودة في كل ميادين الفكر الإسلامي العلمية بشكل منهجي ومنظم، وفشلنا في تحقيق اتفاق حولها.

وبالمناسبة فقد كنت قد ذكرت في أحد مقالتي أن الرئيس الليبي السابق معمر القذافي -رحمه الله- كان ينظم الكثير من المؤتمرات، واللقاءات التي يشترك العلماء من مختلف البلدان. وذات مرة كانت عالمة الأزهرية السيدة عائشة بنت الشاطي (١٩٩٨م) -رحمها الله تعالى- مشاركة في إحدى هذه المؤتمرات. فصعدت منصة الخطابات وخطبت القذافي قائلة: «أيها الرئيس! لقد جمعنا وكبار علماء العالم الإسلامي في مدينة بنغازي العام الماضي أيضاً. وحينها تحدث كل عالم خرج إلى المنصة عن الإسلام حسب رؤيته. ولم يكن أي خطاب وفق ما لاحظت ينسجم مع الخطابات الأخرى ويتوافق معها»، فشخصت بحديثها الوضع القائم. وهذا الكلام والتشخيص يؤيد واقع أن كل عالم يتحدث عن الإسلام ويبيئه حسب مستواه الثقافي. فما النسبة المثوية التي يعكسها حديث وبيان كل عالم عن حقيقة الإسلام الذي يتحدث باسمه! وفوق ذلك فإن كل واحد من هؤلاء العلماء يدعي أنه هو المحق الوحيد، وأن رأيه يمثل الحقيقة واليقين. وهذه هي النقطة التي شخصتها السيدة عائشة بنت الشاطي. ولهذا السبب فليس هناك عالم اليوم باستطاعته الادعاء أنه الممثل للإسلام في العالم الإسلامي.

مع الأسف هذا هو المستوى الثقافي الإسلامي الموجود في عصرنا، ولم نبلغ بعد الوضع الذي نستطيع فيه تجاوز هذا المستوى. وأما كيفية تجاوز هذا المستوى وبلوغ المستوى المطلوب فتكون كما كررت وأكرر دائماً بمراجعة ومحاسبة جدية للذات، والعمل بعزم على أرضية علمية رصينة.

علي دره: لقد أشرت قبل قليل إلى معنى صحة حديث ما وكيفية إثباتها ضمن إطار أصول الحديث. وما يلفت نظري أنكم عندما تعملون على دراسة وفهم الأحاديث في أبحاثكم فإنكم تتوقفون بشكل أكبر على محتوى النص، وتجرون تقييماً تفصيلياً له. وقد أجري بإشراف منكم بعض الأبحاث والدراسات في تركيا لدراسة وتقييم الأحاديث من ناحية المتن. فهل هذه الأعمال كافية برأيكم، أم لا؟ وما هي تطلعاتكم في هذه المسألة؟

خطيب أوغلو: إننا نفهم من محتوى متن ما أولاً الأفكار الرئيسة التي يحملها. ولا شك أن كيفية تقديم هذه الأفكار مهمة أيضاً، وفي الوقت ذاته موضوع تحقيقي مهم أيضاً. ووفقاً لذلك فإننا عندما نقوم بتحقيق متن حديث ما فينبغي علينا أولاً أن نبين الفكرة الموجودة فيه. فأحد الأمور التي ينبغي علينا القيام بها حين البدء بالدراسة هو: معرفة الخلفية التاريخية لهذه الفكرة؛ أي ما هو أقدم ظهور تاريخي لهذه الفكرة؟ وكيف نقلت إلى المصادر المكتوبة بدءاً من الفترة التي ظهرت فيها؟ وما التفسير التي فسرت بها هناك، وبأي الأدلة تم تأصيلها، وأي الأفكار التي نتجت عنها؟ إذاً ينبغي دراسة كل هذه الجوانب والتحقيق فيها. وينبغي أن لا نكتفي في هذا التحقيق بما ورد في مصادر الحديث فقط، وإنما نستخدم ما ورد في كل المصادر مثل مصادر التفسير، والفقه، والتاريخ، وعلم الكلام، والسياسة، وحتى المصادر الأدبية أيضاً. ومن الطبيعي عند قيامنا بذلك أن نأخذ بعين الاعتبار القرآن الكريم والمبادئ والقيم السليمة والصحيحة التي جاء بها النبي ﷺ.

لقد اتبعت هذا المنهج في بحثي «قرشية الخلافة»، حيث بحثت في مختلف ميادين ثقافتنا وعلومنا للثبوت من المواضيع التي وردت فيها هذه الفكرة، وفي سياق أي مسألة ذكرت، وكيف ذكرت، وما هي أرضيتها وخلفيتها، وكيف فسرت. وفي النتيجة تشكلت لدي قناعة وتحصلت على معلومات ليس بشأن هذا الحديث الذي تكلمت عنه فحسب، وإنما بشأن الكثير من المسائل الأخرى، مثل: تاريخ السياسة والإدارة، والعلاقة بين الحكام والمحكومين، وتصورات الحكم والإدارة وجذورها، والمفاهيم والتطبيقات الموجودة لدى الثقافات المجاورة في هذه المسائل، وأفكار علمائنا حول النظام الاجتماعي وكيفية تحقيق العدالة في المجتمع، وأشكال المنافسات النفعية القائمة على المصلحة التي ظهرت في المجتمع. وما أوصلني إلى هذه القناعة هو قيامي بدراسة وفهم أحداث التاريخ ووقائعها من خلال الاطلاع على المعلومات التي حفظتها لنا كتب علمائنا السابقين اطلاقاً شمولياً قائماً على المقارنة بينها قدر المستطاع. وبذلك فإن أدلة وحجج قناعتي هي فهم الأسباب والعلاقات القائمة بين ما في كتب علمائنا السابقين والأحداث والتطورات التي حصلت عبر التاريخ.

إن الأبحاث والدراسات الجارية بشأن الحديث في البلدان الإسلامية الأخرى تبقى بالدرجة الأكبر حسب ما أعرف ضمن إطار أصول الحديث العادية الكلاسيكية، ولا يتم تقييم المحتوى بالشكل الذي ذكرته. وحتى أن البعض من الأكاديميين في تركيا قد ينظرون إلى من يتبع بشأن الحديث منهجاً تحقيقياً مختلفاً – لنقل لم يعتد عليه – بعيداً عن إطار أصول الحديث الكلاسيكية نظرة أصحاب المثل القائل: «تجلبون عادة جديدة إلى قرية قديمة». وبرأيي أنه لو كان كبار علماء الحديث القدامى مثل: البخاري، ومسلم يعيشون في يومنا هذا، وتوفرت لهم الإمكانيات العلمية الموجودة حالياً لتبنوا منهج التحقيق القائم على دراسة المستوى وبشكل

أوسع، ولحققوا نجاحاً فيه. إلا أن الموقف السائد لدى علمائنا اليوم أصبح متمثلاً بتفضيل رفع كتب السابقين إلى مرتبة أو مقام لا يمكن الوصول فيه إليها ولا تجاوزهها، والاكتفاء بتقليد منهجهم، وذلك عوضاً عن إضافة المزيد على الجهود والنجاحات التي حققها أولئك الأئمة الكبار من خلال استخدام الإمكانيات والتجارب العلمية التي حصلوها في عصرهم، والتقدم بها نحو أفق أوسع وأرحب.

الاحظ في الأبحاث والدراسات التي تجري مؤخراً في تركيا بشأن الحديث والموضوعات المتصلة بالحديث توجهاً نحو التوقف على المحتوى/المتن وإخضاعه للتحليل والدراسة أيضاً. فعندما يزداد عدد هذه الأبحاث النوعية يصبح بالإمكان حينها إجراء مقارنة بين النتائج الحاصلة منها. ومن ثم يتم الاحتفاظ بتحقيقات هذه الأبحاث وأصولها، ونتائجها معاً، ليصبح لدينا إطار تشخيصي أكثر حول كيفية تحقيق محتوى الحديث. ومن الطبيعي جداً أن يتم استخدام أصول الحديث الكلاسيكية/العادية في تناول المسائل، ونمط التحقيق الجديد الذي تحدثنا عنه معاً، بحيث يكمل أحدهما الآخر. ولهذا فإني لست من مؤيدي الدعوى القائلة إن المنهج الوحيد في تحقيق ودراسة الحديث هو المنهج القائم على دراسة المحتوى فقط، ولكن أرى أنه عند استبعاد هذا المنهج كلياً سيكون من الصعوبة بمكان تفسير الكثير من المسائل بشكل منسجم ومتناسك، وسوف نحرم كذلك من الكثير من المعلومات والتقييمات القيمة.

إني أوصي علماء الحديث في عصرنا وعلى رأسهم علماء تركيا عند القيام بتحقيق ودراسة آليات ومصادر الرواية/الحديث الموجودة بين أيدينا أن يقدموا بجسارة على الاطلاع على التقييمات والمعلومات التي توصلت إليها الأبحاث والدراسات الجديدة، ويتعلموا مناهج التحقيق العلمي المتمتعة بالانسجام والتناسك والتي يمكنهم تطبيقها في أبحاثهم؛ وكذلك أوصيهم أن يدلوا بأفكارهم وآرائهم بالجسارة ذاتها.

علي دره: أستاذي العزيز، أكرر شكري العميق لكم أن خصصتم جزءاً من وقتكم الثمين لهذا الحوار، وأتمنى لكم دوام الصحة والعافية، والمزيد من التوفيق والنجاح في أبحاثكم ودراساتكم وقيادتكم العلمية القيمة.

Söyleşi

Ali Osman KOÇKUZU*

Ahmet ABDULLAH**

Ahmet Abdullah: Sayın hocam, öncelikle şahsi ve ilmî serüveninizden kısaca bahseder misiniz?

Ali Osman Koçkuzu: Konya’da doğmuşum. İlkokulu bitirince Hafız Mektebi’ne gittim, hıfzımı tamamladıktan sonra Konya İmam Hatip Okulu’na ikinci sene öğrencisi olarak kayıt oldum. 1959 yılında İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü’ne girdim. 1963 senesinde enstitü bitti. Yozgat İmam Hatip Okulu’na meslek dersleri öğretmeni olarak gönderildim. Yatılı okuduğumuz için mecburi hizmetli idik. 1966 senesinde, Konya Yüksek İslam Enstitüsü’ne hadis asistanı oldum. Rahmetli Profesör Muhammed Tayyib Okiç Bey’in asistanı oldum. 1968 senesinde askere gittim, dönüşte yine aynı enstitüde görev aldım, enstitü fakülte oldu. Enstitüdeki çalışmamızın dışında, Erzurum İslami İlimler Fakültesi’ne bağlı olarak doktora yaptım, 2004 senesinde de devlet emekliye ayrıldı.

A. Abdullah: Hocam, hadis-sünnetin doğru anlaşılması için nasıl bir metodoloji/usul takip edilmeli?

A. O. Koçkuzu: Hadisin daha geniş manasıyla sünnetin doğru anlaşılması için, bin küsur yıldır değişik coğrafyalarda, İslam alimlerinin, daha tatlı bir deyişle “Selefimizin” izlediği yol, sizin deyişle usul/metodoloji izlense doğru olur gibi gelir bana. Bunun da oturmuş ölçüleri vardır. Her şeyden önce Arap dili ve edebiyatının çok güçlü şekilde öğrenilmesi ilk şarttır. Mümkün ise araştırmacı hâfiz da olmalıdır. Hatta dini tahsilde bu husus ilk şartlardan biri kılınabilir. Artık Kur’an-ı Kerim’i iyi bilen, belirli teknikleri çok iyi bilen, insafı, ahlakı, kalbi ve gözü açık bir âlim namzedini Allah başarılı kılar. “Nasıl bir metot” izlenmeli demeye bile gerek yoktur. Bunun dün evvelsi gün ve günümüzde ölçüleri, usulleri ve müfredatı çok bellidir.

A. Abdullah: Hadislerin tespitinin problemlili olduğu, uzun bir aradan sonra yazıldığı; Buharî’nin bile orijinal nüshalarının elimize ulaşmadığı şeklinde bir söylemle aslında hadisin/sünnetin bir hükmünün olmadığı gibi bir iddia var. Bu konuda neler söylemek istersiniz?

* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Emekli Öğretim Üyesi.

** Öğr. Gör., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ahmetabdullah79@hotmail.com.

A. O. Koçkuzu: Dini iyi bilen, insafı ve akli başında bir âlim, söylediklerinizi söyleyemez. Uzun bir aradan sonra yazılış, eski nüshaların yokluğu, hadis ve sünnetin hükümsüzlüğü gibi ölçüler, alanı ve İslami ilimlerin araştırma ve öğretme sorumluluğunu bilen, Allah'tan korkan kişilerin ortaya atacağı bir ifade ve peşinden gidilecek bir öğretim ve irşad ölçüsü değildir.

Dini ilimlerde ölçü olarak merkeze sadece "Allah zülcelali" koyduğunuzda, görüntü çok güzel olur ama problemler yığılır kalır. Bizim anlayamadığımız husus, Peygamberimizin dinimizde tek ölçü, kaynak ve salahiyet sahibi olmasıdır.

Değişik İslam coğrafyalarında, muhtelif zamanlarda farklı sözler edilmiş ama Sahabe, Tabiûn ve Etba' dönemlerinin ilmi faaliyetleri doğru kavrandığında, ümmet âlimlerinin yolunu açmış, aydınlatmış "Akıllarını erdirmiş" şüpheleri izale etmiştir.

A. Abdullah: "Hadis sahihse benim mezhebim odur." anlayışıyla yaygın bir hadis okuma biçimi var. Bu konuda neler söylemek istersiniz?

A. O. Koçkuzu: Söylediğiniz cümlelerin "Hadis okuma biçimi" olduğunu ben bilmiyorum. Daha doğrusu "Okuma" deyimini ile kastedilenlerden haberdar değilim. Söylediğiniz ölçü, Fukahânın ve Muhaddislerin çalışmalarında geçer. Ne zaman söylenir, bununla neler kastedilir bunların uzun izahları gerekir. Çıplak bir şekilde: "Ben bu konuda bir hadis buldum, benim meseleyi çözüm tarzım, fikhî kanaatim bu hadisin ihtiva ettikleridir." gibi çok dar ölçülü sığ bir mana bulunmamaktadır. İyi bir fakîh, iyi bir muhaddis, iyi bir müctehid, Selef'ten gelen bu ölçüyü doğru anlar. Bu ölçü içtihadı mâni değildir. Bütün müctehidler, hadis sabit olunca, çalışmalarını nasıl sürdüreceklerini bilirler. Bir hadisin bulunması sizin görüşünüzün "kolayca temin edilivermesi" değildir. "Kim ne ictehad ederse etsin, ben sahih hadisin ardından giderim" anlamına gelmez. Zaten herkes sahih hadisin ardından gitmekle yükümlüdür. İslam Fıkhi ve İslam Hadis İlimleri bunu âmirdir. Önemli olan fıkhumuzda bu sözü kimler söylemiş, hangi anlamda kullanmış bunun doğru olarak bilinmesi hususudur.

A. Abdullah: Ülkemizde hadis/sünnetle ilgili çalışmaların seyrini nasıl buluyorsunuz? Bu konudaki düşüncelerinizi merak ediyoruz.

A. O. Koçkuzu: Sözü ettiğiniz "seyri bilebilmek için", ülkedeki hadisle/sünnetle ilgili çalışmaları bilmek lazımdır. Bunların tamamını ben bilmemekteyim. Sadece İmam Hatip okullarının eski durumları ile İlahiyat Fakültelerindeki öğretimi biraz bilmekteyim. Özel çalışmalar, öğretim faaliyetleri bence bilinmemektedir. Gönlüm ister ki, ehliyetli kişiler, her ilçede, ilde, kasaba ve köyde, tarihten gelen ölçülere uygun hadis sünnet öğretimi yapsın. Aileler, öğrenciler ve insanımız, dinimizin kendisine yüklediği bu tür görevlere ilgi duysun, bunlar belirli ölçülere kavuşturulsun, gelişmesi için gereken alaka esirgenmesin. Bugün böyle bir gayret yok gibi gelmektedir bana.

A. Abdullah: Güncel hadis tartışmalarını nasıl buluyorsunuz? Bu bağlamda bir hadisçi olarak sizce neler yapılabilir?

A. O. Koçkuzu: Televizyon tartışmalarını izlemiyorum, daha doğrusu kimler nerede konuşuyor bilmemekteyim. Bu işi iyi bilen uzmanların konuşmadığı gibi bir bilgi de var bende. Çünkü tamamen ihtisas işi olan bu konuların, millet önünde konuşulması bence mahzurludur. Üç beş hekimin bir araya gelip, bir beyin ameliyatını, bir akciğer ameliyatı veya daha önemli ihtisas alanındaki bir konuyu, televizyonda konuştukları görülmez. Çünkü faydasızdır. Dinleyenler o meseleyi bilmezler. Yarım saatlik bir program da dinleyene bir şey vermez, sadece bildiklerini bozar dağıtır. Kaldı ki, söylendiğine göre, televizyondaki hadis/sünnet tartışmalarını yapanların, İslami ilimler mensubu oldukları da pek nadir olmakta imiş.

A. Abdullah: Hz. Peygamber'in siretini, hadis-sünneti anlamak için nasıl bir okuma tavsiye ediyorsunuz?

A. O. Koçkuzu: Yine "Okuma" sözü geldi. Sizin terminolojideki "okuma" yerine, benim bildiklerimi arzla yetinelim: Çok mükemmel Türkçe Arapça ve hatta eski kitabî dinlerin dilini bilen çok iyi yetişmiş kardeşlerimiz olmalı. Hafız-ı Kur'an, Sünneti ve Fıkıhı çok iyi tanıyan, İslam akaidini, kelamını, fırkalar tarihini iyi bilen, alçak gönüllü tebliğ erlerine ihtiyaç vardır. Bu çalışmanın sırası bellidir. Hatta değişik İslam ülkelerindeki, tarihi "öğretme, öğrenme, tebliğ, irşad ve milleti dinden haberdar etme." teknikleri bile bellidir. Bizim sizin tabirle "okuyucu"muz bunları bilmeli ve edeple uygulamalıdır. Hoca olan kendisinden çok daha mükemmelini yetiştirmek için, Allah'tan gayret ve kuvvet istemeli, işi Rabbimizin lütfuna bağlamalıdır.

A. Abdullah: Hocam yıllarca talebe yetiştirdiniz. Meslek hayatınızda yaşadığınız bize örneklik teşkil edecek bir-iki hatıranızı paylaşabilir misiniz?

A. O. Koçkuzu: Gaziantep'e, İmam Hatip Okulu öğrencisi iken ellili yıllarda bir haftalığına bizi götürmüşlerdi. Okula yardım dernekleri, iftiharla geçen öğrencileri ve birkaç hocamızı alıp oraya gitmiş, camilerde görev yapmıştı. Kim bilir Allah nasip eder, tekrar bir Gaziantep'i görürüz, orada yüz yüze bu "bir-iki hatıra"yı size arz ederiz. Allah'a emanet olunuz.

Interview *

Ali Osman KOÇKUZU**

Ahmet ABDULLAH***

Ahmet Abdullah: Dear professor, could you please tell us briefly about your personal and scientific adventure?

Ali Osman Koçkuzu: I was born in Konya. When I finished primary school, I went to Hafiz School. And after completing my education there, I enrolled at Konya Imam-Hatip School as a second grade student. In 1959, I entered the Istanbul Higher Islamic Institute and finished my education there in 1963. I started working at Yozgat Imam-Hatip School teaching vocational courses, which was a compulsory service as I was a boarder during my schooling. In 1966, I was appointed as a hadith assistant at Konya Higher Islamic Institute. I was the assistant to Prof. Muhammed Tayyip Okiç. After completing my military service in 1968, I took office at the same institute, which then turned into a faculty. In addition to the studies at the institute, I did my doctorate at the Faculty of Islamic Sciences in Erzurum, and I retired in 2004.

A. Abdullah: Dear professor, what methodology should be followed to understand the hadiths and the sunnah correctly?

A. O. Koçkuzu: In my opinion, it would be right to follow the way, or the methodology in your words, followed by the Islamic scholars, or "Salafism", in order to understand the hadiths or the sunnah in a broader sense, over thousands of years throughout different lands. There are some well-established criteria for this method. First of all, one must learn the Arabic language and literature very well. If possible, the investigator must be a hafiz. This might be stipulated as one of the basic conditions in religious education. After all these requirements are fulfilled, Allah will make the scholar nominee, who knows the Qu'ran well, has knowledge of certain techniques, is right-minded, moral, open-hearted and open-eyed. There is no need to try to find a method to follow, as the criteria, methods, and curriculum of understanding the hadiths and the sunnah correctly are well-established today.

A. Abdullah: There are some claims that the authentication of the hadiths is problematic, they were written after a long break, even Muhammad al-Bukhari's

*This paper is the English translation of the study titled "Söyleşi" published in the 7-8th issue of *İlahiyat Akademi*. (Ali Osman Koçkuzu, Ahmet Abdullah, "Söyleşi", *İlahiyat Akademi*, sayı: 7-8, Aralık 2018, s. 403-406.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Emeritus Professor of the Department of Hadith, Basic Islamic Studies, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Divinity, Necmettin Erbakan University.

***Lecturer, Faculty of Divinity, Gaziantep University, ahmetabdullah79@hotmail.com.

original copies have not survived to the present day, and therefore the hadiths and the sunnah are invalid. What would you like to say about this?

A. O. Koçkuzu: A right-minded scholar, who has good knowledge of Islam cannot say these things. Claims that the hadiths were written after a long break, the original copies have not survived, and the hadith and the sunnah are invalid, cannot be claimed by people who have a fear of Allah and knowledge of the field and the Islamic scholars' responsibility to research and teach. These cannot be the criteria of education and religious guidance.

When you put "Allah, the Lord of Majesty" at the center as the criterion in religious sciences, the image will be very beautiful, but there will be a number of problems. The point we cannot understand is that the Prophet is the only criterion, source, and authority in Islam.

From time to time, various statements have been made in different Islamic regions; however, comprehending the scholarly activities in the Sahabah, Tabi'un, and Etba' periods, the ummah has supported and illuminated the scholars and eliminated their doubts.

A. Abdullah: There is a common way to read a hadith that relies on the understanding, "If the hadith is true, my sect is it." What would you like to say about this?

A. O. Koçkuzu: I do not know whether that is, "a way to read a hadith." In fact, I am not aware of what is implied with the word "read." The criterion that you have mentioned takes place in canonists and hadith scholars studies. When it was said, and what was implied with it, requires long explanations. To put it simply, saying, "I found a hadith about this issue and what it comprises of is my way of sorting the issue out and my fiqhi opinion", is such a narrow point of view. A good fiqhi, a good hadith scholar, or a good mujtahid understands this criterion correctly coming from Salaf. This criterion is not an obstacle to the jurisprudence. All mujtahids know how to maintain their studies when the hadith is steady. The presence of a hadith does not lead to "easily ensuring your opinion." It does not mean, "I will only follow the true hadith regardless of precedents." It is already everyone's obligation to follow the true hadith, which is mandated by the Sciences of Islamic Fiqh and Islamic Hadiths. What is important is to correctly know by whom this was said, and in what sense it was used.

A. Abdullah: What do you think about the course of studies on the hadiths/sunnah in Turkey? Your thoughts on this are very important to us.

A. O. Koçkuzu: I need to have knowledge about the studies on the hadiths/sunnah in Turkey to be able "to know the course" you are talking about. However, I do not know all about it. I only have a bit of knowledge of the former state of the Imam-Hatip schools and the education at the Faculties of Divinity. In my opinion, the private studies and educational activities are not known. I wish

that the education about the hadiths and the sunnah would be given by qualified people everywhere, and all families, all students, and all people would be interested in such religious duties, the criteria for these duties would be determined, and everything would be done for its development. I do not think there is such an endeavor today.

A. Abdullah: What do you think about the current debates over the hadiths? As a hadith scholar, what do you think can be done in this regard?

A. O. Koçkuzu: I do not watch the debates on TV, or more precisely, I do not know who appears where and talks about this issue. I know that they are not competent in this issue, though. Because I think it is unfavorable to talk about these issues in the public eye as they fall within the area of expertise of the scholars. You cannot see a number of doctors coming together and talking about a surgery or another topic within their area of expertise on TV. It would be in vain as the audience would not be knowledgeable with regard to that topic. A thirty-minute program would not be useful for the audience, and they would just end up with a confused mind. And it is generally said that those debating the hadiths/sunnah on TV are mostly people who are not studying Islamic sciences.

A. Abdullah: According to this narrative, do you suggest reading to understand the Prophet's hadiths and sunnah?

A. O. Koçkuzu: Here comes the word "reading" again. Let us proceed with what I know about this topic instead of the word "read" in your terminology. We need well-trained fellows speaking Turkish, Arabic, and the languages of the old religions of the holy books. We need humble fellows who memorize the Qu'ran, know the sunnah and fiqh very well, have knowledge of the Islamic rules, kalam, and the history of the sects. The order in this study is evident. Even the techniques of teaching and learning the history, communicating, guiding, and informing people of the religion are evident. Our "reader" should know these and properly implement them into his life. The teacher should want the grace of Allah to be diligent and powerful to raise a scholar much more perfect than himself.

A. Abdullah: Dear professor, you have raised a lot of students for many years. Could you share one or two of your memories in your professional life?

A. O. Koçkuzu: We were taken to Gaziantep in the 1950s when we studied at the Imam-Hatip School. The charity associations supporting the school took some successful students and some of our teachers to serve at the mosques. I wish, if Allah allows, one day I would see Gaziantep again and tell you about my "one or two memories" there. May Allah bless you.

حوار مع الأستاذ الدكتور علي عثمان كوشكوزو*

أستاذ متقاعد من جامعة نجم الدين أربكان - كلية الإلهيات؛ قسم علم الحديث

أجرى الحوار: أ. أحمد عبد الله

باحث في جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات: ahmetabdullah79@hotmail.com

أ. أحمد عبد الله: أستاذي المحترم، لو تحدثتم لنا قبل كل شيء باختصار عن حياتكم الشخصية وثوراتكم العلمية؟

أ.د. علي عثمان كوشكوزو: ولدت في قونيا، وبعد المرحلة الابتدائية ذهبت إلى معاهد تحفيظ القرآن، ثم سجلت في الثانوية الشرعية في مدينة قونيا ثم التحقت عام ١٩٥٩ بالمعهد الإسلامي العالي في إسطنبول وأنهيت دراستي هناك سنة ١٩٦٣. ولأنني كنت من الطلاب المقيمين أثناء الدراسة ألزمت بالتعليم في مدرسة يوزغات الشرعية معلماً مهنياً. وفي عام ١٩٩٦ أكملت دراستي كمعيد لمادة الحديث في معهد قونيا للدراسات الإسلامية العليا، حيث كنت معيداً عند المرحوم البرفيسور محمد طيب أوكج بي. وفي عام ١٩٦٨ ذهبت إلى الخدمة العسكرية، وبعد انتهاء خدمتي حصلت على وظيفة في المعهد نفسه، ثم أصبح المعهد كلية، وبعيداً عن عملي في المعهد حصلت على درجة الدكتوراه من كلية العلوم الإسلامية في أرض روم وتقاعدت عام ٢٠٠٤.

أ. أحمد: ما الأصول والمناهج التي يجب علينا اتباعها من أجل فهم السنة - الحديث فهماً صحيحاً؟

أ.د. كوشكوزو: من أجل فهم الحديث أو بمعنى أشمل (السنة) فهماً صحيحاً، ينبغي الاطلاع على الأصول التي انتهجها علماء المسلمين أو بتعبير أفضل (سلفنا) عبر ألف ونيف من السنين في مناطق مختلفة، ولهذا المنهج شروط ومعايير ثابتة، فقبل كل شيء تعلم اللغة العربية وأدائها بتعمق هو شرطها الأول، ولو أمكن أن يكون الباحث حافظاً فهو أفضل، وبالنسبة للتحصيل الديني يمكن أن يكون هذا هو الشرط الأول. وأن يكون ذا ذخيرة دينية، وعلى هذا فالباحث الذي يعرف القرآن الكريم بشكل جيد، ويعرف جيداً الأساليب المعروفة، ويتصف بالإنصاف والخلق، ويتمتع ببصر وبصيرة نافذة - يوفقه الله في فهم الحديث والسنة النبوية، وعلى أساس ذلك فليس هناك حاجة لقول «ما المنهج الذي يجب أن نتبعه؟» فإن معايير هذا المنهج وأصوله ومفرداته معلومة منذ الأمس إلى يومنا هذا.

أ. أحمد: يوجد هناك ادعاءات عديدة منها وجود مشكلات في الثبوت من الحديث كمثل كتابته بعد

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Söyleşi" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (أجرى الحوار: أحمد عبد الله، حوار مع الأستاذ الدكتور علي عثمان كوشكوزو، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ٤٠٣-٤٠٦). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

مدة طويلة من وفاة الرسول ﷺ، وعدم وصول نسخة أصلية من البخاري إلينا، وبناء عليها لا حكم للحديث أو السنة. فما رأيكم بهذا الكلام؟

أ.د. كوشكوزو: العالم الذي يفهم الدين جيداً والمنصف العاقل لا يقول الذي قلته: «إن الكتابة بعد مدة طويلة، وعدم وجود النسخ القديمة، وادعاء عدم وجود حكم للسنة»، فالذي يقدر مسؤولية البحث العلمي وتعليم العلوم الإسلامية والخائف من الله تعالى لا يقول هذه الأقوال لأنها أقوال لا يُفاد منها في طريق التعليم والإرشاد.

ولكن إذا وضعنا الله جل جلاله معياراً مركزياً للعلوم الدينية فستكون النظرة أجمل، ولكن المشكلات ستبقى مكدسة وبلا حل. والنقطة التي لم نستطع أن نفهمها هي كون الرسول ﷺ هو المقياس الوحيد وصاحب الصلاحية في ديننا. وعلى رغم الأقوال المختلفة في شتى المناطق الجغرافية إلا أنه عندما فهمت مناهج الصحابة والتابعين وتابع التابعين العلمية بوجه صحيح أزيلت الشبه، ونورت العقول، وفتحت الطرق أمام علماء الأمة. أ. أحمد: «إذا صح الحديث فهو مذهبي» يوجد فهم مشهور لهذا الحديث، فما وجهة نظركم في معناه؟

أ.د. كوشكوزو: جملة (فهم مشهور) التي ذكرتموها لا علم لي بوجودها والأصح أنه لا علم لي بالمعنى المقصود من كلمة (فهم) والمعيار الذي ذكرتموه يندرج في اختصاص الفقهاء والمحدثين، ويجب أن تكون هناك شروط مطولة لمعرفة متى قيل هذا الحديث؟ وما يقصد به. وإن القول بشكل مجرد «وجدت الحديث متعلقاً بموضوع كذا - وعلى قناعتي في حل المسائل» تحجير وتضييق لمعنى الحديث فيما احتواه، ولكن الفقيه الجيد والمحدث المجتهد يفهم بشكل صحيح هذا المنهج الذي وصلنا من سلفنا، وهذا المنهج ليس عائقاً أمام الاجتهاد، وكل المجتهدين يعلمون جيداً كيفية الاجتهاد في حال ثبوت الحديث (فوجود الحديث لا يعني تأييد فكرة أو رأي ما بسهولة) أي أن هذا لا يعني (أن أي مجتهد كائناً من كان إذا وجد الحديث الصحيح يأخذ به) والجميع مكلف بالعمل بالحديث الصحيح، فكتب الفقه الإسلامي وعلوم الحديث أمره بهذا. والمهم لفهم الحديث فهماً صحيحاً معرفة من قال الحديث، وفي أي معنى استخدمه فقهاؤنا.

أ. أحمد: كيف تقيمون مستوى الأبحاث العلمية حول السنة / الحديث في بلدنا؟ فنحن في شوق لسماع رأيكم في ذلك؟

أ.د. كوشكوزو: من أجل الجواب عن ذلك «يجب أن أكون على اطلاع بهذه الأبحاث في بلدنا». وللحقيقة فأنا لا أعرف إلا القليل منها ولا سيما أبحاثكليات الشريعة والمعاهد الشرعية القديمة. وبرأي أن

الأبحاث الخاصة والفعاليات التعليمية غير معروفة للجميع.. وأريد من علماء الشريعة في كل مكان أن يكون تعليمهم الحديث والسنة مناسباً للأصول الواردة عن علماء الحديث، ويجب على الناس والعائلات والطلاب في زماننا أن يظهر وا اهتماماً بما كلفهم الدين به، ويجب وضع معايير واضحة وعدم احتكار أي شيء يساعد في تطوير هذا العلم، وأظن أن لا وجود لهذه الرغبة في يومنا.

أ. أحمد: أستاذنا بما أنكم من علماء الحديث كيف تقيمون المناقشات الحديثة المستجدة، وماذا يمكن أن يُفعل بخصوص ذلك؟

أ.د. كوشكوزو: أنا لا أشاهد المناقشات التلفزيونية، والأصح أنني لا أعرف من يتحدث، ولا عن أي شيء يتحدث؟ لكن عندي معلومة توضح أن كلام المتناقشين على شاشة التلفاز ليس كلام مختص بهذا العلم؛ لأن مناقشة مثل هذه الموضوعات هي لأهل الاختصاص ولا يمكن عرضها أمام العامة، فلا يمكن رؤية ثلاثة أو خمسة أطباء يتحدثون عن عملية عقل أو عملية كبد أو عن موضوع اختصاص أكثر أهمية على شاشات التلفاز؛ لأن كلامهم على الشاشة لا جدوى منه.

فالمشاهد ليس لديه اطلاع على هكذا موضوعات. ولا يمكن للمشاهد اكتساب معلومات كافية حول موضوع ما من خلال حوار بنصف ساعة، سوى بعثرة المعلومات واضطرابها. وحسب ما يقال: من النادر على شاشات التلفاز رؤية الأشخاص المتناقشين من أهل الكفاءات الشرعية.

أ. أحمد: أستاذنا ما الطريقة التي توصوننا بها في قراءة سيرة الرسول ﷺ لتساعدنا في فهم السنة/ الحديث. بوجه صحيح؟

أ.د. كوشكوزو: حديثاً قد ظهرت كلمة (الطريقة) من جديد ولكن بدل كلمة (طريقة) سأكتفي بذكر ما أعرفه وهو أننا نحتاج إلى إخوان دعويين ذوي تواضع، وعلى معرفة بتاريخ الفرق والكلام والعقيدة الإسلامية والفقهاء والسنة على نحو ممتاز، وحافظين لكتاب الله عز وجل، ويجب أن يكونوا من الإخوة الذين لديهم ملكة ومقدرة في اللغتين العربية والتركية، وعلى علم متميز بلغة الكتب السماوية القديمة.

ولهذه الدراسة خطوات معلومة، حتى في مختلف الدول الإسلامية؛ فالمنهج التاريخي معلوم أيضاً من ناحية التعلم والتعليم والإرشاد والتبليغ وتوعية الناس بالأمور الدينية ويجب على الباحثين معرفة هذه الخطوات وتطبيقها بأساليب أدبية، وطلب القوة والمدد من الله تعالى لأجل إنشاء جيل أفضل من أساتذته. وبمعنى آخر يجب تعليق العمل بالتوفيق الإلهي.

أ. أحمد: أستاذنا تتلمذ على أيديكم العديد من الطلبة على مدى سنوات. فهل تشاركوننا إحدى ذكرياتكم أثناء حياتكم المهنية بحيث تكون تجربتكم مثلاً حياً لنا؟

أ.د. كوشكوزو: في الخمسينيات عندما كنت طالباً في الثانوية الشرعية قامت الجمعيات الداعمة للمدرسة بأخذ الطلاب المتفوقين مع بعض الأساتذة إلى مدينة غازي عنتاب، وقامت بتوظيفهم في المساجد. وإذا كتب الله لنا الذهاب إلى غازي عنتاب من جديد، فهناك نتقابل وجهاً لوجه وأعرض عليك بعضاً من ذكرياتي.

في أمان الله.

Söyleşi

Haydar HUBBULLAH*

Söyleşi ve Tercüme: Davut TEKİN**

Davut Tekin: Hadislerin tespitinde orijinal nüshaya ulaşamama probleminin varlığından bahsediliyor. Mesela ülkemizde Buhari'nin *el-Camiu's-Sahih*'nin olmadığına dair iddialar ortaya atıldı. Aynı şey Şii dünyada da mevcut mu? Mesela *Usul-i Kafi*'nin orijinal nüshasına ulaşım sağlandı mı? Bu bağlamda bu nüshanın olmaması sizin nezdinizde bir problem oluşturuyor mu?

Haydar Hubbullah: Bir kitabın güvenilirliği yazarının eliyle veya kendi yazısıyla yazmış olduğu asıl bir nüshasının olmasıyla olur. Çünkü burada şöyle bir tartışmanın olması da mümkündür; acaba bu nüsha yazarın kendi yazısı mıdır yoksa başkası mı yazmıştır? Bu yüzden bizim aynı asırda yazılmış olan bu nüshanın yazarına nispetini pekiştirmemiz için tarihsel bir yakınlığa ihtiyacımız vardır. Yoksa bu nüshanın yazarın kendi yazısı olduğunu nasıl bilebilirim? Bu konuda nüshanın üzerine yazarın adının yazılmış olması yeterli midir? Bunun başka biri tarafından yapılmış olması imkân dâhilinde değil midir? Yani bize ulaşan herhangi bir nüshanın yanında daima bu tartışmanın olması mümkündür. Eğer bu nüshanın yazarın kendi yazısı olduğuna veya yazarın ifadelerinin bunu çağrıştırdığına dair bir kayıt varsa kim bu nüshanın yazarına nispeti konusunda elinde yazarın yaşadığı döneme ait başka bir nüsha olsa dahi yeni bir tartışma açabilir?

Şunu söylemek istiyorum: Hadis ve hadis kitaplarının nüshaları konusunda hadis araştırmacıları diğer araştırmacılar gibidirler. Ya bir kitabın belli bir mezhebin mensupları tarafından yazarına nispeti konusundaki mutabakata veya nesiller tarafından nakline ve şöhretine itimat ederler ki maalesef biz ilk asırlara ait nüshayı kaybetmişiz, bundan sonraki nüsha meşhur olmuştur. Ya da asırlar boyunca şeyhlerden imla ve sema yollarına itimat ederler ki bu imla ve sema eski nüshanın bir tescili ve vesikası olur. Ve yahut delilleri ve karineleri toplama yolunu kullanırlar. Şöyle ki; yazarın şu kitabından nakil yapan muasırlarının veya ona yakın bir zamanda yaşayan kişilerin nakillerine bakarız. Eğer bu nakiller elimizde bulunan

* Haydar Muhammed Kamil Hubbullah. 1973 tarihinde mütedeyyin bir ailenin çocuğu olarak Lübnan'ın Sûr kentinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini bu şehirde tamamladı. 1998'de Sûr'daki ilmi havza ile tanıştı ve 1995'de dini eğitimini tamamlamak için İran İslam Cumhuriyetine gitti. 2002'de Kum'daki Uluslararası el-Mustafa Üniversitesinde '*Nazariyyatu's-Sunne fi'l Fikri'l-İmamiyyi's-Şii*' adlı yüksek lisansını tamamladı. Ardından Lübnan'a döndü. Halen Lübnan'da üniversitelerde dersler vermeye devam etmektedir.

** MEB Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Doktora Öğrencisi.

kitabın nüshasıyla veya yazarın zamanına iki veya üç asır yakın bir zamanda yazılan bir nüshayla -ki Şeyh el-Kuleynî'nin *el-Kâfi* kitabı bu durumdadır- veya bir asra yakın bir zamanda yazılan bir nüshayla -ki *Sahih-i Buhari* kitabı bu durumdadır- büyük ölçüde örtüşürse bu deliller ve karineler bu kitabın yazarına nispetinin doğruluğu ve yanlışlığı konusunda delildir. Bu gibi veriler Şia ve Şia dışındaki mezheplerin elimize ulaşan bir kitap nüshasının sahibinin ispatı için bir araya topladıkları verilerdir. Bu yüzden bu nüsha yazarın zamanına ne kadar yakın ve eski olursa, deliller ve karineler ne kadar birbirini desteklerse kitabın sahibinin ispat ihtimali o kadar artar, ne kadar uzak olursa durum o kadar karışık olur.

Örneğin; Orta dönem Şia'da onlarca küçük hadis kitapları bulunmaktadır ki bunların hicri 10. ve 11. yüzyıllardan öncesine yani Safeviler dönemine ait nüshalarını bulamıyoruz. Bu gibi kitapları sahiplerine nispet etmek için büyük, zor çabalara ihtiyaç vardır. Ne var ki bir, iki veya üç asır önceki nesillere müracaat ettiğimiz zaman ve başka kitaplarca bu kitaptan alınan veriler, deliller ve nakiller birbirlerini destekledikleri zaman bu elimize ulaşan nüshaya olan güveni gerekli kılmaktadır.

Tarih biliminde yakîn (kesin bilgi) kavramı, matematiksel bir kesinlik ya da Aristoteles mantığı değildir. Tarih bilimi, güçlü tercihlere ulaşmak için verilerin birikimine dayanır. Bu, usul-û fıkhıta itmi'nan (güven) diye isimlendirilen insanların günlük hayatlarını üzerine kurdukları, bununla yaşadıkları ve bundan sonuçlar çıkardıkları aklî bir bilimdir. Biz hadis ilminde şüphe kabul etmeyen mantıksal çıkarımlar karşısında değiliz. Eğer mantıksal kesin düşünce ve bilgi yolunu kullanırsak o zaman diyebilirim ki değil hadis ilminde herhangi bir bilim dalında herhangi bir kitabın sahibine nispeti imkânsız olur. Evet, eğer bir kitabın herhangi bir babının veya bölümünün kasten veya hatalı olarak veya başka bir şekilde kitaba eklendiğiyle alakalı bir tartışma veya soru işareti varsa, o zaman bunların kitabın aslına intisabının doğruluğuna dair bir delil ortaya çıkıncaya kadar beklememiz gerekir.

Bu duruma şu anda matbu olan *Kitâbu'l-Kâfi*'nin son bölümü olan 'Ravdatu'l-Kâfi' kitabı gösterilebilir. Bazılarına göre bu kitap Şeyh el-Kuleynî'nin değil, İbn İdris el-Hillî'ye (ö. 595) aittir. Bu soru işaretinin devamı bizim bu bölümün el-Kuleynî'nin *el-Kâfi*'sinden olup olmadığı konusunda durmamızı ve bunun bir hata sonucunda da ilave edilebileceğini itiraf etmemizi gerektirmektedir. Her ne kadar şahsi çalışmalarım sonucunda -ki bunlara *el-Medhal ila Mevsûati'l-Hadisi'n-Nebevî* adlı kitabımda yer verdim-, 'Ravda'nın İbn İdris el-Hillî'ye ait olmadığını bunun hicri on birinci asırda yaşamış âlimlerden birinin hatası olduğunu ortaya koydum.

Yukarıda anlatılanlara binaen özetle şöyle söylenebilir: *Kitâbu'l-Kâfi*'nin en eski nüshası bazı eksik cüzler ve varaklar hariç Şeyh el-Kuleynî'den iki buçuk asır sonrasına dayanmaktadır. Bu şu anlama gelmektedir; bizim elimize ulaşan bu eski nüshayla karşılaştırma yapmamız için birçok delillere, karinelere ve onun muasırlarının veya ona yakın dönemde yaşayanların bu kitaptan yaptıkları

nakillerin birbirini desteklemesine ihtiyacımız var. Yine bu kitabın çeşitli dönemlerdeki şöhretini, nakillerini ve âlimlerin ve nesillerin bu kitaba verdiği önemi göz önünde bulundurmamız gerekir. Şeyh en-Necâşî'nin (ö. 450) *el-Fihrist* adlı eserinde *Kitâbu'l-Kâfi* hakkında azda olsa bilgiler vermesi gibi.

D. Tekin: Goldziher'in ortaya attığı, hadislerin yazımının üç asır sonra olduğu hakkındaki görüşe dair neler söylemek istersiniz?

H. Hubbullah: Meşhur müsteşrik Goldziher ve başkalarının hadisler ilk üç asırda yazılmamıştır şeklinde dile getirdikleri iddia tartışılabilir. Fakat bu tartışma hadisler ilk asırda yazılmıştır veya tamamen ikinci asırda yazılmıştır anlamında değildir. Zira malumdur ki büyük hadis kitaplarındaki hadislerin el yazmalarına birinci ve ikinci asırda rastlamamışız. Bu Şia ve Ehl-i Sünnetçe üzerinde ittifak edilen bir konudur. Burada sorulması gereken soru şudur: Yazı, sünnet için yegâne güven unsuru mudur? Ve bu bağlamda sözlü nakil yeterli midir, değil midir? Farz edelim ki hicri birinci asırda bir şahsa ait bir kitap var ve bu kitap birçok hadis-i şerif içeriyor. Burada şunu sormak gerekir: Hicri birinci asırda sünnetin tedvin edilmiş olması rivayetin sıhhatinin tespiti için yeterli midir? Sözlü rivayetin uydurma olmasının mümkün olması gibi bu kitabın tamamen uydurma bir kitap olması da mümkündür. Bu şu anlama gelmektedir: İlk iki asırda hadislerin tedvini hadisin sıhhatini kesinleştirmez ve tedvin edilmemiş olması naklinin değerini iptal etmez. Zira sözlü nakildeki kuvvet tamamen sona ermez ve yazılı nakil daima güvenilirlik ve naklin selametine mutmain olma sınırına ulaşmaz.

Evet, bu konuda naklin çeşitli olması (yazılı-sözlü şekilde) önemlidir. Burada biraz ayrıntıya girmek istiyorum. Sözlü nakil ilave deliller olmadıkça sana naklin lafız ile olduğu tespitini vermez. Bu yüzden sözlü nakilde sen düşünce nakliyle karşı karşıyasın. Aradan beş nesil geçtikten sonra, ki her nesil bu düşüncüyü nakletmekte, hadis belli bir sigâ ile yaygınlaşmadan önce kendi lehçesiyle bu nakli yapmakta, biz kasıt olmasa dahi hadisi tahrif eden bir tehlike ile karşı karşıyayız. Yazılı nakilde ise bir kitap hemen sonraki nesil tarafından yazıldıktan sonra diğer nesillere lafızlar değişmeden ulaşır. Buradan şu sonuca ulaşırız: Sünnetin tedvin edilmiş olmamasından dolayı sözlü nakil, çeşitli tarikler ve senetler olsa dahi, yeterli değildir, tarihi bir değeri yoktur diyemeyiz. Yine yazılı nakil, çeşitli tarikler ve senetler olmasa dahi, yeterlidir diyemeyiz. Hayır, mesele böyle değildir.

Evet, bize yüksek bir oranda hadis metinlerini sunmasından dolayı yazılı naklin ayrıcalıkları çoktur. Bu yüzden birinci asra dönen ne kadar yazılı metin elde edersek Peygamberimizden (s.a.v) sudur eden sigalara o kadar yaklaşmış oluruz. Evet, bu nokta önemlidir ve ben şu konuda Goldziher'e katılıyorum: Hicri ilk iki asırda geniş bir çerçevede hadis yazımının olmaması sözlü naklin oluşmasına neden olmuştur. Sözlü nakil ise bize kendiliğinden manayla nakil kapısını açmaktadır ki manayla nakil yine kendiliğinden nakli tamamlanmış bir metindeki tahrifleri delille ortaya koyma imkânını ortadan kaldırır. Fakat ilk iki asırda sünnet asla tedvin edilmemiştir ve burada mutlak anlamda bir hadis yazımı yoktur şeklindeki iddia

konusunda ise bana göre tarihi deliller bunun aksini göstermektedir. Sonuç olarak bu mesele sınırlıdır ve üçüncü asır ve daha sonrası ile ilgili konuştuğum zaman daha geniş bir konuşma alanı bulmuş olursun. Doğaldır ki bu konu bana göre bizi temkinli hareket etmeye, hadislerle daha fazla meşgul olmaya ve bu alanda herhangi bir taviz vermemeye sevk etmektedir. Kısaca şunu söylemek istiyorum: Sözlü naklin değeri defalarca yapılmasıyla düşmez, yazılı nakil ise hadisin metnini daima tespit etmez. Fakat yazılı nakilde sözlü nakle göre hatalar ve karışıklıklar olma ihtimali daha azdır.

D. Tekin: Hadis usulü ve tarihi ile ilgili problemler nelerdir?

H. Hubbullah: Hadis usulü ve tarihi ile ilgili problemleri sınırlandırmam mümkün değildir. Bu problemler gerçekten çoktur ve beni hadis kabulünde ve şartlarında taviz vermeyenlerden etmiş, beni birçok kimsenin eleştirilerine maruz bırakan kolay olmayan konulara sevk etmiştir. Fakat sizin de önceden bildiğiniz bazı hususlara işaret edebilirim:

A) Biraz önce bahsettiğim manayla rivayet sorunu. Bu gerçek bir sorundur. Biz daima *Sahih-i Buhari'* de veya *Kâfi'l-Kuleyni'* de zaruri olarak tedvin edilmiş nebevi bir metin ile karşı karşıya değiliz, biz bir metnin yorumuyla karşı karşıyayız. Yani bu metin râvinin peygamberin dediğini anlamasıdır, peygamberin dediğinin kendisi değildir. Bu yorumsal bir metindir dediğimiz zaman bunun anlamı sen bir anlayış ile karşı karşıyasın ve peygamberin sözünün anlayışıyla alakadarsın, bu sözün aslıyla alakadar değilsin.

Manayla rivayet bizim daima tahrife uğramış metinle alakadar olmamıza, metnin ifade ettiği düşünceden uzaklaşmamıza, derin araştırmalar yapamamamıza ve bu metinden çıkardığımız sonuçlardan içtihatla bulunamamamıza neden olur. Ve yine râvileri sadece zabt açısından değil; ilim, hadisteki konuyu anlama gücü vb. açılardan incelememizi netice verir.

Manayla rivayet meselesi sadece sahabe dönemine münhasır değildir. Bazen bu durum üçüncü dördüncü tabakalarda da meydana gelir ki bunun manayla rivayet edilmediğini pekiştiremiyoruz. Yine bazen aynı düşünceyi taşımasına rağmen birçok tarik veya üslup ile nakledilen bir hadisi birden fazla hadismiş gibi değerlendirme hatasına düşüyoruz.

B) El yazmaları ve nüshalar problemi ki bu problem bana göre yine hakiki bir problemdir. Örneğin; Ali bin İbrahim el-Kûmmî'nin tefsir kitabı, *Kitabu Misbâhi'ş-Şerîa* ve *Kitabu Zeyd ez-Zerrâd* ve benzeri yazarlarına nispet edemediğimiz Şia'ya ait onlarca küçük hadis kitabı yazmaları var. Bunun nedeni bunların en eski nüshalarının son dönemlerde ortaya çıkması ve bu dönemlerden önceki zamanlarda mevcudiyetleri hakkında bilgilerin az olmasıdır. El yazmaları sorunu evrensel İslâmî bir kalkınmanın gerçekleşmesi için İslam devletlerinin desteklemesi ve geliştirmesi gereken bir sorundur.

C) Hadislere ekleme yapma (idrâc ve demc) sorunu ki bu da gerçek bir sorundur. Ravilerden birçoğu iyi niyetinden dolayı hadise yorumunu katmış, Şeyh

es-Sadûk'un (ö. 381) yaptığı gibi bilinmeyen bazı Arapça kelimeleri açıklamak vb. bir nedenle hadise bir cümle eklemiştir. Öyle ki bir hadis araştırmacısı bazı muhaddislerin anlamları birbirine yakın olmalarından dolayı iki hadisi birbirine kattıklarına şahit olur. Bu durum müçtehitlerin ve fakihlerin bu hadisi anlamalarını etkiler. Bazı idrâclar son dönem bazı âlimlerce de gizli kalmıştır, bu idrâcın hadisin bir parçası olduğunu zannetmişlerdir ki bundan farklı sonuçlar ortaya çıkmıştır.

D) Hadiste inkita' sorunu. Üçüncü asırdan itibaren büyük hadis mecmualarına baktığımız zaman tamamı demiyorum ama birçoğu babın başlığına uygun olan parçayı hadisten alıp hadisleri inkita'a uğratmaktadır. Örneğin diyetler konusunun dışında başka konulardan da bahseden bir hadiste muhaddis hadisin diğer parçalarını terk ederek diyetler konusunu kesip kitabının diyetler babına koymaktadır. Şüphesiz ki bu inkita' fakih, müçtehit ve müfessirin işine zarar vermektedir. Çünkü bu durum metinle birleşik durumda olan ve hadisin anlaşılmasında rol oynayan karineleri kaybetmemize neden olur.

Hadisteki bir bölüm inkita'a uğradığı zaman ve bizi bu bölümle sınırlandırdığı zaman hadisin öncesini, sonrasını ve bölümü anlamada fakihe yardımcı olacak emareleri feda etmiş oluyorsun. Bu yüzden bir hadisi daha iyi anlamak için sened ve anlam bütünlüğünü göz önünde bulundurarak hadisin parçalarını bir araya toplamamız gerekir. Fakat ne yazık ki bazen bunu yapamıyoruz.

Bana göre hadisteki inkita' meselesi basit bir mesele değildir. Aksine ravinin bütün cümleleri nakletmediği ve bu cümleleri önemsiz zannederek kestiği ihtimalini doğurur. Bu yüzden kesiklik tasnif ve tedvin gibi amaçlardan dolayı muhaddisten, bazen de özet yapma veya diğer parçaların naklini önemsiz görme gibi nedenlerden dolayı raviden kaynaklanır. Öyle ki o parçalar fakihe ulaşıyadı onlarda anlamaya yardımcı olacak birçok açıklamalar görebilirdi.

İnkita' sorunu geniş ve genel bir sorundur. Bazı büyük hadis âlimleri Şeyh el-Hurr el-Âmilî (ö. 1104) gibi *Tafsîlu Vesâilî's-Şîa* adlı eserinde bu hataya düşmüştür. Modern asırda Seyyid el-Burucirdî *Câmi'u Ehâdî's-Şîa* adlı kitabında imkân el verdiği ölçüde hadisin tam metnini bir araya getirerek bu hataları düzeltmeye çalışmıştır.

E) Ravinin sorusunun nedeninin anlaşılabilmesi. Peygambere, sahabeye veya ehli beyte yöneltilen birçok soru bulunmakta fakat bize sadece cevap ve bu cevabın sorusu olan 'ona şu konuda sordum' ifadesi nakledilmekte, soruyla ilişkili başka hususlar nakledilmemektedir. Bu yüzden soru ile ilgili bir çeşit kapalılık durumu meydana gelmektedir. Soru ne kadar kısa ve kapalı olursa cevapta bu soruya göre karışık olmaktadır. Çünkü cevap soruya göre şekillenir. Yani soru ne kadar kapalı olursa cevap bundan etkilenir, fakat mutlak anlamda cevap daha kapalı olmaz. Bu konuda tam bir belirsizlik ve kapalılık olduğunu iddia etmiyoruz.

F) Hadis araştırmalarındaki bir diğer sorun senet vasıtaları sorunudur. Bunlar hadisi düşürmez ama senette vasıtalar Peygamber'e (s.a.v) kadar ne kadar artarsa (dört-beş-on şahıs gibi) hadise olan güvenilirlik azalır. Çünkü bu şahısların her

birinin hadisin bir parçasında olsa dahi hata, idrâc veya unutkanlık gibi kusurlar yapması mümkündür. Bu yüzden vasıtaların fertleri ne kadar artarsa hata yapma ihtimali o kadar artar. Bunun sonucu olarak da elimize ulaşan metinle Peygamber'den (s.a.v) sudur eden metin birbiriyle uyuşmaz.

Cerh ve tadil ilminde sabit olan ravilerin adaletleri onları masum kılmaz, aksine hata yapma ihtimalleri devam eder. Sayı ne kadar artarsa matematiksel ihtimaller o kadar artar. Bu, daha fazla hadis araştırmalarıyla meşgul olmayı gerektiren problemdir.

G) Hadiste uydurma (vad') problemi. Bu, hadis araştırmalarında bilinen, anlatılmaya dahi ihtiyaç duymayan bir konudur. Bu sorun metin tenkidi ameliyelerinde araştırmacının karşılaştığı ve maalesef gereken önemi vermediğimiz bir konudur. Her ne kadar bu konuya önem veriliyor denilse de daha fazla önem verilmesi gerekir. Yalanın nedenleri ve çeşitleri tarih boyunca çoktur. Hadis araştırmacısı daha temkinli davranmak için yalan söyleme nedenlerinin arttığı hadis konularını incelemeli ve ahir zaman, fedâil, menâkıb, mesâlib (kusurlar), mezhep ve milliyetçilik çekişmelerinin olduğu hadis konularında daha fazla çaba göstermelidir. Yalan ve hile ihtimali bu gibi hadis konularında yüksektir. Bize düşen bu konularda temkinli ve yavaş hareket etmektir. Uydurma ihtimalinin yüksek olduğu bu konuların yanında ilim hakikatleri ve akıl gibi konularda gizli uydurma problemleri de bulunmaktadır.

H) Hadislerin birbirinden ayrı parçalar halinde bulunması ve nebevi metinleri güçlendirmek ve daha iyi anlamak için mezheplerde bulunan hadisleri bir araya toplayamama problemi. Sözü fazla uzatmak istemiyorum. Benim bütün İslamî mezheplerde bulunan hadisleri bir araya toplayan (mezhepler üstü) geniş bir çalışmam var. Bu çalışmamı '*el-Hadîsu's-Şerîf, Hududu'l-Merçiyye ve Devâiru'l-İhticâc*' adlı kitabımın birinci bölümüne ekledim.

D. Tekin: Günümüzde Müslümanlarda arasında ortaya çıkan 'Sadece Kur'an yeterlidir' veya 'Sadece Sünnet/Hadis' yaklaşımını nasıl değerlendiriyorsunuz, bu yaklaşımın Şii dünyadaki yansımalarına dair neler söylemek istersiniz?

H. Hubbullah: Mütevazı araştırmalarıma göre İmamiyye Şia'sında Kur'anî bir akım yüzde yüz yoktur. Bu konunun nedenini anlamamız gerekir. Evet, Kur'an'a birinci derecede itibar edip hadislere az güvenen bazı akımlar mevcuttur. Fakat İmamiyye Şia'sında sünnetin delil olduğuna kesinlikle inanılmakta buna inanmayan neredeyse hiçbir akım bulunmamaktadır. Bunun nedeni şudur: İmamiyye Şia'sına bağlı olan biri ben kesin bir Kur'ancıyım (yani Kur'an dışında bir kaynak kabul etmiyorum. çev.) dediği zaman on iki imamın olduğu (bir inanç esası olduğu çev.) bu Şiiliğinden ayrılması gerekir. Çünkü on iki imamın adı Kur'an-ı Kerim'de geçmemektedir ve on iki imam düşüncesi yoktur. Bunun anlamı şudur; Kur'ancı-Şii'nin kendiliğinden Şiiliğinden arınması gerekir. Bu yüzden günümüzde yaygın olarak kullanılan Kur'ancı-Şii kavramı çelişki ifade eden (paradoksal) bir kavramdır. Evet, Şia arasında yirminci yüzyılın başlarında tedrici olarak gelişen bir akım var

olup Kur'anî nassa göre hadisleri ele almaktadır. Bu inkâr edilemez bir gerçektir ki '*Nazariyyetu's-Sunne fi'l-Fikri'l-İmamî eş-Şi'*' adlı eserimin altıncı bölümünde bu konuya yer verdim. Bu akımın yaptıklarının çoğu dini anlamada ya Kur'anî nassı ya da imanî akli korumak için hadisleri delil olarak kullanmayı azaltmaktır.

Kur'an-ı Kerim'in yegâne kaynak olduğu konusunda ileri sürülen delilleri şahsen '*Huciiyyetu's-Sunne fi'l-Fikri'l-İslamî Kıraat ve't Takvim*' adlı eserimde tartıştım ve şunu dedim: Bu konuda ileri sürülen sünnetin tedvin edilmeyişi veya Kur'an-ı Kerim'in bizzat kendisinin her şeyin açıklayıcısı olduğunu ifade etmesi veya buna benzer delillerin mutlak anlamda sünnetin delil olmadığını ispatlamaz. Bu durumdan birinci derecede kaynak olduğu, sünnetin ise bunu tamamladığı sonucuna ulaşılır. Evet, İslamî medrese düşüncesinde sünnete Kur'an'dan daha fazla önem verilmesi, sünnetin Kur'an'dan önce gelmesi gibi aşırılıklar büyük sorunlara neden olmuştur şeklinde köklü bir düşüncede birleşebiliriz. Bana göre bu İslamî düşünce hüküm verme konusunda bize ulaşan sünnete kitaptan daha fazla imkân sunmuştur. Bunların hepsinden şu çıkarılabilir: Kur'âncılarla beraber aynı görüşü paylaşabiliriz ki Kur'ân-ı Kerim yeniden anlaşılmalıdır, Kur'ân kendini açıklamaya muktedirdir ve dini içtihatla Kur'ân'dan başlamak gerekir. Bundan amaç Kur'ânî anlayışı âmm-hâs, mutlak-mukayyet gibi fıkıh usulünde bahsi tamamlanmış sınırlı birkaç konu dışında nakledilen sünnete hâkim kılmaktır.

Ben sünneti reddetmeme anlamında Kur'âncı değilim, dinin anlaşılmasında Kur'ân-ı Kerim birinci, sünnet ikinci kaynak olmalıdır ve günümüzde sünnet kendisi için çizilen geniş konumdan daha dar bir konuma sahiptir anlamında Kur'âncıyım.

D. Tekin: Modern çağda Şia'nın hadis/Sünnet anlayışını nasıl değerlendiriyorsunuz? Hadisin tespiti ve anlaşılması hususunda klasik usul yeterli mi? Hadis metinlerini anlamaya yönelik neler yapılmalı? Metin tenkidi ve metinlerin anlaşılması için hem Şii dünyada hem de Ehl-i Sünnet mezhebi mensuplarınca epey çalışma yapıldı. Bu çalışmaları yeterli buluyor musunuz? Sizce eksikler nelerdir?

H. Hubbullah: Ben sünneti anlamak için Şii İslamî yaklaşımın birçok güçlü unsurlara sahip olduğunu düşünüyorum. Bunları hafife almamak gerekir, fakat bazı zafiyet unsurlarını taşıdığını söylemek gerekir. Burada birkaç noktaya dikkat çekmek istiyorum:

A) İmamiyye Şia'sı ve bazı Sünni yaklaşımlarda Âhbarî akımın etkisi günümüze kadar birçok âlim üzerinde açık bir şekilde devam etmektedir. Özellikle de kalam, akaid, tarih ve benzeri alanlarda. Bu akım Kur'an'ı anlamayı hadise münhasır kılan yaklaşımdır. Yani (Bu yaklaşıma göre) Kur'an tek başına anlaşılabilir, onun açıklayıcı bir gücü yoktur şeklinde bir ifade söylenebilir veya söylenmesin, Kur'an ancak hadis ile anlaşılır. Bazı Sünni ve Şii âlimlerin Kur'an'ı tefsir ederken hadis onlara Kur'an'ı anlamada yol göstereceği diye başlangıç noktası olarak hadisleri ele aldıklarını veya hadisle Kur'an tefsirini kendi yorumlarından öncesine aldıklarını görmekteyiz. Mütevazı bazı çalışmalarında ifade ettiğim gibi bana göre bu yöntem

doğru değildir. Bana göre dil ve tarih kurallarına uygun olarak bizim Kur'an'ı anlayışımız hadis metinlerinden önce gelmelidir. Aksine Kur'an-ı Kerim hadis metinleri üzerinde olumlu veya olumsuz bir şekilde hükmedici olmalıdır. Zira hadisin delil oluşu ancak metnin sağlam olmasıyla hâsıl olur. Metnin sağlamlık unsurlarından biri de hadisin Kur'an'a muhalif olmamasıdır. Bunun anlamı şudur; başlangıç noktası ve temel Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an'ı anlamayı nasıl hadise münhasır kılabiliriz? Bu, ancak hadisin metninin sağlam ve Kur'an'a ters düşmemesiyle mümkündür. Hadis bazı Âhbarî Şii ulamanın dediği gibi Kur'an'ı anlamamızın aslı olamaz.

Bu noktaya odaklanmamın nedeni dini nassta ictehad kaynaklarının seviyelerini düzenlemektir. Kur'anî nas ilk, hadis ise ikinci kaynaktır. (Bahsettiğimiz bu konu Kur'an ve hadis arasındaki ilişki değildir.) Çünkü Kur'anî nass güçlü olduğundan dolayı hadisin kabulü için ölçüdür, bunun tersi olamaz. Dinî nassta hüküm vermek isteyen İslam ümmeti bugün hadisi feda etmeden Kur'an nassını kaynak almalıdır. Bilgi kaynaklarının seviyelerinin düzeni son derece önemlidir ki, buna ayrıntılı olarak '*Hucciyetu's Sunne fi'l Fikri'l İslamî Kıraat ve't Takvim*' adlı eserimde ayrıntılı olarak değindim.

B) Bana göre İslamî metin tenkidi çalışmaları istenilen düzeyin altında devam etmektedir. Son iki yüzyıldır bu konuda ümit verici bir şeyler olsa da genel olarak hadis hareketi, metin tenkidi ve hadis metninin diğer bilgi kaynakları ile karşılaştırılması sorunları ile hadiste metin tenkidi alanında gerektiği kadar aktif değildir. Fikhî ve şer'î metinlerde var olan teslimiyetçi ve taabbudî yaklaşım, (tekviniyyat –yaratılışın başlangıcı– evrenin özellikleri, tıbb-i nebevî, tarih, akaid, geçmiş toplumlar ve peygamberler, Kur'an tefsiri, gelecekte meydana gelecek olaylar ve ahir zamanda meydana gelecek olaylar) gibi birçok hadis metnine sirayet etmiştir. Bu yüzden bu teslimiyetçi ve taabbudî yaklaşım, hadis araştırmacısına hadis metnini tenkit etme gücünü bu alanlarda kaybettirmiştir. Fıkıh, teslimiyetçi ve taabbudi yaklaşımdan dolayı hadis metnini tenkit edemiyorsa bu hadis metni, fıkıh dışında başka bir şekilde tenkit edilebilir. Bana göre hadis tenkidi konusunda geniş bir alan bulunmaktadır. Bu yüzden bu durum, bu konuda temel zafiyet noktalarından biridir. Mezhep çekişmeleri konusunda da yoğun bir metin tenkit çalışmalarına şahit oluyoruz. Mesela Ehl-i Sünnet, Şii hadis metinlerini tenkit etmeye gayret gösterirken, Şii'lerde aynı şekilde Sünni hadis metinlerini tenkide gayret sarf ediyor. Fakat bu mezhepler kendi kaynaklarına döndükleri vakit metin tenkidinde ictehadî akıl yetilerinde bir gerileme görüyoruz.

Metin tenkidinden kastım -ki maalesef bugün hâlâ buna şahitlik etmekteyiz- araştırmacının şahsi intisapları ve karakteristik özellikleri değildir. Aksine mesele imkân el verdikçe açık ve kesin ilmî ölçütlere muhtaçtır. Benim bugünkü örfüme, geleneklerime ve mizacıma bir hadis uymayabilir. Böyle bir nedenden dolayı hadis reddedilmemelidir. İmam Ca'fer es-Sadık'tan nakledilen bir rivayet vardır: İmam Ca'fer zevklerine ve karakterlerine uymuyor diye bir hadisin reddedilmemesi, nakillerin yalanlanmaması konusunda ashabını uyarmıştır. Bu yerinde bir uyarıdır

ve tenkitlerini daha ilmî ve önemli esaslar üzerine bina etmeleri için bütün hadis araştırmacılarına hitap etmektedir.

C) Burada genel bir başka zayıf nokta daha vardır. Bu da hadislerle alakalı toplu bir tarihsel okumanın olmayışıdır. Ahir zaman ve gelecekteki olaylar gibi belli bir konuyu incelediğimiz zaman genellikle inkita' tuzağına düşer, küçük konuları ele alır ve senetlerin değerlendirmesine geçeriz. Bizim hadis alanında şöyle bir araştırmaya ihtiyacımız var: Gelecekteki olaylardan haber veren bu hadis nereden zuhur etti, Irak'ta mı Şam'da mı zuhur etti, Hangi şartlarda ortaya çıktı, nasıl ilerledi, başka yerlere nasıl intikal etti, bu hadisi kuşatan toplumsal ve siyasi şartlar nelerdir, tarih boyunca bu hadisin zuhuru ne zaman güçlendi, ne zaman düştü, hangi akım bu hadisi güçlendirdi ve hangi akım kaybettirdi?

Belli bir hadisi konuyla alakalı tarihsel seyir bizim için çok önemlidir. Bunun sonucunda birçok noktaya ışık tutulabilir, fakat maalesef durum bu minval üzere değildir. Bizim hadiste (hadisi değerlendirmede) zamansal takip gözlememesi, başka konularla karşılaştırma ve daha ilmi bir yönteme ihtiyacımız var.

Bana göre bir hadis araştırması, hadisin ortaya çıkışını ve tarihi seyrini bir arada ele alan bir araştırma olmalıdır. Bu yöntem bizi birçok noktada aydınlatacaktır. Burada genel hadis tarihini kastetmiyorum -ki bu alanda çokça eser yazılmıştır- Aksine hadis konularının tarihinin ve hadis metinlerinin toplumsal, coğrafi ve tarihi olarak nasıl seyrettiğini kastediyorum.

D. Tekin: '*Hücciyetu'l Hadis*' adlı kitabınızda hadisin delil olduğunu belirtiyorsunuz, size göre hadis Akâid'de de hadis delil olabilir mi?

H. Hubullah: İşin aslında hadislerin delil olması ile ilgili benim şahsi fikrimi size açıklamam gerekir. Ben, sahih isnadlı bile olsa zannî hadislerin (zannî âhad haberlerin) delil olduğuna inanmıyorum. Bizlere zandan başka bir şey vermeyen hadis, sahih isnadlı bile olsa delil değildir. "*Hucciyetu'l-Hadis*" adlı kitabımda birtakım kelam, usul ve hadis karşılaştırması çerçevesinde bu sonuca vardım. Bunun dışında sadece destekleyen rivayetler, o hadisin şahitleri, müeyyideleri, karineleri, yolları ve isnadları konusunda çok güçlü olan ve yollarının çokluğu, birden fazla ve çeşitli kaynağının bulunması, metnin sağlamlığı ve benzeri tarihi araştırma araçları açısından o hadisin doğruluğu veya Peygamberimiz'in (s.a.v.) bizzat kendisi tarafından söylendiği konusunda insanın bir nevi emin olması derecesine ulaşan hadisler delildirler. Ama ister sahih, isterse zayıf isnadlı olsun kendisini gösteren ve sadır oluşu hakkında yakîn bilgi seviyesine ulaştıran destek ve şahitlere sahip olan her hadis de delil olamaz. Bunun anlamı şudur; Senedinin sahih olması yakîn bilginin elde edilmesine yardımcı olan faktörlerden sadece biridir. Ancak, yakîn bilginin elde edilmesi için yeterli olmanın ötesinde delil olmak için yeterli faktör değildir.

Bu kitabımda (Yani '*Hucciyetu'l-Hadis*'de) ulaşmaya ve ispat etmeye çalıştığım teorimin özeti budur. Yine kitabımda, sahih isnadlı bile olsa sadece zannî bir haber-

i vahid ile 'delillik' ispat etmek isteyen ve bu konuda mübarek Hucurat suresindeki haber hadisi, sahabelerin yaşayışı, yaptıkları ve diğer benzeri şeylere dayanan -Sünni ya da Şii- Müslüman usul âlimlerinin farklı delillerini tartıştım.

Ama ben diyorum ki; haber-i vahid teorisi üzerine inşa ettikleri kurallar doğrultusunda zannî hadis ve haber-i vahidin delil olduğunu söyleyenlerin akâidin detaylı konularında da haberi vahidin delil olduğunu söylemeleri gerekecektir. Çünkü haber-i vahidin delil olması konusunda izlemiş oldukları yolun kendilerini tafsili akaid konularında da aynı delillığe götürmesi gerekir. Bu noktada saymış oldukları engeller benim şahsi görüşüme göre doğru değildir. Bana göreyse haber-i vahidin delil olma teorisine hiç inanmıyorum. Bana göre hadis ne akâid babında ne de fıkıh ve ahlak konularında delil değildir. Hatta ve hatta sünnet delillerinde tolerans tanıma veya faziletli ameller konularında tolerans tanıma teorisine de inanmıyorum. Zira bu teori akâid konularının ya da fıkıh ve şer'î yükümlülüklerin dışında zayıf hadisin delil olmasına izin veren bir teoridir.

Mütevazı kitabımın ikinci bölümünde (Hadis-i şerif, referanslık sınırları ve delil alma daireleri konularında) şer'î alan dışında evren, dünya sorunları, gelecek, tarih, akâid, kelam ilmi ve benzeri alanlarda âhad hadislerin delil olma boyut ve sahalarını detaylıca ele aldım. Faziletli ameller konularında tolerans tanıma teorisini de detaylıca inceledim ve benim şahsi düşüncemin, sahih isnadlı bile olsa zannî âhad hadislerin genel anlamda delil olmamasıdır. Dolayısıyla akâidde ve yine fıkıhta delil olan hadis, söyleniş kesin olarak bilinen hadistir. Hâlbuki haber-i vahidin delil olduğunu söyleyenlerin teorisi, akaidin tafsilatlı (ayrıntılı) konularında da delil olduğunu söylemelerini gerektirmektedir. Akâidin tafsilatlı konularında delil olamayacağına yönelik getirdikleri deliller ise zayıf delillerdir. Dolayısıyla haber-i vahidin delillliği konusunda sahip oldukları asıl teoriyi tamamlamaları ve aynı yoldan giderek akâidin tafsilatlı konularında da delil olduğunu söylemeleri gerekmektedir.

D. Tekin: Türkiye'deki Hadis çalışmalarına nasıl bakıyor ve nasıl değerlendiriyorsunuz, önceden bu konu ile ilgili ön hazırlığınız, bilginiz var mıydı? Ayrıca eğer Körfez ülkelerindeki hadis âlimleri ile Türkiye'deki Hadis âlimlerinin yaptıkları çalışmalara dair bir mukayese yapılırsa size göre nasıl sonuçlar ortaya çıkar?

H. Hubullah: Açıkça ve üzüntü ile söylemek isterim ki maalesef benim Türkiye'deki Hadis çalışmaları hakkında bilgim oldukça sınırlıdır. Çünkü bu konu çokta açık değildir. Ancak yaklaşık sekiz yıl önce İstanbul'da düzenlenen 'Uluslararası İslam Mezhepleri Nezdinde Hadiste Metin Tenkidi' adlı konferansa katıldım, (o esnada) hayretler içinde kaldım ve Türkiye'deki hadis çalışmalarına dair önceden muttali olmadığuma üzüldüm. Bu konuda fırsatı değerlendirmek istiyorum; Türkiye'deki hadis çalışmalarını Arapça Farsça ve Urduca dillerine tercüme edilmesini ve yayınlanmasını temenni ediyorum. Bu çerçevede Türkiye'de ilmi, araştırmacı yayınlar ve dergilerin tahsis edilmesini, Kur'an ve hadis alanında yeni

çalışmaların Arap dünyasına tercüme edilmesi için özel merkezler ve bölümler tesis edilmesini temenni ediyorum. Çünkü Türkiye'deki çalışmalara daha fazla muttali olalım ve Türk hadis araştırmacıları ile Arap dünyasındaki hadis araştırmacılarının arasında yeni bir iletişim kanalı olsun. Arap üniversiteleri ile ilmi ve araştırmacı ilişkisini geliştirmesi Türkiye'deki üniversitelerin görevidir. Bu konu, Arap dini enstitülerin ve fakültelerinin ne kadar görevi ise Türklerin de görevidir. Bu iki büyük millete yeni ufuklar açması için ki özel olarak hadis, genel olarak İslamî çalışmalarda yeni ve derin bilgiler kazandırsın. Bunların hepsi bize Türkiye'deki çalışmalar hakkında daha fazla bilgi sahibi olmamızı sağlayacaktır. Çünkü dil sorunu gerçekten önemli bir sorundur. Bu yüzden bu sorunu ya tercüme merkezleri aracılığıyla ya da sürekli olacak olan toplantılar ve konferanslar aracılığıyla çözülebilir. Ki Türkiye'deki çalışmalar inşallah Arap dünyasındaki dini enstitülere ilmi toplantılara ve üniversitelere intikal etsin.

Körfez ülkeleri veya Arap ülkeleri ile Türkiye'deki hadis çalışmalarını mukayese etme anlamındaki sorunuzun ikinci şikkını yukarıda söylediklerim ışığında şöyle söyleyebilirim ki ben bu soruyu cevaplanmaya muktedir değilim. Çünkü önceden Türkiye'de bu alanda yapılmış çalışmalarla alakalı şahsi olarak yeterli bilgim yoktur. Genel olarak Türkiye'deki İslamî çalışmalar alanında bilgilerimi daha da genişletmek için daha fazla çalışmam gerekir.

D. Tekin: Peygamberimizin sireti ile ilgili hadisleri okuyup, doğru bir şekilde anlayabilmemiz için ne yapmamızı önerirsiniz? Ayrıca genel anlamda sünneti ideal bir şekilde anlamak için hangi yöntemi takip etmemiz gerekir?

H. Hubbullah: Hadisler ve mübarek Siyer-i Nebi konusunda yeni bir aşamaya girmemiz gerektiğine inanıyorum ki, bu aşamanın başlığı; hadisleri yeniden değerlendirmek ve anlamaktır. Bu bağlamdaki ilk adım geçmişlerin anlayışından özgürleşmektir. Hadisler ve Siyer-i Nebi alanında mevcut olan yorumlardan ve selef tarafından günümüze kadar yürütülmüş olan işlem yöntemlerinden özgürleşmezsek, -benim mütevazi düşünceme göre - yeni bir şeyler sunamaz ve çoğunlukla bir daire ve paradigma içerisinde ya da eski ürünlerin yörüngesinde hareket eder hale geliriz. Dolayısıyla anahtar, eski anlayışlardan kurtulmaktır. Ancak bu tamamen kenara bırakmak anlamında değildir. Fikir ve bilim dünyasının diğer bakış açılarında olduğu gibi, bilimsel standartlar doğrultusunda olumlu ya da olumsuz değerlendirmelerde geçerli kalmaya devam edecek, ancak beşeri çabalarla elde edilmiş, kutsal olmayan, fakat kıymetli olan çalışmalar olarak kalacaktır. Bizim bilimsel hayatımızda daima sandığın içerisinden düşünmek yeni yöntemler doğuramaz, yeni ufuklar açamaz, aksine bizi sadece birer şarihe (açıklayıcıya) dönüştürür, ötesine götürmez bununla siyer ve hadis alanında içtihadı öldürmüş oluruz.

Bu adım sadece bir slogan değildir. Aksine gerek bilimsel gerekse dini üniversite ve enstitülerde hadis tarihi ve Siyer-i Nebi bilimlerinin öğrencilerini, geçmişte olanları mücerret anlama ruhu yerine, düşünce araştırma ve inceleme

ruhuyla yetiştiren bir eğitim ve öğretim sistemi oluşturma zorunluluğunu kastetmektedir. Anlayış ilk adımdır, ancak yeterli değildir. Bilakis karşılaştırma ve yakınlaştırma, sonra da eleştiri ve değerlendirme adımlarını takip etmemiz gerekir. Sonunda -bu üç parkurdan- gerçek yaratıcı düşünce doğar. Ancak Hadis ve Siyer bilimi öğrencilerini sırf eleştiri anlayışı ve şehveti ile de yetiştirmememiz şarttır. Zira bu etik olmayan bir davranıştır. Yine öğrencileri geçmişi küçük görme kültürüyle yetiştirmemeliyiz. Bu da tarih boyunca İslam âlimlerinin yürütmüş olduğu değerli gayret ve çabaların inkârı demektir.

Biz gerçekten Hadis ve Siyer’de bir devrime ihtiyaç duyuyoruz. Ancak bu bazı isyancıların yaptığı gibi bir isyan devrimi değildir. Öyle ki bu isyancılar araştırmaksızın, derin düşünmeksizin veya zaman harcamaksızın hevesle eleştiri dili kullanmaktadırlar. Aksine bu, rical cerh ve tadil ilminin standartlarına varıncaya kadar hadis değerlendirme, Siyer ve Peygamberimizin davranışlarını anlama konusunda bilimsel objektif ve dengeli bir devrimdir. Peki, bu standartlar sınırlı mıdır? Bugün bizden istenen sadece rical, cerh ve ta’dil âlimlerinin söylediklerini taklit edip kalmamız mı, yoksa râvi hadislerinin metinlerini tarihlerini ve diğer konuları araştırıp, eski rical, cerh ve ta’dil âlimi nesilleri incelememiz ve ardından benim “Eleştiri mantığı, rical cerh ve tadil kuralları hakkında araştırmalar” isimli kitabımda çağrıda bulundum gibi cerh ve tadil alanında içtihat kapısını açmamız mıdır?

Bizden istenen -kelimenin tam anlamıyla- cerh ve tadil ilminde içtihat kapısını açmaktır. Aynı şekilde dirayet ilmi ve hadis terimleri bilimlerinde de bu kapıyı açmamız gerekmektedir. Belki de Hadiste daha önce önem verilmemiş yeni türlere açılacağız. İchtihat kapısını açmak yeni araştırma düzeylerine girebilmek için, icma ve meşhurluk noktalarını geçmeyi ve ittifak edilen konuları aşmayı gerektirmektedir.

Özgürleşme kültürünün benimsenmesi sonrasında ikinci adım, hadislerin değerlendirilmesi yorumlanması ve Siyer-i Nebi olaylarının anlaşılması esnasında Kur’an metinlerinin standartlığı anlayışıdır. Bu en önemli asıldır. Kur’an metni Müslümanlar nezdinde birinci dereceden kesin olan bir metindir. Ardından çoğunluğu zannî olan diğer metinlerin muhakemesinde asıl olarak Kur’an metinlerine itibar etmeniz gerekmektedir. Hatta Siyer-i Nebi alanında 21. yüzyılın İslam düşünürlerinden birçoğunun dile getirdiği Siyer ve Siyer yazımı konusunda en büyük kaynağın Kur’an metni sayılması çağrımı yeniliyorum. Siyer sadece Tarih ve Hadis kitaplarından yazılamaz. Bu alanda öncelik Kur’an’a aittir. Çünkü Kur’an’da anlatılan olayların gelişmeleri, zihinlerimizde şerefli Asr-ı Saadet döneminden önemli parçalar teşkil etmektedir.

Siyer-i Nebi’nin anlaşılmasındaki üçüncü adım, nebevi şahsiyetin ikiliğinin ışığında yeniden anlaşılmalıdır. Bu, son yıllarda bazı makalelerimde dile getirdiğim bir konudur. Peygamber (s.a.v) daima Kur’an’ı tefsir eden ve dini tebliğ eden biri değildir. Kendi zamanında İslam ümmetinin işlerini idare eden bir lider olmasına itibarla, Müslüman grubunun yöneticisi konumundadır. Bazı hadis metinlerinin

sabit ilahi hükümlerin tebliğ dairesinde hareket etmesi, diğer bazılarının ise kendi dönemi için geçerli olan zamana dayalı geçici yönetim dairesinde olması çok makuldür. Buradaki en büyük problem Allah Resûlü'nün (s.a.v) nübüvvetini yansıtır nitelikteki asıl nebevi metinler ile kendi zamanını yansıtan zamansal idari tedbirleri teşkil eden nebevi metinlerin birbirinden ayrılmasına yönelik içtihat yöntemlerini nasıl ortaya koyacağımızdır? Zira peygamberimiz tarihin o döneminde ümmetin lideri ve cemaatin yöneticisi değil midir? Bugün hadis içtihadının önündeki en büyük sorun, nebevi metinleri bu iki şık arasında ayırt etme standartlarını nasıl ortaya koyacağımızdır. Zira birinci şık kıyamete kadar bizi muhatap almaya devam edecektir. İkinci şık ise zamansal bir faktör olup, sadece zahirini terk etmeli, ancak ruhunu almalıyız. Bu, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) sünnetinin türlerinin belirlenmesinde önemli bir noktadır. Çünkü peygamberimiz bazen zamanın özel koşullarının gereği ile konuşur. Bizler onun zamanında yaşanan özel olaylara karşı onun konumunun idare yöntemini öğrenmeliyiz. Ancak bu olayların değerlendirilmesi -ki hükümler mademki zamansal hükümlerdir-, o halde vahye dayalı şer'i hükümlerin, Müslümanların tamamını kıyamet gününe kadar muhatap olarak alması anlaşılabilir.

Dördüncü adım ise modern tarih araştırmalarında elde edilen bilgilerden yardım almaktır. Zira tarih bilimi son yüzyıllarda çok büyük gelişme kaydetmiştir. O halde benim tarihi araştırmaların gelişmelerinden, tarihi inceleme yöntem ve metotlarından, tarihi eser ve arkeoloji biliminden, nüsha ve el yazması araştırmalarından faydalanarak, nebevi hadis ve tarihini anlayabilmek için bu gelişmeleri de kullanabilmem ve elime geçen bilgileri daha bilimsel bir değerlendirme ile değerlendirebilmem gerekmektedir. Bu ne modern tarih bilginleri veya yenilikçilerin, ne de modern tarih yöntemlerinin taklidi anlamına gelmemelidir. Biz her yönü, her şekli ve her suretiyle taklide karşıyız. Aksine bunlardan faydalanma, modern bilimlerin uygun olanlarını tarih alanında kullanma ve böylece Hadis-i Şerif ve Siyer-i Nebi alanında en güzel anlayışı ve değerlendirmeyi üretme anlamındadır.

D. Tekin: Son olarak... Genel olarak hadis öğrencilerine, özellikle de gençlere değerli nasihatleriniz nelerdir?

H. Hubbullah: Ben nasihat makamında değilim. Bundan aşağıdayım. Ama genç öğrencilere söyleyebileceğim kendilerinde bilgi sorumluluğunu ve objektif eleştiri taşıyabilmeleridir. Aynı zamanda eleştiri meyilleri karşısında kendilerini sadece bir eleştirmen, ne bir eksik ne bir fazlası haline getirmemeleridir. Bizim birçok gencin gönlünde bilgi cüretini bilgi ahlakıyla birlikte eğitmemiz gerekir. Bilgi cüreti ve bilimsel sorumluluğun hissettirilmesi, taklit döneminin sonu anlamına gelmektedir. Çünkü bizler bugün gerçekten cerh ve tadil imamlarına, tarih bilimi imamlarına ve hadis biliminde yeni imamlara ihtiyaç duymaktayız. Bizler bugün İbn-i Salah, Behâî veya diğerlerinin şarihi değiliz. Her ne kadar onları anlamak ve onların elinde talebe olmak bizim görevlerimizden biri olsa da hadis dersleri alanında yeni gelen neslin -Allah'ın izniyle- yine bizzat İbn-i Salah ve Behâî'nin

kitapları üzerinde İbn-i Salah ve Beha'î'den daha iyi yeni nüshalar üretmesini istiyoruz. Burada büyük sorun şu; Bugün genç nesil nasıl büyük bir özgürlükle ve aynı zamanda büyük bir objektiflik ve ahlakla düşünebilir ve bu türden olumlu bir alan oluşturabilirler? Dini eğitim kurumları ve üniversitelerde bu türden olumlu bir alan oluşturacak eğitim ve öğretim müfredatı nasıl oluşturulabilir? Sadece şerhlere ve açıklamalara değil yeni ve yenilikçi fikirlere yer verilmesi gerekir. Doktora tezlerinin, zafiyet noktalarını kabul eden ve derin İslamî miras içerisinde güç noktalarına dayanan bilimsel bir yöntemle, modern teori alanlarında yeniliklere ve hadis bilimi alanında mevcut sorunların çözümüne yönelik yeni projelerin sunulmasına odaklanılması gerekir.

Allah'tan kendi yolunda hepimizi büyük ruhî, ahlakî ve ilahî değerlerin hizmetine kabul etmesini dilerim...

Interview*

Haydar HUBBULLAH **

Interview and Translation: Davut TEKİN ***

Davut Tekin: The existence of the problem of not being able to access the original text for the identification of the hadiths is mentioned. For instance, in our country, it was alleged that *el-Camiu's-Sahih* by Bukhari did not actually exist. Is this also true for the Shia world? For instance, was the original of *Usul-i Kafi accessed*? In this context, does the absence of this original constitute a problem for you?

Haydar Hubbullah: A book can only be reliable if there is an original written by hand by the author in his own handwriting. Because, here, another discussion may also occur; was this text written by the author in his handwriting, or did someone else write it? Therefore, we require a historical closeness in order to have more solid proof that such a text written in the same century was actually written by the author. Otherwise, how could we know that this text was written in the handwriting of the author himself? Is it enough that the name of the author is written on the text? Is it not possible that this was done by someone else? So, it is always possible to have this discussion in the case of any text that we are able to access. If there is a record indicating that this text was written in the author's own handwriting or that the author's expressions suggest this, then who could start a new discussion on the comparison of this text to other works written by the author even if there is another text from the period in which the author lived?

Here is what I would like to say: In terms of the copies of hadiths and hadith books, hadith researchers are like other researchers. They rely either on the agreement of the members of a certain sect on the fact that a certain book belongs to a certain author or the book's conveyance through generations and its good reputation, in cases where the original from the first centuries is unfortunately lost and the copy gained prominence after that. They may also rely on copies written by the sheiks and the verbal narratives of the sheiks throughout the centuries and such

* This paper is the English translation of the study titled "Söyleşi" published in the 7-8th issue of İlahiyat Akademi. (Haydar Hubbullah, Davut Tekin, "Söyleşi", İlahiyat Akademi, sayı: 7-8, Aralık 2018, s. 407-420.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Haydar Muhammed Kamil Hubbullah. He was born in 1973 in the city of Sur in Lebanon, as the child of a religious family. He completed his primary and middle school education in this city. In 1998, he became familiar with the scientific center and in 1995, he went to the Islamic Republic of Iran to complete his religious education. In 2002, he completed his postgraduate degree on '*Nazariyyatu's-Sunne fi'l Fikri'l-İmamîyyi's-Şii'*' at the International Al-Mustafa University in Qom. Then, he returned to Lebanon. He continues to lecture at universities in Lebanon.

*** Teacher of Religious Culture and Moral Knowledge for The Ministry of National Education of the Republic of Turkey, PhD Student in the Faculty of Divinity at Ankara University.

copies and narratives become a registry and a means to verify the identity of the old text. They may also use the method of collecting the evidence and the clues. Here is how this works; we look at the quotations of the authors from the time of the original author, which refer to a specific book by the author in question or the references of the people who lived around the same time as the author. If these references/quotations match, to a great extent, the copy of the book we have, or a copy that was written two or three centuries after the original book was written - this is true for the book, *el-Kâfi* by Sheik al-Kulayni - or a copy that was written nearly a century after the original book was written - this is true for the book, *Sahih-i Buhari* - these facts and clues constitute evidence for the accuracy or inaccuracy of the author of the book. Data such as these are data compiled by the Shia and sects other than the Shia to prove that a copy of a book that we have obtained belongs to its author. Therefore, the closer the time of such copy to the time of the author and the older it is, and the more the evidence and the clues support each other, the higher the chance to prove that the book belongs to its author and vice versa.

For example, tens of small hadith books are available from the middle period of the Shia, and we are not able to find their copies from the 10th and 11th hijri centuries, which correspond to the period of the Safavids. The authentication of the authors of such books requires a lot of work with many challenges. Nonetheless, when we refer to generations from one, two or three centuries ago and when data quoted from this book is quoted in other books, as well as having the evidence and the references support each other, we are required to trust the copy that we have obtained.

In the science of history, the concept of precise information is neither a mathematical certainty nor the logic of Aristotle. The science of history relies on the accumulation of data to achieve strong odds. This is a rational science referred to as confidence in the procedure of fiqh, which people build their lives on, live by and draw conclusions from. We are not against logical inferences that do not accept doubt in the science of the hadiths. If we use the path of logical and precise thought and information in the science of the hadiths, I can say that the authentication of the author of a book would be impossible in any branch of science, not just in the science of the hadiths. Yes, if there is a discussion or a suspicion in relation to the addition of any part or section of a book to that book deliberately, erroneously or in any other way, then, we need to wait until evidence comes up verifying that these belong to the original book.

An example of this case would be the book 'Ravdatu'l-Kâfi', which is the last part of *Kitâbu'l-Kâfi*, which is currently in print form. According to some, this book belongs to Ibn Idris al-Hilli, not to Sheik al-Kulayni (d. 595 AH). The remaining part of this suspicion requires us to focus on whether this section is from *el-Kâfi* by al-Kulayni and admit that this may have been added as a result of a mistake. Actually, I was able to prove as a result of my personal efforts - which I included in my book,

el-Medhal ila Mevsûati'l-Hadisi'n-Nebevî - that 'Ravda did not belong to Ibn Idris al-Hilli, and it was the mistake of a scholar who lived in the eleventh hijri century.

Based on what has been discussed above, the issue can be summarized as follows: The oldest copy of *Kitâbu'l-Kâfi*, excluding some missing juzes and varaks, dates back to a time that is two and a half centuries after Sheik al-Kulayni. This means that we need a lot of evidence and clues, and we need the quotations from this book, which belong to his contemporaries or those who lived roughly during the same time he did, to support each other so that we can make a comparison with the old copy that we acquired. We also need to consider the reputation and quotations of this book and the significance attributed to it by the scholars and the generations during different time periods. For example, Sheik an-Najasi (d. 450 AH) provides a little information about *Kitâbu'l-Kâfi* in his book *el-Fihrist*.

D. Tekin: What would you like to say about Goldziher's argument that the hadiths were written three centuries later?

H. Hubbullah: The claim that the hadiths were not written in the first three centuries, which is asserted by the famous orientalist, Goldziher and others can be discussed. But this discussion would not focus on the hadiths being written in the first century, or entirely in the second century. Because, obviously, we did not encounter the manuscripts of the hadiths found in major hadith books in the first and second century. This is a topic that is agreed upon by the Shia and the followers of the sunnah. The question that needs to be asked here is the following: Is the text the only element of trust for the sunnah? And in this respect, is a verbal conveyance enough or not? Let us assume that there is a book by an individual in the first hijri century, and this book includes many Hadith-i Sharifs. Here, we need to ask the following: Is the codification of the sunnah in the first hijri century enough for the authentication of the narrative? Just as it is possible for the verbal narrative to be fabricated, it is also possible for this book to be completely fabricated. This means: The codification of the hadiths in the first two centuries does not verify their authenticity and if they are not codified, that does not eliminate the value of its conveyance. This is because the power of verbal conveyance does not completely end, and the written conveyance does not always lead to satisfaction regarding the healthiness of the reliability and conveyance.

Yes, in this respect, the diversity of the conveyance (both in written and verbal form) is important. I would like to get into a little detail at this point. A verbal conveyance does not allow one to identify if the conveyance was made word by word, unless there is additional evidence. Therefore, with regard to verbal conveyance, what we have is a conveyance of thoughts. Across five generations, each generation conveys this thought and the hadith is transferred through each generation's own dialect before it becomes widespread, and thus, we are in danger of distorting the hadith, even without intent. In written conveyance though, if a book is written by the next generation, it reaches the following generations without

any changes to its wording. This leads us to the following conclusion: When a sunnah is verbally conveyed as it was not codified, we cannot say that such conveyance is not enough and does not have a historical value, even in the existence of various passages and chains. Likewise, we cannot say that a written conveyance is enough, even if various passages and chains are missing. No, that is not how this issue is.

Yes, the verbal conveyance has many advantages as it provides us with hadith texts to a great extent. Therefore, the higher the number of the written texts we acquire dating back to the first century, the closer we get to the modes created originally by our Prophet (peace and blessings be upon him). Yes, this is an important point and I agree with Goldhizer on the following: The absence of widespread hadith writing in the first two hijri centuries led to the emergence of verbal conveyance. Verbal conveyance naturally opens the door to conveyance through meaning, which eliminates the possibility to identify through evidence, the distortion in a text, the conveyance of which is naturally completed. However, in my opinion, historical evidence refutes the allegations indicating that the sunnah was never codified in the first two centuries, and there was no actual hadith writing. As a result, this issue is limited and when you talk about the third century and beyond, you would find a more extensive area of discussion. Naturally, I think this issue leads us to act cautiously, to work more on hadiths and to not make any concessions in this area. Here is what I would like to briefly say: The value of verbal conveyance is not reduced by the number of times it is transferred, and written conveyance does not always verify the text of the hadith. However, written conveyance is less likely to have mistakes and inconsistencies compared to verbal conveyance.

D. Tekin: What are the problems with the procedure and history of the hadiths?

H. Hubbullah: It is not possible for me to limit the problems related to the procedure and history of the hadiths. There are so many of them which turned me into someone who does not make any concessions on the acceptance and conditions of the hadiths, which led me to find myself in difficult positions where I was exposed to the criticism of many people. But I may point out some elements that you are already aware of:

A) The problem of narrative through meaning, which I mentioned earlier. This is a real problem. We are not always faced with a text that is attributable to the prophet and that was imperatively codified in *Sahih-i Buhari* or *Kâfi'l-Kuleynî*, we are facing the interpretation of a text. So, this text reflects how the communicator understood the Prophet, not what the Prophet actually said. Saying that this text is an interpretation means that you are using an approach concerned with the way the words of the Prophet are understood, not the originals of those words.

Narrative through meaning causes us to always deal with texts that are distorted, stray away from the idea that the text reflects, be unable to conduct research on them, and be unable to form an opinion through the conclusions we draw from this text. It also results in our analysis of the communicators, not just in terms of their preservation skills but also in terms of their insight and intellectual capacity to understand the topic of the hadith.

The issue of narrative through meaning is not just exclusive to the period of the companions. Sometimes, it occurs in the third and fourth layers, and we cannot verify that they are not narrated through meaning. Other times, we make the mistake of assuming one hadith, that is conveyed in many passages and styles even though they all have the same idea, as multiple hadiths.

B) The problem of manuscripts and copies, which, in my opinion, is another real problem. For example, we have the interpretation book *Kitabu Misbâhi'ş-Şerîa* by Ali Ibn Ibrahim al-Qummi, *Kitabu Zeyd ez-Zerrâd* and tens of other small hadith book manuscripts of the Shia, the authors of which we cannot verify. The reason for this is the emergence of the oldest copies of them in recent times and the lack of information with respect to their existence before such times. The problem with manuscripts is a problem that requires effort and support by the Islamic states to be resolved so that a universal Islamic development can take place.

C) Addition to the hadiths (placement and entry) which is also a real problem. Most of the communicators added their interpretations to the hadiths with good intentions and added a sentence to a hadith like Sheik as-Saduq (d. 381 AH) did, to explain some unknown Arabic words or other purposes. As such, a hadith researcher may witness that some narrators combined two hadiths as they were close in meaning. This affects how the interpreters of Islamic law and canonists understand such a hadith. Some placements were concealed by some scholars as well in the recent period as they thought such placement was part of the hadith, which produced different results.

D) The problem of discontinuity in hadiths. When we look at the major hadith journals dating back to the third century and beyond, we see that most of them, if not all, subject the hadiths to discontinuity by removing the section which is appropriate for the title of the topic. For example, in the case of a hadith including the topic of compensations as well as other topics, a narrator leaves the parts of the hadith, related to other topics, extracts the parts related to compensations and places it under the compensations section of his book. Such discontinuity undoubtedly damages the work of the canonist, the interpreters of Islamic law and the interpreters of the Qur'an. Because such discontinuity causes us to lose the clues that are within the text and that play a role in the understanding of the hadith.

When a section in the hadith is exposed to discontinuity and we become limited by the remaining section, we end up sacrificing the indicators that would

help the canonist to understand the previous and following texts of the hadith as well as the section itself. Therefore, we need to bring the pieces of a hadith together, taking into account the integrity of the chain and the meaning, so that we can understand the hadith better. However, sometimes we are not able to do this.

In my opinion, the issue of discontinuity in the hadiths is not a simple one. On the contrary, it creates the possibility that the communicator did not convey all the sentences and cut some of them off, thinking that they are not important. Therefore, discontinuity is sometimes caused by narrators for purposes such as classification and codification, while at other times, it is caused by communicators due to reasons such as summarization or the consideration of other parts as unimportant. If those parts reached the canonist, he could see many remarks in them to help understand the hadith.

The problem of discontinuity is an extensive and general problem. Some significant hadith scholars also made this mistake, like Sheik al-Hurr al-'Amili (d. 1104 AH) did in his book, *Tafsîlu Vesâili's-Şîa*. In the modern age, Sayyid al-Burucirdi tried to correct these mistakes by bringing the entire text of the hadith together within the bounds of possibility in his book called *Cami'u Ehâdî's-Şîa*.

E) Failure to understand the reason for the communicator's question. There are many questions directed to the Prophet, the companions and the people of the house but we are only provided with the response and the question for the response, which is stated as, 'I asked him about this', and other elements in relation to the question are not provided. This leads to a kind of an implicitness about the question. The shorter and the more implicit the question is, the more confusing the response becomes in accordance with such a question. Because the response is shaped according to the question. So, if the question is implicit, the response will be affected by that depending on the level of implicitness, but the response would not be more implicit than the question in the absolute sense. We are claiming that there is complete ambiguity and implicitness on this issue.

F) Another problem in hadith research is the problem of chain elements. These would not devalue the hadith, but the higher the number of the elements leading to the Prophet (peace and blessings be upon him) in the chain is (four, five or ten individuals), the lower the reliability of the hadith would become. Because there is a chance that any of these individuals may have made a mistake such as an error, a placement or forgetting something even if it was only in one part of a hadith. Therefore, the higher the number of the individuals of the elements is, the higher the possibility to make a mistake would become. As a result, the text we would end up having would not match the text that originated from the Prophet (peace and blessings be upon him).

The fairness of the communicators, who are experts in the science of refutation and amendment, does not make them innocent, on the contrary, the possibility of making a mistake remains. The higher the number is, the higher the

mathematical probability would be. This is a problem that requires addressing more in hadith research.

G) The problem of fabrication (vad') in hadiths. This is a well-known issue in the area of hadith research that does not even require an explanation. This is a problem encountered by the researcher in the process of textual criticism, which we unfortunately do not pay enough attention to. Although it is mentioned that attention is paid to it, more attention must be paid. The reasons and varieties of lies are many throughout history. The hadith researcher must analyze the hadith topics in which the reasons for lying are increased, and must put more effort into hadiths with topics related to Judgment Day, worship that is not obligated, stories of the good subjects of Allah, deficiencies (faults), and sectarian and nationalist conflicts. The probability of lies and deception are higher in hadith topics like these ones. Our responsibility is to proceed slowly and with precaution in such topics. In addition to these topics with a high probability of fabrication, there is also the problem of concealed fabrication in topics such as the facts of science and the mind.

H) The presence of hadiths in separate pieces and the problem of not being able to bring together the hadiths held by the sects in order to strengthen the texts attributed to the Prophet and understand them better. I do not want to talk too much about this. I have an extensive study that brings together the hadiths available in all the Islamic sects (supra-sect). I added this study of mine to the first chapter of my book, *'el-Hadîsu's-Şerîf, Hududu'l-Merçiyye ve Devâiru'l-İhticâc'*.

D. Tekin: What do you think of the approach that emerged recently among Muslims claiming that, 'Only the Qur'an is enough', or 'Only the Sunnah/Hadith'? What would you like to say about the reflections of this approach in the Shia world?

H. Hubbullah: According to my humble research, there is no strict movement based on the Qur'an in the Imamiyyah Shia. We need to understand the reason for that. Yes, there are some schools of thought arguing that the Qur'an should be relied on at the highest level and the hadiths should not be easily trusted. However, in the Imamiyyah Shia, it is absolutely believed that the sunnah is evidentiary and there is almost no school of thought that argues not believing in this. The reason for this is as follows: As someone who is a member of the Imamiyyah Shia, I am certainly a believer in the Qur'an, (which means that I do not accept any source other than the Qur'an), and when one says that they need to leave behind their Shi'ism which includes (based on the belief) twelve imams. Because the names of the twelve imams are not referred to in the Qur'an and the idea of the twelve imams is not available. This means that the Qur'anist Shia must be automatically free of his/her Shi'ism. Therefore, the concept of a Qur'anist Shia, which is used extensively these days, is an inconsistent (paradoxical) concept. Yes, there is a movement that gradually developed among the Shia in the beginning of the twentieth century, which handles the hadiths according to the Qur'anic nass.

This is an undeniable fact which I included in the sixth chapter of my book, *'Nazariyyetu's-Sunne fi'l-Fikri'l-İmamî eş-Şi'*. What this movement mostly does is to lower the use of hadiths as evidence in order to protect the Qur'anic nass or the religious mind for the purpose of understanding religion.

I personally discussed the evidence put forward in relation to the Qur'an being the sole source in my book, *'Hucciyyetu's-Sunne fi'l-Fikri'l-İslamî Kiraat ve't Takvim'* and stated the following: Evidence put forward in relation to the sunnah not having been codified, or the Qur'an itself explaining everything, or other evidence, does not necessarily prove that the sunnah is not evidentiary. This leads to the conclusion that the Qur'an is the first level source, while the sunnah complements it. Yes, we may come together in the established idea that extremism, such as paying more attention to the sunnah than the Qur'an or the sunnah coming before the Qur'an in the school of the Islamic madrasah, caused great problems. In my opinion, this school of Islam provided the sunnah that reached us with more opportunities for ruling than the book. The following can be deduced from all this: We may share the same idea with the Qur'anists; the Qur'an must be re-understood, the Qur'an has the power to explain itself and one needs to begin with the Qur'an in religious precedents. The purpose of this is to make the Qur'anic approach dominant over the conveyed sunnah, excluding a few topics such as 'amm-khâss and general-specific, the arguments of which have been completed in the fiqh procedure.

I am not a Qur'anist in the sense of rejecting the sunnah; I am a Qur'anist in the sense that the Qur'an must be the first source and the sunnah must be the second source for understanding the religion, and today the sunnah has a narrower area of impact than its previously determined wide range of impact.

D. Tekin: What do you think of the Shia's approach to the hadiths/sunnah in the modern age? Is the classical procedure sufficient for the identifying and understanding the hadiths? What should be done to understand the hadith texts? A lot of studies were done both in the Shia world and by the members of the sect of the followers of the sunnah in the area of textual criticism and for the texts to be understood. Do you think that these studies are enough? What are the shortcomings in your opinion?

H. Hubbullah: I think that the Shia Islamic approach has a lot of strong elements for understanding the sunnah. These should not be taken lightly, but it must be noted that they include some elements of weakness. I would like to emphasize a few points here:

A) The effect of the Akhbari movement in the Imamiyyah Shia and some Sunni approaches to many scholars has clearly continued until today, especially in areas such as kalam, akaid and history. This movement considers that understanding the Qur'an is only possible through the hadiths. So, (according to this approach) whether a statement such as 'the Qur'an cannot be understood by

itself, it is not explanatory by nature' is made or not, the Qur'an can only be understood through the hadiths. We observe that some Sunni and Shia scholars took the hadiths as a starting point while interpreting the Qur'an so that the hadiths can guide them in understanding the Qur'an or considered the interpretation of the Qur'an through the hadiths to be ahead of their own interpretations. As I expressed in some of my humble studies, this method is not right in my opinion. In my opinion, the way we understand the Qur'an in accordance with the rules of language and history must come before the hadith texts. On the contrary, the Qur'an must rule over the hadith texts in a positive or negative way. Because, the condition for a hadith to be evidentiary is only met by the soundness of the text. One of the elements of soundness for the texts is the condition that the hadith should not be in opposition to the Qur'an. This means that the starting point and the foundation is the Qur'an. How can we limit understanding the Qur'an exclusively to the hadiths? This is only possible if the hadith texts are sound and are not in opposition to the Qur'an. Hadiths cannot be the main source for understanding the Qur'an as stated by some Akhbari Shia.

The reason why I focus on this point is to regulate the levels of the opinion sources in religious nass. The Qur'anic nass is the first source, while the hadith is the second source. (This topic we are talking about is not associated with the relationship between the Qur'an and the hadiths.) This is because the Qur'anic nass is a criterion for the acceptance of the hadiths due to its soundness. The Islamic ummah who wants to make judgements in religious nass must base it on the Qur'an nass today, without sacrificing the hadiths. The order of the levels of information sources are extremely important, which I discussed in detail in my book, *'Hucchiyetu's Sunne fi'l Fikri'l İslamî Kıraat ve't Takvim'*.

B) In my opinion, the work on the criticism of the Islamic texts continues at a level that is lower than desired. While there have been hopeful strides in this in the past two centuries, the hadith movement is not as active as required in the area of textual criticism of the hadiths, due to the problems of textual criticism and the comparison of the hadith texts with other sources of information. The submissive and taabbudi approach available in fiqhi and canonistic texts affected many hadith texts in several areas such as takviniyyat - the beginning of creation - features of the universe, prophetic medicine, history, akaid, past communities and prophets, Qur'an interpretation, events that will occur in the future and on Judgment Day. Therefore, this submissive and taabbudi approach has caused the hadith researcher to lose his power to criticize the hadith texts in these areas. If the fiqh is not able to criticize hadith texts due to a submissive and taabbudi approach, the hadith texts can be criticized by means other than fiqh. In my opinion, there is a large gap in the area of hadith criticism. Therefore, this situation is one of the main points of weakness on this issue. We also witness intensive work in textual criticism on sectarian conflicts. For example, while the followers of the sunnah focus on criticizing the Shia hadith texts, the Shia, likewise, focus on criticizing the Sunni

hadith texts. However, when these sects get back to their own sources, we observe a decline in their mental capabilities in relation to forming opinions on textual criticism.

What I imply by textual criticism is not the personal tendencies and characteristic features of the researcher - which we unfortunately still witness today. On the contrary, the issue requires clear and precise scientific criteria within the bounds of possibility. A hadith may not be compatible with my customs, traditions and attitudes. The hadith must not be rejected due to such a reason. There is a narrative conveyed by Imam Ja'far as-Sadiq: Imam Ja'far warned his companions about rejecting a hadith due to its incompatibility with their taste and character and denying the conveyances. This is a fair warning which addresses all hadith researchers so that they can build their criticism on more scientific and important foundations.

C) There is another, general point of weakness here. It is the absence of a collective, historical insight on the hadiths. When we examine specific subject matter such as Judgment Day or future events, we usually fall into the trap of discontinuity, focus on the small-scaled subjects and skip the assessment of the chains. We require the following research in the area of hadiths: Where did this hadith which provides information about future events appear? In Iraq or Damascus maybe? Under which circumstances did it appear? How did it progress? How was it transferred to other places? What are the societal and political conditions surrounding this hadith? When did this hadith become powerful or weak throughout history? Which movement reinforced this hadith and which caused it to lose its effectiveness?

The historical course of a hadith subject is very important for us. It can shed light on many points, however, unfortunately that is not the case in this matter. We require a temporal monitoring observation, comparison with other subject matters and a more scientific method for the hadiths (the assessment of hadiths).

In my opinion, a hadith study must address the appearance of the hadith and the historical course it followed, together. Such a method would enlighten us on many points. I am not implying the general hadith history here (on which many books were written), on the contrary, I am implying the historical course that the hadith subjects took and the societal, geographical and historical course of the hadith texts.

D. Tekin: In your book, '*Hücciyetu'l Hadis*', you mention that hadiths are evidentiary. Do you think hadiths could also be evidentiary in Akaid?

H. Hubbullah: I actually need to explain to you my personal opinion on the evidentiary nature of the hadiths. I do not believe that zanni hadiths (zanni ahad khabars) are evidentiary even if they have authentic attributions. A hadith that does not provide us with anything more than a zan, is not evidentiary even if it has

authentic attributions. In my book, "*Huciyetu'l-Hadis*", I reached this conclusion as a result of the comparison of a number of kalam, procedures and hadiths. Apart from this, hadiths with very strong supporting narratives, witnesses, sanctions, clues, manners, attributions, diverse manners and a wide range of multiple sources are evidentiary if one can almost be sure of its authenticity or the fact that it was verbalized by our Prophet (peace and blessing be upon him) himself through the soundness of their texts and similar historical research tools. But, whether it has authentic or weak attributions, any hadith that demonstrates itself and which has support and witnesses that provide a precise level of information about its occurrence cannot be evidentiary. This means that the authenticity of its chain is only one of the factors that helps the acquirement of precise information. However, while it is enough for the acquirement of precise information, it is not a sufficient factor to be evidentiary.

This is the summary of the theory I tried to reach and prove in my book (which is '*Huciyetu'l-Hadis*'). In this book, I discussed the different evidence of Muslim procedure scholars - either Sunni or Shia - who would like to prove the 'evidentiary property' through only a khabar-i wahid, even if the hadith has an authentic attribution and, based on their work on the khabar hadith in the blessed Hujurat surah, the way the companions lived, the things they did and other similar things.

But I say; those who mention that the zanni hadith and khabar-i wahid is evidence based on the rules they built on the khabar-i wahid theory will be required to mention that the khabar-i wahid is also evidence of the detailed subjects of the akaid. Because, the path they followed to reach the conclusion that the khabar-i wahid is evidence should lead them to the same conclusion of evidence in detailed akaid as well. The obstacles they list at this point are not correct in my personal opinion. I do not believe the theory of khabar-i wahid being evidence, at all. In my opinion, a hadith is not evidentiary either in terms of akaid or in fiqh and morality. In fact, I also do not believe the theory of tolerance in sunnah evidence or tolerance in virtuous deeds. This is because this theory is a theory that allows weak hadiths, apart from akaid subjects or fiqh and canonistic liabilities, to be considered evidentiary.

In the second part (about Hadith-i Sharif, referencing limits and evidence collection circles) of my humble book, I discussed the evidentiary dimensions and fields of ahad hadiths in detail, in areas such as the universe, problems of the earth, the future, akaid and the science of kalam apart from the canonistic field. I also thoroughly examined the theory of tolerance on virtuous deeds and my personal thought is that the zanni ahad hadiths are not evidentiary in general, even if they have authentic attributions. Therefore, hadiths that are evidentiary in akaid and fiqh are those that are known to have been said for sure. However, the theory of those who mention that the khabar-i wahid is evidence requires them to mention that it is also evidence in the detailed subjects of the akaid. The evidence they put

forward in relation to the notion that it cannot be evidentiary in the detailed subjects of the akaid are weak. Therefore, they are required to complete the original theory they have on the evidentiary property of the khabar-i wahid and mention that it is evidentiary on the detailed subjects of the akaid as well, following the same path.

D. Tekin: What do you think of the hadith studies in Turkey? Did you have any preliminary preparations or information on this? Also, if the studies of the hadith scholars in the Gulf countries are compared to those of the hadith scholars in Turkey, what kind of results would one find in your opinion?

H. Hubbullah: I must clearly and sadly admit that my information on the hadith studies in Turkey is quite limited unfortunately. Because this is an issue that is not very much out in the open. However, I participated in the International Conference on the Criticism of Text in Hadiths from the Point of View of the Islamic Sects eight years ago in Istanbul, I was so amazed there and felt sad that I was not aware of the hadith studies in Turkey earlier. I want to take this opportunity; I hope that the hadith studies in Turkey are translated into Arabic, Persian and Urdu and published in these languages. In this respect, I hope that scientific, research-based publications and journals are established in Turkey and special centers and departments are founded for translating new studies on the Qur'an and the hadiths for the Arabic world. Because, in this way, we can become more familiar with the studies in Turkey and a new channel of communication can be established between the Turkish hadith researchers and the hadith researchers in the Arabic world. It is the responsibility of Turkish universities to develop relationships with Arabic universities at a scientific and research level. This is the responsibility of Turkish universities as much as it is the responsibility of the Arabian religious institutes and faculties, and it would open new horizons for both nations, particularly in terms of the hadiths, and in general in Islamic studies and provide new and insightful information. All of this would help us gain more information about the studies in Turkey. Because, the language problem is indeed an important problem. Therefore, this can be resolved either through translation centers or frequent meetings and conferences, which would allow the studies in Turkey to hopefully be communicated to the religious institutes, scientific meetings and universities in the Arabian world.

With respect to the second element of your question regarding the comparison of the hadith studies in the Gulf countries or Arabian countries and those in Turkey, I can say, in light of what I mentioned above, that I am not capable of responding to this question. Because, I personally do not have enough information about studies in this area in Turkey. I would have to work harder to extend my knowledge in Islamic studies in Turkey in general.

D. Tekin: What would you suggest us to do to be able to read and accurately understand the hadiths in relation to the morality of our Prophet? Also, which

method should we apply to be able to understand the sunnah in general in an ideal way?

H. Hubbullah: I believe that we should proceed to a new stage in relation to the hadiths and the blessed Siyer-i Nebi. The purpose of that stage would be to reevaluate and re-understand the hadiths. The first step in this respect is to free ourselves from the approach of the past. If we do not free ourselves of the interpretations that are available in Hadith and Siyer-i Nebi, and the process methods that have been executed up to today by the salaf, we cannot present new things and will find ourselves moving mostly within a circle or paradigm, or in the orbit of old products - in my humble opinion. Therefore, the key is to let go of the old approaches. However, this does not involve letting go of them completely. They will continue to remain relevant in positive or negative assessments in line with scientific standards, and will remain as studies completed through human efforts that are not sacred but valuable, just as in the other points of view of the world of thought and science. Always thinking inside the box in our scientific life cannot create new methods or expand new horizons, on the contrary, it would turn us into nothing more than commentators (descriptors), which would lead us to kill the precedents in the fields of morality and the hadiths.

This step is not just a slogan. On the contrary, it implies the necessity to create an education system in both the scientific and religious universities and institutes, in which the students of the sciences of hadith history and Siyer-i Nebi are taught to have a spirit of research and examination of thoughts, instead of the spirit of abstractly understanding what happened in the past. Approach is the first step, but it is not enough. On the contrary, we need to follow the steps of comparison and approximation, and then criticism and assessment. Eventually, real creative thinking is born - out of these three stages. However, we also should not only educate the students of the sciences of Hadith and Siyer with a critical approach and desire. Because, this would be unethical. We also should not educate the students with a culture of looking down on the past. This would mean a denial of the valuable efforts and works of the Islamic scholars throughout history.

We really require a revolution in Hadith and Siyer. However, this is not a rebellious revolution as some rebels engage in. Such rebels ardently use a language of criticism without any research, deep thinking or spending any time. This, on the other hand, is a scientific, objective and balanced revolution in terms of hadith evaluation, Siyer and understanding the behaviors of our Prophet, including the standards of the dignitary science of refutation and amendment. So, are these standards limited? Does what is asked of us today involve simply imitating what the dignitaries, refutation and amendment scholars said, or researching the texts, dates and other properties of the communicator hadiths, examining the old generations of dignitaries, refutation and amendment scholars and then opening the door for precedent in the area of refutation and amendment as I called for in my

book entitled, "Research on the logic of criticism, dignitaries, refutation and amendment rules"?

What is asked of us - literally - is to open the door for precedents in the science of refutation and amendment. Likewise, we also need to open this door to the sciences of recognition and hadith terms. We would perhaps move on to new types that were not previously paid attention to in the hadiths. Opening the door for the formation of opinions and proceeding to new levels of research requires going through the points of agreement and reputability, and going beyond the topics that were agreed upon.

The second step, followed by the adoption of the liberation culture, is the understanding of the standard property of the Qur'an texts during the evaluation and interpretation of the hadiths and the understanding of the Siyer-i Nebi incidents. This is the most important original. The text of the Qur'an is precise at the highest level for Muslims. Then, we should actually rely on the Qur'an texts for interpreting the other texts which are mostly zanni. In fact, I would like to repeat my call for considering the texts of the Qur'an to be the major source in Siyer and writing of Siyer, which is mentioned by most of the Islamic scholars of the 21st century in the area of Siyer-i Nebi. Siyer cannot be written only through history and hadith books. The Qur'an has priority in this field. Because, the developments of the incidents explained in the Qur'an constitutes important pieces in our minds from the honorable Golden Age.

The third step in understanding the Siyer-i Nebi is the requirement to understand the prophetic figure in light of his dualism. This is an issue which I brought up in some of my articles in recent years. The Prophet (peace and blessings be upon him) is not always a person who interprets the Qur'an and provides the information he receives about the religion. He is in the position of an administrator of the Muslim population, based on the fact that he was a leader who oversaw the business of the Islamic ummah. It is quite reasonable that some hadith texts are in compliance with fixed divine judgements, while others are in compliance with the temporary administration applicable in their own time. The greatest issue here is the establishment of methods of precedent for the separation of actual prophetic texts that reflect the prophecy of the Messenger of Allah (peace and blessings be upon him) and the prophetic texts constituting the administrative measures of his time. Because, was our prophet not the leader of the ummah and the administrator of the congregation in that period of history? The greatest problem before the hadith precedent today is the establishment of the standards for distinguishing these two types of prophetic texts. Because, we will continue to address the first type of text until the end of time, while the second type of text is a temporal factor, the apparent meaning of which we must abandon and the spirit of which we must focus on. This is an important point for determining the types of sunnah of the Messenger of Allah (peace and blessings be upon him). Because, our Prophet sometimes speaks as required by the special circumstances of his time. We must

find out the method of administration he applied in his position, in the face of special events that occurred in his time. However, when these events are assessed - where the judgements are temporal ones - it is unfathomable for canonistic judgements based on the revelations to address all Muslims until Judgement day.

The fourth step is getting assistance from information acquired in modern history research. Actually, the science of history has made great strides in recent centuries. Then, we need to make use of these developments in order to understand the prophetic hadiths and history, and assess the information I acquire in a more scientific manner by benefiting from the improvements in historical research; the historical analysis methods and methodologies; the historical artefacts and the science of archeology; and the research on copies and manuscripts. This should not imply imitating either modern history scholars or innovators, or the methods of modern history. We are against imitation by any means, and in any shape or form. On the contrary, what we mean is benefiting from them, using the appropriate modern sciences in the field of history and hence, generating the best insight and assessment in the area of Hadith-i Sharif and Siyer-i Nebi.

D. Tekin: Finally... What would be your valuable suggestions to students of the hadiths, particularly young people?

H. Hubbullah: I am not in a position to give suggestions. I am below that. But what I can tell young students is that they should be able to carry the responsibility of information and the act of objective criticism within them. They also should not position themselves just as a critic, nothing more, nothing less, against their tendency to criticize. We need to improve the bravery for information, together with the morality of information in young people's hearts through education. The bravery for information and the feeling of scientific responsibility means the end of the imitation era. Because today, we really need refutation and amendment imams, imams of the science of history, and new imams in the science of the hadiths. Today, we are not the commentators of Ibn-i Salah, Bahai or others. Although it is one of our duties to understand them and be their student, we would like the new generation of the hadith classes - Allah willing - to create new copies of the books of Ibn-i Salah and Bahai themselves, which are better than those. The big problem here is this; How can the young generation think with great liberty, objectivity and morality at the same time today, and create such a positive atmosphere? How can a curriculum that would create such a positive atmosphere at educational institutions and universities on religion be created? Not only the annotations and remarks, but also new and innovative ideas should be included in the curriculum. Innovations in the area of modern theory and the presentation of new projects for resolving the current problems in the area of the science of the hadiths through a method that accepts the weaknesses of the doctorate theses, and that is based on the powerful points of the extensive Islamic heritage must be concentrated on.

Interview

I wish Allah accepts us for the service of major spiritual, moral and divine values in His own path...

حوار مع حيدر محمد كامل حب الله*

من مواليد صور - لبنان ١٩٧٣م، ماجستير في الشريعة من جامعة المصطفى العالمية في إيران

أجرى الحوار: أ. داوود تكين

أستاذ الثقافة والأخلاق وطالب دكتوراه في جامعة أنقرة - كلية الإلهيات

أ. داوود تكين: هناك من يدعي أنه لا يمكن التوصل إلى نسخة أصلية ثابتة وموثقة لكتب متون أمّهات الحديث، على سبيل المثال: هناك في بلادنا من يدعي أنه لا يوجد شيء في الدنيا اسمه «صحيح البخاري» فهل يوجد بحسب معلوماتكم مثل هذا الادعاء حول كتب الشيعة؟ وهل يوجد بحسب معلوماتكم نسخة أصلية لكتاب أصول الكافي؟ وعلى فرض أنني لم أستطع الحصول على نسخة أصلية لكتاب أصول الكافي فهل لديكم مشكلة في هذا الأمر؟

أ. حيدر حب الله: إن توثيق الكتاب لا يكفي فيه حتى مجرد وجود نسخة أصلية بيد المؤلف أو بخط المؤلف؛ لأنه من الممكن أيضاً في مثل هذه الحال أن تتم مناقشة أن هذه النسخة هل هي بالفعل بخط المؤلف حتى لو كُتب عليها ذلك أو لا؟ ومن ثم فنحن بحاجة إلى مقارنة تاريخية للتأكد من صحة نسبة هذه النسخة التي ترجع لنفس القرن مثلاً إلى المؤلف، وإلا فكيف أعرف أن هذه النسخة بخط المؤلف؟ وهل يكفي في ذلك أن يكتب اسمه عليها أو يذيل بكلامه؟ ألا يُحتمل الوضع عليه في ذلك؟

هذا يعني أن هناك جهداً بحثياً يقف دائماً إلى جانب النسخة الواصلة إلينا، ولو كانت هذه النسخة مدوناً عليها أمّها بخط المؤلف أو أن عباراتها تفيد ذلك.. فمن يريد أن يناقش في صحة انتساب نسخة الكتاب الواصلة إلينا إلى المؤلف نفسه عليه مرة أخرى أن يبذل جهداً للتصحيح حتى لو وصلت نسخة من نفس عصر المؤلف إليه. ما الذي أريد أن أقوله؟ إن قصدي هو أن الباحثين في مجال الحديث ونسخ الكتب الحديثية؛ هم كسائر الباحثين في مجال نسبة النسخ إلى أصحابها: إما أن يعتمدوا على الشهرة والتطابق بين أبناء مذهب معين على نسبة هذا الكتاب أو هذه النسخة لصاحبها من خلال شهرة الكتاب وتناقله جيلاً بعد جيل، غاية الأمر أننا مع الأسف الشديد قد افتقدنا النسخة الراجعة إلى القرون الأولى واشتهرت نسخة لاحقة، أو أن يعتمدوا طرق الإماماء والسماع من الشيوخ جيلاً بعد جيل ويكون هذا الإماماء والسماع موثقاً ومدوناً على نسخة قديمة، أو أن يكون عن طريق جمع القرائن والشواهد بحيث ننظر في نقل المعاصرين للمؤلف أو القريبين عهد منه، نقلهم عن كتابه هذا، فإذا تطابق هذا النقل بدرجة عالية مع نسخة الكتاب الواصلة إلينا والتي تكون نسبياً قريبة من زمنه كقرنين أو ثلاثة قرون كما هي الحال في كتاب الكافي للشيخ الكليني أو قرن مثلاً كما هي الحال في كتاب صحيح البخاري، ففي مثل هذه الحال فإن جمع القرائن والشواهد إذا لم نكن نجد جديلاً خلال القرون المتتالية حول صحة نسبة الكتاب إلى صاحبه وعدمه.. إن مثل هذه المعطيات هي التي يقوم الشيعة وغير الشيعة بمراكمتها لإثبات نسخة الكتاب الواصلة إلينا إلى صاحبها، ومن ثم كلما اقتربت النسخة، أي كانت قديمة

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Söyleşi" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (أجرى الحوار: داوود تكين، حوار مع حيدر محمد كامل حب الله، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ٤٠٧-٤٢٠). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

وقريبة جداً من عصر المؤلف وتعاضدت هذه القرائن والشواهد، ازدادت القوّة الاحتمالية في نسبة الكتاب لصاحبه، وكلّما تأخّرت أشكل الأمر.

على سبيل المثال في الوسط الشيعي هناك العشرات من الكتب الحديثية الصغيرة التي لا نجد لها نسخاً ترقى إلى ما قبل القرن العاشر والحادي عشر الهجريين أي في العصر الصفوي (الإخباري).. إنّ هذا النوع من الكتب يحتاج إثبات نسبة هذه النسخ إلى أصحابها إلى مشقّة عالية، بينما كلّما رجعنا إلى الأجيال القديمة بفاصل قرن أو قرنين أو ثلاثة وكانت المعطيات والشواهد والنقل من الكتب الأخرى عن هذا الكتاب متعاضدة مع هذه النسخة، فإنّ هذا يوجب الوثوق أكثر بصحّة نسبة النسخة الواصلة إلينا.

إنّ اليقين بمفهوم علم التاريخ ليس هو اليقين الرياضي أو الأرسطي البرهاني، فعلم التاريخ يقوم على الوثوق المبني على مراكمة المعطيات تمهيداً للوصول إلى ترجيحات قويّة جداً، وهي العلم العقلاني الذي يبني البشر حياتهم عليه في يومياتهم ويتعاملون معه ويرتبون النتائج عليه مما يسمّى في علم أصول الفقه بالاطمئنان، ولسنا هنا أمام معادلات رياضية برهانية نهائية لا تقبل الشكّ بمختلف أشكاله، وإلا فأكاد أجزم أنّه لا يمكن إثبات أيّ كتاب لأيّ أحد في أيّ علم من العلوم لو أردنا الذهاب والتفكير بطريقة برهانية فلسفية صارمة.

نعم، إذا كان هناك جدل أو علامة استفهام على باب من الأبواب أو على جزء من الأجزاء ربما يكون مقحماً أو ربما يكون أضيف خطأ أو ما شابه ذلك، فإنّ علينا أن نتوقّف حتى يثبت بالدليل صحّة انتساب هذا المقدار إلى الكتاب/الأصل وصاحبه.

وعلى سبيل المثال كتاب روضة الكافي - وهو الجزء الأخير من كتاب الكافي المطبوع حالياً - هناك من طرح أنّ هذا الكتاب ليس للشيخ الكليني، وإنّما هو لابن إدريس الحلّي المتوفى عام ٥٩٨هـ.. فما دامت قد طرحت هذه الإشكالية فإنّ هذا يفرض علينا التوقّف في صحّة نسبة هذا الجزء إلى كافي الكليني، والاعتراف باحتمال أنّه قد أضيف خطأ نتيجة التباس معين، وإن كنت شخصياً - نتيجة قراءتي الخاصة التي ذكرتها في كتابي: (المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي الشريف) - قد أثبتت أنّ الروضة ليست لابن إدريس الحلّي إطلاقاً، وأنّ هذا خطأ وقع فيه أحد العلماء في القرن الحادي عشر الهجري في هذا السياق.

بناء على مجمل ما تقدّم فإنّ النسخة الأقدم المتوفرة لكتاب الكافي ربما ترجع إلى قرنين ونصف بعد زمن الشيخ الكليني، عدا بعض الوريقات أو الأجزاء الناقصة، وهذا يعني أنّنا بحاجة إلى قرائن وشواهد عديدة وتعاضد نقل المعاصرين والمقارنين إليه عن نسخته لنقارنها بالنسخة الواصلة إلينا ونرصد أيضاً مدى هذا الكتاب شهرة وتناقله واهتمام العلماء والأجيال بهذا الكتاب في تلك الفترة، كما يشير إلى ذلك مثل نصّ الشيخ النجاشي (٤٥٠هـ) رحمه الله في فهرسته، حين يتحدّث عن كتاب الكافي بشيء من هذا القبيل.

أ. تكين: ما هي وجهة نظركم حول الادّعاء الذي ادّعه جولدزيهر (Goldziher) بأنّ السنة لم تُكتب

إلا بعد ثلاثة قرون؟

أ. حب الله: إنّ ما ذكره المستشرق المشهور جولدزيهر وغيره من أنّ السنة لم تُكتب إلا بعد ثلاثة قرون يمكن مناقشته، لكن لا بمعنى أنّ السنة كانت قد كتبت في القرن الأول الهجري، أو أنّها قد كتبت برمتها في

القرن الثاني الهجري، إذ من الواضح أنّ المجاميع الحديثية الكبرى لم نجد مخطوطات لأحاديثها برمتها في القرن الأول أو الثاني، وهذا شيء ينبغي أن نقرّ به عند الشيعة والسنة معاً، لا فرق في ذلك على الإطلاق بما يتعلق بالمرويّات النبويّة، لكنّ السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو أنّ الكتابة هل هي العنصر التوثيقي الوحيد للسنة وأنّ التناقل الشفوي لا يمكن أن يكون كافياً في هذا السياق أو لا؟ فلنفترض أنّ هناك كتاباً لشخص من الأشخاص في القرن الهجري الأوّل وقد احتوى هذا الكتاب على مجموعة وافرة من الأحاديث النبويّة الشريفة لكنّ السؤال الذي يفرض نفسه هو هل وجود تدوين للسنة في القرن الأوّل الهجري يكفي لإثبات صحّة الرواية أو لا؟ من الممكن أن يكون هذا الكتاب قد اختلّق، تماماً كما يمكن أن تكون الرواية الشفويّة قد اختلقت، وهذا يعني أنّ تدوين الحديث في القرنين الأولين لا يحسم سلامة الحديث، وعدم تدوينه لا يبطل قيمة تناقله؛ لأنّ القوّة الاحتماليّة في النقل الشفوي لا تنتهي تماماً، والقوّة الاحتماليّة في النقل التدويني لا تبلغ دائماً حدّ الوثوق والاطمئنان بسلامة النقل.

نعم، إنّ القيمة الخاصّة في هذا السياق هي في نوعيّة النقل، أرجو أن ندقّق قليلاً هنا، فالنقل الشفوي بطبيعته لا يمكنك التثبت من أنّه نقلٌ باللفظ ما لم تقم شواهد إضافية، ومن ثمّ أنت أمام نقل فكرة، وعندما تمرّ خمسة أجيال، وكلّ جيل ينقل الفكرة، ثم يعيد إنتاج صياغة الحديث بلغته قبل أن ينتشر الحديث كصيغة ثابتة لغويّة لفظيّة مدوّنة، فنحن أمام خطر تشوّه الحديث ولو من غير قصد، بينما الكتابة عندما يتمّ استنساخ الكتاب في الجيل اللاحق، عادةً ما يكون الاستنساخ باللفظ. إذن نحن في قضية عدم تدوين السنة لا نستطيع أن نقول بأنّ الشفويّة أو التناقل الشفوي - ولو كان متعدّد الطرق والأسانيد - لا يكفي، ولا يملك قيمة تاريخيّة بالمطلق، بينما التناقل الكتبي - ولو لم يكن متعدّد الطرق والأسانيد - يكفي.. لا.. القضية ليست كذلك.

نعم التناقل الكتبي له مجموعة من الميزات التي تضبط لنا - بنسبة أعلى - نصوص الحديث، ومن ثمّ كلّما حصلنا على مدوّنات كتبيّة ترجع إلى القرون الأولى، يمكن لنا أن نقرب أكثر من الصيغة التي صدرت من شخص النبي ﷺ.. نعم، هذه النقطة جوهرية، وأنا أوافق جولدزير في أنّ عدم تدوين السنة على نطاق واسع في القرنين الهجريين الأولين، ممكن أن يكون قد أدّى إلى حصول التناقل الشفوي، والتناقل الشفوي يفتح علينا - تلقائياً - باب النقل بالمعنى، والنقل بالمعنى يفضي - تلقائياً أيضاً - إلى عدم إمكان إقامة الحجج على حرفيات النصّ الذي تمّ نقله، أمّا الحديث بشكلٍ مطلق بأنّه لم تكن السنة متداولة أصلاً في القرنين الأولين، أو لم تكن هناك كتابة بالمطلق، فأعتقد بأنّ الشواهد التاريخيّة على عكس ذلك، غاية الأمر أنّ القضية كانت محدودة، وأنّك عندما تتكلّم عن القرن الثالث فما بعد، فأنت تتكلّم عن مساحة واسعة، ومن الطبيعي أنّي أقبل بأنّ هذا من شأنه أن يدفعنا إلى التريث، وأن يدفعنا إلى التعامل بجديّة أكثر مع الحديث، وعدم التعاطي معه بضربٍ من التسامح.

وخلاصة كلامي: إنّ التناقل الشفوي لا يفقد قيمته بالمرّة، ولا التناقل الكتبي يُثبت ذاته دائماً، لكنّ التناقل الكتبي تقلّ فيه فرص الأخطاء والالتباسات قياساً بالتناقل الشفوي.

أ. تكين: ما هي المشكلات المتعلقة بأصول الحديث وتاريخه من وجهة نظركم؟

أ. حب الله: لا يمكنني أن أحصر المشكلات المتعلقة بأصول الحديث وتاريخه، فهي مشكلات كثيرة جداً في الحقيقة، وهذه المشكلات هي التي تدفع شخصاً مثلي إلى أن يكون من المتشددين في قبول الحديث وشروطه، وأن تكون لديّ مواقف غير متساهلة في ذلك، ينتقدني عليها الكثيرون.

لكن يمكن أن أشير إلى بعض النقاط التي تعرفونها مسبقاً:

١ - ما أشرت إليه قبل قليل، من أزمة النقل بالمعنى، فهي أزمة حقيقية، وبالتالي نحن لسنا دائماً أمام نصّ نبويّ بالضرورة مدوّن في صحيح البخاري أو في كافي الكليني، وإنما نحن أمام نصّ تفسيري، بمعنى أنّ هذا النصّ هو فهم الراوي لما قاله النبيّ، وليس هو عين قول النبي، وعندما نقول: هو نصّ تفسيري، فإنّ هذا يعني أنّك أمام فهم، وبالتالي منطقيّاً عليك أن تتعامل مع فهم لكلام النبيّ، لا أن تتعامل مع أصل الكلام. إنّ من نتائج قضية النقل بالمعنى هو التخليّ عن التعامل دائماً مع حرفيات النص، وأن نذهب إلى روح الفكرة التي يقوها النصّ، ونأخذ بها فقط، وأن لا نُفَرِّطَ في التدقيق في حرفيات النصوص والاجتهاد في استنتاجات متعدّدة من خلال هذه الحرفيات.. وهذا أيضاً يتبع نوعيّة الرواة، ويفرض علينا أن ندرس الرواة لا فقط من حيث الضبط، بل من حيث العلم، ومن حيث قدرتهم على فهم الموضوع الذي ورد في الحديث وما شابه ذلك.

إنّ القضية ليست في خصوص عصر الصحابة، بل في ثلاث أو أربع طبقات حديثة أحياناً لا نستطيع أن نتأكد من أنّها لم تنقل بالمعنى، وهذا ما يفرض أحياناً اعتبار مجموعة أحاديث ليست سوى حديث واحد تمّ نقله بأساليب بيانية متعدّدة محافظين على روح الفكرة ومتنوّعين في طرائق التعبير.

٢ - أزمة النسخ والمخطوطات، وهي أيضاً أزمة حقيقية من وجهة نظري، فهناك العشرات من مخطوطات الكتب الحديثية الصغيرة الشيعيّة لا يمكن الثبوت من نسبتها لمؤلّفيها، مثل كتاب تفسير علي بن إبراهيم القمي، وكتاب مصباح الشريفة، وكتاب زيد الزراد وغير ذلك؛ والسبب هو أنّ أقدم نسخها ظهر في القرون المتأخّرة، وفي الوقت عينه قليلاً ما تجد إشارات لها قبل ذلك.. إنّ أزمة النسخ تحتاج لجهود كبرى على الدول الإسلاميّة أن تقوم بدعمها وتمويلها لتحقيق نهضة عالميّة اسلاميّة في هذا المضمار.

٣ - مشكلة الإدراج والدمج في الأحاديث، وهي أيضاً مشكلة حقيقية، فالعديد من الرواة ربما أدرج - عن حسن نيّة - تفسيره في الحديث، وأضاف جملةً له عدها تفسيريةً وضروريةً، كشرح بعض الكلمات العربيّة غير المعروفة ونحو ذلك، كما هو المنسوب إلى الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، بل المتّبع في الحديث يرى أنّ بعض المحدّثين أو الرواة كان يدمج حديثين ببعضهما؛ لتقارب مضمونهما، وهذا ما يترك تأثيراً على فهم المجتهدين والفقهاء اللاحقين للحديث نفسه.

وقد خفيت بعض الإدراجات حتى على بعض العلماء اللاحقين، فظنّوا أنّ هذا الإدراج هو جزءٌ من الحديث أيضاً، وكانت لذلك نتائج متعدّدة.

٤ - أزمة التقطيع الحديثي، فعندما نأتي إلى المجاميع الحديثية الكبرى منذ القرن الثالث الهجري، نلاحظ أنّ العديد منها - ولا أقول كلّها - يقوم بتقطيع الحديث، عبر أخذ المقطع الذي يتناسب مع الباب الحديثي

وعنوانه، فإذا كان الحديث يتكلم عن مجموعة أمور منها مسألة الديات، فإنّ المحدث يقطع الجملة المتصلة بالديات لوضعها في باب الديات من كتابه الحديثي، ويترك سائر أجزاء الحديث. إنّ هذا التقطيع مضرّ بعمل الفقيه والمجتهد والمفسّر؛ لأنّه يُفقدنا القرائن المتصلة بالنصّ والتي تلعب دوراً كبيراً في فهمه.

عندما تفصل مقطعاً من الحديث، وتخصرنا بهذا المقطع، فأنت تضحي بالمقاطع اللاحقة أو السابقة، والتي قد يرى الفقيه أنّها تساعده على فهم المقطع موضع الشاهد، ومن هنا يلزمنا في عمليّة الاجتهاد أن نعيد للملّة وتجميع مقاطع الحديث الواحد عبر ملاحظة التركيبة المضمونية والسندية معاً؛ للوصول إلى فهم أفضل للحديث، وأحياناً قد لا تتمكّن من فعل ذلك مع الأسف.

في تقديري إنّ مشكلة التقطيع ليست بسيطة، بل تفتح على احتمال أنّ الراوي/ السامع نفسه، لم ينقل لنا تمام الجمل المحيطة بالجملة موضع الشاهد، فمارس بنفسه تقطيعاً ظاناً عدم أهميّة تلك الجمل الحافّة، وبهذا يقع التقطيع من المحدث تارةً لأهداف تصنيفية تدوينيّة، وأخرى من الراوي/ الأصل بهدف الاختصار أو لعدم ملاحظته ضرورة لنقل سائر الأجزاء، في حين لو وصلت سائر الأجزاء للفقيه لربما رأى فيها مساعدات تفسيرية للفهم.

طبعاً، مشكلة التقطيع مشكلة عامة وواسعة، وقع فيها بعض كبار المحدثين، ومنهم صاحب كتاب (تفصيل وسائل الشيعة) الشيخ الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) كما هو معروف، وحاول السيد البروجردي في العصر الحديث تلافي ذلك في موسوعته الحديثيّة (جامع أحاديث الشيعة)، عبر استحضار النصّ الكامل للحديث حيث يتوفّر له.

٥ - عدم توفّر إمكانيّة معرفة طبيعة سؤال الراوي، فهناك الكثير من الأسئلة وجّهت إلى النبيّ أو إلى الصحابة أو إلى أهل البيت، ولم يُنقل لنا سوى نصّ الجواب، فيما نصّ السؤال تمّ اختصاره بجملة: سألته عن كذا، دون نقل تركيبة السؤال بالضبط، ومن ثمّ يقع نوعٌ من الإجمال في السؤال على مستوى بعض الخصوصيّات، وكلّما صار السؤال منقولاً بشيء من الإيجاز والإجمال صارت طبيعة الجواب أيضاً ملتبسة بدرجة معيّنة؛ لأنّ طبيعة الجواب تتصل بهويّة السؤال، فكلّما أجمل السؤال تأثر الجواب بذلك على مستوى بعض امتداداته، لا أنّه أجمل بالمطلق، فنحن لا نتكلّم عن إجمال أو إبهام تامّ في هذا السياق.

٦ - التحديّ الآخر في الحديث هي الوسائط السندية، وهي لا تسقط الحديث لكن كلّما ازدادت الوسائط الموجودة في السند (أربعة - خمسة - عشرة أشخاص) إلى أن نصل إلى شخص النبيّ (ص)، فإنّ نسبة الوثوق بالحديث تقلّ؛ لأنّ كلّ شخص من هؤلاء من الممكن أنّه أخطأ، أو أدرج، أو سهى ولو في جزء من الحديث، فكلّما زاد عدد أفراد الوسائط زادت احتماليّة الخطأ، وبالتالي زاد احتمال عدم تطابق النصّ الذي صدر من النبيّ ﷺ مع الذي وصل إلينا.

وعدالة الرواة الثابتة بعلم الجرح والتعديل لا تجعلهم معصومين، بل تظلّ احتماليّات الخطأ واردة، فكلّما زاد العدد زاد الاحتمال بحساب الاحتمالات الرياضي. وهذه عقبة تحتاج لجهود بغية تذليل بعض جوانبها عبر ضمّ النصوص والحفر في التراث الحديثي أكثر.

٧- الوضع في الحديث، وهي مشكلة معروفة لا تحتاج أن نتكلم عنها، وهي تتبدى للباحت خاصة في عمليات النقد المتني التي مع الأسف الشديد لا نهتم بها بالمستوى اللازم، وإن كان هناك اهتمام جيد بها، لكن بالإمكان أن يكون هناك اهتمام أكبر في هذا الإطار. خاصة وأن دواعي الكذب كثيرة عبر التاريخ ومتنوعة، وعلى الباحث الحديثي رصد نوعية الموضوعات الحديثية التي تزداد فيها دواعي الكذب، لكي يكون يقينه بالأحاديث أبطأ وبحاجة لجهود مضاعفة أكثر، مثل القضايا المتصلة بآخر الزمان، ونصوص الفضائل والمناقب والمثالب، والأحاديث المتصلة بالصراعات المذهبية والأزمات الطائفية والقومية وغير ذلك من القضايا، فاحتمالات الدس والوضع في هذا النوع من الموضوعات مرتفع، الأمر الذي يفرض علينا الكثير من التريث، هذا مضافاً إلى الأزمات المضمونية التي يواجهها الحديث أحياناً كمواجهة حقائق العلم أو العقل الصريح أو غير ذلك.

٨- تشظي الحديث الإسلامي وعدم مراكمة أحاديث المذاهب مع بعضها لتقوية صدور بعض النصوص النبوية، وفهمها بشكل أفضل، ولا أريد أن أطيل فلديّ دراسة موسّعة في ضرورة تكوين موسوعة حديثية إسلامية (فوق مذهبية) تجمع مختلف النصوص النبوية عند جميع المذاهب الإسلامية، وقد دوّنت هذه الدراسة في الجزء الأول من كتابي (الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج).

أ. تكين: هناك من يدعي في أيامنا هذه أنّ القرآن الكريم هو الدين وحده، فما هي وجهة نظركم حيالهم؟ بالمقابل هل يوجد مثل هذه الأقوال أو ما يشبهها عند الشيعة؟ وما تقولون أنتم حول هذه الأفكار؟
 أ. حب الله: في حدود تبّعي المتواضع، لا يوجد بين الشيعة الإمامية تيار قرآني مئة بالمئة، هذه قضية يجب أن نلتفت إليها جيداً لندرس سببها، فربما تكون هناك تيارات قليلة الثقة بالحديث، ويمكن أن نعدّها قرآنية بدرجة عالية وحديثية بدرجة دانية، نعم هذا صحيح، أمّا وجود تيار شيعي إمامي لا يؤمن بحجية السنة أصلاً، فهذا من النادر أن تجد بين الشيعة إن لم أكد أجزم أنّه غير موجود إطلاقاً. وربما يكون السبب في ذلك أنّ الشيعي الإمامي إذا أراد أن يكون قرآنياً بحثاً على جميع الصعد، فينبغي عليه أن يتخلّى عن تشييعه الإثني عشري، فأسماء الأئمة - إذا استبعدنا الحديث - ليست موجودة في القرآن الكريم، ومن ثمّ لا توجد فكرة الإثني عشريّة في القرآن وحده، وهذا يعني أنّ القرآنيّ الشيعي بشكل تلقائي يفترض أن يتخلّى عن تشييعه، ومن ثمّ فكلمة (قرآني شيعي) بالمعنى السائد اليوم لهذه الكلمة ربما تعاني من نوع من التناقض الذاتي (Paradoxical) أو من المفارقة.

نعم، بين الشيعة في الفترة الأخيرة تيارٌ بدأ بالنموّ تدريجياً منذ مطلع القرن العشرين، يراجع الحديث عنده كثيراً مقارنةً بحضور النصّ القرآني، وهذه حقيقة واقعية لا ينبغي إنكارها، وقد استعرضتُ في الفصل السادس من كتابي المتواضع (نظريّة السنة في الفكر الإمامي الشيعي) تفاصيل التيارات النقدية الشيعية للحديث، والتي يميل أغلبها لتقليص حضور الحديث في فهم الدين، لصالح حضور النصّ القرآني تارةً، والعقل الإبائي تارةً أخرى.

أما فيما يتعلق بأصل المرجعية الحصريّة للقرآن الكريم، فشخصياً في كتابي (حجّية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم) ناقشت مختلف الأدلّة التي سبقت في هذا الإطار، وقلتُ بأنّ الأدلّة التي ينطلقون منها، مثل عدم تدوين السنّة أو بعض النصوص القرآنيّة التي تفيد أنّ القرآن لوحده هو تبيان كلّ شيء وما شابه ذلك.. هذه الأدلّة كلّها لا تصلح لإثبات عدم حجّية السنّة بالمطلق، وإنّما غاية ما في الأمر أنّها تؤكد على مرجعية القرآن الأولى بوصفها المرجعية العليا، وأنّ السنّة لها دورٌ تكميلي.

نعم، من الممكن أن نوافق على فكرة جذريّة هي أنّ الإفراط في الفكر المدرسي الإسلامي عموماً في تقديم السنّة على الكتاب، والاهتمام بالسنّة أكثر من الاهتمام بالكتاب، أدّى إلى مشكلات عظيمة.. وفي تصوّري المحدود فإنّ الفكر الإسلامي قلّص من إمكانات الاحتكام إلى الكتاب في محاكمة السنّة نفسها، وأعني بالسنّة تلك السنّة المحكية الواصلة إلينا، والتي نسمّيها بالحديث الشريف. وهذا كلّه يعني أنّه من الممكن أن نذهب مع القرآنيين إلى مرجعية فهمية للقرآن وتكريس مقولة قدرة القرآن على بيان نفسه، وضرورة الشروع في الاجتهاد الديني من القرآن ليُجعل الفهم القرآني حاكماً على السنّة المحكية وليس العكس إلا في حدود ضيقة تمّ البحث فيها في أصول الفقه الإسلامي في علاقات العام والخاصّ والمطلق والمقيّد.

إنّني لست قرآنياً، بمعنى لست منكرًا للسنّة، ولكنني قرآنيٌّ بمعنى أنّني أعتبر القرآن الكريم هو المرجعية الاجتهاديّة الأولى في فهم الدين، بينما السنّة هي المرجعية الاجتهاديّة الثانية، والتي تحتلّ مكاناً أضيق من المكان الذي رُسم لها في أيامنا هذه وأعطي لها لاحقاً.

أ. تكين: كيف تقيّمون وتناقشون موضوع «فهم السنّة» عند الشيعة في عصرنا الحالي؟ هل تكفي أصول الحديث الكلاسيكي لفهم السنّة وموضوع ثبوته؟ ماذا يجب علينا أن نفعل حتى نفهم متون الاحاديث بشكل سديد وبعيد عن الزلل؟ لقد قدّمت أبحاث عديدة حول نقد المتون الحديثيّة لفهمها بشكل سديد سواء عند الشيعة أم عند أهل السنّة والجماعة، فهل هذه الأبحاث كافية من وجهة نظركم؟ وهل أدّت الغرض المطلوب؟ وما هي أوجه النقص برأيكم؟

أ. حب الله: إنني أعتقد أنّ التوجّه الشيعي والإسلامي عموماً لفهم السنّة يملك العديد من عناصر القوّة، وعلينا أن لا نجلد ذاتنا ولا نبخس الناس أشياءهم، إلاّ أنّه يعاني من بعض عناصر الضعف.

ويمكنني في هذه العجالة الإشارة لبعض النقاط:

أ- إنّ التيّار الإخباري عند الشيعة الإماميّة - وبعض التيارات السنيّة - ما تزال تأثيراته واضحة في العديد من العلماء إلى عصرنا الحاضر، خاصّة في مجال الدراسات الكلاميّة والعقائديّة والتاريخيّة وما شابه ذلك، وهو توجّه يميل عامّةً إلى جعل فهم القرآن الكريم منحصراً بالحديث الشريف، أي أنّ القرآن يُفهم من خلال الحديث، سواء قيل إن القرآن لا يُفهم من ذاته وليست له قدرة بيانيّة في نفسه أم لم يُقل ذلك، لكن من الناحية العمليّة نحن نلاحظ أنّ هناك طيفاً من علماء الشيعة والسنّة عندما يتحرّكون ميدانياً في عمليّات التفسير

القرآني، يتتهجون نقطة البداية من الحديث ليرشداهم الحديث إلى فهم القرآن أو يقدمون التفسير الحديثي للقرآن على تفسيرهم المباشر له، وهذه في رأيي نقطة غير دقيقة، كما أشرت إلى ذلك في غير موضع من أعمالي العلمية المتواضعة في هذا السياق.. إنني أعتقد أن المفترض أن يكون فهمنا للقرآن وفق قواعد اللغة والتاريخ هو المقدم على النصوص الحديثية، بل هو الذي يقوم بتقويم هذه النصوص والحكم عليها سلباً أو إيجاباً، إذ حجية الحديث لا تحصل إلا بعد إحراز سلامة متنه، وأحد أهم عناصر سلامة المتن هو عدم مخالفة الحديث للقرآن الكريم، وهذا يعني أن نقطة الانطلاق وحجر الزاوية هو النص القرآني، ليكون فهمه وفقاً للقواعد الصحيحة أساساً في أصل اعتبار هذا الحديث أو ذاك وحجيتها، فكيف نريد أن نجعل فهم القرآن منوطاً حصراً بالحديث نفسه؟! إن هذا لا يكون إلا بعد إحراز سلامة الحديث وعدم معارضته للكتاب، ليضيف إلينا إضاءة معينة في فهم القرآن، لا أن يكون أصل فهم القرآن منوطاً بالحديث حصراً كما يقول بعض الإخباريين الشيعة. إن سبب تركيزي على هذه النقطة بالذات هو إعادة ترتيب مستويات المصادر الاجتهادية في النص الديني، فالنص القرآني هو الأول فيما النص الحديثي هو الثاني (ونحن نتكلم عن العلاقة بين الحديث والكتاب، وليس بين السنة والكتاب)؛ لأن قوة الصدور في النص القرآني تجعله معياراً لمستوى قبول الحديث وليس العكس، والأمة الإسلامية التي تريد أن تحتكم للنص الديني عليها أن تعيد اليوم مرجعية النص القرآني إلى الواجهة دون أن تضحي بالحديث الشريف، فترتيب مستويات المصادر المعرفية يظل مهماً للغاية، وهذا ما تعرضت له بشيء من التفصيل في كتابي المتواضع (حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم).

ب- إن عمليات نقد المتن في الداخل الإسلامي هي في تقديري ما تزال - نسبياً - دون المستوى المنشود، وفي القرنين الأخيرين بدأنا نشهد شيئاً مبشراً في هذا السياق، ولكن بالإجمال العام الحركة الحديثية ليست فاعلة كما ينبغي في مجال نقد المتن الحديثية والدخول في تفكيك نقدي للمتن وتحليله بطريقة نقدية، ومقاربة ومقارنة المتن مع الحقائق الأخرى الآتية من المصادر المعرفية الأخرى.. إن النزعة التسليمية والنزعة التعبدية الموجودة في النصوص الشرعية والفقهيّة سرت إلى النصوص الحديثية التي تتحدث عن التكوينات (بداية الخلق وخصائص العالم والطب النبوي و.. والتاريخ والعقائد وقصص الماضين والأنبياء وتفسير القرآن والمستقبلات ووقائع آخر الزمان وغير ذلك، ومن ثمّ فهذه النزعة التسليمية التعبدية أفقدت الباحث الحديثي قدرته على نقد المتن الحديثي في هذه المجالات، وإذا كان الفقه غير قادر على نقد المتن الحديثي نظراً للنزعة التعبدية والتسليمية للأحكام الشرعية، رغم أنه يمكن هناك أيضاً ممارسة نوع من النقد الحديثي المتنّي، إلا أنه في غير الفقه هناك مجال واسع للنقد الحديثي في تقديري، ومن ثمّ فهذه نقطة ضعف أساسية في هذا السياق. إننا نلاحظ نشاطاً أوسع في النقد المتنّي في سياق الجدالات المذهبية، فالسنة - مثلاً - يارسون نقداً متنياً للحديث الشيعي، والشيعة كذلك بالنسبة للحديث السنّي، لكن عندما يرتد كل فريق إلى نصوصه الخاصة نجد تراجعاً في قدرات العقل الاجتهادي على ممارسة نقد متنّي.

ولا أعني بالنقد المتني الاستمزاجات الشخصية للباحث، كما بتنا نرى ذلك مع الأسف الشديد، بل القضية تحتاج إلى معايير علمية صارمة وواضحة قدر الإمكان، وليس ردّ الحديث بأدنى سبب ولو كان مزاجياً ولا يتناسب مع أعرافي وعاداتي اليوم، الأمر الذي نلاحظه في بعض أشكال حركة النقد المتني عند بعض المسلمين من تيار التحديث الديني المعاصر. وهناك رواية تُنقل عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، يحذّر فيها أصحابه من ردّ الأحاديث وتكذيب ناقلها، لمجرد أنّها لا تنسجم مع أذواقهم وأمزجتهم، وهو تحذيرٌ في محلّه، ويخاطب جميع الباحثين في مجال الحديث؛ لضبط إيقاع نقدهم على أسس أكثر علمية ودقة.

ج- ثمة نقطة ضعف عامة أخرى وهي الغياب النسبي للقراءة التاريخية الكلية للحديث، فعندما ندرس الحديث في موضوع معين - مثل أخبار آخر الزمان والمستقبليات عموماً - عادةً ما نقع في فخّ التقطيع وأخذ موضوعات صغيرة، ثم محاكمة الأسانيد.. نحن بحاجة إلى دراسة مسار هذا النوع من الحديث، ومن أين ظهر الحديث عن المستقبلات؟ هل ظهر في بلاد الشام أو في العراق؟ وفي أيّ ظروف ظهر؟ كيف سار؟ كيف انتقل الحديث من منطقة إلى منطقة؟ وما هي الظروف والملابسات السياسيّة والاجتماعيّة التي احتفّت بهذا النوع من الأحاديث؟ ومتى قوي ظهور هذه الأحاديث ومتى انخفض ظهورها عبر التاريخ؟ وأيّ تيار ساعد على تقويته وأيّ تيار ساعد على تغييبه؟

إنّ المسيرة التاريخية لموضوع حديثي معين مهمّ جداً بالنسبة إلينا، ويستطيع أن يسلّط الضوء على نقاط كثيرة في هذا السياق، ومع الأسف ليس الأمر على هذه الشاكلة في بعض الأوساط، ونحن بحاجة إلى هذا النوع من التفكيك والرصد والمتابعة الزمنية للحديث لمحاولة مقارنة هذه الموضوعات بطريقة أكثر علمية. فكرتي هي دراسة تاريخ ملفّ حديثي معين في نقطة انطلاقه وظهوره التاريخي لنا، وصولاً إلى عصرنا الحاضر، هذا الأمر سيكشف لنا العديد من النقاط، ولا أتكلّم هنا عن تاريخ الحديث بشكل عامّ، فقد كتبت فيه الكثير، بل أتكلّم عن تاريخ الموضوعات الحديثيّة وكيف سارت نصوصها الحديثيّة تاريخياً وجغرافياً وسياجتماعياً؟

أ. تكين: لقد ذكرتم في كتابكم «حجية الحديث» أنّ الحديث حجة. فهل الحديث حجة في العقائد من وجهة نظركم؟

أ. حب الله: في حقيقة الأمر يجب عليّ أن أشرح نظريتي الشخصية فيما يتعلق بحجية الحديث، فأنا لا أوّمن بحجية الحديث الظنيّ (أخبار الآحاد الظنيّة)، حتى لو كان صحيح الإسناد، أي الحديث الذي لا يعطينا إلا الظنّ ليس حجةً حتى لو كان صحيح الإسناد. هذا ما توصلت إليه في كتابي (حجية الحديث) ضمن مقارنة كلامية واصولية وحديثية، ومن ثمّ فالحديث الحجّة هو فقط الحديث الذي يكون بالغاً في عواضده وشواهدة ومؤيّداته وقرائنه وطرقه وأسانيده.. مرتبةً يستطيع أن يحصل للإنسان معها نوعٌ من الاطمئنان بصدور هذا الحديث أو ذاك عن شخص النبيّ ﷺ؛ لكثرة طرقه وتعدّد مصادره وتنوعها وسلامة متنه وما شابه ذلك من

وسائل البحث التاريخي، لكن ليس كل حديث صحيح الإسناد أو ضعيفه بالذي تتوفر فيه هذه العواضد والشواهد المحتقة به، بحيث ترفعه إلى مستوى تحصيل اليقين بصدوره، وهذا يعني أن الصحة السندية ليست سوى أحد العناصر المساعدة على إنتاج اليقين، لا أنه العنصر الكافي في الحجية، فضلاً عن كفايته لوحده في إنتاج اليقين.

هذه هي خلاصة نظريتي التي سعيْتُ في هذا الكتاب (أعني: حجية الحديث) للتوصل إليها وإثباتها، ومناقشة مختلف أدلة الأصوليين المسلمين - من السنة والشيعة - التي أرادوا منها إثبات حجية خبر الواحد الظني خاصة لو كان صحيح الإسناد، مثل اعتمادهم على آية النبأ الواردة في سورة الحجرات المباركة أو على سيرة وعمل الصحابة أو غير ذلك.

لكنني قلتُ بأن الذين يقولون بحجية الحديث الظني وأخبار الآحاد، وفقاً للقواعد التي بناها عليها نظرية خبر الواحد، يلزمهم أن يأخذوا بحجية خبر الواحد في تفاصيل العقائد أيضاً؛ لأن المسيرة التي ساروها في الاحتجاج لصالح حجية الخبر يفترض أن توصلهم إلى حجيتها في العقائد التفصيلية، والموانع التي ذكرها في هذا السياق غير صحيحة من وجهة نظري الشخصية. أما بالنسبة لي فحيث إنني لا أؤمن بنظرية حجية الخبر الواحد أصلاً، فهو عندي ليس حجةً لا في باب العقائد ولا في باب الفقه ولا في باب الأخلاق، بل إنني لا أؤمن بنظرية التسامح في أدلة السنن أو نظرية التسامح في فضائل الأعمال - وهي النظرية التي تُعطي الحجية للخبر الضعيف في غير العقائد والإلزامات الفقهية والشرعية - ولا غير ذلك.

وقد عالجت في الجزء الثاني من كتابي المتواضع (الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج) عالجت بالتفصيل مديات ومساحات حجية أخبار الآحاد في غير المجال الشرعي، أي في مجال التكوينية وقضايا العالم والمستقبلات والتاريخ والعقائد وعلم الكلام وما شابه ذلك، كما درستُ بالتفصيل أيضاً مسألة قاعدة التسامح في فضائل الأعمال، وقلتُ بأنه بناءً على نظريتي الشخصية فإن أخبار الآحاد الظنية ليست حجةً مطلقاً ولو كانت صحيحة الإسناد، وعليه فالحديث الحجة في العقائد هو الحديث المعلوم الصدور تماماً كما هو في الفقه، بينما على نظرية الذين يقولون بحجية خبر الواحد يلزمهم القول بحجيتها في تفاصيل العقائد واحتجاجات من أنكر منهم حجيتها في التفصيل العقدي هي احتجاجات ضعيفة، وعليه فبناءً على نظريتهم في أصل حجية خبر الواحد عليهم أن يذهبوا ويكملوا طريقهم ويقولوا بحجيتها في تفاصيل الاعتقادات.

أ. تكين: كيف تنظرون إلى الدراسات والجهود الحديثة في تركية؟ وكيف تقيّمون هذه المسألة؟ وهل هذه المسألة موجودة في أذهانكم أم لا؟ وإذا حصلت مقايسة وموازنة بين جهود علماء الحديث في دول الخليج وجهود علماء الحديث الأترك، فما هي النتائج المترتبة على ذلك من وجهة نظركم؟

أ. حب الله: في حقيقة الأمر، ومع الأسف الشديد، فإن معلوماتي عن الجهود الحديثة في تركية محدودة جداً لكي أكون صريحاً معكم، ولكنني أخذت انطباعاً جيداً عندما شاركت في المؤتمر الدولي حول نقد المتن

الحديثي عند المذاهب الإسلاميّة، والذي انعقد في إسطنبول قبل حوالي ثماني سنوات.. في حينها أصبت بشيءٍ من الدهشة والإعجاب؛ لعدم كوني مسبقاً بأيّ اطلاع على المشهد الحديثي في تركيا.

وفي هذا السياق، أودّ أن أستغلّ الفرصة لكي أتمنّى أن يتمّ في تركيا الاشتغال على نشر الجهود الحديثية التركية باللغات العربية والفارسية والأردية. وأتمنى أن تخصصّ مجلات ونشريات علمية بحثية رائدة في هذا الإطار أو أن تؤسّس أقسام أو مراكز خاصة بترجمة النتاج الحديثي والقرآني الجديد في تركيا إلى العالم العربي؛ لكي نطلع أكثر، ويكون هناك نوعٌ من التواصل بين الباحثين الحديثيين الأتراك والباحثين الحديثيين في العالم العربي..

إنّها مسؤوليّة الجامعات التركية أيضاً أن توطّد علاقاتها البحثية والعلمية مع الجامعات العربية، تماماً كما هي مسؤوليّة الجامعات والمعاهد الدينية العربية في هذا السياق؛ لكي يفتح الأفق العلمي لهاتين الأمتين العظيمتين على بعضه، بما يُنتج المزيد من التجديد والتعميق لدراساتنا الحديثية خصوصاً والإسلامية عموماً.. إنّ هذا كلّهُ سوف يسمح لنا بالاطّلاع أكثر على المنجز التركي إن شاء الله تعالى؛ لأنّ مشكلة اللغة هي مشكلة حقيقية، ومن ثمّ علينا تجاوز هذه المشكلة إمّا عبر مراكز ترجمة أو عبر تواصل في مؤتمرات ولقاءات وندوات مستمرة؛ لكي ينتقل المشهد الإنجازي التركي إلى الجامعات والمحافل العلمية والمعاهد الدينية في العالم العربي إن شاء الله تعالى.

وبناءً عليه، أستطيع أن أعلّق على الشقّ الثاني من سؤالكم، فيما يتصل بإجراء مقارنات بين الجهود الحديثية التركية والعربية أو الخليجية؛ وذلك أنّي غير قادر على إعطاء جواب؛ لأنني غير قادر على القيام بمقارنة وموازنة بين جهود علماء الحديث في العالم العربي وجهود علماء الحديث الأتراك؛ نظراً لعدم وجود إطلاع كافٍ من قبلي شخصياً على الجهود التركية في هذا السياق، ولعلني شخصياً مقصراً أيضاً في هذا المجال، وعليّ السعي أكثر لتوسعة مجال اطلاعي على المنجز التركي في مجال الإسلاميات عموماً.

أ. تكين: حتى نفهم أحاديث سيرة النبيّ فهماً سديداً بقراءة ماذا تشير ون علينا؟ وكيف يجب علينا أن نتبع منهجاً سديداً لفهم السنّة عموماً بشكلٍ مثالي؟

أ. حب الله: أعتقد أنّه يجب علينا أن ندخل في مرحلة جديدة من التعامل مع الحديث الشريف والسيرة النبوية المباركة معاً، وعنوان هذه المرحلة الجديدة هو إعادة تقويم الحديث وفهمه.

الخطوة الأولى في هذا السياق هو التحرّر من فهم الماضين، فإذا لم نتحرّر من الاستنتاجات المشهورة في مجال الحديث والسيرة والطرائق المتداولة في التعامل معها من قبل السلف إلى يومنا هذا، فلن نتمكّن - في رأيي المتواضع - من تقديم شيءٍ جديد، وفي الغالب سوف نظلّ نتحرّك في دائرة أو مدار المنتجات القديمة.. فالمفتاح هو التحرّر من الفهم القديمة، لكن لا بمعنى التخلّي عنها، وإنّما بمعنى أنّها تظلّ خاضعة - كسائر وجهات النظر في عالم الفكر والمعرفة - للتقويم الإيجابي والسلبّي طبقاً للمعايير العلمية؛ وتظلّ ينظر إليها أيضاً بوصفها

جهوداً بشرية غير مقدسة، وإثماً محترمة.. إن التفكير دائماً من داخل الصندوق لن يولد في حياتنا العلمية مناهج جديدة، ولن يفتح آفاقاً، بل سيحولنا إلى مجرّد شراح لا أكثر.. وبهذا نقتل الاجتهاد في مجال الحديث والسيرة معاً. إن هذه الخطوة ليست مجرّد شعار، بل تعني ضرورة بناء أنظمة التربية والتعليم في المعاهد والجامعات العلمية والدينية على روح التأمل والتفحص والنظر لدى طلاب علوم الحديث والتاريخ والسيرة، بدل روح الفهم المجرّد لما قال المأزون، فالفهم خطوة أولى لكنها ليست كافية، بل يلزم أن تتبعها خطوات المقارنات والمقاربات، لتتلوها خطوات النقد والتقويم، وفي النهاية يولد - من هذا المسار الثلاثي - الإبداع الفكري الحقيقي، شرط أن لا نربّي طلاب علوم الحديث والسيرة على عُقدة النقد وشهوته، فهذا سلوك غير أخلاقي، كما لا نربّيهم على ثقافة انتقاص الماضين، فهذا أيضاً نكرانٌ لجميل علماء المسلمين وجهودهم المباركة عبر التاريخ.

نحن بحاجة حقيقةً إلى ثورة في الحديث والسيرة، لكن ليست ثورة تمردية كما يفعل بعض التمرديين، حيث يُطلقون الكلام النقدي في الهواء دون تفحص أو تعمق أو تربّث، بل ثورة علمية موضوعية متوازنة في تقويم الحديث وفهم السيرة والسلوك النبوي، وصولاً حتى إلى معايير علم الرجال والجرح والتعديل، فهل هي معايير نهائية؟ هل المطلوب منّا نحن اليوم أن نبقي نقلد علماء الرجال والجرح والتعديل فيما قالوا أو يمكننا لنا بمراجعة متون أحاديث الراوي وتاريخه وغير ذلك أن نقد أجيال علماء الرجال والجرح والتعديل القديمة، ومن ثمّ نفتح باب الاجتهاد في الجرح والتعديل كما دعوتُ إلى ذلك في كتابي (منطق النقد السندي، بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل)؟

إن المطلوب هو فتح باب الاجتهاد - بالمعنى الحقيقي للكلمة - في علوم الجرح والتعديل، وكذلك فتحه في قواعد علوم الدراية وعلوم مصطلح الحديث، وربما نفتح على أنواع جديدة من الحديث لم يكونوا قد التفتوا إليها.. وفتح باب الاجتهاد يتطلب تحطّي الإجماعات والشهوات وتحطّي المتسالم عليه للدخول في مرحلة بحثية جديدة.

الخطوة الثانية بعد تكريس ثقافة التحرّر هي قيامه معيارية النصّ القرآني في تقويم الأحاديث وتفسيرها وفي فهم وقائع السيرة النبوية، فهذا أصل أصيل؛ كون النصّ القرآني هو نصّ يقيني من الدرجة الأولى عند المسلمين، ومن ثمّ يجب علينا أن نعتبره أصلاً لمحاكمة النصوص التي هي في غالبها ظنيّة.. بل في مجال السيرة النبوية أجدد الدعوة التي أطلقها غير واحد من مفكري الإسلام في القرن العشرين، لاعتبار النصّ القرآني مصدراً أعلى للسيرة وتدوينها، فتدوين السيرة لا يكون من خلال كتب التواريخ والحديث فقط، بل النصّ القرآني يحظى بالأولوية في هذا المجال؛ كون مجريات الأحداث التي يسردها لنا يمكنها أن تكون في أذهاننا أجزاء مهمة من وقائع العصر النبوي الشريف.

الخطوة الثالثة في فهم السنة والسيرة هي إعادة فهمها في ضوء ثنائية الشخصية النبوية، وهذا أمرٌ طرّحته في بعض مقالاتي خلال الأعوام الأخيرة، فالنبي ﷺ ليس دائماً مفسّر القرآن ومبلّغ للدين، بل هو في بعض

الأحيان مديرُ الجماعة المسلمة لأنّه يدير شؤون الأمة المسلمة في زمانه، ومن ثمّ يغدو من المعقول جداً أن بعض نصوصه تتحرّك في دائرة تبليغ الأحكام الإلهية الثابتة، وبعض نصوصه الأخرى تتحرّك في دائرة إدارة زمنيّة مؤقتة لعصره. والتحدّي الكبير هنا هو أنّه كيف نضع مناهج إجتهاديّة لتمييز النصوص النبويّة الأصليّة التي تمثل انعكاساً لدوره التبليغيّ صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله عن النصوص النبويّة الإدارية التدبيرية الزمنية التي تشكّل انعكاساً لدوره الزمني، كونه قائد الأمة ومدير الجماعة في تلك اللحظة التاريخيّة؟ إنّ التحديّ الكبير أمام الاجتهاد الحديثي اليوم هو كيف نضع معايير تميّز النصوص النبوية ضمن هذين الشقين، ففي حين يكون الشقّ الأول خالداً إلى يوم القيامة يخاطبنا، يكون الشقّ الثاني عبارة عن عنصر زمني علينا أن نترك بينه الظاهرية ونأخذ روحه فقط، هذه نقطة مهمة في تحديد أنواع السنة الصادرة عن رسول الله ﷺ؛ لأنّ النبيّ ينطلق أحياناً من ضرورات مرحليّة خاصّة بزمنه، وعلينا أن نتعلّم أسلوبه في إدارة الموقف من الوقائع الزمنية الخاصّة، لكنّ أحكامه في معالجة تلك الوقائع لما كانت أحكاماً زمنيّة لم يكن يمكن فهمها على أنّها تشريعات موحى بها تخاطب جميع المسلمين إلى يوم القيامة.

الخطوة الرابعة هي الاستعانة بما يثبت عندنا أنّه مفيد من الدراسات التاريخيّة الحديثة، فعلم التاريخ تطوّر كثيراً خلال القرون الأخيرة، ومن ثمّ عليّ أن أستفيد من تطوّر الدراسات التاريخيّة ونمط ومناهج البحث التاريخي، وعلوم الآثار والحفريات، وعلوم النسخ والمخطوطات وغير ذلك؛ لكي أتمكّن من خلال هذا التطوّر أن أفهم الحديث والتاريخ النبويين، وأقوم ما وصلني منها تقويماً أكثر علميّة، لا بمعنى تقليد علماء التاريخ المعاصرين أو المحدثين، ولا بمعنى تقليد المناهج التاريخيّة الحديثة، فنحن ضدّ التقليد على كلّ جبهاته وبكلّ تجلّياته وصوره، وإنما بمعنى الاستفادة وتوظيف صحيح العلوم الحديثة في مجال التاريخ؛ لإنتاج فهم وتقويم أفضل لمجال الحديث الشريف والسيرة النبويّة.

أ. تكين: أخيراً، ما هي نصائحك القيمة لطلبة الحديث عامّة، وللشباب منهم خاصّة؟

أ. حب الله: لست في موقع النصيحة؛ فأنا أقلّ من ذلك، لكن ما أراه للطلاب الشباب هي أن يحملوا في نفوسهم مسؤوليّة المعرفة وجرأة النقد الموضوعي، وفي الوقت عينه لا ينجرفوا أمام ميولهم النقديّة التي تجعلهم فقط فقط ويتقدون لكي يتمردوا لا أكثر ولا أقلّ. إنّ علينا أن نربيّ في نفوس الشباب الكثير من الجرأة المعرفيّة والكثير من الأخلاق العلميّة في الوقت عينه، فالجرأة المعرفيّة وإحساس المسؤوليّة العلميّة تعني نهاية عصر التقليد لأننا بحاجة اليوم فعلاً إلى أئمّة في علم الجرح والتعديل وأئمّة في علم التاريخ وأئمّة جدد في علم الحديث.. لسنا اليوم شرّاح ابن صلاح ولا البهائي ولا غيرهما، وإن كان فهمهم والتلمذ على أيديهم وظيفة من وظائفنا، لكننا نريد للجيل الآتي في مجال الدراسات الحديثيّة أن يُنتج لنا نسخةً أخرى جديدة من ابن الصلاح والبهائي، أفضل - بحول الله - من نسخة ابن الصلاح نفسه ونسخة البهائي نفسه، هذا هو التحديّ الكبير: كيف يتمكّن الجيل الشاب اليوم من أن يفكر بحريّة عالية وفي الوقت عينه بموضوعيّة عالية وبأخلاقيّة

عالية؛ لكي يقدّم نظريات جديدة؟ وكيف يمكن لمناهج التربية والتعليم وللمؤسسات التعليمية والجامعية والدينية أن تخلق فضاءً إيجابياً من هذا النوع؟ إن المكافآت يجب أن تكون على الأفكار الإبداعية الجديدة، وليس على الشروحات فقط أو التوضيحات، وأطروحات الدكتوراه يجب أن تركز على الإبداع في مجال النظريات الحديثة وطرح مشاريع جديدة لحلّ المشكلات القائمة في مجال علم الحديث، بطريقة علمية تمارس الإقرار بنقاط الضعف حيث تكون والانتكاء على نقاط القوة في هذا التراث الإسلامي العريق.

أسأل الله لنا جميعاً أن يقبلنا وفقاً في سبيله؛ لخدمة القيم الروحية والأخلاقية والإلهية العظيمة.

Yayın İlkeleri

1. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.
2. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, yılda iki kez basılı ve elektronik olarak yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Dergimizin yayın dili Türkçedir. Ayrıca dergimizde yer alan makaleler dergi editörlüğü tarafından Arapçaya ve İngilizceye tercüme edilerek Arapça ve İngilizce edisyon olarak yayımlanmaktadır.
4. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanma hakkı Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
5. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
6. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki röportajlar, çeviriler, kitap tanıtımları, kitap ve makale eleştirileri ile değerlendirmeleri de kabul edilir.
7. Dergide yayımlanması istenen makalelerin DergiPark üzerinden (<http://dergipark.gov.tr/ilak>) gönderilmesi gerekmektedir.
8. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Ayrıca başka bir dergiye gönderilmiş ve hakemler tarafından olumsuz rapor almış yazılar da olmamalıdır. Sempozyum bildirimleri ise durumun makale içinde belirtilmesi koşuluyla yayımlanabilir.
9. Yayımlanması talebiyle *dergiye* teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, kurul tarafından reddedilir. Hakemin değerlendirmesine sunulması yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada seçilen iki hakemin görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir).
 - a) Her iki hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse, yazı yayımlanmaz.
 - b) İki hakemden sadece biri "yayımlanır" raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde,

Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi Dergisi* Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihâi kararı verme hakkına sahiptir).

c) Hakemlerden biri veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.

d) Onaylanan makaleler, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi Dergisi* formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.

e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslûp bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

f) Nihâi versiyonlar son okumaya tâbi tutulur ve yayına hazırlanır.

10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir.

11. Sayı hakemlerinin ismi derginin ilgili sayısında yer alır.

12. Bir sayıda aynı yazara ait (telif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yayımlanan çalışmanın dil, üslûp ve muhteva yönünden bilimsel ve hukûkî her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulunu bağlamaz.

14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi Dergisi* Yayın Kuruluna aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

Dergimizde *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Buna bağlı olarak;

1. Dergiye gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az office 2003 sürüm) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kaynak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

3. Sayfa düzeni: 17.5x25 boyutunda, kenar boşlukları soldan 3 cm, sağdan 3 cm, üstten 4 cm alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

4. Yazı biçimi: Palatino Linotype (ana metin: 10, dipnot: 8 punto, Özet ve Abstract: 9 punto); satır aralığı: Tek; paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 6 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi (ana metin: 14 punto, özet ve dipnot: 12 punto) kullanılmalıdır.

5. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.

6. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir. Ayrıca yazıların içine isim ya da yazarın kimliğini deşifre edici bilgiler de konulmamalıdır.

7. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

8. Dergimizde referans gösterme yöntemleri İSNAD Atıf sistemi, Chicago of Manual Style (CMS) ve APA sistemidir. esas alınmaktadır.



The Journal of Theological Academia

year: 2018 issue: 7-8 a bi-annual international journal of academic research

Publication Principles

1. The Journal of Theological Academia aims to publish national and international scientific studies, and to contribute scientific fields of social sciences and theology.

2. İlahiyat Akademi is academic journal published by Gaziantep University Theology Faculty in July and December biannually.

3. The language of The Journal of Theological Academia is Turkish as spoken in Turkey.

4. Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

5. Submissions to The Journal of Theological Academia should be original articles evaluating previous studies in the field and should produce new and worthwhile ideas and perspectives.

6. An article to be published in The Journal of Theological Academia should not have been previously published or accepted for publication elsewhere. Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.

7. Articles submitted to The Journal of Theological Academia are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles. Those found unsuitable are returned to their authors for revision. Academic objectivity and scientific quality are considered as the paramount importance. Submissions found suitable are referred to two referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the three reports. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they



The Journal of Theological Academia

year: 2018 issue: 7-8 a bi-annual international journal of academic research

Publication Principles

1. The Journal of Theological Academia aims to publish national and international scientific studies, and to contribute scientific fields of social sciences and theology.

2. İlahiyat Akademi is academic journal published by Gaziantep University Theology Faculty in July and December biannually.

3. The language of The Journal of Theological Academia is Turkish as spoken in Turkey.

4. Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

5. Submissions to The Journal of Theological Academia should be original articles evaluating previous studies in the field and should produce new and worthwhile ideas and perspectives.

6. An article to be published in The Journal of Theological Academia should not have been previously published or accepted for publication elsewhere. Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.

7. Articles submitted to The Journal of Theological Academia are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles. Those found unsuitable are returned to their authors for revision. Academic objectivity and scientific quality are considered as the paramount importance. Submissions found suitable are referred to two referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the three reports. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they

disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly-stated reasons. Submissions which are not accepted for publication are not returned to their authors.

8. Title of the article: The title should suit the content and express it in the best way, and should be written in bold letters. The title should not consist of more than 10-12 words.

9. Abstract: The article should include an abstract in Turkish at the beginning. The abstract should explain the topic clearly and concisely in a minimum of 75 and a maximum of 150 words. The abstract should not include references to sources, figures and charts. Keywords of 5 to 8 words should be placed at the end of the abstract. There should be a single space between the body of the abstract and the keywords. The keywords should be comprehensive and suitable to the content of the article. The English and Russian versions of the title, abstract and keywords should be placed at the end of the article. In case the Russian abstract is not submitted, it will be added later by the journal.

10. Body Text: The body of the article should be typed on B5 (17.5/x25cm) paper on MS Word in Size 10 Palatino font using 1,5 line spacing. Margins of 2,5 cm should be left on all sides and the pages should be numbered. Articles should not exceed 7.000 words including the abstract and bibliography. Passages that need to be emphasized in the text should not be bold but italicized. Double emphases like using both italics and quotation marks should be avoided.

11. Section Titles: The article may contain main and sub-titles to enable a smoother flow of information. The main titles should be fully capitalized while the sub-titles should have only their first letters capitalized and should be written in bold characters. The sub-titles should be followed by a colon and the text should continue in the same line following the colon.

ضوابط النشر في المجلة

مجلة «الإلهيات الأكاديمية» هي مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية، تصدر عن عمادة كلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب، وتهتم بالبحوث في مختلف العلوم الإسلامية والإنسانية والعربية وعلوم الشأن العام، وتصدر باللغتين: العربية، والتركية.

أهداف المجلة:

- ١- نشر الدراسات العلمية والتربوية في مجال العلوم الإنسانية والإسلامية والعربية.
- ٢- تلبية نهم الباحثين وطلاب العلم عربياً وعالمياً في المجال الإسلامي والإنساني.
- ٣- إغناء المكتبات العربية في العلوم الإسلامية والإنسانية.

شروط البحوث المنشورة:

- ١- أن تكون متوافقة مع أهداف المجلة.
- ٢- أن تكون لغة البحث عربية فصيحة وواضحة، وأن تكون مترجمة باللغة التركية حتى يتسنى نشرها باللغتين.
- ٣- أن لا يكون البحث منشوراً قد سبق نشره في مجلة أو كتاب محرّر.
- ٤- أن تكون مشكلة البحث غير معالجة من قبل، ويمثل إضافة جديدة إلى المعرفة في ميدانه.
- ٥- أن توافق عليه هيئة التحكيم.
- ٦- ألا يزيد البحث عن ٣٠ صفحة (٨ آلاف كلمة)، بما في ذلك الملخصات والجداول وقائمة المراجع، وذلك ضمن قواعد الكتابة التالية.
- ٧- يسلم البحث منضداً على برنامج «Ms Word»، ضمن القواعد التالية.
- ٨- يرسل الباحث مع بحثه صورته الشخصية، وسيرته الذاتية في حدود (٥٠) خمسين كلمة تقريباً، تتضمن أعلى مؤهل علمي، والجامعة التي تخرج منها، ومكان عمله، ومركزه الوظيفي واهتماماته العلمية، وأهم مؤلفاته وعنوان بريده الإلكتروني.
- ٩- يجب أن يتضمن البحث: خلاصة للبحث تشمل على الأفكار الأساسية والنتائج، بحدود (١٥٠-٢٠٠) كلمة على الأكثر؛ باللغة: العربية، والتركية، والإنكليزية. ومقدمة تتضمن أهمية البحث وأهدافه ونهج البحث، والنتائج والتوصيات، والمراجع أو المصادر.

قواعد كتابة المتن والحواشي والمراجع:

- ١- تنسيق الصفحة: مقاس «A4» بالهوامش التالية: (٤) سم من الأعلى، و(٣) سم من اليمين واليسار

والأسفل.

- ٢- تنسيق الخط: للعربية «Sakkal Majalla» بمقاس (١٤) للمتن، و(١٢) للهوامش. وللاتيني «Palatino Linotype» بمقاس (١٠) للمتن، و(٨) للهوامش.
- ٣- تنسيق الفقرة: مسافة التباعد بين الأسطر: مفرد، ويتأخر السطر الأول (٧, ٠) سم في العربي، و(٥, ٠) للاتيني. وقبل الفقرة (٠) نقطة، وبعد الفقرة (٦) نقاط.
- ٤- لا يضاف للبحث أي لون غير الأسود وتدرج الرمادي في أي موقع من البحث.
- ٥- يجب ترقيم جميع الصفحات تسلسلياً بما في ذلك ملحقات البحث.
- ٦- التوثيق:

- توضع أرقام التوثيق بين قوسين^(٣٧)، وتكون متسلسلة من أول البحث إلى آخره.
- يذكر اسم السورة ورقم الآية أو الآيات في متن البحث. مثال: [الأعراف: ٢].
- يوثق الحديث النبوي الشريف في الهامش بذكر من أخرجه والكتاب والباب ورقم الحديث.
- تكتب أسماء الأعلام في المتن مع ذكر تاريخ الوفاة بالهجري والميلادي بين قوسين (ت: -).
- تكتب أسماء الأعلام الأجنبية في متن البحث بحروف عربية، ولاتينية بين قوسين ().
- ترتب قائمة المراجع ترتيباً ألفبائياً بحسب اسم الكتاب في نهاية البحث، وتفصل قائمة المراجع الأجنبية عن العربية.
- تُكتب بيانات المرجع كاملة عند ورودها للمرة الأولى في البحث.
- تُكتب بيانات المرجع العربي على الترتيب التالي: اسم الكتاب بالخط العريض، اسم المؤلف أو المؤلفين: اسم المحقق (إن وجد) أو المحققون، دار النشر، مكان النشر، رقم الطبعة كاملة أو مختزلة بين قوسين، تاريخ الطبع. مثال: الأفعال، أبو عثمان سعيد بن محمد السرقسطي: تحقيق د. حسن محمد محمد شرف، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٧٥ م.
- في المرة التالية يوضع المرجع على النحو التالي: اسم الكتاب، الجزء، الصفحة. مثال: الأفعال ص ١١٦، أو (٣/٣٤٧).
- تُكتب بيانات المرجع الأجنبي على الترتيب التالي: عنوان الكتاب أو البحث بالحرف المائل. النسبة بالأحرف الكبيرة، الحرف الأول من الاسم. الحرف الأول من الاسم المتوسط. وإذا تعدد المؤلفون يُفصل بين أسمائهم بفاصلة منقوطة (؛)، الطبعة (ثانية، ثالثة...)، دار النشر، بلد النشر، سنة النشر.
- الاستشهاد بمخطوط: عنوان المخطوط كاملاً، اسم المؤلف كاملاً، مكان وجوده، تاريخ النسخة، عدد أوراقها، رقم الورقة.
- الدوريات (المجلات): «اسم المقالة»، اسم الكاتب، اسم المجلة، المجلد و/ أو رقم العدد (سنة النشر)، رقم الصفحة. مثال: «الأمن القومي العربي» محمد حسن، استراتيجيات، المجلد الخامس

عشر، العدد الأول (٢٠٠٩)، ص ١٢٩. وفي قائمة المراجع يكتب هكذا: «الأمن القومي العربي»، محمد حسن، استراتيجيات، المجلد الخامس عشر، العدد الأول، ٢٠٠٩م.
إذا كان المرجع بحثاً منشوراً في مجلة باللغة الأجنبية: يضاف بعد عنوان البحث بالحرف المائل الكنية والاسم، وتتبعه نقطة. اسم المجلة وبلد النشر ويتبعه فاصلة، المجلد والعدد (كتابة مختزلة) وبعدها فاصلة، وسنة النشر، أرقام الصفحات الخاصة بالبحث ضمن المجلة.
- مقالات الجرائد: يشار إليها فقط في الهوامش دون قائمة المراجع هكذا: «عنوان المقالة»، اسم المؤلف، اسم الجريدة، تاريخ النشر باليوم والشهر والسنة. مثال: «الهجرة السورية أسباب وأبعاد»، فتح الله حسب الله، شفق التركية، ١٢/١٠/٢٠١٣م.

- المنشورات الإلكترونية: يُشار إليها فقط في الهوامش، وليس في قائمة المراجع. وينبغي أن تتضمن الإحالة تاريخ الزيارة. مثال: «الدولة المصرية» محمد علي النجار، ٩/٣/٢٠١٣م، على الرابط:
<http://ydut.ronicintifada.net/v2/article3399.shtml>

٨- الاختصارات: تاريخ الوفاة (ت:)، تحقيق (تح:)، صفحة (ص:)، الجزء والصفحة (٢/٣١٥)، الطبعة (ط)، بدون تاريخ (د.ت.)، بدون ناشر (د.ن.)، الهجري (هـ)، الميلادي (م)، قبل الميلاد (ق.م.)، إلى آخره (إلخ)، انتهى (أ.ه.).
ملاحظات:

- ١- للمجلة الحق في ترجمة بعض المواد التي يتم قبولها للنشر إلى لغات أخرى، وفقاً لما تقرره إدارة المجلة.
- ٢- البحوث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء أصحابها، ولا تعبر عن رأي الجامعة أو الكلية أو هيئة التحرير.
- ٣- يخضع ترتيب البحوث عند النشر في المجلة لمعايير فنية تراها هيئة التحرير.
- ٤- يكون قرار إجازة نشر البحث أو الاعتذار عن عدم نشره نهائياً بيد هيئة التحرير، وتحتفظ هيئة التحرير بحق عدم إبداء الأسباب، ويجوز في حال الاعتذار أن يزود الباحث بالملاحظات والمقترحات التي يمكن أن يفيد منها في إعادة النظر ببحثه.
- ٥- لا يجوز لصاحب البحث أو لأي جهة أخرى إعادة نشر البحث المنشور في المجلة أو ملخص عنه في أي كتاب أو صحيفة أو دورية إلا بعد أن يحصل على موافقة خطية من هيئة التحرير.
- ٦- لا تدفع المجلة أية مكافآت مالية عن المواد - من البحوث والدراسات والمقالات - التي تنشرها؛ مثلما هو متبع في الدوريات العلمية في العالم.
- ٧- ترسل البحوث والمراسلات إلى المجلة على العنوان التالي:

رئيس تحرير مجلة «الإلهيات الأكاديمية» - جامعة غازي عنتاب - الجمهورية التركية

ت: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٦٩٦٥ ف: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٢١٣٦ @: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr