HADITH

International Journal of Hadith Researches
Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi
المجلة الدولية لأبحاث الحديث

Yıl : 2020
Sayı : 5
ISSN : 2667-5455

HADITH

ULUSLARARASI HADIS ARAŞTIRMALARI DERGISI
INTERNATIONAL JOURNAL OF HADITH RESEARCHES
المجلة الدولية لأبحاث الحديث

Yıl | Year | السنة: 2020 Sayı | Issue | العدد: 5

Kapsam	Scope
Dini Araştırmalar (Hadis ve Sünnet)	Religious Studies (Hadith and Sunnah)
Periyot	**Period**
Yılda 2 Sayı (31 Temmuz & 31 Aralık)	Biannual (31 July & 31 December)
Yayın Dili	**Publication Language**
Türkçe & İngilizce & Arapça	Turkish & English & Arabic
e-Yayın Tarihi	**Online Publication Date**
31 Aralık 2020	31 December 2020

Yayın Türü | Publication Type | نوع المنشور

Hadith Dergisi, e-yayın olarak yayımlanan uluslararası, bilimsel, hakemli bir dergidir. Bu anlamda sadece hadis (ve sünnet) alanıyla ilgili çalışmalara yer verilir. Özgün ve ilmi makaleler dışında makale ve tebliğ çevirileri, edisyon kritik (tahkik) çalışmaları, tez, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri, eleştiri yazıları, mülakatlar, anılar, hadis dünyasından haberler vs. yayımlanabilir.

Hadith Journal is an international, scientific and a refereed e-journal. In this respect, only works related to the field of hadith (and sunnah) are included. In addition to original and scientific articles, it accepts translations of articles and papers, edition critics, thesis, book and symposion reviews, reviews, interviews, memoirs, hadith news, etc.

مجلة أبحاث الحديث الدولية؛ هي مجلة علمية دورية محكمة، تقبل الأبحاث في مجال الحديث النبوي وعلوم السنة فقط، وما يختص بعلم الحديث من غير ذلك كالمراجعات، والتحقيق، والتراجم، والمقابلات، والتعقيبات، والردود، والمؤتمرات العلمية، وتقارير المؤتمرات، والتعريف بكتب السنة النبوية، والأخبار العالمية حول السنة النبوية؛ وغير ذلك يمكن أن يقبل أيضاً.

Yayın Süreci | Publication Process | عملية النشر

Gönderilen makaleler; intihal tespit programı tarafından taranarak, intihal içermediği ve daha önce yayımlanmamış olduğu tespit edildikten sonra konuyla ilgili çalışmaları olan en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

Submitted articles are scanned by the plagiarism detection program in order to check that they have not been previously published and to find out they do not contain any plagiarism. Then, they are evaluated by double-blind review fulfilled by at least two referees who have already studied on the subject.

تقوم المجلة بعرض الأبحاث المرسَلَة إليها على برنامج يتتبع السرقات العلمية، والأبحاث التي نشرت من قبل، ثم ترسل الأبحاث إلى مُحكِّمَين مختصين على الأقل بشكل سري.

Makale İçeriği | Article Content | محتوى البحث

Makaleler, öz (en az 200 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), geniş özet (750-800 kelime) ve (Türkçe makalelerde İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan) kaynakça içerir.

The articles include, abstract (at least 200 words), keywords (at least 5 concepts), large abstract (750-800 words) and bibliography (prepared in accordance with the ISNAD citation style in Turkish articles).

يجب أن تتضمن الأبحاث المقدمة على ملخص (يجب ان لا يقل عن 200 كلمة)، والكلمات المفتاحية (أقل شيء خمس كلمات)، وفي حالة الملخصات الموسعة (ما بين 750–800 كلمة)، وفي المقالات التركية يجب أن تتوافق الأبحاث مع نظام الاقتباس العلمي للأبحاث التركية (ISNAD)

Hukuki Beyan | Legal Statement | بيان قانوني

Hadith dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Hadith dergisinde yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Hadith Dergisi'nin yayın kuruluna ait olup, izinsiz kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve ayrıca elektronik ortama aktarılamaz.

Scientific and legal responbility for the content of an article published in Hadith Journal belongs to the authors. All rights of the published materials belong to the editorial board of Hadith Journal. These materials cannot be republished, duplicated or moved to an electronic enviroment partially or completely without permission.

إن المسئولية العلمية والقانونية عن محتوى الأبحاث والمواد العلمية المنشورة في مجلة الحديث تعود إلى المؤلفين، ولا تعبِّر عن توجهات المجلة، وجميع حقوق النشر والملكية إلى هيئة تحرير مجلة الحديث، ويمنع إعادة نشر هذه المواد أو نسخها أو نقلها إلكترونياً بشكل جزئي أو كلي دون الحصول على إذن المجلة.

İletişim | Communication | عناوين الاتصال

mailto: hadith.researches@gmail.com
+905053849332
Submit Article: http://dergipark.gov.tr/hadith

Sahipleri | Owners | المِلكية

Assoc. Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY
Assoc. Prof. Dr. Ahmed ÜRKMEZ
Assoc. Prof. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR
Assoc. Prof. Dr. Salih KESGİN
Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR

Koordinatör Editör | Coordinator Editor | منسق التحرير

Prof. Dr. Veysel Özdemir (Inonu University / Turkey, veysel23@gmail.com)

Editör Kurulu | Editor Board | هيئة التحرير

Hadis Usûlü Araştırmaları / Methodology of Hadith Researches / دراسات في مصطلح الحديث
Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR (Inonu University / Turkey, veysel23@gmail.com)

Hadis Tarihi Araştırmaları / History of Hadith Researches / دراسات في تاريخ الحديث
Assoc. Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY (Atatürk University / Turkey, avozsoy@atauni.edu.tr)

Hadis ve Sünnet Anlam, Yorum ve Dini Değeri Araştırmaları / Meaning of Hadith and Sunnah, Their Interpretation and Religious Value Researches / دراسات في فهم السنة والحديث وتأويلهما وحجيتهما
Assoc. Prof. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR (Tokat Gaziosmanpasa University / Turkey, muammer.bayraktutar@gop.edu.tr)

Çağdaş Dönem Hadis Araştırmaları / Contemporary Hadith Researches / دراسات المعاصرة في علم الحديث
Assoc. Prof. Dr. Salih KESGİN (Ondokuz Mayis University / Turkey, skesgin@omu.edu.tr)

İnterdisipliner Hadis Araştırmaları / Interdisciplinary Hadith Researches / دراسات الحديث المرتبطة بتخصصات أخرى
Assoc. Prof. Dr. Ahmed ÜRKMEZ (Pamukkale University / Turkey, aurkmez@pau.edu.tr)

Arapça Dil Editörleri | Arabic Language Editors | محررو اللغة العربية

Assoc. Prof. Dr. Thamer HATAMLEH (Bingol University / Turkey, samirhatemle@gmail.com)

Asst. Prof. Dr. Enes SALİH (Tokat Gaziosmanpasa University / Turkey, enes.salih1976@gmail.com)

Asst. Prof. Dr. Selahattin YILDIRIM (Inonu University / Turkey, selahattin12@gmail.com)

Lecturer Muhammet Ali CAN (Karabuk University / Turkey, muhammetalican@gmail.com)

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor | محرر اللغة الإنجليزية

Assoc. Prof. Dr. Bilal GENÇ (Inonu University / Turkey, bilal.genc@inonu.edu.tr)

Editör Yardımcıları | Assistant Editors | المحررون المساعدون

R.A. Hafize YAZICI (Ataturk University / Turkey, hafize.yazici@atauni.edu.tr)

R.A. Cansu ALTUNOK (Jordan, cansualtinok44@gmail.com)

R.A. Muhammed ASLAN (Bingol Univesity / Turkey, maslan@bingol.edu.tr)

R.A. Yusuf Fuat ÜNAL (Inonu University / Turkey, yusuffuat517@gmail.com)

Esra Nur SEZGÜL (Ondokuz Mayis University / Turkey, kaufbeurenesra@gmail.com)

Yayın Kurulu | Editorial Board | هيئة النشر

Assoc. Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY | Assoc. Prof. Dr. Ahmed ÜRKMEZ | Assoc. Prof. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR | Assoc. Prof. Dr. Salih KESGİN | Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR

Bilim ve Danışma Kurulu | Science and Advisory Board | الهيئة العلمية والاستشارية

Prof. Dr. Abdulkader Abdulrazzaq, al-Irakia University/Iraq | **Prof. Dr. Abdulkadir Evgin,** Kahramanmaras Sutcu Imam University/Turkey | **Prof. Dr. Abdullah Karahan,** Uludağ University/Turkey | **Prof. Dr. Adem Dölek,** Erzincan Binali Yildirim University/Turkey | **Prof. Dr. Adil Yavuz,** Necmettin Erbakan University/Turkey | **Prof. Dr. Ahmet Keleş,** Dicle University/Turkey | **Prof. Dr. Ahmet Yücel**, Istanbul 29 Mayis University/Turkey | **Prof. Dr. Ali Çelik,** Eskisehir University/Turkey | **Prof. Dr. Ali Kuzudişli**, Gumushane University/Turkey | **Prof. Dr. Amin Moh'd Qudah**, University of Jordan/Jordan | **Prof. Dr. Bekir Kuzudişli**, Istanbul University/Turkey | **Prof. Dr. Bekir Tatlı**, Gazi University/Turkey | **Prof. Dr. Cemal Ağırman**, Cumhuriyet University/Turkey | **Prof. Dr. Charki Driss**, Sidi Mohamed Ben Abdellah University/Morocco | **Prof. Dr. Emin Aşıkkutlu**,

Trabzon University/Turkey | **Prof. Dr. Enbiya Yıldırım**, Ankara University/Turkey | **Prof. Dr. Erdinç Ahatlı**, Sakarya University/Turkey | **Prof. Dr. Fikret Karapınar**, Necmettin Erbakan University/Turkey | **Prof. Dr. Halis Aydemir**, Dumlupınar University/Turkey | **Prof. Dr. Hamid Goufi**, Qatar University/Qatar | **Prof. Dr. İshak Emin Aktepe**, Erzincan Binali Yildirim University/Turkey | **Prof. Dr. H. Musa Bağcı**, Dicle University/Turkey | **Prof. Dr. Hüseyin Kahraman**, Uludağ University/Turkey | **Prof. Dr. Hüseyin Hansu**, Istanbul University/Turkey | **Prof. Dr. Mahmut Kavaklıoğlu**, Hitit University/Turkey | **Prof. Dr. Mehmet Sait Toprak**, Mardin Artuklu University/Turkey | **Prof. Dr. M. Hayri Kırbaşoğlu**, Ankara University/Turkey | **Prof. Dr. Mehmet Özşenel**, Marmara University/Turkey | **Prof. Dr. Mohammad Abul Lais al-Khairabadi**, International Islamic University of Malaysia/Malaysia | **Prof. Dr. Mohammad Ali al-Omari**, Yermouk University/Jordan | **Prof. Dr. Mohammed-eid Mahmoud al-Saheb**, University of Jordan/Jordan | **Prof. Dr. Mohammed Moslih al-Zoubi**, University of Sharjah/United Arab Emirates | **Prof. Dr. Nafez Hussain Hammad**, Islamic University of Gaza/Palestin/ | **Prof. Dr. Nevzat Tartı**, Akdeniz University/Turkey | **Prof. Dr. Nihat Yatkın**, Ataturk University/Turkey | **Prof. Dr. Nuri Tuğlu**, Suleyman Demirel University/Turkey | **Prof. Dr. Omar al-Farmawi**, al-Azhar University/Egypt | **Prof. Dr. Qasim Mohammed Ahmed**, al-Iraqia University/Iraq | **Prof. Dr. Recep Tuzcu**, Selçuk University/Turkey | **Prof. Dr. Sami Şahin**, Cumhuriyet University/Turkey | **Prof. Dr. Sharaf Mahmoud al-Qudah**, University of Jordan/Jordan | **Prof. Dr. Saffet Sancaklı**, Inonu University/Turkey | **Prof. Dr. Selahattin Polat**, Erciyes University/Turkey | **Prof. Dr. Süleyman Doğanay**, Erciyes University/Turkey | **Prof. Dr. Talat Sakallı**, Suleyman Demirel University/Turkey | **Prof. Dr. Özcan Hıdır**, Istanbul Sabahattin Zaim University/Turkey | **Prof. Dr. Veli Atmaca**, Mehmet Akif Ersoy University/Turkey | **Prof. Dr. Yavuz Ünal**, Ondokuz Mayis University/Turkey | **Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin**, Harran University/Turkey | **Prof. Dr. Zekeriyya Güler**, Istanbul 29 Mayis University/Turkey | **Prof. Dr. Zişan Türcan**, Akdeniz University/Turkey) | **Assoc. Prof. Dr. Abdelkarim Ahmad al-Wrikat**, University of Jordan/Jordan | **Assoc. Prof. Dr. Ahmed al-Mogtaba Bannga Ahmed Ali**, International Islamic University of Malaysia/Malaysia | **Assoc. Prof. Dr. Ahmed Abdullah al-Mekhyal**, Kuwait University/Kuwait | **Assoc. Prof. Dr. Ahmed Emin Seyhan** (Kafkas University/Turkey) | **Assoc. Prof. Dr. Hayati Yılmaz**, Sakarya University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Mehmet Dinçoğlu**, Mus Alparslan University/Turkey | **Prof. Dr. M. Sait Uzundağ** (Sirnak University/Turkey) | **Assoc. Prof. Dr. Mustafa Işık**, Nevsehir Haci Bektas University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Necmeddin Şeker**, Kahramanmaras Sutcu Imam Unversity/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Nurullah Agitoğlu** (Sirnak University/Turkey) | **Assoc. Prof. Dr. Ömer Özpınar**, Necmettin Erbakan University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Recep Aslan**, Gaziantep University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Recep Tuzcu**, Selçuk University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Yusuf Suiçmez**, Near East University/Turkish Republic of Nothern Cyprus

Sayı Hakemleri | Referee Board | المحكمون في هذا العدد

Prof. Dr. İbrahim Kutluay (İzmir Katip Çelebi University / Turkey)
Prof. Dr. Ahmet Keleş (Dicle University / Turkey)
Asst. Prof. Dr. Fahri Hoşab (Kahramanmaraş Sütçü İmam University / Turkey)
Asst. Prof. Dr. Nizamettin Çelik (Fırat University / Turkey)
Asst. Prof. Dr. Asma Albogha (Bayburt University / Turkey)
Asst. Prof. Dr. Yahya Maabdeh (Pamukkale University / Turkey)
Asst. Prof. Dr. Ahmad Snobar (İstanbul 29 Mayis University / Turkey)

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy | سياسة الوصول المفتوح

Hadith Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlanmaktadır.

Hadith provides free immediate access to its content.

توفر مجلة الحديث إمكانية الوصول الفوري إلى محتواها

İÇİNDEKİLER | CONTENTS | محتويات

Editörden / Editorial / رئاسة تحرير المجلة 1-3

Makaleler / Articles / الأبحاث

نقد ادعاء الشيعة الإمامية بأن أهل السنة اعترفوا بغيبة الإمام الثاني عشر دراسة حديثية نقدية

Criticism of the Claim of the Imāmī Shi'te that the Ahl al-Sunnah Acknowledged the Occultation of the Twelfth Imām a Critical Ḥadīth Study

İmâmiyye Şîa'sının, Ehl-i Sünnetin 12. İmam'ın Gaybetini Kabul Ettiği İddiasının Tenkidi Eleştirel Bir Hadis Çalışması

Yusuf OKTAN..4-37

أصحابُ النُّسَخ الحديثيّة في صحيح البخاري مِن الرُّواة المتكلَّم فيهم

The Authors Of The Ḥadīth Copies And Books İn Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī Are Among The Narrators Who Have Been Weakened

Sahih-i Buhârî'de Yer Alan Hadis Nüshası Sahibi Zayıf Raviler

M. Kamel KARABELLİ 38-72

Hz. Peygamber'in Eğitim Metodunda "Bireysel Farklılıklar" İlkesini Gözetmesi

Prophet's Observance of the "Principle of Individual Differences" in his Education Method

رعاية النبي ﷺ 'مبدأ الفروق الفردية' في منهج التعليم

Abdullah Servet YILMAZ..73-104

A Study on the Historical Foundations of Jewish Orientalism: Ignaz Goldziher Example

Yahudi Oryantalizminin Tarihi Temelleri Üzerine Bir Araştırma: Ignaz Goldziher Örneği

دراسة حول الأسس التاريخية للاستشراق اليهودي: إجناس جولدتسيهر نموذجاً

Hafize YAZICI..105-147

Kitap Tanıtımları / Book Reviews / تعريف بكتب

Kriz Döneminde Hadis ve Yorum: Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri, Selim Demirci

Ḥadīth and Commentary in the Crisis Period: Ḥadīth Scholars under the Shadow of Crusader and Mongolian Attacks, Selim Demirci

الحديث والتأويل في فترة الأزمة: علماء الحديث في ظل هجمات المغول والصليبيين, سليم دميرجي

Abdulkerim MALKOÇ..148-159

EDİTÖRDEN

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla,

Ülkemize yapılan hadis ve sünnet araştırmalarına katkı sağlamak amacıyla birkaç hadis uzmanı genç arkadaşla çıktığımız yolun üçüncü yılını tamamlamış bulunuyoruz. Bu süreçte hem ihtisas dergisi hem de yeni çıkan bir dergi olmanın avantaj ve dezavantajlarını beraber yaşadığımızı ifade etmek gerekir. Hadith dergisini çıkarmadaki en önemli gayelerimizden biri; hadis ve sünnet alanıyla ilgili olarak ülkemizde üretilen bilimsel bilginin bütün dünyaya ulaştırılmasını sağlamak ve uluslararası tanınırlığımızı kuvvetlendirmekti. Allaha hamdolsun! Bu gayemizi gerçekleştirme hususunda önemli adımlar atmış bulunuyoruz. Bu çerçevede İslamî ilimlerle alakalı önemli indekslerden olan İndex İslamicus tarafından taranmış olmak oldukça önemliydi. Önümüzde daha atacağımız çok adım var. Bu adımları birlikte atmaya çalıştığımız ekip arkadaşlarımızın emekleri bizi hedefimize ulaştıracaktır. Dergi çıkartma faaliyeti bir ekip işi ve her bir sayının arkasında birçok bilim emekçisinin alın teri yer almaktadır. Bu vesile ile 3. yılımızın 5. sayısının yayımlanmasında emeği geçen tüm dergi üyelerimize, hakemlerimize ve tabi ki onlar olmazsa hiçbir derginin var olamayacağını bildiğimiz yazarlarımıza teşekkür ediyoruz.

Dergimizin bu son sayısında, istifade edeceğinizi düşündüğümüz, dört araştırma makalesi ve bir kitap kritiğine yer verdik. Yayınladığımız makalelerin çoğunlukla hadis ve sünnet alanıyla ilgili teknik çalışmalar olduğu ifade edilebilir. Bu durum ihtisas dergisi olmanın bir gereği olarak görülmelidir. Daha nice yeni sayılarda buluşmak ümidiyle, iyi okumalar!

Gayret bizden, tevfik Cenab-ı Hak'tandır.

HADITH Editörler Kurulu

EDITORIAL

In the name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful,

We completed our third year with a few young friends, who are experts in hadiths, in order to contribute to hadith and sunna studies in our country. In this process, it should be stated that we encountered some advantages and disadvantages of being both a field-specific journal and a newly published journal. One of our most important aims in publishing Hadith journal is to make the scientific knowledge produced in our country about the field of hadith and sunna available to the whole world and to achieve our international recognition. Praise be to Allah! We have taken important steps in achieving this goal. In this context, it was very important to be scanned by Index Islamicus, one of the important indexes related to Islamic sciences. We're also very aware of the many more steps that need to happen. The great efforts of the editorial staff will lead us to our goal. Journal publishing process is a team effort and each issue is a result of a great effort of many scholars. On this occasion, we would like to thank all of our journal members, to the referees who have contributed to the publication of our journal's 5th issue in our 3rd year, and of course I would like to thank all of the authors because without authors, no journal can exist.

In this latest issue of our journal, we have included four research articles and a book review from which we think you will benefit. It can be stated that the articles we have published are mostly technical studies on hadith and sunna. This situation should be seen as a requirement of being a field-specific journal. We wish to meet many more new issues in the future together. Have a good read!

We made the effort, may Allah grant us the accomplishment!

Editorial Board of HADITH

بسم الله الرحمن الرحيم

لقد أسهمنا مع كثير من الأصدقاء الشبان المختصين بعلم السنة في تطور الدراسات التي تعنى بالحديث الشريف في بلادنا على مدى ثلاث سنوات متتالية، كانت مجلتنا في هذه المدة تتمتع ببعض الميزات وتعاني من بعض التعقيدات لكونها مجلة مختصة بعلم معين وحديثة السن. وكان من أهم أهدافنا في هذه المجلة تعزيز الاعتراف العالمي بها عن طريق نشر بحوث الحديث الشريف العلمية التي كتبت في بلدنا وإيصالها إلى العالم الإسلامي أجمع. وقد بدأنا نجني ثمار ذلك والحمد لله، فقد حصلنا على اعتراف من المركز العالمي للبحوث (Islamicus)، وهو اعتراف بالغ الأهمية، وسنعمل في المستقبل على اتخاذ خطوات من شأنها تطوير المجلة، ولا يتأتى ذلك إلا بمعاضدة ومساهمة جهود زملائنا في هذا المجال. ولا شك أن النشر في المجلات عمل جماعي يتطلب كثيراً من الجهود والعمل الشاق. وقد وصلت المجلة في سنتها الثالثة على التوالي إلى العدد الخامس بفضل أعضائها وحكامها والباحثين الذين نشروا فيها أبحاثهم، ولولاهم لما وصلت المجلة إلى ما وصلت إليه، فلهم جميعاً منا جزيل الشكر وأطيب الامتنان.

وفي هذا العدد الأخير من مجلتنا نشرنا أربع مقالات علمية، وتقييم كتاب. ولا ننسى أن نذكر أن هذه المجلة مختصة بعلوم الحديث الشريف والسنة، مما يجعل البحوث التي تنشر فيها لا تخرج عن هذا الاختصاص. وعلى أمل اللقاء في الأعداء القادمة بإذن الله. نتمنى لكم قراءة طيبة.

وما توفيقنا إلا بالله.

هيئة التحرير

HADITH

Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi
International Journal of Hadith Researches
المجلة الدولية لأبحاث الحديث

Aralık / December / ديسمبر / 2020, 5: 4-37

نقد ادعاء الشيعة الإمامية بأن أهل السنة اعترفوا بغيبة الإمام الثاني عشر دراسة حديثية نقدية

Criticism of the Claim of the Imāmī Shi'te that the Ahl al-Sunnah Acknowledged the Occultation of the Twelfth Imām a Critical Ḥadīth Study

İmâmiyye Şîa'sının Ehl-i Sünnetin 12. İmam'ın Gaybetini Kabul Ettiği İddiasının Tenkidi Eleştirel Bir Hadis Çalışması

Yusuf Oktan / يوسف أوكتان

الدكتور، جامعة يالوا، كلية العلوم الإسلامة، يالوا / تركيا

Assistant Professor, Yalova University, Faculty of Islamic Sciences Department of Ḥadīth, Yalova/Turkey

oktanyusuf@gmail.com

ORCID ID: https:// orcid.org/0000-0002-9196-8919

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Researh Article

Geliş Tarihi / Received Date: 14.10.2020

Kabul Tarihi / Accepted Date: 28.12.2020

Yayın Tarihi / Published Date: 31.12.2020

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.4421697

Atıf / Citation / اقتباس : Oktan, Yusuf. "نقد ادعاء الشيعة الإمامية بأن أهل السنة اعترفوا بغيبة الإمام الثاني عشر دراسة حديثية نقدية / Criticism of the Claim of the Imāmī Shi'te that the Ahl al-Sunnah Acknowledged the Occultation of the Twelfth Imām A Critical Hadīth Study". *HADITH* 5 (Aralık/December 2020): 4-37. doi.org/10.5281/zenodo.4421697.

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

انتحال: تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد أي سرقة علمية.

web: http://dergipark.gov.tr/hadith | mailto: hadith.researches@gmail.com

HADITH 5 (Aralık/December 2020): 4-37

نقد ادعاء الشيعة الإمامية بأن أهل السنة اعترفوا بغيبة الإمام الثاني عشر دراسة حديثية نقدية

يوسف أوكتان

الكلمات المفتاحية

الرواية
أهل السنة
الشيعة
المهدي
الغيبة

الملخص

تشكلت عقيدة الشيعة في الحقبة المختلطة بسبب التأثيرات الداخلية والخارجية وبنت نظريتها على عقيدة الإمامة التي أصبحت عمدة مذهبها، وبذلك ذهب الشيعة الإمامية إلى أن المهدي المنتظر هو الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري المغيب معتقدا بعصمة أئمتهم قائلا بأن العصمة قد استمرت بعد رسول الله بإمام معصوم ألهمه الله رشده في الأمور الدينية والدنيوية. وادعى بأن بعض أهل السنة اعترف بغيبة الإمام الثاني عشر في كتبهم مستدلا بما ورد في بعض الكتب السنية، واصطفي منها ما يوافق عقائدهم بصرف النظر عن قيمته العلمية والمراد منه. وعلى ذلك يهدف البحث إلى دراسة الأخبار والروايات التي وردت عند بعض علماء أهل السنة المتعلقة بغيبة محمد بن الحسن عند الشيعة الإمامية الذي تلقته الشيعة بأنه مهدي منتظر، واستدل الشيعة الإمامية بها على اعتراف أهل السنة بولادة الإمام الثاني عشر ذاهبا إلى الاستدلال على صحة عقيدتهم الإمامية. وتكمن أهمية البحث في إزالته لهذا الادعاء، وتوضيح أسباب ورود هذه الأخبار والروايات في كتب أهل السنة والجماعة، وبذلك اتبع البحث على المنهجين الاستقرائي وتحليل النصوص.

Criticism of the Claim of the Imāmī Shi'te that the Ahl al-Sunnah Acknowledged the Occultation of the Twelfth Imām a Critical Ḥadīth Study

Keywords:

Narrative
Ahl al-Sunnah
Shīʿa
al-Mahdī
al-Ghayba

ABSTRACT

The Shīʿa creed was shaped in the mixed era due to internal and external influences, and based her theory on the doctrine of the Imāmate, which became the mayor of her doctrine. Thus, the Imāmī Shiites believed that the awaited Mahdī is the twelfth imām Muḥammad ibn al-Ḥasan al-ʿAskarī, the absentee, believing in the innocent of their imāms, saying that innocent has continued after the Prophet (pbuh) with an innocent imām whose rationality was inspired by Allāh in matters of religion and worldly. They claimed that some of the Sunnīs admitted to the absence of the twelfth Imām in their books, inferring what was stated in some of the Sunnī books, choosing from akhbār and narratives what is compatible with their beliefs, regardless of its scientific value or intended. Thus, they inferred the validity of their imāmate creed. Thereupon, the research aims to study the akhbār and narratives received by some Sunnī scholars related to the absence of Muḥammad ibn al-Ḥasan among the Imāmī Shiites, whom the Shiites received as awaited Mahdī. The importance of the research lies in its removal of this claim, and to clarify the reasons for the emergence of this akhbār and narratives in the books of the Sunnis, and thus the research followed the two process, inductive approach and text analysis.

EXTENDED ABSTRACT

Criticism of the Claim of the Imāmī Shi'te that the Ahl al-Sunnah Acknowledged the Occultation of the Twelfth Imām

A Critical Ḥadīth Study

The sect and political events that took place after the death of the Prophet Muḥammad (pbuh) led to the emergence of some fractions among Muslims. The most important of these groups is the Twelve Imām Shīʻas, which is the official sects of the Iran today. The belief system of the sect is based on the fact that Muḥammad ibn Ḥasan, the twelfth imām, went into occultation in 329 AH and he will appear in the end-times bringing justice and peace to the world. In order to prove the truthfulness of these belief systems, Shīʻa scholars cite evidence from the Ahl al-Sunnah sect, which they see as opponents, and say that the even Sunnī ʻulamā confessed that the imām of Shīʻa became absent. This study intends to analyze and criticize Shīʻa's claims regarding this issue.

The word Ahl al-Sunnah, which was used as the word of Islam and the opposite of Bidʻat in the 1st and 2nd centuries of the Islamic calendar, was understood as the way of the Prophet Muḥammad and his companions. On the other hand, the Twelve Imām Shīʻas, which took shape in the 4th and 5th centuries of Hidjri, emerged in various stages. While the first use of the term Shīʻa meant giving priority to ʻAlī for the caliphate position and supporting him in wars, the terms did not stand for deciding on the imāmate based nass.

One of the most important differences between Ahl al-Sunnah and Imāmī Shīʻa is seen on the concept of Imāmate. While Ahl al-Sunnah sees Imāmate a practice that the ummah should fulfill, Shīʻa considers it wadjib on Allāh. Thus, while this issue is regarded as a one of nonessentials in religion by the Ahl al-Sunnah, Shīʻa put this issue at the center of their belief system. Shīʻa, who upgraded the Imāmate issue with the belief that their twelfth imām, Muḥammad ibn Ḥasan was Mahdī, believed that all of their imāms were chosen by Allāh and considered their imāms innocent.

The Mahdī belief, which is mentioned in Ahl al-Sunnah sources and which is stated to appear in the end-times, has no connection with the belief of the Shīʻa. For, it is claimed that this person, whom Shīʻa puts at the center of the belief system, was born and went into occultation. According to the Mahdī understanding as believed by the Ahl al-Sunnah, this person has not been born yet, but will only appear in the end-times. The only similarity between Shīʻa and Ahl al-Sunnah regarding the aforementioned person is that the Mahdī will be a descendant of Prophet Muḥammad (pbuh).

Narrations regarding the expected mahdī, which have an important place in the Ahl al-Sunnah, were exploited by the Shīʻa and used to prove the truthfulness of their belief systems. Although Ahl

al-Sunnah scholars do not consider mahdī narrations as Shīʻa understands, Shīʻa claimed that some Ahl as-Sunnah scholars admit that the twelfth imām was born and even went into occultation. These claims are undoubtedly the result of an action to prove the claim that the Ahl al-Sunnah confirms the belief of Shīʻa. This study examined those claims of Shīʻa by referring to the books of scholars who are alleged to be Ahl al-Sunnah and their translations, and as a result, the claim of Shīʻa were classified into a few groups: Thus, these people who seem to confirm Shīʻa claims are either historians who cited the life stories of people (who were either their contemporaries or who lived in the preceding periods) or the news that gained popularity in the society, or these scholars who are alleged to be Sunnī are in fact Shīʻa scholars whom many Shīʻa scholars mention in their books and praise. It is seen that these Sunnī scholars mention in their books that the twelfth imām was born and went into occultation; however, they attribute these views to Shīʻa. It is seen that these words were just cited; not accepted to be true. Shīʻa scholars also seem to cite the views of some Sunnī scholars which are in accord with the Shīʻa belief systems.

These scholars, alleged to be Ahl al-Sunnah, who cited the issue of the birth and disappearance of the twelfth imām in accord with the creed of the Shīʻa, were actually the people who had been influenced by the Shīʻa scholars, society or culture. Another important issue understood as a result of this investigation is that in some books written by Sunnī scholars which handle the mentioned issue in accord with the opinion of Shīʻa, Shīʻa ideas were later added to those books. The source of most of the narrations mentioned by the scholars who are claimed to be Sunnī in their books in accord with the view of Shīʻa, again refers to Imāmī sources. Some of those scholars who cited Shīʻa narrations in their books were labeled as mutashayyaʻ or rāfiḍī or they were not considered talented in the science of ḥadīth. In addition, those scholars were criticized for collecting lies and false narrations.

When Shīʻa was talking about the scholars of Ahl al-Sunnah, it is seen that Shīʻa scholars mentioned Ahl al-Sunnah scholars by emphasizing their fiḳh identity. Shīʻa scholars described Ahl al-Sunnah scholars by their sect as Ḥanafī, Shafīᶜ, and Mālikī. This is because Shīʻa, scholar tried to reveal that even a Sunnī scholar from Ḥanafī or Shafīᶜ sect accepts the Imāmate and Ghaybah belief. However, it is certain that this effort reveals a contradiction in itself. Because, following Imām Abū Ḥanīfa or Imām Shāfī in muᶜāmalāt, and not obeying the imāms who are regarded as innocent is a much bigger problem in terms of belief system. In this case, people who are not considered innocent are preferred over imāms who are considered innocent. Thus, it is understood that there is a problem in the belief system of these people who are introduced as Sunnī or that there are problems in the content of these words attributed to them.

Keywords: Narrative, Ahl al-Sunnah, Shīʻa, al-Mahdī, al-Ghayba.

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

İmâmiyye Şîa'sının, Ehl-i Sünnetin 12. İmam'ın Gaybetini Kabul Ettiği İddiasının Tenkidi

Eleştirel Bir Hadis Çalışması

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonra ortaya çıkan mezhebî ve siyasî olaylar Müslümanlar arasında bazı fırkaların çıkmasına sebep olmuştur. Bu fırkaların en önemlisi, günümüzde İran devletinin resmi mezhebi olan, İsnâaşeriyye olarak şöhret bulmuş On İki İmam Şîa'sıdır. Mezhebin inanç sistemi on ikinci imam Muhammed b. Hasan'ın hicri 329'da gaybete girdiği ve ahir zamanda ortaya çıkarak dünyaya adalet ve selamet getireceği üzerine kuruludur. İnanç sistemlerinin doğruluğunu ispatlamak için muhalif olarak gördükleri Ehl-i Sünnet mezhebinden bu konuda delil getirmekte ve Sünni ulemanın kendi imamlarının gaybete girdiğini itiraf ettiklerini söylemektedirler. Bu makale Şîa'nın bu konudaki iddialarını tahlil ve tenkit niyeti taşımaktadır.

Hicrî 1. ve 2. asırda İslam kelimesinin müradifi ve bid'at kelimesinin zıttı olarak kullanılan Ehl-i Sünnet kavramı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve ashabının yolu olarak anlaşılmıştır. Buna mukabil hicri 4. ve 5. asırda şekillenen On İki İmam Şîa'sı ise muhtelif merhalelerden geçerek ortaya çıkmıştır. Şîa kelimesinin ilk kullanımı Hz. Ali'yi hilafette takdim ve onu savaşlarda destekleme manalarına gelirken, bu kavramda nasla imâmet tayini gibi anlamlar telakki edilmemiştir.

Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şîa'sı arasındaki en önemli farklardan biri İmâmet kavramında görülmektedir. Ehl-i Sünnet İmâmeti ümmetin yerine getirmesi gereken bir uygulama olarak görürken Şîa, bunu Allah üzerine vacip kılarak Allah'ın nasla tayin ettiğine inanmıştır. Böylece bu mesele Ehl-i Sünnet'te inanç meselesi olmaktan uzak, dinin furuatından sayılırken; Şîa'da bu konu inanç sistemlerinin merkezine taşımıştır. İmâmet meselesini on ikinci imamlarının Mehdî olduğuyla taçlandıran Şîa, bütün imamlarını masum addederek Allah tarafından seçildiğine inanmış böylece akide ve usulleri bu iddia etrafında şekillenmiştir. Ehl-i Sünnet kaynaklarında zikri geçen ve muteber kaynaklardan aktarılan ahir zamanda zuhur edeceği buyrulan mehdî inancının aslen Şîa'nın inancıyla bir bağlantısı bulunmamaktadır. Zira Şîa'nın, inanç sisteminin merkezine koyduğu bu şahıs Şîa'ya göre, doğmuş ve gaybete girmiştir; ancak Ehl-i Sünnet'in inandığı Mehdî henüz doğmamıştır. Bununla birlikte bu kişinin ahir zamanda ortaya çıkacağına inanılmaktadır. Mezkûr şahıs konusunda Şîa ile Ehl-i Sünnet arasındaki tek benzerlik Mehdî'nin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) soyundan olacağı yönündedir.

Ehl-i Sünnet'te de önemli bir yeri olan ahir zamanda beklenen mehdî rivâyetleri Şîa tarafından istismar edilerek kendi inanç sistemlerinin doğrulunu ispat etmek için kullanılmıştır. Ehl-i Sünnet âlimlerinin mehdî rivâyetlerini Şîa'nın iddia ettiği gibi anlamamasına rağmen Şîa, bazı Ehl-i Sünnet âlimlerinin on ikinci imamın doğduğunu hatta gaybete girdiğini itiraf ettiklerini

söylemektedir. Bu minvaldeki sözler kuşkusuz Ehl-i Sünnet'in de Şîa itikadını doğruladığı iddiasının ispatı yönünde bir ameliyenin sonucudur. Bu çalışma Şîa'nın bu iddialarını ele alarak Ehl-i Sünnet oldukları iddia edilen âlimlerin kitaplarına, bu âlimlerin tercümelerine dönerek incelemiş ve bunun neticesinde Şîa'nın bu iddiasını birkaç sınıfa ayırmıştır: Buna göre bu kişiler ya kendi zamanlarında yaşamış veya kendilerine hayat hikâyeleri ulaştırılmış meşhur şahısları kitaplarında anlatan veya toplum içinde şöhret bulan haberleri aktaran tarihçiler ya da Sünnî oldukları iddia edilen bu âlimler birçok Şiî âlimin kitaplarında zikrettikleri ve onlar hakkında övgüyle bahsettikleri Şiî âlimlerdir. Makalede ele alınan Sünnî âlimlerin kitaplarında on ikinci imamın doğduğunu ve gaybete girdiğini zikrettikleri ve bununla birlikte bu görüşleri Şîa'ya nispet ettikleri de görülmektedir. Bu sözleri, mezkûr görüşleri kabul cihetinden olmayıp nakil yönünden olduğu anlaşılmaktadır. Şiî âlimlerinin mezkûr Sünnî âlimlerin görüşlerini bazı noktalarda keserek kendi inanç sistemlerine uygun olacak şekilde aktardıkları görülmektedir.

On ikinci imamın doğumu ve gaybeti meselesini Şîa'nın akidesine uygun şekilde aktaran ve Sünnî olduğu iddia edilen bu âlimler incelemeler sonucunda aslında Şiî hocalardan, toplumdan ya da kültürden etkilenmiş müteşeyyi‘ kişilerdir. İncelemeler sonucunda anlaşılan diğer bir önemli konu da mezkûr meseleyi Şîa'nın görüşüne uygun şekilde kitaplarında zikreden Şîa'nın inanç sistemine istidlal sadedindeki bu tarz cümlelerin bazı Sünnî âlimlerin kitaplarına daha sonradan ilave edildiği görülmektedir.

Sünnî oldukları iddia edilen şahısların Şîa'nın görüşüne uygun olarak kitaplarında zikrettikleri rivâyetlerin çoğunun kaynağı yine İmâmî kaynaklara dönmektedir. Bu rivâyetleri kitaplarında aktaran şahıslar hakkında ya müteşeyyi‘ ya râfizî olduğu ya da hadîs ilminde mâhir olmadığı gibi tanımlamalar yapılmıştır. Bunun yanında bu kişiler tenkit edilmiş, yalan ve batıl rivâyetler topladıkları hususunda eleştirilmişlerdir.

Şîa'nın, Ehl-i Sünnet âlimlerinden bahsederken onların fıkhî kimliklerini de öne çıkararak zikrettikleri görülmektedir. Birçok Sünnî âlimin isimlerinin sonunda Hanefî, Şâfî', Malikî gibi hangi mezhebe mensup olduklarını Şîa tarafında özellikle belirtildikleri görülmektedir. Bunun sebebi yine konu bütünlüğü çerçevesinde anlaşılacağı üzere Hanefî, Şafî olan bir Sünnî âlimin, İmâmet ve Gaybet akidesini kabul ettiğini gösterme çabasından başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır. Lakin bu çabanın kendi içinde ayrı bir çelişki bulundurduğu da muhakkaktır. Zira Hanefî olup İmam Ebû Hanîfe'yi ya da Şâfî olup İmam Şâfî'yi muâmelatta taklit ederken masum addedilen imamlara uyulmaması inanç sistemi yönünden çok daha büyük bir problemdir. Bu durumda masum addedilmeyen kişiler, masum addedilen imamlara tercih edilmiş olmaktadır. Böylece ya bu Sünnî diye lanse edilen şahısların inanç sisteminde bir problem olduğu anlaşılmış olmakta ya da onlara isnad edilen bu sözlerin mahiyetinde sorunlar olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Rivâyet, Ehl-i Sünnet, Şîa, Mehdî, Gaybet.

مدخل[1]:

توسعت الدولة الإسلامية يوماً بعد يوم بعد وفاة رسول الله وأدخلت أفهام مختلفا في حضارتها من دول و حضرات مختلفة ذات أديان ومذاهب متفرقة، فبدأت رياح الانفصال بين الأمة بسبب التأثيرات الداخلية والخارجية الحاصلة على الخلافة الإسلامية، والتي أنتجت أفهاماً جديدة آراءً واستنباطات واجتهادات، وهكذا تفرقت الأمة، وأخذت الشيعة الإمامية –التي كوَّنت عقيدة الإمامية– أفكارها الأساسية التي بنت عليها فهمها للإسلام من هذه البيئة المختلطة.

وبناء عليه؛ ذهبت الشيعة الإمامية في تلك الفترة إلى بعض النظريات التي بنت عليها أسسها، ومن أهمها نظرية عصمة الأئمة، حيث إنهم اعتقوا على إثرها استمرار العصمة إلى ما بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم عبر إمام معصوم أختاره الله وألهمه رشده في الأمور الدينية والدنيوية، وكلفه بإقامة السلطة التشريعية والسلطة القضائية، ورغم اتفاقهم على تقرير عقيدتهم هذه وإيمانهم بها، أنهم لم يتفقوا على إمام واحد، بل تفرقت الشيعة فرقاً بعد موت كل إمام حتى وصل الأمر إلى ادعاء إمامة الإمام الثاني عشر، وقد اعتقدوا دخول إمامهم الثاني عشر الغيبةَ، ومن هنا تكونت عقيدة المهدوية عند الإمامية التي استغلها بعض علمائهم وسيلة في ترسيخ نظرية ولاية الفقيه التي ينوب العالم فيها عن الإمام الثاني عشر.

واعتقد الشيعة الإمامية على أن المهدي المنتظر محمد بن الحسن العسكري المغيب[2] الإمام الثني عشر، واستدوا على هذا القول بالروايات المدعية من أئمتهم، وكذلك استغلوا روايات أهل السنة لتأييد عقيدتهم

[1] This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Narrations on the Existence and Occultation of the Twelfth Imam in the Imamiyyah Shi'ah: A Comperative Analyse of the Imamiyyah and Ahl al-Sunnah", supervised by Prof. Dr. Mohamed Abul Lais Al-Khair Ābādī (Ph.D. Dissertation, International Islamic University Malaysia, Malaysia/Kuala Lumpur, 2019).

[2] انظر: محمد بن إبراهيم النعماني، *الغيبة* (طهران: نشر الصدوق، 1397هـ)، 93؛ محمد بن علي ابن بابويه، *كمال الدين وتمام النعمة* (طهران: الإسلامية، ط2، 1395هـ)، 1/ 253؛ محمد بن الحسن الطوسي، *الغيبة* (قم: دار المعارف الإسلامية، 1411هـ)، 147؛ مهدي الفقيه الأيماني، *الإمام المهدي عند أهل السنة* (بيروت: دار التعارف، ط2، 1402هـ)، 9.

مصطفين منها ما وافقت على عقائدهم بصرف النظر عن قيمته العلمية والمراد منه؛ وذهبوا إلى أن أهل السنة اعتراف بولاد محمد بن الحسن بل غيبته.[3]

وعلى ذلك الدراسة تسعى إلى تحليل الأخبار والروايات الواردة في كتب أهل السنة المتعلقة بغيبة لإمام الثاني عشر، والتي أدت إلى زعم الشيعة الإمامية باعتراف بعض علماء أهل السنة بغيبة الإمام الثاني عشر وقبولهم بذلك، وكذلك تروم الدراسة إلى الوقوف على صحة احتجاج الشيعة الإمامية بأقوال بعض علماء أهل السنة والجماعة على معتقداتهم، راجياً أن تفيَّ الدراسة استيعاب الموضوع من النواحي العلمية في ضوء الروايات والنصوص الحديثية والأخبار والأقوال التي ورد ذكرها عند بعض علماء السنة في كتبهم.

1. تعريف أهل السنة والشيعة الإمامية الإثني عشرية

1. 1. أهل السنة

جاءت عبارة أهل السنة – التي تتشكل من إضافة "السنة" إلى "أهل" – في اللغة بمعان مختلفة منها: السيرةُ[4] حسنة كانت أو قبيحة[5]، والصّورة[6]، والطبيعة[7]؛ وأما تعريف "أهل السنة والجماعة" اصطلاحاً، فنراه في القرن الأول

[3] انظر: علي البزدي الحائري، *كتاب إلزام الناصب* (بيروت: النعمان، ط3، 1390هـ)، 1/ 321؛ ثامر هاشم العميدي، *المهدي المنتظر في الفكر الإسلامي* (قم: مركز الرسالة، ط2، 1425هـ)، 133؛ مجتبى السادة، *النور الغائب* (بيروت: دار الرسول الاكرم، 1428هـ)، 126.

[4] انظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية* (بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ)، 5/ 2139.

[5] انظر: محمّد بن محمّد الزَّبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس* (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1421هـ)، 35/ 230.

[6] انظر: جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، 13/ 224.

[7] انظر: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، *القاموس المحيط* (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 1426هـ)، 1207؛ كذلك جاءت كلمة "السنة" في القرآن الكريم على معنيين الأول: سنة الأولين، انظر: الأنفال:38؛ الحجر:13؛ الكهف:55؛ فاطر:4؛ الآخر سنة الله انظر: الأحزاب:38، 62؛ فاطر:43؛ غافر:85؛ الفتح:23. وجاءت عبارة السنة في الأحاديث منسوبة إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم تأكيداً على التمسك بالسنة وتحذيراً من البعد عنها انظر: البخاري، *الصحيح*، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، 5/ 1949، رقم4776؛ مسلم، الصحيح، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، 1/ 631، 5–(1401)؛ أبو داود، *السنن*، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، 7/ 16 (4607)؛ أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه، *السنن* (بيروت: دار الرسالة العالمية، 1430هـ)، كتاب السنة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، 1/ 28 (42)؛ منسوبة إلى غيره صلى الله عليه و سلمانظر: مسلم، *الصحيح*، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، 1/ 452، 69–(1017).

الهجري جاء مجملاً، في تفسير ابن عباس (ت68هـ) آية "يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ"[8] فسّر ابيضاض الوجه بأن المرء من أهل السنة والجماعة واسوداده بأنه من أهل البدع[9] إلا أنه لم يشر إلى خصائص أهل السنة، وبعده جاءت عبارة أهل السنة مبينة ومفصلة، حيث إن أحمد بن حنبل (ت241هـ) ذكر صفات المؤمن من أهل السنة بدءًا من أصول الدين كشهادته أن لا إله الله وإلى فروع الدين كالتكبير على الجنائز أربعاً وهلم جرا[10]، ولاحقه أبو الحسن الأشعري (ت324هـ) في تعريف أهل السنة[11]، وذهب أبو منصور البغدادي (ت429هـ) لتعريف أهل السنة إلى أنهم المتفقون على مسائل التوحيد وأبواب النبوة وأحكام العقبى وسائر أصول الدين وإن اختلفوا في الحرام والحلال من فروع الدين[12]، وتشابه تعريف أهل السنة عند ابن حزم[13] (ت456هـ) وابن الجوزي[14] (ت597هـ) فهما يريان أن أهل السنة هم السائرون على نهج رسول الله صلى الله عليه و سلم والصحابة رضي الله عنهم.

مما سبق يمكن أن نعرّف عبارة "أهل السنة والجماعة" بعد هذه الملاحظات بأنهم: من ينتهجون نهج النبي صلى الله عليه و سلم وأصحابه الكرام متفقين على أصول الدين ولم ينحرفوا بابتداع ولم يميلوا عن الجادة الكبرى.[15]

2.1. الشيعة الإمامية الإثني عشرية

إن العبارة تكونت من ثلاث كلمات[16] هي: "الشيعة"، و"الإمامية"، و"الإثني عشرية"، وأما عبارة الشيعة جاءت في القاموس على معان، هي: أتباع الرجل وأنصاره[17]، والفرقة من النّاس على حِدَة[18] وليس كلهم متفقين[19]،

---

[8] آل عمران: 106.

[9] انظر: هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي، *شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة* (السعودية: دار طيبة، ط8، 1423هـ)، 1/ 79.

[10] انظر: محمد بن محمد ابن أبي يعلى، *طبقات الحنابلة* (بيروت: درا الكتب العلمية، 1417هـ)، 1/ 272، 304.

[11] انظر: علي بن إسماعيل الأشعري، *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين* (فيسبادن: دار فرانز شتايز، ط3، 1400هـ)، 1/ 290.

[12] انظر: عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، *الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية* (بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ط.، 1977م)، 20.

[13] انظر: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الطاهري، *الفصل في الملل والأهواء والنحل* (القاهرة: مكتبة الخانجي)، 2/ 90.

[14] انظر: عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، *تلبيس إبليس* (بيروت: دار الكتاب العربي، 1405هـ)، 24، 25.

[15] انظر:

Yusuf Oktan - Mohamed Abul Lais Al-Khair Ābādī, “The Term Ahlu-Sunnah and Its Impact on the Shiite-Oriented Narrations of Ḥadīth: An Analytical Study”, *Al-Risalah: Journal of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences (ARJIHS)* 2/4 (2018), 110, 111.

[16] انظر للزيد عن هذه العبارة:

أما "الإمام" فهو الطريق[20] والمقتدى به[21]، وأما "الإثني عشرية" فإنهم يمتازون بها لاعتقادهم في عدد الأئمة[22]. إن سعد بن عبد الله القمي (ت299هـ) والحسن بن موسى النوبختي (ت300) من الشيعة جائا معرفا بالعبارة اصطلاحاً، حيث إنهما قالا إن بعد وفاة الحسن بن علي الإمام الحادي عشر (ت260هـ) افترق الشيعة إلى أربع عشرة فرقة[23]، منها الفرقة الثانية عشرة[24] "الإمامية"، وذهب القمي والنوبختي إلى أن لله في الأرض حجة من ولد الحسن بن علي وهو وصي لأبيه، وأن الإمام مستتر مغيب في هذه الحالة ومأمور بذلك[25] إلا أنهما لم يشيرا في تعريفهما إلى أن عدد الأئمة محدود باثني عشر إماماً، وذهب الحسين بن علي المسعودي (ت346هـ) إلى أن الشيعة افترقوا إلى عشرين فرقة بعد الحسن بن علي وعرّفه بأنه أبو الإِمام الثاني عشر عند القطعيَّة من الإِمامية، وهم جمهور الشيعة[26]، وكذلك أنه حدد عدد الأئمة، حيث إنه أشار إلى قطع الإمامة وختمها بابن الحسن بن علي.

Etan Kohlberg, "From Imāmiyya to Ithnā-ʿAshariyya". *In In Praise of the Few*, (Leiden, The Netherlands: Brill, 2020).

[17] انظر: الزَّبيدي، *تاج العروس*، 21/ 302؛ الفيروزآبادي، *القاموس المحيط*، 735.

[18] انظر: الزَّبيدي، تاج العروس، 21/ 302.

[19] الزَّبيدي، تاج العروس، 21/ 302.

[20] انظر: جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، 12/ 26.

[21] انظر: الجوهري، الصحاح تاج، 5/ 1865.

[22] وكذلك جاءت عبارة "الشيعة" في القرآن مقاربة لمعناها اللغوي، فمنها: "الفرق" انظر: الأنعام:159؛ الحجر:1؛ القصص:4؛ الروم:69؛ "الأهل والنسب" انظر: القصص: 1. و"الطائفة والأمة"، انظر: مريم:69؛ القمر:51؛ سبأ:54؛ الصافات:54.و"الأهواء المختلفة" انظر: الأنعام:65.

[23] جاء في كتاب "المقالات والفرق" للأشعري "خمسة عشر فرقة" انظر: القمي، كتاب المقالات، ص102؛ جاء في "بحار الأنوار" للمجلسي نقلاً من النوبختي أن العدد كان أربعة عشر. انظر: محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1403هـ)، 37/ 20.

[24] عدّهم الحسن بن موسى النوبختي الفرقة الثانية عشرة، ولكن سعد بن عبد الله القمي عدّهم الفرقة الأولى بعد الافتراق. انظر: القمي، *كتاب المقالات*، 102؛ أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي، *فرق الشيعة* (بيروت: منشورات الرضا، 1433هـ)، 166.

[25] انظر: القمي، *كتاب المقالات*، 102؛ النوبختي، *فرق الشيعة*، 168.

[26] انظر: أبو الحسن بن علي المسعودي، *مروج الذهب ومعادن الجوهر* (بيروت: المكتبة العصرية، 2005م)، 4/ 160؛ المجلسي، *بحار الأنوار*، 50/ 336.

وعبد القاهر البغدادي (ت429هـ) هو أوَّل من عرَّف عبارة: "الشيعة الإمامية الإثني عشرية" عند أهل السنة حيث إنه عرّف "القطعية" قال: "ويقال لهم: الإثنا عشرية أيضاً لدعواهم أن الإمام المنتظر هو الثاني عشر من نسبه إلى علي بن أبي طالب"[27]، واتبع طاهر بن محمد الإسفراييني (ت471هـ) مسار البغدادي في التعريف[28]، وبناء على ما تقدم فيمكننا القول إن مصطلح "الشيعة الإثني عشرية" قد بات واضحاً عند أهل السنة قبل منتصف القرن الخامس الهجري، وجاء الشهرستاني (ت548هـ) مقسما الإمامية إلى خمس فرق، وعدّ الإثني عشرية منهم قائلاً إنهم ساقوا الإمامة إلى محمد بن الحسن بن علي القائم المنتظر الثاني عشر وهو حي لم يمت، مشيراً إلى أنه في الغيبة[29]، وأشار ابن خلدون (ت808هـ) إلى أن الإثني عشرية هم الإمامية عند المتأخرين، وهم من ساقوا الإمامة إلى ابن الحسن العسكري[30].

يمكن تعريف الشيعة الإمامية الإثني عشرية بعد هذه المعلومات بأنها فرقة يؤمن أتباعها بأن علي بن أبي طالب رضي الله عنه إمام بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم في الأرض، ونصبه لهذا المقام أمر من الله، وساقوا إمامته من نسبه إلى الحسن ابنه وبعده إلى أخيه الحسين حتى الإمام الحادي عشر الحسن بن علي بن محمد ويؤمنون بأن ابنه محمد هو المغيب المهدي المنتظر.[31]

2. مسألة الإمامة و نظرية الغيبة

أصبح الخلاف بين المسلمين أشد الفتن التي ساقت الأمة إلى التفرقة في مسألة الإمامة، إذ قال الشهرستاني (ت548هـ): "ما سُلَّ سيفٌ في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلَّ على الإمامة في كُلِّ زمان"[32]، ولم يستخدم

---

[27] البغدادي، الفرق بين الفرق، 47.

[28] انظر: طاهر بن محمد الإسفراييني، *التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين* (بيروت: عالم الكتب، ص1983م)، 23.

[29] انظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، *الملل والنحل* (بيروت: دار المعرفة، د.ط.، 1404هـ)، 1/ 20.

[30] انظر: عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر (بيروت: دار الفكر، ط2، 1408هـ)، 252.

[31] انظر:

Yusuf Oktan - Mohammed Abullais, The Authenticity of the Book of Suleym Ibn Qays from the Perspective of the Imamate Shī‘a in Recording Hadith: A Critical Study, *Al-Itqan: Journal of Islamic Sciences and Comparative Studies 2/2 (2018)*, 128-131.

[32] الشهرستاني، *الملل والنحل*، 1/ 20.

أهل السنة لفظ "الإمامة" بالمعنى الذي استخدمته الشيعة الإمامية، فقد جعلها أهل السنة من فروع الدين بينما جعلتها الشيعة الإمامية ركناً من أركان الدين تدور عليه أصولهم.

1.2. الإمامة عند أهل السنة

حينما تأملنا في تعريف الإمامة نجد العديد من التعريفات لها عند المتقدمين من أهل السنة، إن الماوردي (ت450هـ) لعل أول من يعرف الإمامة وفي أثناء تكلمه على النظرية السياسية الإسلامية عند أهل السنّة، إذ أنه قال: "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[33]، وقال الجويني (ت478هـ) عنها: "الإمامة رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا"[34]، فاهتمَّ كلاهما بالجمع بين المنصب الديني والمتطلبات الدنيوية في الإمامة، وقال الآمدي (ت631هـ): "الإمامة عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرّسول صلى الله عليه و سلم في إقامة قوانين الشّرع، وحفظ حوزة الملة، على وجه يجب اتّباعه على كافة الأمة"[35]، مقيداً بـ"اتباعه على كافة الأمة"، وخرج بذلك من ينصبه الإمام من قبل الحاكم، ويخرج المجتهد بسبب عدم إيجاب اتباعه على الأمة، بل تقليده، ووافق الإيجي (ت756هـ) هذا التعريف[36]، وذهب ابن خلدون (ت808هـ) إلى أن الإمامة "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها"، مشيراً إلى السياسة الشرعية، وأضاف أن "أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[37]، وعلى هذا التعريف يمكن القول إن الله تعالى يتصرف في الأمرين، الأول هو متصرف في الدين وأحكامه، وقد أرسل رسله لتبليغ الناس وإرشادهم، وأما الثاني فهو متصرف في الدنيا مدير لشؤونها حسب ما تقتضيه مصلحة العباد وسعادتهم فيها.

مسألة وجوب الإمامة من المحاور الأساس التي تفصل الشيعة الإمامية وأهل السنة؛ لأن الشيعة رووا أن نصب الإمامة واجب على الله حينما ذهب أهل السنة في هذه القضية إلى أن نصب الإمامة واجب على الأمة سمعاً،

[33] علي بن محمد بن حبيب الماوردي، *الأحكام السلطانية* (الكويت: دار ابن قتيبة، 1409هـ)، 3.

[34] أبو المعالي الجويني، *غياث الأمم في التياث الظلم* (بيروت: مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401هـ)، 22.

[35] انظر: علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، *أبكار الأفكار في أصول الدين* (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ط2، 1424هـ)، 5/121.

[36] انظر: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، *كتاب المواقف* (بيروت: دار الجيل، 1997م)، 3/ 578.

[37] عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، *المقدمة* (دمشق: دار يعرب، 1425هـ)، 1/ 365.

ولم تكن مسألة الإمامة عند أهل السنة من المسائل العقدية كما جعلتها الشيعة الإمامية أصلاً من أصولهم، بل كانت من الفروع، وأما ورود هذه المسألة عند أهل السنة في الكتب العقدية فسببه أن الشيعة وبعض الفرق لما زعموا أن وجوب الإمامة على الله وجوبٌ عقليٌّ لا سمعيٌّ وشاع ذلك في الناس، بوّب أهل السنة في علم أصول الدين لبيان أنه لا يجب شيء في أحكام التكاليف من دون الشرع، ولا يجب على الله شيء في مسألة الإمامة[38] وذهب بعض أهل السنة إلى وجود الإجماع على وجوب نصب الإمامة على الأمة[39]، ولكن الجويني قيده بـ"عند الإمكان"[40] قيداً مهماً موافقاً لحقائق تاريخية.

2.2. الإمامة عند الشيعة الإمامية

لعل أو من يعرف الإمامة عند الشيعة الإمامية هو أبو الحسن علي بن موسى الرضا (ت203هـ) الذي تلته الشيعة بأنه إمامهم الثامن، حيث إنه ذهب في الروايات المنسوبة إليه إلى إن الإمامة جاءت في مرتبة ثالثة بعد النبوة والخلافة، وإنه الإمام خلافة الله ورسوله صلى الله عليه و سلم ومقام أمير المؤمنين، وأنه لا تمام للصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد إلا بالإمام[41]. وبعده جاء القمي القمي (ت299هـ) معرفا للإمامة، حيث إنه قال: "الإمام هو الذي له الرئاسة العامة في الدين والدنيا جميعاً، هو الرئيس الشرعي الأوحد للمسلمين من الوجهة الدينية والدنيوية، وهو الذي خوّله الله الإمامة وخصه بها"[42]، فأشبه التعريف تعريف أهل السنة إلا في القسم الأخير، وبه تميز عن أهل السنة، وجاء أبو جعفر الطوسي (ت460هـ) وأضاف إلى التعريف اسم الإمام وهو علي رضي الله عنه أنه معصوم بنص النبي صلى الله عليه و سلم،[43] وأما ابن المطهر الحلي (ت726هـ) فقد عرف الإمامة بأنها "عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول صلى الله عليه و سلم في إقامة قوانين الشرع وحفظ

---

[38] انظر: عبد الكبير الكتاني، *التراتيب الإدارية* (بيروت: دار الأرقم، ط2، د.ط.، د.س.)، 1/ 79.

[39] انظر: الماوردي، *الأحكام السلطانية*، ص3؛ ابن خلدون، *المقدمة*، 1/ 366؛ الإيجي، *كتاب المواقف*، 3 / 575.

[40] أبو المعالي الجويني، *غياث الأمم في التياث الظلم* (بيروت: مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401هـ)، 22.

[41] انظر: محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، *الكافي* (قم: دار الحديث، 1429هـ)، 1/ 491، 492، 493.

[42] القمي، *المقالات*، 118.

[43] انظر: محمد بن الحسن بن علي الطوسي، *الرسائل العشر* (قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ط2، 1414هـ)، 103.

حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على الأمة كافة وجنسها البعيد الإضافة"[44]، وجدير بالتنبيه هنا أن سبب عدم اشتراط العصمة للإمام وتعيينه بالنص في التعريف قد يكون الحلي أخذه من تعريف سيف الدين الآمدي (ت631هـ) [45]- وهو من أهل السنة-، وتقاربت تعريفات الإمامة عند المتأخرين، كالتستري (ت1019هـ) [46]، والزنجاني (ت1351هـ) [47]، وكاشف الغطاء (ت1373هـ) [48]، والكاظمي القزويني (ت1414هـ)[49]، ودارت بين أن منصب الإمامة منصب إلهي واصطفاء الإمام من قبل الله، وأن الإمام حافظ للدين وتعاليمه من التغيير والتبديل.

حينما تأملنا في هذه التعريفات عند الشيعة يمكن القول إن الإمام خليفة النبوة في إقامة قوانين الشّرع وإن مقام الإمامة رئاسة عامة في الدين والدنيا جميعاً، وهذا القدر متشابه بين السنة والشيعة الإمامية، والفرق بينهم نشأ حينما أضافت الشيعة الإمامية إلى التعريف أن الإمام معصوم ومنصبه منصب إلهي وتعيينه بالنص. وبتلك الشروط لا نتعجب أن تذهب الشيعة إلى أن اختيار الإمامة لا يكون إلا من قبل الله، إذ كيف يكون اختيار المعصوم من قبل غير المعصومين؟ وكذلك إذا كان تعيينه بالنص ولا صلة للناس في تعيين الإمام.

وفي مسألة وجوب الإمامة فإن الشيعة الإمامية ادعت بأن الإمامة واجبة في حكمة الله، إذ إن الحكمة لطفٌ، واللطف واجب في الحكمة على الله تعالى، وبذلك تكون الإمامة واجبة في الحكمة[50]، وباصطفاء الله للإمام وتعيينه والنص عليه لا تكون الإمامة من فروع الدين كما ذهب إليه أهل السنة، بل أصبحت الإمامة بذلك من أصول

---

[44] جمال الدين الحسن بن يوسف الحلي، *الألفين في امامة امير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام* (الكويت: مكتبة الالفين، 1985م)، 22.

[45] انظر: الآمدي، *أبكار الأفكار*، 5/ 121.

[46] انظر: نور الله الحسيني المرعشي التستري، *إحقاق الحق وإزهاق الباطل* (قم: مكتبة أية الله العظمى المرعشي، 1418هـ)، 2/ 300.

[47] انظر: إبراهيم الموسوي الزنجاني، *عقائد الامامية الاثني عشرية* (قم:مؤسسة الوفاء، ط5، 1402هـ)، 305.

[48] انظر: محمد الحسين آل كاشف الغطاء، *أصل الشيعة وأصولها* (بيروت: دار الاضواء، 1990م)، 145.

[49] انظر: أمير محمد الكاظمي القزويني، *الشيعة في عقائدهم وأحكامهم* (بيروت: دار الزهراء، ط4، 1413هـ)، 42.

[50] انظر: محمد بن النعمان المفيد، *النكت الاعتقادية* (قم: المؤتمر العالمي، 1413هـ)، 40.

الدين، والإسلام عند الشيعة الإمامية بني على خمسة[51]، منها الولاية[52]. والإضافات التي اشترطتها الشيعة الإمامية في اختيار الإمامة غيرت مقام الإمامة تغييراً كلياً، إذ أصبح للإمام مناصب عالية، وصفات مميزة .

وتعتقد الشيعة الإمامية أن الأئمة معصومين من الكبائر كلها والصغائر؛ لأن الإمام حافظ للشرع فلو لم يكن معصوماً لم يؤمن عليه، وهم موصوفون بالتمام والكمال في كل أحوالهم من ولادتهم إلى مماتهم، وهم لا يوصفون في شيء من أحوالهم بجهل ولا بنقص[53].

وذهب عدد الإمامة إلى اثني عشر بدءًا من علي رضي الله عنه بنص رسول الله صلى الله عليه و سلم على خلافته حتى الإمام الثاني عشر الذي دخل الغيبة سنة 260 ه، مدعيا مهديته بسبب تدليل النبي صلى الله عليه و سلم والأئمة علي اسمه ونسبه.[54]

وهذه الخصائص والصفات المميزة للإمام فرقت بين السنة والشيعة الإمامية في مسألة الإمامة، لا من حيث خصائص الإمام فحسب، بل فرقت بينهما في أصول الدين التي ينبغي على المسلم أن يؤمن بها، وإن كان يوجد كثير من المشاكل في مسألة الإمامة عند الشيعة الإمامية يجدر بالسؤال هنا: ألا يكون استخدامهم في تعريف "الإمام" أنه "الرئيس العام في الدين والدنيا" و"حافظ للدين وتعاليمه من التغيير والتبديل" متناقضاً تناقضاً بيناً مع عدم وجوده أكثر من ألف سنة؟[55]

---

[51] وجاءت في بعض الروايات أن «الولاية أفضل؛ لأنها مفتاحهن والوالي هو الدليل عليهن» انظر: أحمد بن محمد بن خالد البرقي، *المحاسن* (قم:دار الكتب الإسلامية، ط2، 1371هـ)، 1/ 286؛ الكليني، الكافي، 3/ 54؛ محمد محسن بن مرتضى الفيض الكاشاني، *الوافي* (أصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين، 1406هـ)، 4/ 89.

[52] انظر: الكليني، *الكافي*، 3/ 51-61؛ محمد بن علي ابن بابويه، *من لا يحضره الفقيه* (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1413هـ)، 2/ 164؛ محمد بن علي ابن بابويه، *عيون أخبار الرضا عليه السلام* (طهران: نشر جهان، 1420هـ)، 2/ 83؛ الكاشاني، *الوافي*، 4/ 87.

[53] انظر: الصدوق، *الاعتقادات*، 96؛ محمد بن النعمان المفيد، *النكت الاعتقادية* (قم: المؤتمر العالمي، 1413هـ)،، 129؛ المجلسي، *بحار الأنوار*، ج2/ 350.

[54] انظر: الصدوق، *الاعتقادات*، 93،95؛ المفيد، النكت الاعتقادية ، 40-44؛ محمد بن علي ابن بابويه، *كمال الدين وتمام النعمة* (طهران: الإسلامية، ط2، 1395هـ)، 2/ 372، والخزاز، *كفاية الأثر*، 277.

[55] انظر:

Oktan - Al-Khair Ābādī, The Authenticity of the Book of Suleym Ibn Qays, 131-135.

3.2. نظرية الغيبة عند الشيعة الإمامية

رأى الشيعةُ الإمامةَ بأنها عمود الدين، متوجهين إليه في أمور الدين،وله الرئاسة العامة في الدين والدنيا جميعاً، وفي إقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على الأمة كافة، وأسسوا عقيدتهم حسب وجوده، مع ذلك أنهم ادعوا مغيبه منذ ولادته، وقد ذهبت الشيعة الإمامية في النظرية إلى قول إن فكرة الغيبة سبقت زمان محمد بن الحسن، إذ إنها رجعت إلى فرقة الكيسانية والناووسية والممطورة من الفرق الشيعية، وكلهم ادعوا غيبة إمامهم، وكذلك الأخبار التي جاءت في مصادرهم عن رسول الله صلى الله عليه و سلم وأئمتهم هي دليل على وجود الغيبة للإمام الثاني عشر، وعلى ذلك فإن الأخبار من جماعات كثيرة عن الغيبة لا تشير إلا إلى صحتها[56] حسب هذه الفكرة.

وعلى هذه الفكرة إن الغيبة لا تنفصل عن الإمامة أبداً، وكذلك الغيبة فرع من إمامة محمد بن الحسن، لا يناقض في الغيبة ولا يستدل عليها مع من لا يؤمن بإمامته، حيث إن الطوسي اشترط للمخالفين في السؤال عن الغيبة بأن يسلم المخالف بإمامة محمد بن الحسن، وبعد ذلك يسأل عن سبب غيبته، ومن لم يسلم بإمامته لا يسأل عن الغيبة ولا سببها[57]، إلا أن استدلال الطوسي مرتبط بنظرية العصمة، ومن يكون معصوماً فلا يمكن أن يتكلم إلا بالحق، وبذلك استدل على الغيبة بالأخبار الظنية عن الأئمة، إلا أن الاستدلال على شيء من الأصول بالأدلة الظنية لا يمكنه إقامة هذا الشيء المستدل عليه.

وبالتأمل في مدة الغيبة نجد أنها من أهم مشكلة في هذه القضية، لأن محمد بن الحسن لم يظهر منذ مدة طويلة، وعلى ذلك جاءت بعض الانتقادات الموجهة إلى الشيعة لا من قبل مخالفهم فقط، فحسب بل من أتباعهم انتقدوا أيضاً، لأن الإمام كان منتظراً من قبل المجتمع الشيعي، إلا أنه لم يخرج مع مضي المدة، ونرى بعض المؤلفين الشيعيين من المتقدمين حاولوا أن يثبتوا الغيبة ويدفعوا الحيرة والريبة عنها عند الشيعة، إذ إن النعماني (ت360هـ) بعد أن أورد الأخبار التي أثارت شبهة الناس في ولادة محمد بن الحسن وغيبته وقولهم عن فقدانه وموته قال إن مدة الغيبة من ولادة الإمام نيف وثمانون سنة وبعض الناس يستبعد هذه المدة وينكر قدرة الله في أن يمد عمره،

[56] انظر: محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، *مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول* (طهران: دار الكتب الإسلامية، ط2، 1404هـ)، 4/ 60.

[57] انظر: الطوسي، *الغيبة*، 88.

وبعد ذلك احتج بمن عاش أكثر من مئة سنة في وقته، وإمكان تطويل الله عمر الإمام[58]، وعلى ذلك يمكن أن نقول هنا إن فكرة تعمير العمر للإمام الثاني عشر تشكلت في القرن الرابع شيئاً فشيئاً، وكذلك أشار الصدوق (ت381هـ) إلى ذلك في بداية كتاب "كمال الدين وتمام النعمة" له حينما شرح سبب تأليفه، حيث إنه بعد أن زار قبر علي بن موسى وجد معظم الشيعة في التردد؛ لأن الغيبة حيرتهم، وبذلك بذل جهده في إرشادهم بالأخبار من النبي صلى الله عليه و سلم وأئمتهم، وذكر برجل من كبار الفلاسفة والذي شك في محمد بن الحسن وحيره طول غيبته وتسكين الصدوق له بذكر الأخبار[59]، ووضع بابا خاصاً في كتابه يتحدث عما جاء في التعمير من الأنبياء في كتابه محاولاً أن يظهر جواز التعمير وإمكانه[60].

نرى أن مدة الغيبة جاءت أولا بالأرقام المعلومة، وبعد مدة تغيرت الأرقام إلى وقت ما، حيث إن الرواية التي جاءت من طريق الأصبغ بن نباتة والتي ذكر فيها إخبار علي رضي الله عنه بغيبة الإمام الثاني عشر، وأورد الكليني (ت329هـ) قول علي رضي الله عنه عن مدة الغيبة وهي ستة أيام إلى ست سنين[61]، وجاءت تلك الرواية في الغيبة للنعماني (ت360هـ) لكن بعبارة "سبت من الدهر"[62]، وجاءت هذه الرواية في كتابي الصدوق (ت381هـ) والمفيد (ت413هـ) من دون إشارة إلى وقت، وأشار فيها علي رضي الله عنه إلى وجود الغيبة فقط.[63] وهذا التدرج التاريخي عن الرواية يحملنا على التفكير في أن مدة الغيبة كانت تقرر أولاً بحيث لا تتجاوز مدة غيبة إنسان عادي، ومع مضي الوقت وعدم مجيء الخبر عن الإمام جاءت بعض الروايات مشيرة إلى عدم تعيين مدة للغيبة ووقت خروج الإمام، فمع أن علماء الشيعة من المتقدمين أوردوا الروايات المنسوبة إلى علي رضي الله عنه والتي تنص على مدة الغيبة وهي ستة أيام أو ستة أشهر أو ست سنين[64] إلا أن هناك تناقضاً في الروايات مع هذه المعلومة، فالإمام المغيب نفسه يقول في توقيعه الذي خرج في يد السفير الثاني محمد بن عثمان إن الوقاتين في ظهور

[58] انظر: النعماني، *الغيبة*، 157، 158.

[59] انظر: الصدوق، *كمال الدين*، 1/ 3، 4.

[60] انظر: الصدوق، *كمال الدين*، 2/ 523، 534.

[61] انظر: الكليني، *الكافي*، 2/ 150.

[62] النعماني، *الغيبة*، 60.

[63] انظر: الصدوق، *كمال الدين*، 1/ 289؛ المفيد، *الاختصاص*، 209.

[64] انظر: الكليني، *الكافي*، 2/ 151؛ الطوسي، *الغيبة*، 165؛ الكاشاني، *الوافي*، 2/ 408.

الإمام قد كذبوا[65]، لكن هذا التوقيع يرجع إلى القرن الرابع والإمام لم يظهر، وبذلك انتشر عدم تقدير مدة للغيبة، إذ إن النعماني أشار إلى عدم جواز التوقيت للغيبة، بقوله:" الذي يروى عنهم (يعني الأئمة) في الوقت إنما هو على جهة التسكين للشيعة، والتقريب للأمر عليها؛ إذ كانوا قد قالوا: إنا لا نوقت ومن روى لكم عنا توقيتاً فلا تصدقوه"[66]، وكذلك فإن الحسن بن علي –الإمام الحادي عشر– قال في رواية منسوبة إليه: إن الوقاتين في مدة الغيبة قد كذبوا[67]. واحتجوا لعدم تعيين الوقت لمدة الغيبة بعمر الخضر υ، إذ إن الصدوق ردّ على المخالفين في مدة الغيبة وطول عمر الإمام بأن قال إنهم يقبلون طول حياة الخضر ولا يقبلون طول حياة الإمام، وبعد ذلك ضرب مثالاً من طول حياة إبليس وإبقاء الله له إلى يوم القيامة[68].

جاءت فكرة الغيبة محرّضة على إقامة العبادة بالاستتار والتخفي، وعلى سبيل المثال ما ورد في الرواية المنسوبة إلى جعفر، حيث سأله عمارَ الساباطي عن أفضل العبادات بقوله: «العبادة في السر مع الإمام منكم المستتر في دولة الباطل، أو العبادة في ظهور الحق ودولته مع الإمام منكم الظاهر؟»، وأجاب جعفر: «يا عمار، الصدقة في السر والله أفضل من الصدقة في العلانية، وكذلك والله عبادتكم في السر مع إمامكم المستتر في دولة الباطل، وتخوفكم من عدوكم في دولة الباطل وحال الهدنة» وبعد ذلك أشار إلى أفضلية الاستتار في العبادات خاصة مستتراً من عدوه[69]، لأن ذلك نوع من التقية، وبذلك اقترب بها من دينه وإمامه، ويمكن أن نقول حسب هذه الرواية: إنها أشارت إلى أفضلية الاستتار وعدم إظهار النفس للعدو؛ لأن من علل الغيبة وأسبابها خوف الإمام من عدوه –ولذلك استتر منهم.

وحاولت الشيعة الإمامية أن يقوي نظرية الغيبة بالروايات عن غيبة الأنبياء، وجاء بإدريس υ مستدلا على أنه أول من غاب عن قومه بسبب الجبار في دوره وخوفه منه[70]، وإبراهيم υ غاب في بطن أمه حينما خاف من جنود

[65] انظر: الصدوق، *كمال الدين*، 2/ 484؛ الطوسي، *الغيبة*، 291.

[66] النعماني، *الغيبة*، 190.

[67] انظر: الصدوق، *كمال الدين*، 2/ 409.

[68] انظر: الصدوق، *كمال الدين*، 2/ 392.

[69] انظر: الكليني، *الكافي*، 2/ 139؛ الكاشاني، *الوافي*، 2/ 238.

[70] انظر: الصدوق، *كمال الدين*، 1/ 167.

نمرود[71]، ويوسف υ وشبهته الشيعة الإمامية في عدم معرفة إخوانه به وانفصاله عن أبيه مدةً بغيبته عن أهله[72]، ويونس υ شبهت الشيعة تركه قومه بغيبته، وموسى υ شبهت خفاء ولادته وظهوره بعد كثير من الأذى بغيبته[73] والرواية الأخرى أومأت إلى أن موسى بن عمران غاب عن قومه ثمانٍ وعشرين سنة، وهذه المدة سنّة للإمام الثاني عشر من موسى υ[74] وكذلك ذو القرنين υ حينما دعا قومه إلى الله، فرد القوم وضربوه على قرنه فغاب ذو القرنين عنهم مدة[75] وكذلك بقاء رسول الله صلى الله عليه و سلم في أول الوحي خمسة سنين في مكة مختفياً أومأت الشيعة به إلى غيبته[76]، إلا أن هذه الأمثلة من الأولين لا تشبه غيبة الإمام التي ادعت الشيعة، وهذه المعلومات جاءت في المصادر الشيعية ويسهل أن يفهم منها محاولة الشيعة الإمامية أن يستدلوا بوقوع الغيبة في حياة الأنبياء على وقوعها لأئمتهم.[77]

3. ادعاء اعتراف أهل السنة بغيبة الإمام الثاني عشر

3.1. أقوال العلماء من أهل السنة التي اعتمد عليها الشيعة الإمامية في التصريح بغيبة الإمام الثاني عشر

سيذكر البحث من يصرح بغيبة الإمام الثاني عشر من قبل العلماء من أهل السنة أو من العلماء الذين نسبتهم الشيعة الإمامية إلى أهل السنة:

1. أبو العباس الناصر لدين الله ابن الإمام المستضيء بأمر الله (ت622هـ) من خلفاء العباسية والذي بقي في الأمر بديار مصر المستنصر نحواً من ستين سنة، وحسب ما نقل الشيعة فإنه أمر بعمار السرداب

[71] انظر: الصدوق، *كمال الدين*، 1/ 177.

[72] انظر: الكليني، *الكافي*، 2/ 147.

[73] انظر: الصدوق، *كما الدين*، 1/ 327.

[74] انظر: الصدوق، *كما الدين*، 1/ 328.

[75] انظر: وعلي بن الحسين القمي، *الإمامة والتبصرة من الحيرة* (قم: مدرسة الإمام المهدي، 1404هـ)، 121؛ الصدوق، *كما الدين*، 2/ 393، 394.

[76] انظر: الصدوق، *كما الدين*، 2/ 344؛ الطوسي، الغيبة، 332. جاء في بعض الروايات هذه المدة ثلاث سنوات. انظر: الصدوق، *كما الدين*، 1/ 328.

[77] انظر للمزيد إلى:

Cemil Hakyemez, Gaybet İnancı ve Şiilikteki Yeri, 2. Basım (İstanbul: İSAM., 2016); Cemil Hakyemez, Şi'a'da Gaybet İnancı, (Ankara: TDV, 2009).

الشريف، وجعل الصفة خشب صاج منقوش عليه، وبعض الأقوال تدل على اعتقاد الناصر لدين الله بانتساب الغيبة إلى المهدي[78]، إلا أننا لا بد أن نتأمل فيما قال عنه العلماء قبل أن نقبل هذه الأقوال عن الناصر باعتباره عالماً سنياً، إذ قال عنه موفق الدين أبو محمد (ت629هـ) إن التشيع ظهر فيه بسبب ابن الصاحب[79]، وأما المؤرخ ابن واصل (ت697هـ) فقد قال: إن الناصر كان يتشيع ويميل إلى مذهب الإمامية بخلاف آبائه، ونقل من جمال الدين بن الجوزى حينما سئل عن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم لم يصرح بتفضيل أبي بكر رضي الله عنه بل قال: إن أفضلهم بعده من كانت ابنته تحته[80]، وبناء على هذه الأقوال عن تشيعه فلا عجب أن يقبل ولادة الإمام الثاني عشر وغيبته.

2. إبراهيم بن محمد الحمويني (ت722هـ) في كتابه "فرائد السمطين"[81]، والروايات التي أوردها مثل كون الإمام له غيبة وحيرة[82]، وأنه أعز من الكبريت الأحمر في زمان غيبته[83]، وأن الإمام الثاني عشر صاحب الغيبة[84] لم تأت هذه الروايات إلا في مصادر الشيعة، وأما الحمويني فقد أُتهم بأنه من المؤيدين للطوسي وبأنه حاطب ليل يجمع الأحاديث من الأباطيل المكذوبة[85]، وبأنه شديد في التشيع[86].

[78] انظر: الحائري، *إلزام الناصب*، 1/ 333، 334.

[79] انظر: الذهبي، *تاريخ الإسلام* (تونس: دار الغرب الإسلامي، 2003م)، 13/ 686.

[80] انظر: أبو عبد الله محمَّد بن سالم ابن واصل، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب (القاهرة: دار الكتب، 1377)، 6/ 144؛ وعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، *تاريخ الخلفاء* (مصر: مطبعة السعادة، 1371هـ/ 1952م)، 387.

[81] الحمويني، *فرائد السمطين*، 2/ 334، 335، 336.

[82] انظر: الصدوق، *كمال الدين*، 1/ 287؛ الخزار، *كفاية الأثر*، 66؛ الإربلي، *كشف الغمة*، 2/ 521.

[83] انظر: الصدوق، *كمال الدين*، 1/ 287؛ علي بن عيسى الإربلي، *كشف الغمة في معرفة الأئمة* (تبريز: بني هاشمي، 1423هـ)، 2/ 521.

[84] انظر: الصدوق، *كمال الدين*، 2/ 372؛ الخزار، *كفاية الأثر*، 275.

[85] شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، الدرر الكامنة، ج 1، ص7.

[86] انظر: الذهبي، *تذكرة الحفاظ* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419ه/ 1998م)، 1/ 76. حيث عّده محسن الأمين في كتابه "أعيان الشيعة" مشيراً إلى عظمته عند أهل السنة في الحديث والحفظ ومع تلك الروايات التي رواها أظهر تشيعه. انظر: الأمين، أعيان الشيعة، ج 2، ص21. وكذلك محمد محسن بن علي بن محمد الطهراني الشيعي أخبر عن تشيعه أيضا. انظر: محمد محسن بن علي بن محمد رضا الطهراني، ذيل كشف الظنون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.س،). ص

3. محمد بن محمد خواجة پارسا الصوفي (ت822هـ) الذي ذكر عن نرجيس أم الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن ولادة محمد بن الحسن وغيبته في كتابه "فصل الخطاب" الذي احتج الشيعة به[87] ونقل عنه أحمد بن أعثم أحوال الإمام الرضا في كتابه "تاريخ أحمد الكوفي" الذي ذكر فيه أحوال المعصومين الأربعة، وذكر أحمد بن أعثم رواية "ستدفن بضعة مني بخراسان من زاره عارفاً بحقه فكأنما زار الكعبة سبعين مرة" من كتاب خواجة پارسا[88]، وكذلك القندوزي أورد بعض الروايات من كتاب خواجة پارسا عن محبة آل الرسول[89]، وأما ذكره للإمام الثاني عشر فإن خواجة پارسا ذكره حسب مذهب الإمامية، حيث إنه قال: "الحسن العسكري رضي الله عنه عند الإمامية والد أبي القاسم محمد المنتظر صاحب السرداب...يلقبه الإمامية بالحجة والقائم...وإنهم يزعمون (الشيعة الإمامية) أنه دخل السرداب" إن هذه الأقوال من خواجة پارسا لا تشير إلى قبول غيبة محم بن الحسن، بل قالها حسب ادعاء الشيعة الإمامية، وكذلك ذكره وفاة العالم السني أبي حفص عمرو بن سلمة النيسابوري في تاريخ 265ه مع ثنائه عليه واحترامه له [90] فلا يقال عن خواجة پارسا إلا أنه عالم سني والأقوال التي استخدمها في كتابه عن الإمام الثاني عشر جاءت حسب ادعاء الشيعة الإمامية كما قال ذلك اثناء ذكره لها.

4. أحمد بن عمر الدولت آبادي، شهاب الدين ابن شمس الدين فقيه حنفي (ت849هـ) منعوت بملك العلماء[91]، استدلت به الشيعة[92] على أنه اعترف بغيبة الإمام الثاني عشر، إلا أنه ذكر –حسب نقل منه

[87] انظر: محسن الأمين، *أعيان الشيعة* (بيروت: دار التعارف، د.ط.، 1403هـ) 2/ 68؛ الطبرسي، *النجم الثاقب*، 1/ 376، 377؛ العميدي، *دفاع عن الكافي*، 1/ 577، 578؛ الحائري، *إلزام الناصب*، 1/ 339؛ إلا هذه الرواية لم تأت في مصادر أهل السنة، بل الرواية جاءت في المصادر الشيعية «ستدفن بضعة مني بخراسان ما زارها مكروب إلا نفس الله عز وجل كربه، ولا مذنب إلا غفر الله له ذنوبه» الصدوق، *من لا يحضره الفقيه*، 2/ 583؛ الصدوق، *الأمالي*، 119.

[88] انظر: الطهراني، *الذريعة*، 3/ 228.

[89] انظر: القندوزي، *ينابيع المودة*، 428-447.

[90] انظر: أبو الفتح محمد بن محمد پارسا البخارى، *فصل الخطاب لوصل الاحباب* (طهران: سازمان اسناد وكتابخانه ملى جمهورى اسلامى ايران، رقم: 16435)، 443.

[91] انظر: الرزكلي، الأعلام، 1/ 187؛ عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي الحسني الطالبي، *نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر* (بيروت: دار ابن حزم، 1420هـ)، 3/ 233.

[92] انظر: الحائري، *إلزام الناصب*، 1/ 330، 2/ 108؛ العميدي، *دفاع عن الكافي*، 1/ 578؛ الطبرسي، *النجم الثاقب*، 1/ 405.

الحائري- قول أهل السنة أن خلافة الخلفاء الأربعة ثابتة بالنص، وأورد رواية «خلافتي ثلاثون سنة وقد تمت بعلي»[93] وبعد ذلك ذكر بعض الأخبار عن الأئمة الاثني عشر من مصادر الشيعة[94]، وذكر بعد هذه الروايات أسماء أئمة الشيعة الإمامية قائلاً: إن التاسع الإمام حجة الله القائم الإمام المهدي ابنه وهو غائب وله عمر طويل، ويمكن القول هنا إن ملك العلماء ربما أورد الأقوال عن مسألة الخلافة من السنة والشيعة الإمامية أو أن الشيعة نسبوا هذه الأقوال إلى ملك العلماء.

5. علي بن محمد بن أحمد ابن الصباغ المالكي[95] (ت855هـ)، فإنه ذكر مناقب الأئمة الاثني عشر وصفاتهم، إلا أن هذه الروايات جاء في كتب المفيد من علماء الشيعة[96]، وعرّف ابن الصباغ محمدَ بن الحسن بكنيته ولقبه موافقاً للشيعة الإمامية وقال: "قيل: غاب في السرداب، والحرس عليه، وكان ذلك سنة ست وسبعين ومئتين للهجرة"، وبعد ذلك أورد الروايات في مسألة المهدي مختلطةً بين السنة والشيعة، واستدل بعد سطور على عدم موت المهدي وأنه حي باقي منذ غيبته وإمكان ذلك مثل عيسى والخضر وإلياس رضي الله عنهم بكتاب "البيان في أخبار صاحب الزمان" لمحمد بن يوسف بن الكنجي الذي وصلنا بأقوال العلماء عنه إلى أنه شيعي[97]، إلا أن تلك الأقوال التي استدل الشيعة بها على اعتراف علماء السنة بغيبة الإمام الثاني عشر فيها نظر؛ لأن ابن الصباغ أورد الروايات عن غيبة الإمام الثاني عشر من المصادر الشيعية، وكذلك البحراني الشيعي قد ذهب في ابن الصباغ إلى أنه إمامي صحيح العقيدة أو إظهاره أحد المذهبين تقية[98]، ومع ذلك فإن ابن الصباغ دفع عن نفسه تهمة الرفض في بداية كتابه[99]، وأخيراً فإنه لم يشرح ولم يفهم حديث: «من كنت مولاه فعلي مولاه» الذي قاله رسول الله صلى الله عليه و سلم يوم "غدير خم" مثل ما فهمه الشيعة، الذين تمسكوا به، وجعلوه عمدة لعقيدتهم، بل شرح

[93] الحائري، *إلزام الناصب*، 1/ 329.

[94] انظر: الكليني، *الكافي*، 2/ 298؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، 4/ 180.

[95] انظر: الحائري، *إلزام الناصب*، 1/ 232؛ العميدي، المهدي المنتظر، 138؛ العميدي، *دفاع عن الكافي*، 1/ 578.

[96] انظر: محمد بن محمد المفيد، *الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد* (قم: مؤتمر الشيخ المفيد، 1413هـ)، 2/ 313.

[97] انظر: نور الدين علي بن محمد ابن الصباغ، *الفصول المهمة لمعرفة الأئمة* (بيروت: دار الأضواء، ط2، 1409هـ)، 281-289.

[98] انظر: يوسف البحراني، *الكشكول* (بيروت: دار الهلال، 1998هـ)، 3/ 20.

[99] انظر: الصباغ، *الفصول المهمة*، 20.

كلمة: "مولى" في الرواية بأنها تعني أن علياً أخوه ووزيره وخليفته على أهله في سفرهم إلى تبوك[100]، ويمكن القول عنه إن ابن الصباغ ربما ذكر مناقب الأئمة الاثني عشر مناقباً لا عقيدة، أو أنه كان شيعياً اتقى كما زعمه البحراني.

6. جمال الدين عطاء الله بن فضل الله الحسيني المحدث والمؤرخ (ت926هـ) الذي عاش في الدولة الصفوية، إنه ذكر في كتابه "روضة الأحباب" الذي كتبه باللغة الفارسية أن الإمام الثاني عشر ولد وغاب في سامراء، وعلى ذلك استدل الشيعة بأقواله[101] . أما المعلومات التي ذكرها عن الإمام الثاني عشر فكلها من الروايات الشيعية، وكذلك استدل الشيعة به مدعين بأنه سني، وفيه نظر، لأن صاحب "الذريعة" التي جمع فيه تصانيف الشيعة قال عنه حينما تناول كتاب" الأربعون حديثا": لعطاء الله بن فضل الله الحسيني: "...استظهر صاحب الروضات أنه من أهل السنة على خلاف ما حققه القاضي نور الله من تشيعه، وكان الفاضل الهندي يعتقد تشيعه أيضاً، وعنده بعض مؤلفاته على طريقة الشيعة..." وكذلك أنه جمع في كتابه "الأربعين من فضائل أمير المؤمنين" الروايات المروية من طرق أهل السنة والشيعة، ونقل أنه خطب بعد غلبة ملك الدول الصفوية شاه إسماعيل على ملك الأوزبك في ترغيب الناس على متابعة أئمة الهدى وترك أعدائهم[102]، وعلى حسب ما نقل الطهراني أنه كان شيعياً وكان يتقي، وله كتب على طريقة الشيعة[103]، وكذلك نقل الطهراني في كتابه حينما عرّف كتاب "تحفة الأحباء" لعطاء الله بن فضل الله الحسيني أنه يستظهر من تفسير آية التطهير عقيدته الشيعية، بل جزم بتشيعه في بعض المجالس[104]، وكذلك أنه ربط تفسير آية الكرسي بعقيدة الإمامة، ويمكن أن يستنتج مما ذكر عنه أنه وإن لم

[100] انظر: الصباغ، *الفصول المهمة*، 44.

[101] انظر: الحائري، *إلزام الناصب*، 1/ 327، 328؛ الأمين، *أعيان الشيعة*؛ 2/ 68؛ الطبرسي، *النجم الثاقب*، 1/ 397، 398.

[102] انظر: آغا بزرك الطهراني، *الذريعة إلى تصانيف الشيعة* (بيروت: دار الأضواء، ط2، د.س.)، 1/ 421، 422.

[103] انظر: الطهراني، *الذريعة*، 11/ 285.

[104] الطهراني، *الذريعة*، 3/ 409.

يكن شيعياً واضحاً فتشيعه واضح، وذلك قد يكون بسبب الدولة الصفوية التي عاش عطاء الله الحسني فيها[105].

7. أبو المعالي محمد سراج الدين (ت885هـ) الصوفي أنه قال في أثناء تعديده ولد الإمام العاشر: " فأما الحسن العسكري فأعقب صاحب السرداب الحجة المنتظر، ولي الله الإمام محمد المهدي"[106] وكذلك تناول مسألة الإمامة في كتابه، غير أن الشيعة احتجوا بأقواله التي وافقت عقيدتهم[107]، فهو وإن صرح بولادة محمد بن الحسن ودخوله في السرداب إلا أنه لم يذكر أقوالاً تؤيد الشيعة الإمامية في مسألة الإمامة، إذ إنه اشترك مع الرافضة في كون الخلافة في أهل البيت، وأن المهدي من نسب الحسين فقط، ولم يشر إلى عقيدة الإمامة والإمام الثاني عشر، وهو يقسم الإمامة إلى إمامة وحي وهي للأنبياء، وإلى إمامة عبادة وهي لأئمة الصلاة، وإلى إمامة مصلحة وهي لأئمة المسلمين الخلفاء الكرام القائمين بمصالح الأمة، ولم يذكر هنا أي نوع من أنواع الإمامة عند الشيعة الإمامية، والشروط الذي اشترطها في الإمام هي نفس الشروط عند أهل السنة، وإضافة إلى ذلك فإنه قال رداً على الشيعة: "وقد عنى أهل البيت عليهم السلام في أفرادهم المكرمين وأئمتهم الطاهرين إمامة معنوية لا كما عناها الرافضة وهي الإمامة التي عناها جحاجحة الصوفية، وسموها بالقطبية الكبرى والغوثية العظمى..."[108] وهذه العبارة لا توصلنا إلا إلى أن محمد سراج الدين لم يكن شيعياً ولم يعترف بغيبة الإمام.

8. سليمان بن ابراهيم القندوزي الحنفي (ت1294هـ) أورد بعض الروايات عن الغيبة، وجاء الشيعة محتجا بها على قبول القندوزي بغيبة الإمام الثاني عشر،[109] إلا أن القندوزي أورد هذه الروايات عن ولادة من كتاب للصدوق ولهاشم بن سليمان بن إسماعيل البحراني (ت1107هـ) من علماء الشيعة ومن

---

[105] انظر: علي بن أحمد علي السالوس، *مع الاثني عشرية في الأصول والفروع* (الرياض: دار الفضيلة، ط7، 1424هـ)، 602.

[106] أبو المعالي محمد سراج الدين، *صحاح الأخبار في نسب السادة الفاطمية الأخيار* (Columbia University Libraries، 893.717 R447)، 56.

[107] انظر: الحائري، *إلزام الناصب*، 1/ 336، 337.

[108] أبو المعالي، *صحاح الأخبار*، 49.

[109] انظر: الحائري، *إلزام الناصب*، 1/ 334؛ العميدي، *المهدي المنتظر*، 140، 141؛ العميدي، *دفاع عن الكافي*، 1/ 586.

"فرائد السمطين" لإبراهيم بن محمد الجويني الحمويني الذي تكلمنا عنه، ومنها: «...تكون له (للإمام) غيبة وحيرة، تضل فيها الأمم...»[110] وقول رسول الله صلى الله عليه و سلم: «والذي بعثني بالحق بشيراً ونذيراً إن الثابتين على القول بإمامته في زمان غيبته لأعز من الكبريت الأحمر...»[111]، وغيرها[112]، ولا قيمة لهذه الروايات المشيرة إلى غيبة الإمام الثاني عشر بسبب أنها من مصادر الشيعة أو من كتاب الحمويني المتشيع الذي ذكرناه قبل قليل.

2.3. من ذكر من أهل السنة غيبة الإمام الثاني عشر مستنداً إلى الشيعة الإمامية

تكلم بعض علماء أهل السن عن غيبة محمد بن الحسن في كتبهم من حيث تبيين مذهب الشيعة وإيضاحه، إلا أن الشيعة جاء محتجا بأقوالهم على اعتراف أهل السنة بغيبة الإمام الثاني عشر.

1. ابن خلكان (ت681هـ) المؤرخ على غيبة الإمام الثاني عشر[113]، لكننا عندما رجعنا إلى كتابه "وفيات الأعيان" وجدنا أنه يذكر هذه الأقوال معزوة إلى الشيعة الإمامية؛ ونقل أقوال الشيعة عن محمد بن الحسن، وهو لم يورد هذه المعلومات اعتقاداً بغيبة الإمام، بل إنه ذكرها حسب زعم الشيعة كما نص على ذلك[114].
2. شمس الدين محمد بن طولون الحنفي (ت953هـ) فقيه مؤرخ، ورد أنه نشر شعراً قال فيه: "والعسكري الحسن المطهر- محمد المهدي سوف يظهر"[115] واحتج الشيعة الإمامية به على قبول ابن

[110] الصدوق، *كمال الدين*، 1/ 287؛ الحمويني، *فرائد السمطين*، 2/ 335؛ هاشم البحراني، *غاية المرام وحجة الخصام* (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 2001هـ)، 7/ 132؛ وسليمان بن إبراهيم القندوزي، *ينابيع المودة* (قم: دار الاسوة، 1416هـ)، 552.

[111] الصدوق، *كمال الدين*، 1/ 287؛ الإربلي، *كشف الغمة*، 2/ 521؛ الحمويني، *فرائد السمطين*، 2/ 337؛ القندوزي، *ينابيع المودة*، 553.

[112] انظر: الصدوق، *كمال الدين*، 1/ 288؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، *إعلام الورى بأعلام الهدى* (طهران: الإسلامية، ط3، 1390هـ)، 425؛ ابن طاووس، *اليقين باختصاص مولانا علي*، 495، 496؛ المجلسي، *بحار الأنوار*، 51/ 73؛ الحمويني، *فرائد السمطين*، 2/ 336؛ القندوزي، *ينابيع المودة*، 506.

[113] انظر: الحائري، *إلزام الناصب*، 1/ 337، 338.

[114] انظر أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان* (بيروت: دار صادر، 1971م)، 4/ 176.

[115] شمس الدين محمد بن طولون، *الأئمة الاثنا عشر* (بيروت: دار صادر، د.ط.، 1958هـ)، 117.

طولون بغيبته[116]، إلا أنه كتب هذا الكتاب بسبب حبّه لآل البيت، والأقوال التي أوردها عن محمد بن الحسن لا تدل على قبول ابن طولون به؛ لأنه نسب هذه الأقوال إلى اعتقاد الإمامية أو قال: كما تزعم الشيعة[117].

3. علي بن عبد الملك حسام الدين ابن قاضي خان (ت975هـ) فقيه، من علماء الحديث ولد بالهند وتوفي في مكة[118]، واستدلت الشيعة بقوله، حيث إن الحائري نقل عنه أنه حينما شرح حديث "اثني عشر خليفة"[119] تطرق إلى أن الشيعة الاثني عشر حملوه على أن أولهم علي وآخرهم محمد بن الحسن المهدي ناقلاً قوله عن خواجة محمد پارسا وعبد الرحمن الجامي، إلا أنه قال: "وفيه رد على الروافض إذ يظنون بأهل السنة بأنهم يبغضون أهل البيت باعتقادهم الفاسد"[120]، وكذلك الحائري الشيعي أورد بعض الروايات من كتاب "البرهان في علامات مهدي آخر الزمان" لابن قاضي خان مثل رواية: للمهدي غيبتان[121]، إلا أنه لم يورد مثل هذه الأخبار في كتابه، وإضافة إلى ذلك كل الروايات التي أوردها عن المهدي من مصادر السنة، بل إنه أورد الروايات عن نسب المهدي ومنها «يخرج رجل من ولد الحسن من قبل المشرق لو استقبل به الجبال لهدَها»[122]، وذهب في نسب المهدي إلى أن المهدي من نسب الحسن مستدلاً بأن من الممكن اجتماع الولادات في شخص من جهات مختلفة[123].

---

[116] انظر: العميدي، *المهدي المنتظر*، ص139، 140؛ العميدي، *دفاع عن الكافي*، 1/ 580، 581.

[117] انظر: ابن طولون، *الأئمة الاثنا عشر*، 117–119.

[118] انظر: العكبري، *شذرات الذهب*، 8/ 379؛ الزركلي، *الأعلام*، 4/ 309؛ صديق بن حسن القنوجي، *أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم* (الدمام: دار ابن حزم، 1423هـ)، 696.

[119] انظر: مسلم بن الحجاج، الصحيح (الرياض: دار طيبة، 1427)، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، ج2، ص.882.

[120] الحائري، *إلزام الناصب*، 1/ 331، 2/ 108.

[121] انظر: النعماني، *الغيبة*، 172؛ الطوسي، *الغيبة*، 162.

[122] علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان، *البرهان في علامات مهدي آخر الزمان* (قم: الخيّام، د.ط. 1399هـ)، 93. وأما الرواية فهي منكر. انظر: الذهبي، *ميزان الاعتدال*، 1/ 462.

[123] انظر: علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان، *البرهان في علامات مهدي آخر الزمان* (قم: الخيّام، د.ط. 1399هـ)، 97.

4. عبد الرحمن بن أحمد الجامي (ت998هـ)[124]، وأنه الجامي مفسر صوفي ولد في جام من قصبات خراسان، وتفقه، وصحب مشايخ الصوفية[125]، إلا أنه قال في كتابه "شواهد النبوة" الذي ألفه باللغة الفارسية إن محمد بن الحسن هو الإمام الثاني عشر، وهو عندهم خاتم الاثني عشر إماماً، وكذلك أشار إلى أن الشيعة الإمامية يزعمون أنه دخل السرداب في سامراء، وبقي مختفياً إلى الآن على زعمهم، وبعد ذلك ذكر بعض الأقوال عن محمد بن الحسن وعن أمه وعن يوم ولادته كما جاءت في المصادر الشيعية[126]، وبناء على ذلك لا يمكن أن يقال إنه اعترف بغيبته؛ لأن الأقوال التي ذكرها في كتابه لم يسردها إلا حسب زعم الشيعة الإمامية.

3.3. من ذكر غيبة الإمام الثاني عشر من أهل السنة متشيعاً أو كان مشتغلاً بعلم الحروف

1. كمال الدين محمد بن طلحة (ت652هـ) الذي تفقه في المذهب الشافعي، وسمع الحديث من المؤيد الطوسي، وحدث بحلب ودمشق[127] وذكر محمدَ بن الحسن في كتابه "مطالب السؤول في مناقب آل الرسول"، وعرّف به مهدياً وحجةً ومنتظراً، وأنشد شعراً مومئاً إلى غيبته، وأما الروايات التي أوردها عن المهدي فإن كلها من مصادر أهل السنة، ومع ذلك فإنه دافع عن ولادة محمد بن الحسن وغيبته ضد من ينكروها[128] واستدل الشيعة بهذه الأقوال على اعتراف محمد بن طلحة بولادة الإمام وغيبته[129]، ولا يمكن تأويل الأقوال التي ذكرها محمد بن طلحة، لكن يمكن القول: إن الذهبي وصفه بالدخول في الهذيان والضلال وعمل دائرة للحروف، وزعم أنه يستخرج منها علم الغيب وعلم الساعة، وأشار

---

[124] انظر: الحائري، *إلزام الناصب*، 1/ 330؛ الأمين، *أعيان الشيعة*، 2/ 66؛ العميدي، *المهدي المنتظر*، 1/ 579؛ الطبرسي، *النجم الثاقب*، 1/ 376، 395.

[125] انظر: أحمد بن محمد الأدنه وي، *طبقات المفسرين* (السعودية: مكتبة العلوم والحكم، 1417هـ)، 355؛ الزركلي، *الأعلام*، 3/ 296.

[126] انظر: عبد الرحمن بن أحمد الجامي، *شواهد النبوة* (استانبول: مكتبة الحقيقة، 1388) 266، 277

[127] انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، *سير أعلام النبلاء* (مؤسسة الرسالة، ط2، 1405هـ)، 23/ 293، 294؛ السبكي، *طبقات الشافعية الكبرى*، 8/ 63.

[128] انظر: كمال الدين محمد بن طلحة، *مطالب السؤول في مناقب آل الرسول* (بيروت: مؤسسة البلاغ، 1419هـ)، 311-319.

[129] انظر: العميدي، *المهدي المنتظر*، 137؛ العميدي، *دفاع عن الكافي*، 1/ 573؛ الطبرسي، *النجم الثاقب*، 1/ 376، 377.

الذهبي آنذاك إلى تزهده[130]، ولعله صرح بهذه الأقوال بعد دخوله دائرة الحروف هذه؛ إذ إنه قال في مقدمة كتابه "مطالب السؤول": "فلما أن أزلفتني الرأفة الربانية من الألطاف الإلهية بعنايتها، وأعرضت عن متاع الدنيا من جاهها ومالها ..."[131]، وهذه الأقوال تظهر لنا أنه صرح بمثل هذه الأقوال بعد اشتغاله بعلم الحروف والمسائل الغيبية.

2. المؤرخ أبو المظفر سبط ابن الجوزي يوسف بن قزغلي (ت654هـ) فبعد أن عرّف بمحمد بن الحسن الإمام الثاني عشر حسب الإمامية أتى بالروايات عن أهل السنة، ثم قال إن الشيعة الإمامية جلها على أن المهدي الحجة موجود، وهو حي يرزق، وذكر احتجاجهم على حياته من طول عمر الخضر وإلياس، وكذلك أورد شعراً في كتابه عن الأئمة، وقال عن الإمام الثاني عشر: "محمد بن الحسن المفتقد"[132]، واستدل الشيعة الإمامية بكلامه على اعترافه بغيبة الإمام الثاني عشر[133]، إلا هذه الأقوال تشير إلى أن سبط الجوزي متشيع في الحقيقة حيث اكتشفنا أنه أقرب إلى الشيعة الإمامية من أهل السنة، إذ سبط ابن الجوزي حينما تناول رواية: «من كنت مولاه فعلي مولاه» بين كلمة "مولى" بعشر معانٍ، وقرر في النهاية أن هذا نص صريح في إثبات إمامته وقبول طاعته،[134] وذهب بعض العلماء في سبط ابن الجوزي إلى أنه كان رافضياً، حيث وصف الذهبي كتابه "مرآة الزمان" بأنه ملئ بمناكير الحكايات، قائلاً: إنه ليس ثقة فيما نقله، وكان يجازف فيه، وكذلك نقل عن محيى الدين السوسي قوله: "لما بلغ جدي موت سبط ابن الجوزي قال: لا رحمه الله، كان رافضياً"[135]، ونقل ابن حجر عن ابن رجب حكمه على سبط ابن الجوزي بأنه ليس حجة فيما ينقله،[136] وأما رأي ابن تيمية فيه فإنه يظهر وصفه كاملاً، إذ إنه ذهب إلى أنه كان

---

[130] انظر: الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 23/ 294؛ الذهبي، *تاريخ الإسلام*، 14/ 733.

[131] ابن طلحة، *مطالب السؤول*، 33.

[132] سبط ابن الجوزي، *تذكرة الخواص*، 325– 327.

[133] انظر: الحائري، *إلزام الناصب*، 1/ 323، 2/ 106، 107؛ العميدي، *المهدي المنتظر*، 137؛ العميدي، *دفاع عن الكافي*، 1/ 575؛ الأمين، *أعيان الشيعة*، 2/ 65.

[134] انظر: ابن الجوزي، *تذكرة الخواص*، 38

[135] شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، *ميزان الاعتدال في نقد الرجال* (بيروت: دار المعرفة، 1382هـ)، 4/ 471.

[136] انظر: ابن حجر، *لسان الميزان*، 8، 565.

يصنف بحسب مقاصد الناس، يصنف للشيعة ما يناسبهم ليعوضوه بذلك[137]، ونُقد سبط ابن الجوزي لخوضه في مسألة الأسماء والصفات والتأويل أيضاً،[138] وبعد قراءة أقواله عن الإمامة والإمام الثاني عشر وكل ما ذكر عنه من المتقدمين يمكن القول إنه وإن لم يكن شيعياً، فإنه أقرب إلى الشيعة الإمامية من أهل السنة، وعلى ذلك لا اعتبار في ذكر سبط الجوزي شعراً عن أن الإمام الثاني عشر مغيب مفتقد.

3. محمد بن يوسف بن محمد الكنجي (ت658هـ) الذي استدل القندوزي في كتابه به على ولادة محمد بن الحسن[139]، فقد قال الكنجي في كتابه تحت عنوان "في الدلالة على كون المهدي حياً باقياً مذ غيبته إلى الآن: "إن الإمام بقي حياً بدليل بقاء عيسى وإلياس والخضر والدجال وإبليس"، وتناول بعد ذلك من أنكروا بقاءه من وجهين؛ أولهما طول الزمان، وثانيهما أن المهدي في السرداب من غير أن يقوم بطعامه وشرابه وذلك ممتنع عادة[140]، وهو وإن قال بداية كتابه: إنه لم يرو الروايات عن طرق الشيعة[141]، إلا أن فكره المنشور في كتابه موافق للشيعة الإمامية، وكذلك احتج الشيعة الإمامية بقوله على أنه من أهل السنة واعترف بغيبة الإمام[142]، لكننا بالتأمل في حال الكنجي نجد أنه كان فإن الذهبي عرّفه بأنه محدث قتل بجامع دمشق لفضوله[143]، وأما قول الصفدي عنه: يظهر تشيعه، حيث كان عند الكنجي ميل للرفض، وكان يجمع كتباً في التشيع، وله شعر يدل على تشيعه وقتل بالجامع، وكان الكنجي داخل التتار،[144] وأما نقل ابن كثير عنه فقد عرفه بالصراحة حيث بعد تدمير هولاكو دمشق وبلاد الشام وبعد ذلك ظفر المسلمون على التتار بعين جالوت، كان هناك شيخ في جانب التتار، إذ قال ابن كثير: "وقتلت العامة

---

[137] انظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، *منهاج السنة النبوية* (القاهرة: مؤسسة قرطبة، 1406هـ)، 4/ 98، 99.

[138] انظر: الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 21/ 368.

[139] انظر: القندوزي، ينابيع المودة، 530؛ الأمين، *أعيان الشيعة* ، 2/ 64.

[140] انظر: أبو عبد الله محمد بن يوسف بن محمد الكنجي، *كفاية الطالب في مناقب علي بن أبي طالب ويليه البيان في أخبار صاحب الزمان* (طهران: فارابي، ط3، 1404هـ)، 521.

[141] انظر: الكنجي، *كفاية الطالب*، 476.

[142] انظر: الحائري، *إلزام الناصب*، 1/ 332، 323، ج2، ص106؛ العميدي، *المهدي المنتظر*، 137؛ العميدي، *دفاع عن الكافي*، 1/ 575.

[143] انظر: الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، 4/ 156.

[144] انظر: الصفدي، *الوافي بالوفيات*، 5/ 166.

وسط الجامع شيخاً رافضياً كان مصانعاً للتتار على أموال الناس، يقال له: الفخر محمد بن يوسف بن محمد الكنجي، كان خبيث الطوية مشرقياً ممالئاً لهم على أموال المسلمين قبحه الله، وقتلوا جماعة مثله من المنافقين فقطع..."[145] وهذه السطور من المتقدمين توصلنا إلى نتيجة، وهي أن الكنجي ليس من أهل السنة، بل من الشيعة.

4.3. من دُس في كتابه أو أضيف إليه من أهل السنة قول غيبة الإمام الثاني عشر

احتج الشيعة الإمامية بأقوال ابن العربي (ت638هـ) والشعراني (ت973هـ) الذي نقل عن ابن العربي في كتابه على أنهما قبل أن المهدي هو محمد بن الحسن وأنه دخل الغيبة،[146] حيث زعم الطبرسي أن ابن العربي ذهب في مسألة المهدي إلى أنه ابن الحسن العسكري من دون أن يشير إلى غيبته، إلا أننا لم نجد هذه العبارات في كتابه المذكور، بل ابن العربي وافق على عقيدة أهل السنة في هذه القضية،[147] وكذلك فإن محقق كتاب "النجم الثاقب" للطبرسي ياسين الموسوي الشيعي ذهب في الهامش إلى أن هذه العبارات ناقصة في النسخة المطبوعة، وأضاف قوله: إن الشعراني نقل النص عن الفتوحات في كتابه "اليواقيت والجواهر"، وحينما رجعنا إلى الشعراني وجدنا في كتابه هذه العبارات التي نقلها من الفتوحات، وأنه ذكر أن المهدي هو من أولاد الإمام حسن العسكري، وذكر ولادته النصف من شعبان س 255ه، وكذلك ذكر أنه سيبقى إلى أن يجتمع بعيسى ، وذكر الشعراني عمر المهدي في زمانه[148]، أن الشعراني سني، لا يمكن أن يقول شيئاً مؤيداً لعقيدة الشيعة الإمامية، بل هذا القول الذي نسب إليه مناقض لعقيدة السنة وأصل مهم عند الشيعة الإمامية، ويمكن القول إن هذه العبارات دست في كتابه كما بينه الشعراني وشكا من ذلك بعد أن ذكر كيف دس على أحمد بن حنبل، وعلى الغزالي، وعلى الآخرين، بل أشار إلى

---

[145] أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، *البداية والنهاية* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1408هـ)، 13/ 256.

[146] انظر: الحائري، *إلزام الناصب*، 1/ 324، 325، 2/ 107/ 108؛ الأمين، *أعيان الشيعة*، 2/ 65، 67؛ العميدي، *المهدي المنتظر*، 133؛ السادة، *النور الغائب*، 136؛ العميدي، *دفاع عن الكافي*، 1/ 572، 573؛ الطبرسي، *النجم الثاقب*، 1/ 375.

[147] انظر: ابن العربي، *الفتوحات المكية* (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2013م)، 9/ 61.

[148] انظر: الشعراني، *اليواقيت والجواهر*، 562.

إمكان وجود دسيسة في الفتوحات المكية، إذ إنه ذكر أن الجمهور على وقوع الدس عليه[149]، وكذلك قال بعض العلماء من السنة: إن أهل الحلول وذوي الزيغ والبهتان قد دسوا على كتاب ابن العربي أباطيلهم، فيجب الاحتياط فيه[150] وعلى ذلك يمكن القول إن ابن العربي والشعراني بريئان من هذه الأقوال التي تؤيد الشيعة الإمامية.

الخاتمة

إن مصطلح "أهل السنة" أخذ جذره من "السنة" -التي استخدمت ضد "البدعة" ومرادفة لـ"الإسلام" في القرنين الأول والثاني الهجريين-، كما قُصِد بها نهجُ النبي صلى الله عليه و سلم وأصحابِه الكرام، وقد قُصِد بها كذلك العمل المتوارث في المجتمعات العلمية في القرنين الأول والثاني، وفي مقابل ذلك فإن مصطلح "الشيعة الإمامية الإثني عشرية" تَشكَّل في القرن الرابع والخامس.

إن مسألة الإمامة من المحاور الأساسية بين السنة والشيعة الإمامية، حيث إن أهل السنة يرون أن نصب الإمام واجب على الأمة سمعاً، أما الشيعة الإمامية فيرون أن نصب الإمام واجب على الله، ولم تكن مسألة الإمامة عند أهل السنة من المسائل العقدية، بل ظلت فرعاً من الفروع، تبحث مع المسائل الفقهية، وكذلك لم تتناول هذه القضية في ضوء الروايات المهدوية عند السنة، وفي مقابل ذلك جعلتها الشيعة الإمامية أصلاً من أصولهم، وبذلك ربطت الشيعة الإمامية مفهومَ الإمامة بقضية المهدي ربطاً عقدياً، واعتبرت كل أئمتهم معصومين مختارين من قبل الله، وعلى ذلك تشكلت مصادرهم وعقيدتهم وأصولهم حول هذه النظرية.

إن الشيعة الإمامية استدلوا على صحة عقيدتهم ببعض أقوال علماء أهل السنة التي تشير إلى ولادة الإمام الثاني عشر وغيبته، وبورود بعض الروايات والأخبار في كتبهم إلا أنه بتأملنا في هذه الكتب التي ذكر فيها ذلك، وبدراسة سير هؤلاء العلماء اكتشفنا أن هؤلاء العلماء: إما أنهم المؤرخون الذين ذكروا المشاهر والأعيان في عصرهم ممن رأوهم أو الأخبار الموصولة إليهم، أو ذكروا المشتهرين بين الناس، وإما أنهم من الشيعة الإمامية، وكذلك عدّهم معظمُ العلماء الشيعية في طبقاتهم، وثانيا عليهم، وإما أن هؤلاء العلماء من أهل السنة وجاؤوا ذاكرين بولادة الإمام الثاني عشر وغيبته في كتبهم مسندين هذا الرأي إلى الشيعة الإمامية، إلا أنهم لم يقبلوا هذه الأقوال، بل بينوا مذهب الشيعة وأوضحوه؛ إلا أنه الشيعة الإمامية أورد ما وافق عقيدتهم من تلك الأقوال، وإما

[149] انظر: الشعراني، *اليواقيت والجواهر*، 23؛ محمد بن رسول البرزنجي، *الإشاعة لأشراط الساعة* (بيروت: دار المنهاج، ط3، 1426هـ)، 177.

[150] انظر: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين، *رد المحتار على الدر المختار* (بيروت: دار الفكر، ط2، 1412هـ)، 4/ 238.

أن هؤلاء العلماء قد اشتهروا عند أهل السنة بالتشيع أيضاً، وإما أن هذه الأقوال الموافقة عقيدة الشيعة الإمامية قد دُسّت وأضيفت في كتب علماء أهل السنة كما قال ذلك بعض مؤلفيها.

وأما بعض الروايات الواردة في كتب هؤلاء علماء السنة المشيرة إلى غيبة الإمام الثاني عشر فإنها لم ترد في مصادر السنة الحديثية الأصيلة، بل تسربت من مصادر الشيعة الإمامية من دون إشارة إلى ذلك، ومن ذهب إلى الأقوال المفرطة في العقيدة قيل عنه إنه متشيع، أو إنه ميال للرفض أو إنه ليس ماهراً في علم الحديث. ووجدنا أن العلماء جرحوه بأنه أورد الروايات الباطلة والكاذبة.

References

Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed. *Ebkârü'l-efkâr*. Kâhire: Dâru'l-kutub ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2. Basım, 1424.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tahir. *el-Farḳ beyne'l-fırâk*. Beyrut: Daru'l-afâki'l-cedîde, 1977.

Bahrânî, Haşim. *Ġâyetu'l-merâm ve hucecu'l-ḫiṣâm*. Beyrut: Müessesetü'târihi'l-arabî, 2001.

Bahrânî, Yusuf. *el-Keşkûl*. Beyrut: Dâru'l-hilâl, 1998.

Berkî, Ahmed b. Muhammed. *el-Meḥâsin*. Kum: Dâru'l-kutubi'l-islâmiyye, 2. Basım, 1371.

Berzencî, Muhammed b. Resûl. *el-İşâ'a lieşraṭi's-sâ'a*. Beyrut: Dâru'l-minhâc, 3. Basım. 1426.

Hakyemez, Cemil. Gaybet İnancı ve Şiilikteki Yeri. İstanbul: İSAM, 2. Basım, 2016.

Hakyemez, Cemil. Şi'a'da Gaybet İnancı. Ankara: TDV, 2009.

Cevherî, İsmail b. Hammad. *eṣ-Ṣıḥâh Tâcu'l-luġa*. Beyrut: Dâru'l-ilm, 4. Basım, 1407.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Ġıyâs̱ü'l-ümem fî iltiyâs̱i'ẓ-ẓulem*. Beyrut: Mektebetü İmâmi'l-Harameyn, 2. Basım, 1401.

Ebu'l-me'âlî, Muhammed Siracuddin. *Ṣıḥâḥu'l-aḫbâr fî nesebi's-sâdeti'l-Fâtımiyyeti'l-aḫbâr*. Columbia University Libraries ،893.717 R447.

Ednehvî, Ahmed b. Muhammed. *Ṭabaḳâtu'l-müfessirîn*. Suudiyye: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1417.

Emîn, Muhsin. *A'yânu'ş-Şî'a*. Beyrut: Dâru't-te'âruf. 1403.

Erbilî, Ali b. İsa. *Keşfu'l-ġumma fî ma'rifeti'l-eimme*. Tebriz: Benî Haşimî, 1423.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*. Wiesbaden: Dâru Fıranz Şıtayz. 3. Basım. 1400.

Eymânî, Mehdi Fakih. *el-İmâm el-Mehdî 'inde ehli's-Sünne*. Beyrut: Dâru't-Tearuf. 2. Basım, 1402.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakub. *el-Ḳâmûsu'l-Muḥîd*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 8. Basım, 1426.

Hâirî, Ali Yezdî. *İlzâmu'n-nâsib*. Beyrut: en-Nu'mân, 3. Basım, 1390.

Hammûî, İbrahim b. Muhammed. *Ferâidu's-simṭayn*, Kum: Dâru'l-habîb, 1427.

Hasanî, Abdulhayy b. Fahreddin, *Nüzhetü'l-ḫavâtir*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1420.

Hilli, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf. *el-Elfeyn fî imâmeti emîri'l-mü'minîn 'Alî b. Ebî Ṭâlib*. Kuveyt: Mektebetü'l-elfeyn, 1985.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muḫtâr 'ale'd-Dürri'l-muḫtâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2. Baskı, 1412.

İbn Bâbeveyh, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyin, *el-İmâme ve't-tebṣıra*. Kum: Medresetü'l-imâmi'l-mehdî, 1404.

İbn Ebû Ya'Lâ, Ṭabaḳâtu'l-Ḥanâbile. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1417.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Dîvânü'l-mübtedeʾ ve'l-ḫaber fî eyyâmi'l-ʿArab ve'l-ʿAcem.* Beyrut: Dâru'l-fikr, 2. Basım, 1408.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Muḳaddime.* Dımaşk: Dâru Yaʻrab, 1425.

İbn Halkân, Ebu Abbas Ahmed b. Muhammed. *Vefâyâtu'l-aʻyân*. Beyrut: Daru Sâdır, 1971.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fâṣl fi'l-milel ve'l-ahvâ.* Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.

İbn Kazı Hân, Alaaddin Ali b. Hüsam. *el-Burhân fî ʻalâmâti mehdî âhiri'z-zamân.* Kum: el-Ḫayyâm, 1399.

İbn Kesir, Ebu'l-fidâ İsmail b. Ömer. *el-bidâye ve'n-nihâye.* Beyrut: Dâru İhyai't-turâsi'l-arabir, 1408.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Beyrut: Daru'r-risâleti'l-ʻalemiyye, 1430.

İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrem. *Lisânu'l-ʻArab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.

İbn Sabbâğ, Nureddin Ali b. Muhammed. *el-fuṣûlu'l-mühimme limaʻrifeti'l-eimme*. Beyrut: Dâru'l-eḍvâ, 2. Basım, 1419.

İbn Talha, Kemaleddin Muhammed. *Meṭâlibu's-su'ûl fî menâkib Âli'r-resûl.* Beyrut: Müessesetü'l-belâğ, 1419.

İbn Teymiyye, Ahmed b. AbdulHalim. *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye.* Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1406.

İbn Tôlûn, Şemsuddin Muhammed. *el-eimmetu'l-iṣnâ ʻaṣara*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1958.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*. Kahire: el-Meclisu'l-aʻlâ lissekâfe, 2013.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Telbîsü İblîs*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-arabî, 1405.

Îcî, Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *Kitâbu'l-mevaḳıf*. Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1997.

İsferâyînî, Şehfûr b. Tâhir. *et-Tebṣîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırḳati'n-nâciye ʿani'l-fıraḳı'l-hâlikî.* Beyrut: Alemu'l-kitâb, 1983.

Kannûcî, Sıddık b. Hasan. *Ebcedu'l-ʻulûl.* Demmâm: Dâru İbn Hazm, 1423.

Kâşânî, Muhammed Muhsin b. Murtaza el-Feyz. *el-Vâfî.* Isfâhan: Mektebetü'l-imâm Emîri'l-mu'minin, 1406.

Kâşifülgitâ, Muhammed Hüseyin. *Aṣlu'ş-Şiʻâ ve Uṣûluhâ.* Beyrut: Dâru'l-eḍvâ, 1990.

Kâzımî, Emîr Muhammed. *Eş-Şîʻâ fî aḳâidihim ve aḥkâmihim*. Beyrut: Dâru'z-zehrâ, 4. Basım, 1413.

Kencî, Muhammed b. Yusuf. *Kifâyetu'ṭâlib fî menâḳibi ʻAli b. Ebî Ṭâlib*. Tahran: Fârâbî, 3. Basım, 1414.

Kettânî, Muhammed Abdülhay. *et-Terâtîbü'l-idâriyye*. Beyrut: Dâru'l-erkâm, 2. Basım. ts.

Kohlberg, Etan. "From Imāmiyya to Ithnā-ʿAshariyya". *In In Praise of the Few.* Leiden, The Netherlands: Brill, 2020. 213–228

Kuleynî, Muhammed b. Yakûb. *el-Kâfî.* Kum: Dâru'l-Hadîs, 1429.

Kummi, Ebû Kâsım Sad b. Abdullah. *Kitâbu'l-maḳâlat ve'l-Fıraḳ*. 2. Basım. Tahran: Matbaba Haydariyye, 1360.

Kundûzî, Süleyman b. İbrahim. *Yenâbiʻi'l-mevedde*. Kum: Dâru'l-usve, 1416.

Lâlkâî, Hibetullah b. Hasan. *Şerḥu Uṣûli iʻtiḳâdi ehli's-sünneti ve'l-cemâʻa.* Suudi Arabistan: Dâru't-tayyibe, 8. Basım, 1423.

Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Muhammed. *El-Aḥkâmu's-Sulṭâniyye.* Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1409.

Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed. *Bîḥâru'l-envâr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 2. Basım, 1403.

Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed. *Mirâtu'l-'uḳûl fî şerḥi aḫbâri âli'r-Resûl.* Tahran: Dâru'l-kutubi'l-islâmiyye, 2. Basım, 1404.

Mesudî, Ebû Hasan b. Ali. *Murûcu'z-Ẕeheb*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2005.

Müfîd, Muhammed b. Muhammed. *el-İrşâd fî ma'rifet Hucecillahi 'ala'l-ibâad.* Kum: Mutemeru'ş-Şeyhi'l-mufîd, 1413.

Müfîd, Muhammed b. Numan. *en-Nüketü'l-İ'tiḳâdiyye*. Kum: el-Mu'temeru'l-Alemî, 1413.

Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa. *Fıraḳu'ş-şi'a.* Beyrut: Menşûrâtu'r-rıza, 1433.

Numânî, Muhammed b. İbrahim. *el-Ġaybe*. Tahran: Neşru's-Sadûk, 1397.

Oktan, Yusuf. - Al-Khair Ābādī, Mohamed Abul Lais. "The Term Ahlu-Sunnah and Its Impact on the Shiite-Oriented Narrations of Ḥadīth: An Analytical Study". *Al-Risalah: Journal of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences (ARJIHS)* 2/4 (2018), 107-131.

Oktan, Yusuf. - Al-Khair Ābādī, Mohammed Abullais. The Authenticity of the Book of Suleym Ibn Qays from the Perspective of the Imamate Shī'a in Recording Hadith: A Critical Study. *Al-Itqan: Journal of Islamic Sciences and Comparative Studies 2/2 (2018)*, 125-151.

Parsa, Muhammed b. Muhammed el-Buhârî. *Faṣlu'l-ḫitâb livasli'l-ahbâb.* Tahran: Sâzmân isnâd kitabhane milli cumhûrî İslâmî Îrân, Rakam: 16435.

Sâde, Müctebâ. *en-Nûru'l-Ġâib*. Beyrût: Dâru'l-Resûl'l-Ekrem, 1378.

Sadûk, Muhammed b. Ali. Kemalu'd-dîn ve tamamu'ni'me. Tahran: Dâru'l-me'ârifi'l-İslâmiyye, 1395.

Sâdûk, Muhammed b. Ali. *Men lâ yaḥḍuruhu'l-faḳîh*. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-islâmî, 1413.

Sâdûk, Muhammed b. Ali. *'Uyûnü aḫbâri'r-Rıżâ*. Tahran: Neşru Cihân. 1420.

Sâlûs, Ali b. Ahmed. *Ma'a'l-iṣnayi'l-'aşriyye fi'l-uṣûl ve'l-furû'.* Riyâd: Dâru'l-fazîle, 7. Basım, 1424.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebubekir. *Târiḫu'l-ḫulefâ.* Mısır: Matbaatu'sa'âde, 1952.

Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim. *el-Milel ve'n-niḥal*. Beyrut: Dâr'ul-Ma'rife, 1404.

Tabersî, Fazl b. Hasan. *İ'lâmu'l-verâ bia'lâmi'l-hüdâ.* Tahran: Dâru'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1390.

Tabersî, Mirza Hüseyin Nurî. *en-Necmu'ṣ-ṣaḳıb*. Kum: Envâru'l-hudâ. 1415.

Tarhrânî, Âga Bozorg. *ez-Zeri'â ilâ teṣânîfi'ş-Şî'a*. Beyrut: Dâru'l-eḍvâ, 2. Basım, ts.

Tûsî, Muhammed b. Hasan b. Ali. *er-Resâilu'l-'aşar.* Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 2. Basım, 1414.

Tûsî, Muhammed b. Hasan. *el-Ġaybe.* Kum: Dâru'l-me'ârifi'l-İslâmiyye. 1411.

Tusterî, Nurullah Hüseynî, *İḥḳâḳu'l-ḥâḳ ve İrḥâḳ'ul-bâtıl*. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mara'şî, 1418.

Umeydî, Sâmir Hâşim, *Difa'u 'ani'l-Kâfî.* Beyrut: Merkezu'l-ğadîr, 1415.

Umeydî, Sâmir Hâşim. el-*Mehdî el-Muntaẓar fi'l-fikri'l-İslâmî.* Kum: Merkezu'r-risâle, 2. Basım, 1425.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-'arûs.* Kuveyt: matbaatu hükümeti'l-kuveyt, 1421.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Mizânu'l-i'tidâl fî naḳdi'r-ricâl.* Beyrut: Dâru'l-ma'rife 1382.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'.* Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1405.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târiḫu'l-İslâm*. Tunus: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmi, 2003.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ.* Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1419.

Zencânî, İbrahim Mevsevî. *Aḳâidu'l-İmâmiyyetu'l-iṣney 'aşriyye.* Kum: Müessesetü'l-vefâ, 5. Basım, 1402.

HADITH

Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi
International Journal of Hadith Researches
المجلة الدولية لأبحاث الحديث

Aralık / December / ديسمبر / 2020, 5: 38-72

أصحابُ النُّسَخ الحديثيّة في صحيح البخاري مِن الرُّواة المتكلَّم فيهم

The Authors Of The Ḥadī<u>th</u> Copies And Books in Ṣaḥīḥ Al- Bu<u>kh</u>ārī Are Among The Narrators Who Have Been Weakened

Sahih-i Buhârî'de Yer Alan Hadis Nüshası Sahibi Zayıf Raviler

M. Kamel Karabelli / محمد كامل محمد سليم قره بللي

الأستاذ المساعد، جامعة ماردين آرتوقلو، كلية العلوم الإسلامية، ماردين/تركيا

Dr. Lecturer, Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Mardin/Turkey
m.kamel79@gmail.com
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-3114-6948

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Researh Article
Geliş Tarihi / Received Date: 30.08.2020
Kabul Tarihi / Accepted Date: 28.12.2020
Yayın Tarihi / Published Date: 31.12.2020
Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.4425352

Atıf / Citation / اقتباس : Karabelli, M. Kamel. أصحابُ النُّسَخ الحديثيّة في صحيح البخاري مِن الرُّواة المتكلَّم فيهم / The Authors Of The Ḥadī<u>th</u> Copies And Books in Ṣaḥīḥ Al- Bu<u>kh</u>ārī Are Among The Narrators Who Have Been Weakened". *HADITH* 5 (Aralık/December 2020): 38-72. doi.org/10.5281/zenodo.4425352.

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.
انتحال: تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد أي سرقة علمية.

web: http://dergipark.gov.tr/hadith | mailto: hadith.researches@gmail.com

HADITH 5 (Aralık/December 2020): 38-72

أصحابُ النُّسَخ الحديثيّة في صحيح البخاري مِن الرُّواة المتكلَّم فيهم

محمد كامل محمد سليم قره بللي

الكلمات المفتاحية

الحديث
رواة
مُتكلَّم فيهم
إخراج البخاري
نسخ حديثية

الملخص

تناول هذا البحث دراسةً حول إيراد البخاري في الصحيح رواياتٍ لبعض الرواة المتكلَّم فيهم من جهة حفظهم، وهم غير متروكين، وقد ظهر لي من خلال قراءة تراجمهم قراءة دقيقة أنهم من أصحاب النُّسَخ والمدوَّنات الحديثيّة، وهذه قَرينةٌ قويةٌ على أن إخراجَ البخاري في الصحيح لروايات هذا الصِّنفِ مِن المُتكلّم فيهم إنما هو على سبيل انتقاءِ ما ثبت في نسخهم ومدوّناتهم تلك، وأنه من صحيح ما سمعوه، ولاسيما وأن النُّسخ الحديثية كان أصحابها يقومون بحفظها والعناية بها، بحيث يُغتفر معها ضعف حفظ الراوي صاحب النسخة الحديثية، إذا أمكن التحقق من كونها بخطِّه، ولم يَتخلّلها أيُّ تغيير أو إلحاق من جهة شخصٍ آخر، وهذا مما كان النقادُ يُجيدُون معرفته.

The Authors Of The Ḥadīth Copies And Books in Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī Are Among The Narrators Who Have Been Weakened

Keywords:

Ḥadīth
Narrators
Weakened
Al-Bukhārī's
Narration
Ḥadīth Copies

ABSTRACT

This research deals with a study about al- Bukhārī's narration in al-Ṣaḥīḥ narrations of some narrators among those who have been weakened in terms of memorizing them, and they are not left out. It appeared to me by reading their biography accurate reading in the books of the novel's men, they were the authors of ḥadīth transcripts and blogs, this is strong evidence that what al- Bukhārī mentioned in al- Ṣaḥīḥ for this type is among those who have been weakened ıt is rather a matter of choosing what is proven in their copies and these blogs, and it is true what they heard from their shaykhs, especially since the ḥadīth copies were preserved and taken care of by their authors, so it is possible to rely on these ḥadīth copies, then the weakness of the authors may not be affected, provided that those copies were in their handwriting, and that no change or addition was made by anyone else in their own copies, and this verification and confirmation were among the things that the scholars of the prophet's ḥadīth were good at.

EXTENDED ABSTRACT

The Authors Of The Ḥadīth Copies And Books in Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī Are Among The Narrators Who Have Been Weakened

Bukhārī mentions the narrations of some narrators with weak memorization in his Ṣaḥīḥ. These are about eighty people, but their ḥadīths were not considered weak enough to be abandoned. This study addresses these weak ḥadīths.

Al- Bukhārī did not explain in detail the conditions for selecting ḥadīths, except for the text in which he only mentions sound ḥadīths in his book, and for this reason he titled his book "el-Djāmiᶜu'l-müsnadü'ṣ-ṣaḥīḥu'l-muḫtasar min umūri Resûlillāh aleyhi ve sellem ve sünenihī ve eyyāmih".

Even if al-Bukhārī did not explain his conditions in detail in his book, the actual conditions stated by the people of ḥadīth are accepted and it is understood in the text that Bukhārī mentions only authentic ḥadīths, and he gave his book a title that shows that he does not include ḥadīths other than ṣaḥîḥ ḥadīths.

When we look at the biographies of these weak narrators, we see that they were among the ḥadīth writers and the owners of ḥadīth records. These muḥaddiths and narrators paid great attention to their ḥadīth copies and records, prevented them from being tampered with, and kept them in a safe place so that they would not be lost and damaged by natural factors such as rain or moisture.

Ḥadīth scholars and critics were testing the narrators to measure the strength of their memories; if they understood that their memories were not strong, they would review their books and ḥadīth records, and would accept those narrations which did not reveal any alterations, additions or changes in their handwriting, and use them instead of their memories.

Considering that the ḥadīth copies have a scientific value for ḥadīth scholars and that many weak narrators narrated in the book of Bukhārī had ḥadīth copies; We can accept that this situation is a presumption that helps to know which of their narrations is valid and which is not. Thus, some scholars' words about the aforementioned narrators such as "That man's book is valid, but his memory is insufficient." or "If the ḥadīth of this man is narrated from his book, it is valid and verified" are also clarified. In this case, Bukhārī's narrations from such weak narrators in his book is likely due to the fact that these narrations are among the authentic ones since they knew the ḥadīth texts very well and what they reported were considered authentic. Of course, Bukhārī did not

mention all the narrations in the copies of these narrators. Because, as he stated before, he did not aim to collect all the authentic ḥadīths.

The aforementioned inference is a very appropriate explanation and reason for why Bukhārī accepted the narrations of weak narrators as sound. Thus, the fact that he did not neglect the sound narrations reported by weak narrators shows his scientific understanding, farsightedness and wide knowledge.

The argument that Bukhārī justified some weak ḥadīths by showing the sound basis of those ḥadīths sounds more reasonable than the argument that he should be considered witness of some ḥadīths and discoverer of some forgotten ḥadīths.

The fact that many of the prominent contemporary ḥadīth scholars of Bukhārī considered some of the narrations of the narrators, whom they deemed weak, as authentic, supports this view. In this case, we can argue that they knew which of the ḥadīths of these narrators were authentic with the indications they obtained thanks to their expertise in the field. The most important of these indications is that the aforementioned reporters are aware of the copies they had.

According to Tirmidhī's narration, Bukhārī said about some narrators: "It is not known which ḥadīth of that man is sound and which is weak; therefore, we do not narrate ḥadīths from him" and "We do not narrate and write ḥadīths from the narrator whose ḥadīth cannot be distinguished from the authentic ones". In this and similar words of Bukhārī there are clear signs of the method of picking and extracting ḥadīths based on the indications they revealed. Due to the fact that ḥadīth critics distinguish what the weak narrator memorized and what he wrote; we can argue that the most prominent among these indications is that when the narrator had a copy of the ḥadīth, his narration was considered authentic.

Here, we should also mention that; Bukhārī himself traced the copies of some or referred to the scholars of the past who had perused these copies. Considering the efforts of the narrators and muḥaddiths of that period to write ḥadīths, to copy the written copies and to carry the copies in their hands to distant regions with the springs they were famous for it can be understood how challenging it was for both him and previous scholars to access these copies.

Key Words: Ḥadīth, Narrators Weakened, al- Bukhārī's Narration, Ḥadīth Copies.

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

Sahih-i Buhârî'de Yer Alan Hadis Nüshası Sahibi Zayıf Raviler

Buhârî, Sahih'inde, zabt açısından zayıf bazı ravilerden gelen rivayetleri nakletmiştir. Bunlar yaklaşık seksen kişidir. Ancak zayıflıkları hadisleri terk edilecek bir seviyede de değildir. Bu araştırma da bu konuyu ele almaktadır.

Buhârî, kitabına verdiği ve sadece sahih hadisleri seçtiğini belirttiği "el-Câmiʿu'l-müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥu'l-muḫtasar min umûri Rasûlillâh ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih" ismi haricinde diğer hadis seçme kriterlerinden bahsetmemiştir.

Kitabında bize şartlarını ayrıntılı olarak açıklamamış olsa bile hadis ehlinin üzerinde uzlaşma sağladığı asıl şartlar kabul ettiği ve sahihler dışında bir hadise yer vermediği bu isimden anlaşılmaktadır.

Bu zayıf ravilerin biyografileri dikkatlice okunduğunda onların; hadisleri yazan ve kendilerine ait hadis nüshaları bulunan kişiler arasında oldukları görülebilir. İşte bu muhaddis ve raviler kendi hadis nüshaları ve kayıtlarına büyük özen göstermişler, onların tahrif edilmesini engellemişlerdir. Yağmur veya nem gibi doğal etkenlerle kaybolup zarar görmemesi için güvenli yerlerde saklamışlardır.

Hadis âlimleri ve eleştirmenler ravileri; hafızalarının kuvvetini ve zabt sahibi olup olmadıklarını öğrenmek için test ediyorlardı. Eğer hafızalarının kuvvetli olmadığını anlarlarsa, kitaplarını ve hadis kayıtlarını gözden geçirerek inceliyorlardı. Bunlarda herhangi bir tahrif, ekleme veya değişiklik yoksa sahibinin zabt sahibi olduğunu kabul edip ezberine değil bu kayıtlara itimat ediyor ve sahih kabul ediyorlardı.

Hadis nüshalarının hadis âlimleri katında bu açıdan ilmi bir değere sahip olduğu ve Buhârî'nin kitabında rivayette bulunduğu pek çok zayıf ravinin de hadis nüshası sahibi olduğu göz önüne alındığında; bu durumun onların rivayetleri arasından hangisinin sahih olup hangisinin olmadığını bilmeye yarayan bir karine olduğunu kabul edebiliriz. Böylece bazı âlimlerin bahsi geçen raviler hakkındaki "Filancanın kitabı sahih ama hafızası yetersizdir." veya "Filancanın hadisi eğer kitabından rivayette bulunuyorsa sahihtir, sabittir." gibi ifadeleri de açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Bu durumda Buhârî'nin kitabında bu tarz zayıf ravilerden yaptığı rivayetlerin; bu şahısların sahibi olduğu nüshaları çok iyi bildiğinden ve naklettikleri bu rivayetlerin sahihler arasında olmasından ötürü olduğunu söylemek uzak bir ihtimal değildir. Tabi doğal olarak Buhârî bu ravilerin

nüshalarında yer alan tüm rivayetlerden bahsetmemiştir. Çünkü daha önce de belirttiği gibi, eserinde tüm sahihleri toplamayı amaç edinmemiştir.

Bahsi geçen bu çıkarım Buhârî'nin zayıf ravilerin rivayetlerini sahih kabul ettiği yerlere dair gayet uygun bir açıklama ve sebeptir. Böylece onun zayıf ravilerin naklettiği sahih rivayetleri ihmal etmemiş olması ilmi anlayışını, ileri görüşlülüğünü ve geniş bilgisini göstermektedir.

Ele aldığımız bu yorumun; hadis âlimlerinin pek çoğu tarafından benimsenen ve Buhârî'nin zayıf ravilerden yaptığı rivayetlerin mutabaat ve şahid konumunda olduğunu ifade eden yorumdan daha kuvvetli olduğunu söyleyebiliriz.

Buhârî'nin içinde bulunduğu asırda önde gelen diğer pek çok hadis âliminin de zayıf saydıkları ravilerin bazı rivayetlerini sahih kabul etmeleri de bu görüşü desteklemektedir. Bu durumda en iyi yorum az önce bahsettiğimiz şekilde; onların bu ravilerin hadisleri arasında hangilerinin sahih olduğunu sahadaki uzmanlıkları sayesinde elde ettikleri karinelerle bildiklerini kabul etmektir. Bu karinelerin en önde geleni de bahsi geçen ravilerin sahibi oldukları nüshalardan haberdar olmalarıdır.

Tirmizî'nin naklettiğine göre, Buhârî bazı raviler hakkında: "Falancanın hangi hadisi sahih hangisi zayıf bilinmez. Ondan hadis rivayet etmeyiz, rivayette bulunmayız." ve "Hadisinin sahih olanıyla zayıf olanını ayırt edemediğimiz raviden rivayette bulunmaz, hadis yazmayız." dediğini nakletmektedir. Buhârî'nin bu ve benzeri sözlerinde; sahip olduğu karinelere dayalı seçip ayıklama yönteminin açık işaretleri vardır. Hadis münekkitlerinin zayıf ravinin ezberinde olanlarla yazdıklarını ayırt ettiklerini, hıfzını zayıf kabul ettikleri halde yazdıklarını, zabt ve itkân şartlarına sahip olması halinde sahih sayıldığını gösteren ifadelerine dayanarak bu karinler arasında en önde gelenin, ravinin hadis nüshası sahibi olması olduğunu söyleyebiliriz.

Burada şunu da belirtmeliyiz ki; Buhârî nüshalardaki hadislerin tespitini ya bizzat kendisi ulaşarak ya da bu nüshalara ulaşmış geçmiş dönem âlimlerine dayanarak yapmıştır. O dönemlerdeki ravi ve muhaddislerin hadisleri yazmaya, yazılı nüshaları istinsah etmeye ve ellerindeki nüshaları çokça yapmakla meşhur oldukları rıhlelerle uzak bölgelere taşımaya olan gayretleri düşünüldüğünde; hem kendisi hem de önceki dönem âlimleri için bu nüshalara ulaşmanın ne derece kolay olduğu anlaşılabilir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Raviler, Zayıflar, Tahric, Buhârî, Hadis Nüshaları.

مدخل:

لا يَخفَى على مَن له درايةٌ بصحيح البخاري، وخبرةٌ بأحوال رواتِه أنه يُورد أحاديثَ لبعض الرواة ممن طَعن أهلُ الحديث فيهم أو في رواياتهم عن بعض شيوخهم خاصةً، قال ابن حجر العسقلاني: «الذين انفرد بهم البخاري دون مسلم أربع مئة وخمسة وثلاثون رجلاً، المتكلَّم منهم فيه بالضعف نحو من ثمانين رجلاً»[1]. ثم قال: «الذين تفرد بهم البخاري ممن تُكلِّم فيه لم يُكثِر من تخريج أحاديثهم، وليس لواحد منهم نسخةٌ كبيرةٌ أخرجها، أو أكثرها كنسخة عكرمة عن ابن عباس»[2].

وهاهنا كلام مهمٌّ للحازمي ولابن حجر بَيَّـنَا فيه وجودَ أحاديثَ لرجال خَرَّج لهم البخاريُّ وقد تُكُلِّم فيهم، لكنهم في الجملة ممن لا يُرَدُّ حديثُهم، يقول الحازمي: «أما إيداع البخاري ومسلم كتابيهما حديثَ نَفَرٍ نُسِبُوا إلى نوع من الضعف فظاهرٌ، غير أنه لم يبلغ ضعفُهم حدّاً يُرَدّ به حديثُهم»[3].

ويقول ابن حَجَر: «ينبغي لكلِّ مُنصِفٍ أن يَعلَمَ أن تخريج صاحب الصحيح لأي راوٍ كان، **مقتضٍ لعدالته عنده وصِحَّةِ ضبطه وعدم غَفْلَتِه**، ولا سيما ما انضافَ إلى ذلك من إطلاق جمهور الأمّة على تسمية الكتابَينِ بالصحيحين، وهذا معنًى لم يَحصُلْ لغير مَن خَرَّجَ عنه في الصحيح، فهو بمثابة إطباق الجمهور على تعديل من ذُكِرَ فيهما، هذا إذا خَرَّجَ له في الأصول.

فأما إن خَرَّج له في المتابعات والشواهد والتعاليق، فهذا تتفاوت درجات من أخرَجَ له منهم في الضبط وغيره، **مع حصول اسم الصِّدْق لهم**»[4].

---

[1] أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، *النكت على كتاب ابن الصلاح*، مح. ربيع بن هادي عمير المدخلي، (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1984م) 1/ 286-287.

[2] ابن حجر العسقلاني، *النكت*، 1/ 286.

[3] أبو بكر محمد بن موسى، الحازمي، *شروط الأئمة الخمسة*، مح. محمد زاهد الكوثري، (القاهرة: مكتبة عاطف، د.ت)، 70-71.

[4] أحمد بن علي العسقلاني، ابن حَجَر، *هُدَى الساري مقدمة فتح الباري*، مح. عادل مرشد وعامر الغضبان، (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2013م)، 2/ 344-345.

أقول: وفي بحثي هذا أُسلِّط الضوء على أولئك الرواة المتكَلَّم فيهم ممن كانوا أصحاب نسخٍ حديثيةٍ مضبوطةٍ، وهذه قَرينةٌ قويةٌ على أن يكون البخاريُّ انتخب من نسخهم تلك ما يَحتاج إليه في الصحيح؛ إذ إنه لم يَستوعِب الصحيحَ أصلاً، كما هو معلوم.

مشكلة البحث وأسئلته:

لما كان المشهور بين أهل العلم بالحديث أن البخاري لا يخرج للرواة المتكلم فيهم إلا في المتابعات والشواهد، وذلك مما استنبطه بعض العلماء السابقين استنباطاً، أرادوا من خلاله الإجابة عما وُجِّه إليه من انتقادٍ، ولا سيما مع اشتراطه الصحةَ فيما يُودِعُه في كتابه الصحيح، لما كان المشهور ذلك فإنه يعترضنا هنا إشكال، وهو إذا كان هذا هو الجواب فلِمَ لم ينبِّه عليه البخاريُّ مع الحاجَة الماسّة لبيان ذلك وإيضاحه؟! فإذا علمنا أنه لم يُنبّه على ذلك فالأصل عندئذٍ الرجوعُ إلى أصلِ شَرطِه الذي يظهر لنا مِن خلال نصِّه هو بأنه لا يُورِدُ في كتابه إلا الصحيح، ومن ثَمَّ سمَّى كتابَه بما يدلُّ على أنه يشترط الصحة في كل ما يُوردُه.

وعليه فما وَجْهُ روايته لأولئك الرواة المتكلَّم فيهم؟ الذي تطمئن إليه النفسُ أنه لا بدَّ أن يكون لذلك قرائنُ مُعينةٌ تَبيّن للبخاري من خلالها صحةُ ما رواه أولئك الرواة، وهذا البحث سيُظهر لنا إحدى هذه القرائن، وهي كون بعض أولئك الرواة ممن كانت له النسخ والمدوَّنات الحديثية التي كان النقاد يجدون فيها من الضبط والإتقان والعناية ما يُغتفَر معه ضعفُ حفظِ أصحابها.

أهميةُ البحث وهدَفُه:

تكمن أهمية البحث في دفع ما يُوجَّه للبخاري من انتِقادٍ بشأن إيراده روايات لبعض الرواة المتكلَّم فيهم في صحيحه، ببيان أن بعض أولئك الرواة كانوا أصحابَ نُسخٍ ومُدوّنات حديثيّة خاصّة بهم، وهذه قَرينةٌ قويةٌ على إمكان معرفة ما صحَّ من حديثهم مما لم يصحَّ، وهذا يفسِّر لنا قول بعض أهل العلم في مثل أولئك الرواة: فلان صحيح الكتاب رديء الحفظ، أو إذا حدّث من كتابه فهو صحيح أو فهو ثبت، ونحو ذلك من العبارات، وهاهنا يمكن القولُ: إن البخاريّ اطّلع على تلك النسخ والمدونات بنفسه، أو ثَبتَ لديه مِن قول أحد كبار النقاد الذين سبَقُوه ممن وقَفُوا على نسخ أولئك الرواة، حتى استطاعوا التثبت من صحة ما فيها مِن أحاديث، فقد **كان متاحاً**

للبخاري ولغيره ممن تَقدَّمه من النقاد الاطلاعُ على كثير من تلك النُّسخ والمدوّنات، لحرص الرواة والمحدِّثين في تلك الأزمنة على استنساخ الأحاديث والروايات وتدوينها، ونقل نُسخٍ عنها للبلاد المتباعدة أثناء الرحلة في طلب الحديث التي عُرف بها المحدِّثون.

الدراسات السابقة:

تعرض كثير من العلماء للبحث في الدفاع عن الإمام البخاري، في شأن ذكره لرواة تُكُلِّم فيهم في صحيحه، ودراسة أحوالهم من الضبط والعدالة، وبيان إحصاءات عن أعداد مروياتهم، وهيئة إيراد البخاري لرواياتهم في الصحيح؛ وبيان صِيَغِهم في التحديث، وذِكرِ مَن تُكُلِّم فيه ببدعة منهم، إلى غير ذلك من الأحوال الخاصة بالرواة.

ومن أبرز ما كُتب في هذا المجال:

1- «التعديل والتجريح، لمن خَرّج له البخاري في الجامع الصحيح»، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي ت474هـ، بتحقيق د. أبي لبابة حسين، وقد نشر سنة 1406هـ، في دار اللواء في الرياض.

2- «الأحاديث المخرَّجة في الصحيحين التي تُكُلِّم فيها بضعف وانقطاع» لزين الدين العراقي ت806هـ، هكذا سماه ابن فهد المكي في لحظ الألحاظ، وقد نبه عليه العراقي نفسُه في التذكرة والتبصرة، وتلميذه ابن حجر العسقلاني.

3- «البيان والتوضيح لمن أُخرج له في الصحيح، وقد مُسَّ بضَرْبٍ من التجريح»، لأبي زرعة ابن العراقي ت826هـ، وقد طبع بتحقيق كمال الحوت، ونشر عام 1410هـ، في دار الجنان ببيروت.

4- ولعل أبرز من تَوَلّى الردَّ على مَن تُكُلِّم فيه مِن رجال البخاري: ابنُ حجر العَسقلاني ت 852هـ، في مقدمة شرحه على البخاري، التي سماها: «هُدَى الساري»، وفيها فوائد جمة[٤].

وبخصوص النُّسَخ والأجزاء الحديثية فقد كتب الأستاذ بكر أبو زيد كتاباً بعنوان: معرفة النسخ والصحف الحديثية، تحدث فيه عن النسخ الحديثية وأنواعها، وأشهَرها، وما وصل إلينا منها، وأبرز فوائدها، وبين أهمَّ الجهود

[٤] وهناك غير هؤلاء، ولمن أراد التوسع فليرجع لكتاب مكانة الصحيحين، للدكتور خليل ملا خاطر، (القاهرة: المطبعة العربية الحديثية، 1402هـ) 311.

المعاصرة في الكلام حولها، إلى غير ذلك، وكتابه مفيد للغاية في هذا الغرض، غير أنه لم يتحدث فيه عن قضية تصحيح البخاري للرواة أصحاب النسخ، بل لم يذكر أحداً ممن أوردت ذكره من رجال البخاري غير إسماعيل بن أبي أويس.

منهج البحث:

قمتُ في هذا البحث أولاً **باستقراء** الرجالِ المتكلَّم فيهم ممن ذُكِر لهم نُسَخٌ ومدوّناتٌ حديثية مما نصَّ عليه أهل العلم، أو أشاروا إليه إشارةً، دون تصريح.

ثم قمت **بتحليل** ما قيل فيهم من جهة حفظهم، وبيان تمييز أهل العلم بين ما رووه من حفظهم، وبين ما كان في نسخهم ومدوناتهم، فضعفوا ما رووه من حفظهم، وصحَّحوا ما وجدوه في نسخهم ومدوناتهم.

خطة البحث:

ولأجل تيسير تناول هذا البحث وتسهيل عرض مفرداته قسمتُه على النحو الآتي:

- الحديث عن النسخ الحديثية للرواة وأنواعها، وعن قيمتها العلمية عند النقاد وأسباب ظهورها.

- منزلة رواية الراوي الضعيف عند النقاد.

- أبرز القرائن عند النقاد للتحقق من صحة رواية الراوي.

- اختلاف النُّقّاد في بعض الرواة بين مضعِّف له وموثِّق، لكونه لا يَحفظ حديثَه حفظَ صدرٍ، لكنه صاحبُ كتابٍ صحيح.

- الكلام على قضية تفريق النقاد بين صحيح أحاديث الرواة الضعفاء وبين ضعيف أحاديثهم.

- رأي النقاد في شأن إيراد البخاري في صحيحه أحاديث لرواة تُكُلِّمَ فيهم مع اشتراطه الصحة في كتابه.

- الكلام عن الطبقة الزمنيّة للرواة المتكلَّم فيهم ممن انتقَى لهم البخاري.

- بيان أهم الرواة المتكلَّم فيهم ممن أورد لهم البخاري روايات في الصحيح، وهم أصحاب مدوّنات ونسخ حديثية.

1. تعريف النُّسَخ الحديثيّة:

النُّسخة الحديثية: النُّسخة مأخوذة من النَّسخ، وهو «اكتِتابُك كتاباً عن كتابٍ حرفاً بحَرف، تقول: نَسختُه وانتَسختُه، فالأصل نُسخةٌ، والمكتوب منه نُسخةٌ؛ لأنه قام مَقامه، والكاتِب ناسِخٌ ومُنتَسِخٌ»[6]. وجَمعُ نسخةٍ نُسَخٌ، «مثل غُرفة وغُرف»[7].

1. 1 . أنواع النسخ الحديثية:

وقد كانت النُّسَخُ الحَدِيثيّة وقتَها على نوعَين:

أ- نُسخٌ يروى بها عِدّةُ أحاديث بسند واحد، كما «في صحيفة همام بن منبّه عن أبي هريرة» مثلاً، وكصحيفة «أبي اليمان الحكم بن نافع ـ شيخ البخاري ـ عن شعيب بن أبي حمزة، عن الزهري». كما نَبّه على ذلك الخطيب البغدادي[8] وغيره.

ب- ونُسَخ أخرى يُروى بها عدةُ أحاديثَ بأسانيد مختلفة؛ كل روايةٍ بإسنادٍ ـ وربما تتكرر بعض الأسانيد فيها ـ كما في معظم الأجزاء الحديثية؛ ككتب معمر بن راشد، وكُتُب أبي نعيم الفضل بن دُكين، وكُتب وكيع بن الجراح الرؤاسي، وكُتب سفيان الثوري، وكُتب عبد الله بن المبارك، كما نبه على ذلك ابن النديم[9] وغيره.

---

[6] أبو منصور محمد بن أحمد الهروي، الأزهري، *تهذيب اللغة*، مح. محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م)، 7/ 84.

[7] أحمد بن محمد أبو العباس، الفَيُّومي، *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت) 2/ 602.

[8] أحمد بن علي بن ثابت، الخطيب البغدادي، *الكفاية في معرفة أصول علم الرواية*، مح. ماهر ياسين الفحل، (الدمام: دار ابن الجوزي، 1432هـ)، 1/ 458. وقد بَسَط الأستاذ بكر بن عبد الله أبو زيد القولَ في النسخ الحديثية وفوائدها في كتابه *معرفة النسخ والصحف الحديثية*، (الرياض: دار الراية، 1992م). وهو مفيد في هذا المجال، فيُرجع إليه.

[9] أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الورّاق البغدادي، ابن النديم، *الفهرست*، مح. إبراهيم رمضان، ط2، (بيروت: دار المعرفة، 1997م)، 277-280، وأحمد بن علي بن حجر، العسقلاني، *المعجم المفهرس*، مح. محمد شكور امرير الميادينى، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998م)، 50 و60و73و88و113. وقد أفاض د. فؤاد سزكين مشكوراً في بيان تاريخ التدوين وأُولَى النُّسخ والـمُدوَّنات في تاريخ التراث العربي، ترجمه للعربية د. محمود فهمي حجازي، (المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1991م)، 1/ 117-164.

2.1 . القيمة العلمية للنسخ الحديثية وسبب ظهورها:

كان المحدِّثون والرواة يَستَعِينون على ضبط حفظهم بتلك النسخ الحديثية والمدونات الخاصة بهم، فقلَّما تجد محدِّثاً أو راوياً إلا وله نُسَخ وأجزاءٌ حديثيةٌ.

وقد بين لنا ابن حجر العسقلاني السبب بانتشار النُّسَخ والكتب الحديثية بعد القرن الأول، فقال: «ثم حَدَث في أواخر عصرَ التابعين تدوينُ الآثار، وتبويبُ الأخبار، لما انتشر العلماء في الأمصار، وكَثُر الابتداع مِن الخوارج والرَّوَافِض ومنكري الأقدار»[10].

كما كانوا يبالغون في رعاية نُسَخِهم وأجزائهم، ويقومون بتدقيقها وضبطها، خشية أن يُزاد فيها ما ليس من سماعاتهم، ومن كان هذا حالَه اعتمد النقاد على مدوناته، قال الخطيب: «مَن احتاط في حفظ كتابه ولم يقرأ إلا منه، وسَلِم مِن أن يُدخَل عليه غيرُ سماعِه جازت روايته»[11]. وقال الذهبي: «كان الصدر الأول لا يُخرجون أصولَهم من أيديهم، مخافة أن يُدَسَّ فيها شيءٌ ما سمِعُوه»[12].

وكان النقاد كذلك أُولي معرفة تامّة بخطوط الرواة والمحدِّثين، يمكنهم تمييز ما كتبه الراوي بخطِّه، فينُصّون على أن هذا مما وجَدوه في كتابه بخطه، ويعلمون ما أَلحقَه هو نفسُه بعد ذلك، وما أُضيف أو أُقحم في كتابه من جهة غيره، وقد ذكر القاضي عياض في حديثه عن طرق النقل ووجوه الأخذ: الخَطَّ، فقال: «وهو الوقوف على كتاب بخطِّ محدث مشهور يُعرَف خَطُّه ويُصحِّحُه، وإن لم يَلقَه ولا سَمِع منه، أو لَقِيَه ولكن لم يسمع منه كتابَه هذا، وكذلك كُتُب أبيه وجَدِّه بخَطِّ أيديهم،... والذي استمرَّ عليه عمَل الأشياخ قديماً وحديثاً في هذا قولهم: وجدتُ بخَطِّ فُلانٍ وقرأتُ في كتاب فلانٍ بخَطِّه»[13].

---

[10] ابن حجر العسقلاني، *هُدَى الساري*، 1/ 7.

[11] الخطيب البغدادي، *الكفاية*، 1/ 481.

[12] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، الذهبي، *تاريخ الإسلام*، مح. د. بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003م)، 4/ 332.

[13] عياض بن موسى اليَحصُبي، القاضي عياض، *الإلماع في معرفة أصول الرواية وتقييد السماع*، مح. السيد أحمد صقر، (القاهرة، دار التراث، 1970م)، 116-117.

هذا، وقد توسَّع د. فؤاد سزكين في صدد دراسته لأقدم المدونات الحديثية ببيان اعتماد البخاري على تلك المدونات، وهوكلام نفيس حريٌّ بنا أن نذكره هنا، حيث قال: «في تاريخ الرواية الإسلامية يعتبر البخارى أول مَن ذَكر أكثر المَرويات دون إسناد، فقد أورد بجانب (1341) حديثاً عدداً كبيراً من المُقتَبَسات عن الكتب اللغوية والتاريخية وغيرها، مُصدَّرةً بتعبيرات، مثل: قال، ذكر، روى. ويختلف ما أخذه البخارى اختلافاً تامّاً عما أخذه الطبري وسائر الـمُحدِّثين والـمُؤرِّخين»[14]. قلت: يعني من حيث الثقة بتلك الكتب المدونة وضبطها.

ثم قال: «نستطيع بدراسة مقارنة لأقدم كتب الحديث التى وصلت إلينا بمجموعات الحديث المتأخرة أن نتأكد من كون الأسانيد تشير إلى اقتباسات من مؤلفات مُدوَّنة»[15].

ثم ضرب أمثلة لأسانيد صحيح البخاري، ومنها إسناد صحيفة همام بن مُنبّه عن أبي هريرة، التي يرويها عبدُ الله بن محمد المسندي شيخ البخاري، عن عبد الرزاق، عن معمر عن همّام عن أبي هريرة. وبين أن رجال هذا الإسناد كلهم من أصحاب النسخ والمدوَّنات الحديثية[16].

2. منزلة رواية الضعيف عند النقاد:

كما أن النقاد كانوا يرون أن الراوي الثقة ربما يخطئ أحياناً، فكذلك كانوا يدركون العكس أيضاً؛ وهو أن الراوي الضعيف في نفسه أو الضعيف في روايته عن شيخ بعينه قد يصيب في بعض مروياته، ويكون ذلك من صحيح حديثه، كما قال الإمام أحمد رحمه الله في حق موسى بن عبيدة الرَبَذي وقد ضعّفه، فقيل له: روى شعبة، عن موسى بن عُبيدة؟ قال: «نعم، لم يرو عنه شعبة حديثًا منكرًا»[17].

ونحوه قول الإمام أحمد أيضًا ـ في روايةٍ عنه ـ في حقِّ علي بن عاصم الواسطي[18].

---

[14] سزكين، *تاريخ التراث العربي* – العلوم الشرعية، 1/ 146.

[15] سزكين، *تاريخ التراث العربي* – العلوم الشرعية، 1/ 147.

[16] سزكين، *تاريخ التراث العربي* – العلوم الشرعية، 1/ 149–151.

[17] يعقوب بن سفيان، الفسوي، *المعرفة والتاريخ*، مح. د. أكرم ضياء العمري، (المدينة المنورة: مكتبة الدار، 1410هـ)، 2/ 169.

[18] مُغَلْطاي بن قَلِيج البكجري، مغلطاي، *إكمال تهذيب الكمال*، مح. عادل بن محمد وأسامة بن إبراهيم، (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2001م)، 9/ 351.

وهذا يعني أن الإمام أحمد كان يرى أن مثل هؤلاء مع ضعفهم ربما يصيبون في بعض رواياتهم.

وقال ابن عبد الهادي: «يَرون الرجلَ قد تُكلِّم فيه وقد ضُعِّف، فيجعلون ما قيل فيه من كلام الحُفّاظ مُوجِبًا لترك جميع ما رواه، ويُضعِّفون ما صحَّ من حديثه لطعن مَن طَعن فيه، كما يقول ابن حزم ذلك في إسرائيلَ وغيره من الثقات، وكذلك ابنُ القطان يتكلَّم في أحاديث كثيرة قد أُخرجت في الصحيح لطَعنِ مَن طُعن في رواتها، وهذه طريقة ضعيفة، وسالكُها قاصِرٌ في معرفة الحديث وذَوقِه عن معرفة الأئمة وذَوقهم. انتهى»[19].

إذاً فلا بد أن يكون هناك قرائن يمكن من خلالها التأكد من صحة رواية أولئك المتكلم فيهم.

2. 2. أبرز القرائن عند النقاد للتحقق من صحة رواية الراوي:

كان للنقاد قرائن يستطيعون من خلالها التحقق من صحة رواية الراوي، وذلك إما من خلال مراجعة نُسخِه أو أجزائه الخاصة، فيقارنون بين ما يُمليه من حفظه وبين ما دوَّنه في مدوّناته، كما بينه ابن كثير بقوله: «إذا اختلَف الحافظُ وكتابُه: فإن كان اعتمادُه في حفظه على كتابه فليَرجِع إليه، وإن كان مِن غيره فليرجِع إلى حفظه، وحَسُنَ أن يُنبِّه على ما في الكتاب مع ذلك، كما روي عن شعبة. وكذلك إذا خالفه غيره من الحُفّاظ، فليُنبِّه على ذلك عند روايتِه كما فعل سفيان الثوري، والله أعلم»[20].

وإما من خلال عرض روايته التي يُمليها من حفظه على رواية الثقات الآخرين، كا نبه عليه الإمام الشافعي في حديثه عن الراوي الذي تقوم الحجة بروايته: «ويكون إذا شَرِكَ أهلَ الحفظ في الحديث وافَقَ حديثَهم»[21].

2. 3. من أبرز أسباب الاختلاف بين النُّقّاد في بعض الرواة بين مضعِّف له وموثِّق: كونه لا يَحفظ حديثَه حفظَ صدرٍ، لكنه صاحبُ كتابٍ صحيحٍ:

إن تضعيف بعض النقاد لبعض الرواة وتوثيق آخرين من النقاد لهم مبنيٌّ على أن مَن وَثَّق قصد رواياته من كتابه، ومن ضَعَّف قصد رواياته من حفظه، فلا إشكال حينئذٍ، وإلى هذا المعنى أشار الإمام الشافعي رحمه الله

[19] نقله عنه بدر الدين محمد بن عبد الله بن بَهَادِر، الزَّرْكَشي، *النكت على مقدمة ابن الصلاح*، مح. زين العابدين بن محمد بلا فريج، (الرياض: أضواء السلف، 1998م)، 3/ 351.

[20] إسماعيل بن كثير الدمشقي، ابن كثير، *اختصار علوم الحديث*، مح. أحمد محمد شاكر، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت) 140.

[21] محمد بن إدريس المطَّلبي الشافعي، الإمام الشافعي، *الرسالة*، مح. أحمد بن محمد شاكر، (مصر: مكتبة البابي الحلبي، 1940م)، 369.

بقوله: «ومن كثُر غلطُه من المحدِّثين ولم يكن له أصلُ كتاب صحيح، لم يُقبَل حديثُه، كما يكون من أكثر الغلط في الشهادة لم نقبل شهادتَه»[22]. ففي قول الشافعي هذا تفريق بين ما يرويه الراوي الضعيف من حفظه، وما يرويه من كتابه الذي ضبطه ضبطاً صحيحاً.

وسئل الإمام أحمد بن حنبل عن عبد العزيز الدَّرَاوَرْدِيّ؟ فقال: «معروفٌ بالحديث والطلَب، وإذا حَدَّث مِن كتابه فهو صحيحٌ، وإذا حَدَّث من كُتب الناس أَوهَمَ، وكان يقرأ على الناس من كتُبهم، فكان يخطئ، وربما قَلَب حديث عَبد الله العُمري يرويها عن عُبيد الله بن عمر، قيل له: لعل قد رواها عُبيد الله؟ قال: عُبيد الله كان أثبتَ مِن ذلك، وإذا قرأ في كُتُبه كان صحيحاً»[23].

وسأل إبراهيم بن أبي طالب الإمامَ مُسلماً، فقال له: «كيف استخرجتَ الرواية عن سويد في الصحيح؟ فقال: ومن أين كنتُ آتي بنسخة حفص بن ميسرة؟!»[24]. فظاهرٌ من قول مسلم هذا أن اعتماده كان على نسخة سُوَيدٍ لا على حِفظه.

2. 4. رأي النقاد في شأن إيراد البخاري في صحيحه أحاديث لرواة تُكُلِّمَ فيهم مع اشتراطه الصحة في كتابه:

بعض نُقّاد الحديث وحُفّاظه كالدارقطني[25]، وتلميذه الحاكم[26]، ومِن بعدِهما ابنُ الصلاح[27]، ثم المِزّيُّ والذهبيُّ وابن رجَب وابن حجر[28]، وغيرهم، لما رأوا في الصحيح رواياتٍ لرواة تُكلِّم فيهم، أرادُوا توجيه إيراد

---

[22] الشافعي، *الرسالة*، 380.

[23] يعقوب بن سفيان، *المعرفة والتاريخ*، 1/ 429.

[24] الذهبي، *تاريخ الإسلام*، 5/ 837.

[25] أبو الحسن علي بن عمر، الدارقطني، *ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم ممن صحت روايته عن الثقات عند البخاري ومسلم*، مح. بوران الضناوي وكمال الحوت، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1985م)، 1/ 435.

[26] أبو عبد الله محمد بن عبد الله، الحاكم النَّيسابُوري، *المدخل إلى الصحيح*، مح. ربيع بن هادي المدخلي، (القاهرة: دار الإمام أحمد، 2009م)، 4/ 135 و136 و148.

[27] ابن الصلاح، *معرفة أنواع علوم الحديث*، 84.

[28] أما المزي فقد كان ينبِّه إلى ذلك في خلال تراجمه للرواة في *تهذيب الكمال*، مح. د. بشار عواد معروف، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980م)،

البخاري لروايات هذا الصِّنف بتقسيم أحاديثِ الصحيح إلى: أحاديثَ أوردها البخاري على سبيل الاحتجاج، وأطلق عليها بعضهم اسمَ أحاديث الأصول، وأحاديثَ أخرى أوردها البخاري على سبيل الاستئناس أو الاعتبار، لا على سبيل الاحتجاج، مما أورده متابعةً أو مقروناً أو استشهاداً.

أقول: هذا التقسيم الذي وجَّهُوا به صنيعَ البخاري له وجاهَتُه وقُوّته، ولكن هاهنا تساؤل، وهو ألا يحتمل أن يكون ما أورده البخاري من ذلك كان على سبيل الاحتجاج بتلك الروايات دون ما سواها، بمعنى أن يكون انتقاها من سائر مرويات أولئك الضعفاء، لقرائن معينة؛ نظير ما قدمتُه سابقاً من كون بعضهم أصحابَ نُسخ ومدوّنات مضبوطة بخطوطهم، وقد اعتَنوا بها وصانوها عن التلاعب بها، فتمكن البخاريُّ من التحقق من صحتها، فأورد في الصحيح ما يحتاج إليه منها؟

يقول الحازمي: «وبعد إحاطة العلم بمكانته ـ يعني البخاريَّ ـ في هذا الشأن لا سبيل إلى الاعتراض عليه في هذا الباب، ثم له أن يقول: هذا السؤال لا يلزمني؛ لأني قلت: لم أخرج إلا حديثاً متفقاً على صحته، ولم أقل: لا أخرج إلا حديث من اتُّفِق على عدالته؛ لأن ذلك يتعذَّر لاختلاف الناس في الأسباب المؤثِّرة في الضعف. ثم قد يكون الحديث عند البخاري ثابتاً وله طرق، وبعضها أرفَعُ من بعض، غير أنه يَحِيد أحياناً عن الطريق الأصحّ لِنُزوله، أو يسأم تَكرار الطرق، إلى غير ذلك من الأعذار. وقد صَرّح مسلم بنحو ذلك»[29]. إن كلام الحازمي هذا يشير إلى أن كل ما يُورده البخاري صحيحٌ عنده، غير أن بعضه أصحُّ مِن بعض، وهذا معقولٌ؛ فإن أهل تلك الطبقة من النقاد كانوا يعدُّون الحَسنَ قِسماً من الصحيح، مع تفاوتها في الدَّرَجة، كما نَبّه عليه الذهبي وغيره، فيما سيأتي[30].

وأما الذهبي فنصَّ على ذلك في *الموقظة في علم الحديث*، مح. عبد الفتاح أبو غدة، ط2، (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1412هـ)، 79، وأما ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، زين الدين الحنبلي، فنصَّ على ذلك في *شرح علل الترمذي*، مح. د. همام سعيد، (الأردن: مكتبة المنار، 1987م)، 2/ 831، وأما ابن حجر فقد تقدم كلامه في هذا الصدد في صدر البحث لدى نقل قوله في بيان أنواع الرواة المتكلم فيهم ممن خرج لهم البخاري في صحيحه.

[29] الحازمي، *شروط الأئمة*، 72-73.

[30] وها هنا كلام لعبد القادر بن محمد الحنفي، القرشي، *الجواهر المُضِيّة في طبقات الحنفية*، (كراتشي: مِير محمد كتب خانَه، د.ت) 1/ 428. وهو يتحدَّث فيه عن صحيح مسلم؛ لعله يؤكد لنا فكرة هذا البحث، حيث قال: «روى مسلم فى كتابه عن ليث بن أبي سُليم وغيره من الضعفاء

قلت: ويحسُن أن يقال مثلُ ذلك لعدة أسباب، أهمها:

أ. أن البخاري صَرَّح بأنه لم يُدخل في كتابه إلا ما صحَّ، وأنه ترك من الصحيح، وذلك في قوله: «ما أَدخلْتُ في الجامع إلا ما صَحَّ، وتركتُ من الصِّحاح لأجل الطُّول»[31]. فهذا نص البخاري كما ترى لم يميز فيه بين ما أخرجه احتجاجاً في الصحيح وبين ما أخرجه اعتباراً، وعليه فتقسيم أحاديثه إلى ما كان منها على سبيل الاحتجاج، وأخرى على سبيل الاعتبار، فيه نوعٌ من التحكُّم.

ب. وقد وقفتُ على عباراتٍ للبخاري نقلها عنه الترمذي، تشير إلى التفريق بين صحيح حديث الراوي الضعيف وبين ضعيف حديثه، كما قال في حقِّ أيوب بن عُتبة اليَمامِيّ، وزَمْعة بن صالح، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وأبي مَعشَر المديني[32].

ولا شك أن من أهم القرائن التي يمكن من خلالها معرفة صحيح حديث الراوي الضعيف من ضعيف حديثه: مطابقة ما يرويه الراوي لما في نُسخِه وكُتبِه التي ثبت أنها مُوثّقة مَكتُوبة بخَطِّه، فعُلِم أن ما في كتابه صحيح، دون ما يرويه ذلك الراوي مِن حفظه، فإذا ما تَحقّق ذلك ثبت لديه أن ذلك من صحيح حديثه، كما سيأتي بيانه في المبحث الثاني إن شاء الله.

وهذا كله مَبنيٌّ على التفريق بين الحكم على الراوي، وبين الحكم على رواياته ـ كما أشار إليه الحازمي ـ فيمكن للضعيف أن يصيب في بعضها، وإن كان الغالب عليه الوهمُ، كما أن الثقة ربما يخطئ في روايته أو يخالف، وهذا بالنظر إلى متن الحديث، ومراعاة قضية الموافقة والمخالفة؛ فربما كان النقاد يحكمون على رواية الضعيف

فيقولون: إنما روى عنهم في كتابه للاعتبار والشواهد والمتابعات، وهذا لا يَقوَى؛ لأن الحافظ قال: الاعتبار والشواهد والمتابعات أمورٌ يَتعرَّفون بها حالَ الحديث، وكتاب مسلم التزَم فيه الصحيحَ، فكيف يُتعرَّف حالُ الحديثِ الذى فيه بِطُرق ضعيفةٍ».قلت: مفهوم كلام القرشي أن مسلماً أخرج ما صحَّ من أحاديث أولئك المتكلم فيهم، ولم يخرج أحاديثهم على سبيل الاعتبار.

[31] أسنده عنه أبو أحمد عبد الله الجُرجاني، ابن عدي، *الكامل في ضعفاء الرجال*، مح. مازن محمد السرساوي، (الرياض: مكتبة الرشد، 2013هـ)، 1/ 317.

[32] محمد بن عيسى بن سَورة، الترمذي، *العلل الكبير*، ترتيب القاضي أبي طالب، مح. صبحى السامرائي وأبي المعاطي النوري ومحمود الصعيدي، (بيروت: عالم الكتب، 1409ه)، 35 و389 و392 و364.

بالصحة ـ بمفهومها الشامل لديهم، حيث كانوا لا يفرقون بين الحُسن والصحة ـ لكن شريطة الموافقة وعدم المخالفة، وأن يكون ضعف ذلك الراوي يسيراً، لا يترك حديثه، كما قال الحازمي – كما قدمنا – وكذلك الذهبيُّ حيث قال: «مَن احتَجَّا به أو أحدُهما، وتُكُلِّم فيه؛ فتارةً يكون الكلامُ فيه تعنُّتاً، والجمهورُ على توثيقِه، فهذا حديثُهُ قويٌّ أيضاً، وتارةً يكون الكلامُ في تليينِهِ وحِفظِهِ له اعتبارٌ، فهذا حديثُه لا يَنحطُّ عن مَرتبة الحَسَن، التي قد نُسمِّيها: من أدنى درجات الصحيح»[33].

فيمكن لنا حينئذٍ أن نزعم بأن **مقصود البخاري في صحيحه إيراد ما صح من أحاديث الرواة**، فاشتمل صحيحه على جميع طبقات الصحيح، فمنه ما كان في الطبقة العُليا، وهي أصحُّ الصحيح، ومنها ما كان دون ذلك في الدرجة.

قلت: والمطالِع لما ينقله الترمذي في «علله الكبير» عن البخاري من أقوال في أحكامه على الأحاديث، يجدُ مصداقَ ذلك، حيث إنه أحياناً يحكم على أحاديثَ بالصحة، وعلى أحاديث أخرى بالحسن، ويُورِد ذلك جميعاً مَورِدَ الاحتجاج بها، وهذا يدل على أن البخاري لا يُفرق بين الحسن والصحيح ـ عند غير التعارض الحقيقي ـ في الاحتجاج، فكما لم يفرق خارج الصحيح بينهما، فكذلك في الصحيح، وعليه فيكون ما أورده لأولئك الرواة المتكلَّم فيهم من جُملة الصحيح عنده، لكن أَدنَى درجةً من روايات الثقات الحفاظ.

2. 5. الطبقة الزمنيّة للرواة المتكلَّم فيهم ممن انتقَى لهم البخاري:

ذكر بعض العلماء أن معظم أولئك الرواة المتكلَّم فيهم ممن أورد لهم البخاري في الصحيح أحاديثَ، كانوا في طبقة قريبة في الزمان من طبقة البخاري، فيمكن أن تتوفر لدى البخاري نُسَخُهم الحديثية، إذ كثيرٌ من أولئك الرواة كانوا أصحابَ نسخ ومصنفات حديثية، ولا أدلَّ على ذلك من المثال الذي قدمتُه قريباً عن الدكتور فؤاد سزكين في شأن صحيفة همام بن مُنبِّه،التي يرويها عبد الله بن محمد، المعروف بالمُسنَدي ـ نسبة لتصنيفه المسند ـ عن عبد الرزاق صاحب المصنف والتفسير وغيرهما، عن معمر بن راشد صاحب الجامع وغيره، عن همام بن مُنبِّه صاحب الصحيفة المشهورة، عن أبي هريرة.

[33] الذهبي، *الموقظة*، 80.

وربما يحتفظ بتلك النُّسَخ الحديثية أهلُ الراوي وأولاده، ويعتنون بها عناية فائقةً، ويُطلِعون عليها من يَلتمِس مُطالعتَها من أهل الحديث.

قال الأمير الصَّنعاني: «البخاري لم يُكثر من إخراج أحاديث من تُكُلِّم فيهم، وغالبهم من شيوخه الذين أخذ عنهم ومارس حديثَهم، ولا شكَّ أن المرءَ أشدُّ معرفةً بحديث شيوخه، وبصحيح حديثهم من ضعيفه، ممن تقدَّم عن عصرهم»[34].

3. بيان أهم الرواة المتكلَّم فيهم ممن أورد لهم البخاري روايات في الصحيح، وهم أصحاب مدوّنات ونسخ حديثية:

وهذا أوانُ ذكر نماذج من أولئك الرواة أو المحدثين أصحاب النُّسخ الحديثية أو الصحف أو الكتب الذين أَخرج لهم البخاريُّ في الصحيح، بالرغم من أنهم ممن تكلم فيهم، وينقسم الحديث عن هؤلاء في مطلبين:

- الرواة الذين كانوا في أنفسهم ثقات أو صدوقين، لكن تُكُلِّم في رواياتهم عن شيوخ بأعيانهم، ومع ذلك أخرج لهم البخاريُّ عن أولئك الشيوخ؛ وكانوا أصحابَ نُسخ وكتب مضبوطة، وهذه قَرينة على إمكان الانتقاء من أحاديثهم عن أولئك الشيوخ ما صحَّ منها.

- الرواة الذين تُكُلِّم في حفظهم، لكن أخرج لهم البخاري، وكانوا أصحابَ نُسخ وكتب مضبوطة، وهذه قرينة على إمكان تمييز صحيح حديثهم من ضعيفه.

وقبل الشروع في هذا المبحث أود التنبيه إلى أمرين غاية في الأهمية:

أولهما: أن أكثر مَن ذكرتُهم من أولئك الرواة المتكلَّم فيهم في هذا المبحث، وأورد لهم البخاري في صحيحه، وإن لم ينصَّ العلماء نصاً صريحاً على اطلاع البخاري على مدوناتهم الحديثية، فيكفينا إثباتُ وجود تلك المدوَّنات لهم في الجُملة، ولا سيما وأن اتخاذ المدوَّنات كان أمراً شائعاً بينهم ـ كما قدمنا ـ ثم إن استنساخ المحدثين لنُسَخ وكُتُب أولئك الرواة، أو انتقال تلك المدوَّنات الخاصة بأولئك الرواة لمن بعدهم، كان أمراً شائعاً معروفاً كذلك،

---

[34] محمد بن إسماعيل بن صلاح، الأمير الصنعاني، *توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار*، مح. تحقيق صلاح عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، 1/ 44.

فقد سجّلت لنا كتب التراجم وتواريخ الرجال، اطلاع كثير من العلماء على نسخ رواةٍ تَقدَّموا في الزمان، وانتقلت نسخهم بالرواية جيلاً بعد جيل، وما أُلِّفت كُتبُ الفهارس والمعاجم الحديثية، لِكَثير من تلك النُّسخ، إلا لبيان هذا الأمر أصلاً، كما يظهر من فهرسة ابن خير الإشبيلي والمعجم المفهرس لابن حجر العسقلاني ـ مثلاً ـ.

وثانيهما: وهو أنه ليس بالضرورة اطلاع البخاري بنفسه على تلك المدوَّنات الحديثية، بل يكفيه اعتمادُ قول أحد النقاد الكبار الذين سبقوه في اطلاعه على ما في مُدوَّنة هذا الراوي أو ذاك، حتى استطاع البخاري التأكد من وجود ذلك في المدوَّنة الحديثية فعلاً، اعتماداً على صدق ذلك الناقد.

2. 1. الرواة الذين كانوا في أنفسهم ثقات أو صدوقين، لكن تُكُلِّم في رواياتهم عن شيوخ بأعيانهم، ومع ذلك أخرج لهم البخاري عن أولئك الشيوخ، وكانوا أصحابَ نُسخ وكُتب مضبوطة:

أ– عبد الرزاق بن همَّام الصَّنْعاني: وعبد الرزاق هذا شيخ شيوخ البخاري، وقد وَرِث عبدُ الرزاق عن مَعمَر بن راشِد صحيفةَ همّام بن مُنبِّه المشهورة، التي يرويها عن أبي هريرة، وقد اختار البخاريُّ من هذه الصحيفة أحاديثَ، مع ما قيل في رواية عبد الرزاق عن معمر بن راشد[35]. فقد ذكره ابن رجب في حديثه عن «نوعٍ من الثقات لهم كتاب صحيح، وفي حفظهم بعضُ شيءٍ، فكانوا يُحدِّثون من حفظهم أحياناً فيَغلَطُون، ويحدثون أحياناً من كتابهم فيضبِطون»، ونقل عن أحمد وابن معين ومحمد بن يحيى الذُّهلي والدارقطني إنكارَهم لأحاديث يرويها عن معمرٍ. لكنهم ذكروا أن لعبد الرزاق كتباً وأصولاً يحدِّث منها، وأن تلك المناكير رواها عبد الرزاق عن معمر من غير كتبه وأصوله[36].

وقال البخاري في ترجمة عبد الرزاق: «ما حدَّث من كتابه فهو أصحُّ»[37]. وفي ذلك بيانٌ مِن البخاري إلى تمييز ما يرويه عبد الرزاق من كتابه مما يرويه من حفظه، وأن ما يرويه من كتابه هو الأصحُّ، ولا سبيل لمعرفة البخاريِّ

[35] الذهبي، *مَن تُكُلِّم فيه وهو موثَّق*، مح. محمد شكور امرير المياديني، (الأردن: مكتبة المنار، 1986م)، 121.

[36] ابن رجب، *شرح علل الترمذي*، 2/ 756–757.

[37] محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة أبو عبد الله، البخاري، *التاريخ الكبير*، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، (حيدر آباد الدَّكَن: دائرة المعارف العثمانية، 1380ه)، 6/ 130.

ذلك إلا من خلال اطلاعه هو على كتابه، أو اطلاع بعض شيوخه على ذلك الكتاب، ممن يثِقُ به البخاري ـ إذ عبدُ الرزاق شيخ شيوخه ـ، حتى يَتسنّى للبخاري اختيارُ الأصحِّ مِن حديثِ عبد الرزاق، فيُورِدَه في الصحيح.

ب- جرير بن حازم: وجرير شيخ شيوخ البخاري أيضاً، قال ابن معين: «جرير بن حازم كان صاحبَ كتاب»[38].

قلت: وقد روى له البخاري عن قتادة بن دِعامة السَّدُوسِي أحاديثَ، مع أن عدداً من أهل الحديث كانوا يُضعِّفون رواية جرير في قتادة خاصةً[39]، ولكن أخرج البخاري له عن قتادة، لأن جريراً كان لديه كتبٌ ونسخ حديثية، ذُكر منها ـ على سبيل المثال ـ كتاب أبي قِلابة عبد الله بن زيد الجَرْمي[40]، ومغازي ابن إسحاق[41]، وهذا يدلُّ على أنه كان لجرير بن حازم عنايةٌ بالنُّسخ والمدونات الحديثية، ولا شك أن له غيرَ ما ذُكر من تلك المدونات، مما سُكِت عنه، ويكون منها نسخةٌ عن قتادة، وإنما سُكت عن التنبيه عليها لاعتياد الرواة والمحدِّثين وقتئذٍ ـ كما قدمتُ ـ على اتخاذ المدوّنات الحديثية والعناية بها، فلم تكن الحاجةُ ماسّةً للتنبيه على سائر مدونات الراوي، لشُيوع ذلك بينهم وكثرة المدوّنات.

وقد كان لجرير أولادٌ أصحاب حديثٍ حَجَبُوا أباهم عن التحديث لما كَبِر وتَغَيَّر حفظه[42]. وهذا يقتضي احتفاظَهم بمدوَّناته الخاصَّة، وعدم السماح له بالتغيير والتبديل فيها، ووراثتهم لها عنه، حتى أُتِيح للبُخاري أو لغيره ممن سبقه من النقاد العارفين الوقوفُ عليها، فيَنتَخِب منها ما يرويه جرير عن قتادة.

[38] ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل*، 2/ 505.

[39] ابن رجب، *شرح علل الترمذي*، 2/ 784.

[40] أحمد بن الحسين الخُسْرَوْجِرْدي، البيهقي، *الأسماء والصفات*، مح. عبد الله بن محمد الحاشدي، (جدة: مكتبة السوادي، 1993م)، 1/ 568.

[41] محمد بن عبد الله بن أبي البقاء الشافعي، ابن ناصر الدين الدمشقي، *جامع الآثار في السير ومولد المختار*، مح. أبو يعقوب نشأت كمال، (مصر: دار الفلاح، 2010م)، 2/ 421.

[42] عبد الرحمن محمد بن إدريس، ابن أبي حاتم الرازي، *الجرح والتعديل*، (حيدر آباد الدَّكَن: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952م)، 2/ 505.

2. 2. الرواة الذين تُكُلِّم في حفظهم، لكن أخرج لهم البخاري، وكانوا أصحابَ نُسَخ وكتب مضبُوطة.

أ- همّام بن يحيى العَوذِي: ذكره ابن رجب أيضاً في حديثه عن «نوعٍ من الثقات لهم كتاب صحيح، وفي حفظهم بعضُ شيءٍ، فكانوا يحدِّثون من حفظهم أحياناً فيغلَطُون، ويحدِّثون أحياناً من كتابهم فيضبِطون»، ونقل عن يزيد بن زُرَيع وعبد الرحمن بن مَهدِي أن كتابه صحيح، وحفظه ليس بشيء، ونقل عن يحيى بن سعيد القطان وأحمد بن حنبل أنهما كانا يعتمدان على ما في كتابه[43].

وفي نصِّ العلماء السابق ذكرهم على أن ما يرويه همام بن يحيى من كتابه هو الصحيح، وأنه يغلط فما يرويه من حفظه، ولا شكَّ أن البخاري كذلك سائرٌ على مَذهَبهم في الاعتماد على ما في كتبه، فانتخب منه ما يحتاج إليه من حديثه.

ب- عبد العزيز بن محمد الدَّرَاوَرْدِيّ: ذكره ابن رجب كذلك في حديثه عن «نوعٍ من الثقات لهم كتاب صحيح، وفي حفظهم بعضُ شيءٍ، فكانوا يحدثون من حفظهم أحياناً فيغلطون، ويحدِّثون أحياناً من كتابهم فيضبِطون»[44].

وقد «أخرج له البخاري مقروناً بغيره» كما قال المزي[45]. وذكر أحمد بن حنبل أن الدَّرَاوَردِيّ إذا حدَّث من حفظه فليس بشيء». ثم قال: «ليس الشأن في تصنيفه إن كان في أصل كتابه، وإلا فلا شيء؛ كان يحدِّث بأحاديث ليس لها أصل في كتابه»[46].

قلت: في قول أحمد في الدراوردي دليل على وجوب المصير إلى ما في كتابه، لثبوت غلطه إذا حدَّث من حفظه، وحذَرُ البخاري وتيقُّظُه يستدعيان أن يَعتمِد كذلك على ما في كتابه، حالُه في ذلك كحال شيخه أحمد بن حنبل.

---

[43] ابن رجب، *شرح علل الترمذي*، 2/ 758-759.

[44] ابن رجب، *شرح علل الترمذي*، 2/ 757-758.

[45] المزي، *تهذيب الكمال*، 18/ 195.

[46] ابن رجب، *شرح علل الترمذي*، 2/ 758.

ج- شريكُ بن عبد الله النَّخَعي: ذكره ابن رجب أيضاً في حديثه عن «نوعٍ من الثقات لهم كتاب صحيح، وفي حفظهم بعضُ شيءٍ، فكانوا يحدثون من حفظهم أحياناً فيغلطون، ويحدِّثون أحياناً من كتابهم فيضبِطون». ونقل عن يعقوب بن شيبة ومحمد بن عمار الموصلي أن كُتُب شريك صحاح[47].

وقد «أخرج له البخاري استِشهاداً»، فيما قاله الـمِزّي[48]، وإذا كان لشَريك كُتبٌ، وكانت صحاحاً، فلا شك أن أولئك العلماء الذين نصُّوا على ذكرها قد وقفوا عليها، حتى تَسنّى لهم الحكمُ بذلك، فيمكن أن يُنتخَب منها ما يحتاج إليه من حديثه، والبخاري يَنتقي ما يصحُّ من حديث الراوي، ولا سيما إذا كانت في كتبه.

د- إسماعيل بن أبي أُويس: وهذا الرجلُ شيخ للبخاري، وقد روى عنه جملةً صالحةً من الأحاديث في صحيحه، بلغت مئتين وتسعة وثلاثين حديثاً، خمسة منها مكررةٌ، وستةٌ مُعلَّقةٌ، وقد توبع في الصحيح على سبعة عشر ومئتي حديث منها، وتوبع في عشرين حديثاً خارجَ الصحيح، وتفرد بحديثين، ولهما شواهد[49]. ومعلوم ما قيل في إسماعيل بن أبي أويس من جَرحٍ، حتى اتهمه بعضهم بالكذب[50]، لكن البخاري لم يوافقهم على ذلك، وإلا لما انتقى له تلك الأحاديث؛ إذِ الكذاب لا تَحِلُّ الرواية عنه أصلاً.

قال ابن حجر: «ما أخرجه البخاريُّ عنه هو من صحيح حديثه، لأنه كَتَبَ من أصوله، وعلى هذا فلا يُحتجُّ بشيءٍ من حديثه غيرِ ما في الصحيح من أجْلِ ما قَدَحَ فيه النسائيُّ وغيره، إلا إن شارَكه فيه غيرُه فيُعتبَرُ به»[51].

إن مفهوم كلام ابن حجر هنا يقتضي أن البخاري انتَخب من نُسَخِ إسماعيل ما يَحتاج إليه في الصحيح، إذ هو من صحيح حديثه.

[47] ابن رجب، *شرح علل الترمذي*، 2/ 759-780.

[48] المزي، *تهذيب الكمال*، 12/ 475.

[49] هيثم عبد الغفور، *إسماعيل بن أبي أويس ومروياته في صحيح البخاري*، رسالة ماجستير في جامعة العلوم الإسلامية العالمية (عمَّان: الآثار الشرقية للنشر والتوزيع، 2011م)، 6.

[50] المزي، *تهذيب الكمال*، 3/ 127-129.

[51] ابن حجر، *هدى الساري*، 2/ 358.

هـ- **أبو يعقوب إسحاق بن محمد الفَروِيّ**: وهذا أيضاً من شُيوخ البخاري، وهو مِن أعلم الناس بشيوخه ـ كما قدمتُ ـ وأخرج له في الصحيح، مع أن أهل العلم على تضعيفه وأنه تغيَّر حفظُه وكان يَتلقَّن[52]، لكن قال فيه أبو حاتم: «كان صدوقاً، ولكن ذهَب بصرُه، فربما لُقِّنَ، وكُتُبُه صحيحةٌ»[53]، قال الذهبي: «القول ما قاله فيه أبو حاتم»[54].

وكذلك قال ابن حجر. ثم ذكر أن البخاري روى له حديثَين، ثم قال: «وكأنّهما مما أَخَذَه عنه مِن كتابه قبل ذَهَاب بصَرِه»[55]. قلت: قول ابن حجر هذا يؤيد فكرة البحث الرئيسة، ويُدعِّمها؛ مِن أنّ البخاريَّ يَحرِص على اعتماد كتاب الراوي المُضعَّف مما ضَبَط ذلك الراوي كتابَتَه، فيذكر له منه أحاديثَ يصححها له.

و- **عبد الله بن صالح المصري، كاتب الليث**: وهذا الرجل من شيوخ البخاري كذلك، الذين روى لهم جملة صالحة مما صحَّ من أحاديثهم، وكلام أهل العلم فيه معروف[56]، لكن قال ابن معين: «أبو صالح كاتب الليث ثَبْتُ كِتابٍ»[57]، وقال ابن عدي: «ولعبد الله بن صالح روايات كثيرة، عن صاحبه الليث بن سعد، وعنده عن معاوية بن صالح نسخةٌ كبيرةٌ»[58].

قلت: الظاهر أن هذه النسخة التي يقصدها ابنُ عدي هي نسخة علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في التفسير؛ فقد قال ابن حجر: «وهذه النسخة كانت عند أبي صالح كاتب الليث، رواها عن معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس، وهي عند البخاري عن أبي صالح، وقد اعتمد عليها في صحيحه هذا كثيراً»[59].

[52] ابن حجر، *تهذيب التهذيب*، (حيدر آباد الدَّكَن، الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية العثمانية، 1326هـ)، 1/ 248.

[53] ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل*، 2/ 233.

[54] محمد بن أحمد بن عثمان، الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، مح. شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982م)، 10/ 650.

[55] ابن حجر، *هدى الساري*، 2/ 355.

[56] المزي، *تهذيب الكمال*، 15/ 101–107.

[57] ابن حجر، *تهذيب التهذيب*، 5/ 260.

[58] ابن عدي، *الكامل*، 6/ 564.

[59] أحمد بن علي بن حجر، العسقلاني، *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*، مح. عادل مرشد ومحمد كامل قره بللي وأحمد برهوم، (بيروت: دار

وقد كان عبد الله بن صالح كاتباً لليث بن سعد مُلازِماً له، فكتب عنه كتباً، وقرأها عليه، وقال ابن معين: «أقلُّ أحوال أبي صالح كاتب الليث أنه قرأ هذه الكتب على الليث فأجازها له، ويمكن أن يكون ابنُ أبي ذئب كتب إليه بهذا الدَّرج، يعني إلى الليث»[60].

فقد كان عبد الله بن صالح ذا كُتُب ونُسَخ، واطِّلاع البخاري عليها قويٌّ جداً، بل راجحٌ، ولاسيما وأنه من شيوخه، فانتخب منها ما يحتاج إليه منها، كحال غيره من شيوخه المتقدِّم ذكرهم، ولهذا قال ابن حجر في حق عبد الله بن صالح هذا: «البخاري يعرف صحيحَ حديثه من سَقِيمه؛ فلا يُغترّ بروايته عنه»[61].

ز- نُعيم بن حَماد المَروَزِيّ: وهو مِن شيوخ البخاري أيضاً الذين روى عنهم جملةً صالحةً من الأحاديث. وقد تكلَّم أهلُ العلم في حفظه، لكن كان الرجلُ صاحبَ تصانيف، منها المسند[62]، وعددٌ منها وصل إلينا مثل كتاب الفتن.

وبحسب ترجمته فقد كان يصطحب معه كتبَه في أسفاره، فقد ذكر ابن معين أنه صحبه في رحلته إلى مصر، وأنه قرأ هناك بعضَ كتبه، مع أن نُعيماً مروزيٌّ، ومَن كان هذا شأنَه فاطِّلاع البخاري على كتبه واردٌ بقُوة، فكان البخاري ينتقي منها ما يراه من صحيح حديثه، وما دام نُعيمٌ من شيوخه فهو أدرى الناس به، كما قدمتُ ذلك في شأن إسماعيل بن أبي أويس وإسحاق الفروي وعبد الله بن صالح كاتب الليث.

ح- أحمد بن عيسى التُّسْتَري: وهذا أيضًا من شيوخ للبخاري، روى عنه عدة أحاديث، كلُّها عن عبد الله بن وهب، قال أبو حاتم: «قيل لي بمصر: إنه قدمها واشترى كُتبَ ابن وهب، وكتاب المُفضَّل بن فَضَالة»[63]. وقال ابن حبان: «كان راويًا لابن وهب»[64]. فقد كان الرجل إذًا صاحبَ نُسخ حديثية، تلقاها عن شيخه ابن وهب وغيره.

الرسالة العالمية، 2013م)، 13/ 590.

[60] أبو القاسم علي بن الحسن الدمشقي، ابن عساكر ، *تاريخ دمشق*، مح. عمرو بن غرامة العمروي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1995م)، 29/ 192.

[61] أحمد بن علي بن حجر، العسقلاني، *لسان الميزان*، مح. عبد الفتاح أبو غدة، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002م)، 5/ 424.

[62] المزي، *تهذيب الكمال*، 29/ 468.

[63] ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل*، 2/ 64.

قلت: ولم يُخرج له البخاري عن غير ابن وهب، وفي اقتصار البخاري على ذلك إشارةٌ قويةٌ إلى اعتماد البخاري على ما في كُتبِه عن ابن وهب ـ حيث اشتراها بمصر، وسمعها من ابن وهب ـ فروايته عن ابن وهب من صحيح حديثه.

ط- فُلَيح بن سُليمان: وكلام أهل العلم في فُلَيح بن سليمان معروف،[65] لكن ذكر ابن عدي، أن «له أحاديثَ صالحة؛ وأنه يروي عن نافع عن ابن عمر نُسخةً»[66]. وذكر ابن حجر في جملة الكتب التي رواها بسنده إلى مصنفيها نسخةً لفُلَيح[67]، فإما أن تكون هي التي عَناها ابن عدي، أو غيرها.

فقد قال ابن حجر في ترجمة ابنه محمد بن فُلَيح: «أخرج له البخاري نسخةً من روايته عن أبيه، عن هلال بن علي، عن عطاء بن يسار، عن أبي هريرة، وبعضها عن هلال، عن أنس بن مالك، تُوبع على أكثرها عنده، وله نسخةٌ أخرى عنده بهذا الإسناد، لكن عن عبد الرحمن بن أبي عَمْرةَ، بدل: عطاء بن يسار، وقد تُوبع فيها أيضاً، وهي ثمانية أحاديث»[68].

فقد كان فُلَيح بن سليمان إذًا صاحبَ نُسَخٍ حديثيةٍ، وإخراج البخاري له من تلك النسخ خاصةً دليلٌ قَويٌّ على اعتماد البخاري على ما كَتَبَه فليحٌ في تلك النُّسَخ، فكان البخاريُّ يتحقق من خلالها من صحة ما يحدِّثه به شيوخه عن فُليح.

ي- شَبيب بن سعيد الحَبَطي: وهذا الرجلُ قد أخرج له البخاري عن ابنه أحمد بن شبيب عنه، فهو شيخ شيخه، وقد ذكر ابن عدي بأن عبد الله بن وهب حدَّث عنه بمناكير، ومع ذلك قال: >أرجو أن لا يتعمَّد شبيبٌ هذا الكذبَ»[69].

[64] أبو حاتم محمد بن حِبّان البُستِيّ، ابن حِبّان، *الثقات*، (حيدر آباد الدَّكَن: الهند، دائرة المعارف العثمانية، 1973م)، 8/ 15.

[65] المزي، *تهذيب الكمال*، 23/ 319-321.

[66] ابن عدي، *الكامل*، 8/ 603.

[67] ابن حجر، *المعجم المفهرس*، 336.

[68] ابن حجر، *هدى الساري*، 2/ 455.

[69] ابن عدي، *الكامل*، 6/ 155.

وقال فيه ابنُ بَشْكُوَال كلاماً شديداً[70].

قلت: لكن كان عند شبيب بن سعيد هذا نسخةُ يونس بن يزيد الأَيلي عن الزهري، وقد قال علي بن المديني: >كتابه كتابٌ صحيحٌ، وقد كتبتُها عن ابنه أحمد»[71]. وقال أبو حاتم: «كان عنده كُتب يونس بن يزيد»[72].

وبين ابن عدي أن ابنَه أحمد بن شبيب يروي عنه نسخةَ يونس عن الزهري، وأنها أحاديثُ مستقيمة[73].

ولم يخرج له البخاري إلا مِن روايته عن يونس بن يزيد، وكلُّ ما رواه له البخاريُّ كان بواسطة ابنه أحمد بن شبيب بن سعيد عنه، وفي ذلك دلالةٌ قويةٌ على اعتماد البخاري على ما كَتَبَه شبيبٌ في نسخته المشار إليها عن يونسَ بن يزيدَ، إذ هي أحاديثُ مستقيمةٌ، على حدِّ قول ابن عَدِيّ.

ك- **فُضيل بن سليمان النُّمَيري**: وهذا الرجل هو شيخ شيوخ البخاري أيضاً، وروى له في مواضعَ، وقد ضعفه الأئمة، فيما نقله ابن حجر[74].

لكن أشار ابن عدي على وجود نُسَخ حديثية لفضيل هذا، منها نسخة كانت عند العباس بن عبد العظيم العَنْبَرِيّ لفضيل بن سليمان، سمعها العباسُ من شيخه أبي كامل فُضيل بن حسين الجحدري، راويها عن صاحبها فُضيل بن سليمان، وكانت مضبوطة معتمدة، اعتنى أبو كامل بها[75]. ومنها نسخة كانت عند أبي كامل، عن فضيل، عن موسى بن عقبة أيضاً[76]. ونسخة ثالثة كانت عند فضيل عن موسى بن عقبة، عن أبي حازم، عن أبي هريرة[77].

[70] أبو القاسم خلف بن عبد الملك، ابن بَشكُوال، *شيوخ عبد الله بن وهب*، مح.د. عامر حسن صبري، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2007م)، 242.

[71] ابن عدي، *الكامل*، 6/ 153.

[72] ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل*، 4/ 359.

[73] ابن عدي، *الكامل*، 6/ 155.

[74] ابن حجر، *هدى الساري*، 2/ 442.

[75] ابن عدي، *الكامل*، 8/ 582.

[76] ابن عدي، *الكامل*، 8/ 583.

[77] ابن عدي، *الكامل*، 8/ 584.

ولو رجعنا لصحيح البخاري نجد أن أكثر رواياته لفضيل بن سليمان هذا عن موسى بن عقبة، وفي هذا دلالةٌ قويةٌ على أن البخاري اعتمد في ذلك على نسخته عن موسى بن عقبة، فانتقى منها.

ل- **عبد الرحمن بن نَمِر اليَحصُبيّ**: وهذا الرجل اختُلف في روايته عن الزهري، فضعّفها بعضهم وقواها بعضهم، وذكر أبو داود أنه «كان كاتِباً حضر مع ابن هشام والزهري ـ يعني إلى الشام ـ يُملي عليهم»[78]، وقال ابن عدي: «وهو في جملة من يُكتب حديثه من الضعفاء، وابن نمر هذا له عن الزهري غيرُ نسخة، وهي أحاديث مستقيمة». قلت: وهذا يعني أنه كان صاحبَ أصول ونُسخ حديثية مضبوطة.

ومن هنا قال محمدُ بن يحيى الذُّهلي بعد أن وثَّقه: «لا تكاد تجد لابن نمر حديثاً عن الزهري إلا ودُونَ الحديثِ مثله، يقول: سألت الزهري عن كذا؟ فحدثني عن فلان وفلان، فيأتي بالحديث على وجهه».

ولو رجعنا لصحيح البخاري لوجدناه أنه لم يَروِ له إلا عن الزهري، كما نصَّ عليه الباجيُّ[79]، وما ذلك إلا لكونه كان صاحبَ نُسخ عنه، فانتقى له منها.

الخاتمة والتوصية:

من خلال هذه الدراسة التطبيقية في شأن الرواة المتكلَّم فيهم أصحابِ النسخ الحديثية في صحيح البخاري، نخلُص إلى عدة أمور؛ نُجمِلُها فيما يلي:

1- أن البخاري يفرق بين الحكم على الراوي الضعيف، وبين الحكم على رواياته، كما يظهر ذلك من صنيعه في كتابه الصحيح؛ إذ يورد أحاديث لرواة تُكُلِّم فيهم وهم أصحاب نُسخ ومدونات حديثية، ومثل ذلك يصلح أن يُعَدَّ قَرينةً لمعرفة صحيح حديثهم من ضعيفه، ويكون ما في نسخهم ومدوناتهم تلك صحيحاً، فيَختار البخاري منه ما يحتاج إليه منها في كتابه.

[78] سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، أبو داود، *سؤالات أبي عُبيد الآجُرّي لأبي داود*، مح. محمد بن علي الأزهري، (القاهرة: دار الفاروق، 2010م)، 246.

[79] أبو الوليد سليمان بن خلف القرطبي، الباجي، *التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح*، مح. د.أبو لبابة حسين، (الرياض: دار اللواء، 1986م)، 2/ 868.

2- أن البخاري لا يشترط استيعاب الصحيح، كما هو معلوم، ومقتضى ذلك نزوعه إلى ذكر روايات الرواة تعليقاً وقَرْناً عند الحاجة إليها، ويوردها جميعاً مورد الاحتجاج، لكنه يختصرها بإيرادها معلقة ومقرونة ـ وهذا بالطبع في حال لم يَصِلْها في موضع آخر من صحيحه ـ

3- ولم يشترط البخاري كذلك أن تكون كلُّ أحاديثه في الصحيح في أعلى درجات الصحة، بل يكفى تحقُّق الحدِّ الأدنى من شروط قبول الحديث، على عُرْفِ أهل تلك الطبقة من النقاد، الذين كانوا يصححون بعضَ روايات المتكلَّم فيهم، إذا ما تحققوا من صحتها بقرائن يعلمونها، كمعرفة الصَّيرفيِّ بزَيف النقود من صحيحها، ومن أهم تلك القرائن صحة النُسخِ والمدوّنات الحديثية لأولئك الرواة المُتكلَّم فيهم والتأكد من ضبطهم لها.

3- وإذا علمنا ذلك ثم أردنا الحكم على تلك الروايات المعلقة أو المقرونة فالأقوَمُ أن نقول: انتقى البخاريُّ لذلك الراوي المتكلَّم فيه مِن صحيحِ حَديثِه ما يَحتاج إليه.

4- وإذا علمنا ما كان عليه الرواة والمحدِّثون من العناية البالغة بالنسخ الحديثية، وقدرة النقاد على التفريق بين ما يرويه الراوي من كتابه فيضبطه، وما يرويه من حفظه فيخطئ فيه، فلا يبعُد حينئذٍ أن يكون البخاري اطَّلع على تلك النُّسخ بنفسه، فتيقّن من ضبط الراوي لها فيُصحِّحها، أو يكون اعتمد في صحتها والحكم بضبطها على قول ناقدٍ خبيرٍ عارفٍ، ممن يَثِقُ به البخاري، كقولهم: فلان صحيح الكتاب رديء الحفظ، أو فلان إذا حدّث من كتابه فهو صحيح، ونحو ذلك من العبارات .

وفي الختام فيمكن أن أقدم وصيّة لأصحاب الهِمَم من الباحثين أن يَبحَثُوا عن قرائن أخرى كذلك مما يَصلُحُ أن يُعتمد عليه في انتقاء أحاديثَ للرواة المُتكَلَّم فيهم غير قضية إيراد أحاديثهم تلك على سبيل الاعتبار.

المصادر

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس. *الجرح والتعديل*. مجلس دائرة المعارف العثمانية. 1952م.

ابن النَّديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الورّاق البغدادي. *الفهرست*. مح: إبراهيم رمضان. ط2. بيروت: دار المعرفة. 1997م.

ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك. *شيوخ عبد الله بن وهب*. مح: د. عامر حسن صبري. بيروت: دار البشائر الإسلامية. 2007م.

ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان البُستِيّ. *الثقات*. حيدر آباد الدَّكَن: دائرة المعارف العثمانية. 1973م.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. *المعجم المفهرس*. مح: محمد شكور امرير الميادیني. بيروت: مؤسسة الرسالة. 1998م.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. *النكت على كتاب ابن الصلاح*. مح: ربيع بن هادي عمير المدخلي. المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية. المملكة العربية السعودية. 1984م.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. *تهذيب التهذيب*. حيدر آباد الدَّكَن: مطبعة دائرة المعارف النظامية العثمانية. 1326هـ.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*. مح: فريق مؤسسة الرسالة: عادل مرشد ومحمد كامل قره بللي وأحمد برهوم. بيروت: دار الرسالة العالمية. 2013م.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. *لسان الميزان*. مح: عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر الإسلامية. 2002م.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. *هُدَى الساري مقدمة فتح الباري*. مح: عادل مرشد وعامر الغضبان. بيروت: دار الرسالة العالمية. 2013م.

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد زين الدين الحنبلي. *شرح علل الترمذي*. مح: د. همام سعيد. الأردن: مكتبة المنار. الزرقاء. 1987م.

ابن عدي، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجُرجاني. *الكامل في ضعفاء الرجال*. مح: مازن محمد السرساوي. الرياض: مكتبة الرشد. 2013هـ.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن الدمشقي. *تاريخ دمشق*. مح: عمرو بن غرامة العمروي. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر. 1995م.

ابن كثير، إسماعيل بن كثير الدمشقي. *اختصار علوم الحديث*. مح: أحمد محمد شاكر. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية. د.ت.

ابن ناصر الدين الدمشقي، محمد بن عبد الله بن أبي البقاء الشافعي. *جامع الآثار في السير ومولد المختار*. مح: أبي يعقوب نشأت كمال. القاهرة: دار الفلاح. 2010م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. *سؤالات أبي عُبيد الآجُرّي لأبي داود*. مح: محمد بن علي الأزهري. القاهرة: دار الفاروق. 2010م.

أبو زيد، بكر بن عبد الله أبو زيد. *معرفة النسخ والصحف الحديثية*. الرياض: دار الراية. 1992م.

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد الهَرَوي. *تهذيب اللغة*. مح: محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي. 2001م.

الأمير الصنعاني، أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل بن صلاح. *توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار*. مح: تحقيق صلاح عويضة. بيروت: دار الكتب العلمية. 1997م.

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف القرطبي. *التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح*. مح: د.أبو لبابة حسين. الرياض: دار اللواء. 1986م.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجُعفي. *التاريخ الكبير*. تصحيح وتعليق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني. حيدر آباد الدكن: الهند. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية. 1380هـ.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجُعفي. *الصحيح*. عناية د. محمد زهير بن ناصر الناصر. الرياض: دار طوق النجاة. 1422هـ.

البيهقي، أحمد بن الحسين الخُسْرَوْجِرْدي. *الأسماء والصفات*. مح: عبد الله بن محمد الحاشدي. جدة: مكتبة السوادي. 1993م.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سَورة. *العلل الكبير*. ترتيب القاضي أبي طالب. مح: صبحي السامرائي وأبي المعاطي النوري ومحمود الصعيدي. بيروت: عالم الكتب. 1409هـ.

الحازمي، أبو بكر محمد بن موسى. *شروط الأئمة الخمسة*. مح: محمد زاهد الكوثري. القاهرة: مكتبة عاطف. د.ت.

الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النَّيسابُوري. *المدخل إلى الصحيح*. مح: ربيع بن هادي المدخلي. القاهرة: دار الإمام أحمد. 2009م.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. *الكفاية في معرفة أصول علم الرواية*. مح: ماهر ياسين الفحل. الدمام: دار ابن الجوزي. 1432هـ.

الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر. *ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم ممن صحت روايته عن الثقات عند البخاري ومسلم*. مح: بوران الضناوي وكمال الحوت. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية. 1985م.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. *الموقظة في علم الحديث*. مح: عبد الفتاح أبو غدة. ط2. حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية. 1412هـ.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. *تاريخ الإسلام*. مح: د. بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي. 2003م.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. *سير أعلام النبلاء*. مح: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي. بيروت: مؤسسة الرسالة. 1982م.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. *مَن تُكُلِّم فيه وهو موثَّق*. مح: محمد شكور امرير المياديني. مكتبة المنار. الزرقاء. ط1. 1986م.

الزَّرْكَشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بَهَادِر. *النكت على مقدمة ابن الصلاح*. مح: زين العابدين بن محمد بلا فريج. الرياض: أضواء السلف. 1998م.

سزكين، فؤاد سزكين. *تاريخ التراث العربي*. ترجمه للعربية د. محمود فهمي حجازي. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود. 1991م.

الشافعي، محمد بن إدريس المطَّلبي الإمام. *الرسالة*. مح: أحمد بن محمد شاكر. مصر: مكتبة البابي الحلبي. 1940م.

العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمر بن موسى. *الضعفاء الكبير*. القاهرة: دار التأصيل. 2013م.

عياض، عياض بن موسى اليَحصُبي القاضي. *الإلماع في معرفة أصول الرواية وتقييد السماع*. مح: السيد أحمد صقر. القاهرة: دار التراث. 1970م.

الفَسَوي، يعقوب بن سفيان. *المعرفة والتاريخ*. مح: د. أكرم ضياء العمري. المدينة المنورة: مكتبة الدار. 1410هـ.

الفَيُّومي، أحمد بن محمد أبو العباس. *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*. بيروت: المكتبة العلمية. د.ت.

القرشي، عبد القادر بن محمد الحنفي. *الجواهر المُضِيّة في طبقات الحنفية*. مِير محمد كُتب خانَه. كراتشي. د.ت.

المزي، يوسف بن عبد الرحمن. *تهذيب الكمال*. مح: د. بشار عواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة. 1980م.

مُغَلْطاي، مُغَلْطاي بن قَلِيج البكجري. *إكمال تهذيب الكمال*. مح: عادل بن محمد وأسامة بن إبراهيم. مصر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر. 2001م.

هيثم عبد الغفور. *إسماعيل بن أبي أويس ومروياته في صحيح البخاري*. رسالة ماجستير في جامعة العلوم الإسلامية العالمية. الأردن: الآثار الشرقية للنشر والتوزيع. 2011م.

Kaynaklar

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. *et-Ta'dîl ve't-tecrîḥ li-men ḫarrace lehü'l-Buḫârî fi'l-Câmi'i's-ṣaḥîḥ* thk. Ebû Lübâbe Hüseyin. 1. Baskı, Riyad: dâru'l-livâ, 1986.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Mûsâ el-Husreverdî el-Horasânî Ebû Bekr el-Beyhakî. *el-Esmâ ve's-sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Haşidî. 1. Baskı, Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1413.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl el-Kûfî, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyir b. Nâsır en-Nâsır. Musevveratün an Es-Sultâniyye bi İdâfeti Terkim Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 1. Baskı, Riyad: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl el-Kûfî, *et-Târîḫu'l-kebîr*. thk. Muhammed abdü'l-mu'id han. 1. Baskı. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1380 .

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *Ẕikru esmâ'i't-tâbi'în ve men ba'dehüm mimmen ṣaḥḥat rivâyetühû 'inde'l-Buḫârî ve Müslim*, thk. Bûrân ed-Denâvî ve Kemal Yûsuf el-Hût. Beyrut: müessesetü'l kütübi's-sekafiyye, 1985.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî. *Suâlât ebi ubeit el-âcürri*, thk. Muhammed b. Ali el-ezheri. 1. Baskı, , El-kahira: Dârü'l-fâruk2010.

Ebu Zeid, bekr b. Abdilleh. *Mârifeti'n-nuseh ve's-suhuf el-hadisiyye*. 1. Baskı, Riyad: Dâru'r- Raye, 1992.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzibü'l-Luğa*, thk. Muhammed avad mur'ib. 1. Baskı, Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2001.

Fesevî, Ebû Yûsuf Yaʻkūb b. Süfyân, *el-Maʻrife ve't-târîḫ*, thk. Ekram diâ el-umari. 1. Baskı, Medinetul- Munevvera: mektebetud'dâr, 1410.

Feyyûmi, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali El-Hamevi El-Feyyûmi, *El-Misbahü'l-Münir*. Beyrut: elmektebetul'ilmiyye, t.y.

Hâkim, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah b. Muhammed el-Hâkim en-Neysâbûrî, *el-müdhal ila's-sahih*. thk. Rab'î b. Hadi el- müdhali. kahire: Dâru'l-Imâmi Ahmed, 2009.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. Mahir yasin el-fahl. 1. Baskı, Demmam: Dâru Ibn El-cevzi, 1432.

Hâzimî, Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzim el-Hemedânî. *Şürûtü'l-e'immeti'l-hamse*. thk. Muhammed zahid el-kevseri, kahire: mektebetu âtif, t.y.

Heythem abdu'l-ghafour, *İsmâil ebn ebi uvâis ve merviyyetühu fi sahihi'l buhâri.* yüksek lisans tesi, 1. Baskı. Aamman: EL-ulum El-islâmiyye ünivesitesi, El-esâr El-şarkiyye, 2011.

İbn adî, Ebû Ahmed Abdullāh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî , *El-kâmil fi duafâ'ir-ricâl*, thk. Mazin es-sersâvi. 1. Baskı. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2013.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kāsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyn ed-Dımaşkī eş-Şâfiî. *Târîḫu medîneti Dımaşḳ*, thk. Âmr b. Ğarame el-amravi, Beyrut: darul'fikr, 1995.

İbn Beşküval, ebu'l-kasim halef b. Abdi'l-Melik. *şuyuh abdiellah b. Vahb*, thk. Âmir hasen sabri. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-beşâir El-Islamiyye, 2007.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. Münzir et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî, b. Ebî Hâtim. *el-cerh vet'tâdil*. 1. Baskı. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1952.

İbn Hacer, el-Askalânî Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *El-mûcem el-mufehras*. thk. Muhammed şekkür Imrer el- meyadini. 1. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risaleh, 1998

İbn Hacer, el-Askalânî Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu sahihi buhârî.* thk. Âdil Mürşîd. Muhammed Kâmil Karabelli. Ahmed Berhûm. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1415.

İbn Hacer, el-Askalânî Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *hüdes'sâri mükaddimetu tethil'bâri*. thk.âdil mürşid ve âmir el-ğadban. 1. Baskı. beyrut: Dâru'r-Risale el-Alemiyye, 2013.

İbn Hacer, el-Askalânî Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, İbn Hacer, el-Askalânî Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *en-Nüket alâ kitâbi İbn Salâh*. thk. Reb'î b. Hâdî el-Medhâlî. 1. Baskı, Medine: yy, 1984.

İbn Hacer, el-Askalânî Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. 1. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Beşaîr el-İslamiyye, 2002.

İbn Hibbân Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Es-sikât*. 1. Baskı. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1973.

İbn kesîr, Ebu'l-fidâ, İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkī eş-Şâfiî. *İhtisâr Ulûmi'l-ḥadîs*. thk. Ahmed şâkir. 2. Baskı. beyrut: Dâru'l-kütüp el-Ilmiyye, t.y.

İbn Nasiri'd-din ed-Dimeşki, Ebû Bekr Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Câmiü'l-esar fi's-siyer ve mevlid el-mükhtar*. thk. Neşêt kemal. 1. Baskı. Feyyum: Dâru'l-Felah, 2010.

İbn Receb, Zeyd Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu ileli't-Tirmizi*. Thk. Hamam Abdurahim Sa'id. Ürdün: Mektebetü'l-Menar, 1987.

Kadi İyad, İyad b. Musa el-Yehsubi. *El-ilmâ fi mârifeti üsülir'rivâye ve takyidi's-sema* . Thk. es'seyyid ahmet sakr. kahire: Dâru't-turas, 1970.

Kureşî, Abdülkādir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-muḍıyye fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye.* krâtşi: Mir Mumammed Kütüp hane, t.y.

Mizzi, Ebu'l-Haccac Yusuf b. Abdurahman b. Yusuf. *Tehzibu'l-Kemal fi Esmai'r-Rical*. Thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Muessestu'r-Risale, 1400.

Muğaltay, Aladdin Muğaltay b. Kılic. *İkmal Tehzibi'l-Kemal*. Tahkik: Adil b. Muhammed,Usame b. İbrahim. Kahire: el-Faruk el-Hadise li't-Tıbaati ve'n-Neşr, 1422.

Nedîm, Ebul' ferac Muhammed b. İshâk en-Nedîm El-beğdâdi. *el-Fihrist,* thk. İbrahim ramazan. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1997.

San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellāh İsmâîl b. Salah. *Tavżîḥu'l-efkâr li-me'ânî Tenḳīḥi'l-enẓâr*. thk. Salah üveida. Beyrut: Dâru'l-Kütüp el-Ilmiyye, 1997.

Sezgin, Dr. Fuat Sezgin, *Târîhu't-turâs el-arabi*. arapçaya çeviren: Mahmut fehmi hicazi. Riyad: Câmiatü'l-Imam muhammed b. Suûd. 1991.

Şafiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Er-Risale*. thk. Ahmet şakir. 1. Baskı, Mısır: Mektebetü'l-Babi El-halebi, 1940.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, *el-'İlelü'l-kebîr*. tertip Ebi Tâlib el-Kâdî. thk. Subhi samurrâ'i ve ebu'l-meati en'nuri ve mahmud es'saîdi, Beyrut: Âlemü'l-kütüp, 1409.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *Kitâbü'd-Duafâ*. 1. Baskı. kahire: Dârü't-Tasil, 2013.

Zehebi, *Men tüküllime fîhi ve hüve müvessekun*. thk. Muhammed Şekkür Imrer el- Meyadini. Amman: mektebetü'l-Menâr, 1986.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehebî. *Tarihu'l-İslam*. Thk. Beşşar Avvad Maruf. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2003.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ.* Thk. Şu'ayb el-Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.

Zehebi. *el-Mukizatu fi İlmi Mustalahi'l-Hadis*. Thk. Abdulfettah Ebu Ğudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbuâti'l-İslamiyye, 1412.

Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdullah b. Bahadır. *en-Nuket 'ala Mukaddime İbn Salah*. Thk. Zeynelabidin b. Muhammed. Riyad: Advau's-Selef, 1998.

HADITH

Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi
International Journal of Hadith Researches
المجلة الدولية لأبحاث الحديث

Aralık / December / ديسمبر / 2020, 5: 73-104

Hz. Peygamber’in Eğitim Metodunda “Bireysel Farklılıklar” İlkesini Gözetmesi

Prophet's Observance of the "Principle of Individual Differences" in his Education Method

رعاية النبي ﷺ "مبدأ الفروق الفردية" في منهج التعليم

Abdullah Servet Yılmaz

Doktora Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Bilim Dalı, Kahramanmaraş/Türkiye

Doctorate Student, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Social Sciences Institution, Hadith Discipline, Kahramanmaraş-Turkey

a.servetyilmaz@hotmail.com

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-5169-8328

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 25.08.2020

Kabul Tarihi / Accepted Date: 29.12.2020

Yayın Tarihi / Published Date: 31.12.2020

Yayın Sezonu / Publication Date Season: Aralık / December

DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.4427709

Atıf / Citation / اقتباس : Yılmaz, Abdullah Servet. “Hz. Peygamber’in Eğitim Metodunda “Bireysel Farklılıklar” İlkesini Gözetmesi / Prophet's Observance of the "Principle of Individual Differences" in his Education Method”. *HADITH* 5 (Aralık/December 2020): 73-104. doi.org/10.5281/zenodo.4427709.

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism has been detected.

انتحال: تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد أي سرقة علمية.

web: http://dergipark.gov.tr/hadith | mailto: hadith.researches@gmail.com

HADITH 5 (Aralık/December 2020): 73-104

Hz. Peygamber'in Eğitim Metodunda "Bireysel Farklılıklar" İlkesini Gözetmesi

Abdullah Servet YILMAZ

Anahtar Kelimeler:
Hadis
İnsan
Hz. Peygamber
Eğitim
Bireysel Farklılıklar

ÖZ

Hz. Muhammed (s.a.v.), beşer olmak, nübüvvet ve evrensellik vasıflarını kendisinde barındıran bir peygamberdir. Peygamberlik ise Allah tarafından tayin ve tebyin edilen kudsî bir görevdir. Bu kudsî görevi kısa ve öz biçimde tanımlayacak kavram ve meslek ise öğretmenliktir. Bu öğretmenliğin amacı vahiy temelli medeniyet inşa etmek, hedefi ise insan ve toplumu dünya ve ahiret hususlarında talim ve terbiye etmektir. Ancak eğitim-öğretim mühim ve çok yönlü bir faaliyettir. Bu makalede, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eğitim metodunda bireysel farklılıklar ilkesi uygulamalarının varlığı tespit ve tetkik edilecektir. Hz. Peygamber'in eğitim-öğretim metodu konusu, günümüzde çok önemli bir araştırma konusu haline gelmiştir. Bu husustaki ihtiyacın kaynağı ise günümüzde insana yönelik eğitim-öğretim faaliyetlerinin çok yoğun bir araştırma konusu olmasından ileri gelmektedir. Nitekim insanlık tarihinde önemli bir yeri olan Hz. Peygamber'in eğitim-öğretim metolarının tamamının, özelde ise bireysel farklılıklar ilkesi uygulamalarının gündeme alınması, dikkat çekilmesi ve güncel uygulamalara model olarak takdim edilmesi bu minvalde önem arz etmektedir. O (s.a.v.), insanlara bilgiyi öğretirken ve onları eğitirken insanlar arası ortak hususlar yanında, insanlardaki farklılıklardan kaynaklı olarak bireysel farklılıklara dikkat etmiş ve önem vermiştir. Nitekim O'nun bu yöndeki uygulamaları kendi zamanında çok boyutlu bir değişim yaşatmış, ortaya rol-model insanların çıkmasını sağlamıştır.

Prophet's Observance of the "Principle of Individual Differences" in his Education Method

Keywords:
Ḥadīth
Human
Excellency Prophet
Education
Individual Differences

ABSTRACT

Besides being a human being, Muḥammad displays the features of prophethood and universality. Prophethood is a holy duty appointed and declared by Allāh. The concept and profession that define this sacred duty briefly is teaching. The aim of this teaching is to build a civilization based on revelation, and its goal is to educate and train man and society on the issues of the world and the hereafter. However, education and training is an important and multifaceted activity. In this article, the use of individual differences principle applications in Muḥammad's (PBH) education method will be discussed. The subject of the Prophet's education and training method has become a very important research subject because nowadays educational activities for people have become hot topics. As a matter of fact, it is important to examine all of the education methods of Muḥammad (PBH), who has an important place in the history of humanity, and the practice of the principle of individual differences in particular, in order to draw attention and to present models to current practices. While he taught people and trained them, he paid attention to and gave importance to individual differences among individuals, as well as common issues between people. As a result of his his practices in this direction made a multidimensional change in his time and caused role-model people to emerge.

EXTENDED ABSTRACT

Prophet's Observance of the "Principle of Individual Differences" in his Education Method

Muḥammad (PBH) is the prophet of Islam, the last divine religion. Prophethood is the duty of educating man and society in accordance with the message of revelation. People are different from each other in many ways and that is why prophecy requires these differences to be observed. Only in this way the personalities of people can be cleaned, their minds be enlightened, their hearts be purified and their souls be improved. That is why it is an important task to determine that the prophet paid attention to the "Principle of Individual Differences" in education and to show the application of this principle to its modern addressees. In order to carry out such a task, it is necessary to first study the broad ḥadīth literature and determine its relevant examples, and then evaluate them in terms of education and training.

Man is the caliph of the earth, was sent to this world to be tested. If he/she follows the path of goodness; order prevails in the world and if he/she takes the path of evil, then corruption will occur in the world. Such being the case preventing people from being bad and paving the way for them to be good has been the most important issue that has continued from history to the present. Likewise, from history to the present many leaders, managers, educators, states and societies have made efforts and attempts to avoid evil and lead people to good. Muḥammad (PBH) was born in the Arabian peninsula in the 7th century AD. In the community to which he was sent, he raised people and community from the lowest levels of humanity to the highest levels despite many opposing attempts, under difficult conditions and with scarce resources. Besides investigating all aspects of this situation, determining the details of the Prophet's education is of great importance. I wonder if the Prophet observed with the "Principle of Individual Differences" expressed today in the educational activities, and what path he followed and what he did. Today all these questions are a matter of curiosity for all educators who support or oppose Muḥammad.

The subject of "Individual Differences" has been on the agenda since the last century. The needs that emerged in many fields, especially in education and training, led the interested people to the subject of "Individual Differences". However, everyone is studying this issue with a peculiar perspective. Today, some studies in the field of education and training in our country and a few new researches and studies in the field of theology have brought the subject to light. It is believed that employing the principle of individual differences properly in the relevant fields will allow many individual and social gains to be achieved.

Our research starts with the presentation of the "Individual Differences Principle". Because this subject is a very broad concept. The underlying reasons causing individual differences

are dealt with primarily; The reasons why each person, who has same parents, the same social environment, and a member of the same society, differs from the others in terms of shape and spiritually because it is important to unravel and understand the source of these differences. In this context, we can cite the following factors as the sources of individual differences in people; heredity (alone), environment (alone), heredity and environment.

When we look at the areas of individual differences between people, these are determined as; age, appearance, sensory abilities, general health, special abilities, intelligence, language, emotional structure, social sensitivity and behavior, work habits, moral behavior, interests, etc. However, in this multitude we explored gender differences, physical differences, age differences, differences in intelligence and knowledge levels, temperament and character differences, interest and ability differences, social role and responsibility differences concisely.

Muḥammad (PBH) educated and trained the Arab society in many subjects about the world and the hereafter in a period of 23 years. As a matter of fact, another aspect of prophethood is education. However, since it is more comprehensive than teaching, it requires more dedication. The Prophet educated people in terms of knowledge, belief, morality, worship, treatment, law, politics, health, war and many other subjects with his own example and raised them. The best example of this is his companions.

When we look at the Prophet as a teacher, it is seen that he made maximum effort to recognize the people or students he interacted with. He also spent effort to notice the strengths and weaknesses of them. As a matter of fact, the basic principle of effective and efficient communication is to know the addressee comprehensively and accurately, which is followed by organizing and maintaining educational activities related to it.

The very beginning of classifying people is to consider the fact that people are male and female. Due to their genders, humans are different from each other both physiologically, biologically and spiritually.

Besides the gender differences of people, comes the physical differences between their own sexes. These differences can be in size, height, color, shape and other aspects. In addition, the age or life differences of people are another difference. In addition, people are not the same in terms of intelligence and proficiency, so social and administrative affairs are arranged according to people's intelligence and proficiency. The temperaments and characters of people are also mentioned among the factors that make them different; quick anger, behaving emotional or courageous, etc. like. Again, people have different interests and abilities, which is another form of difference. The dexterity, vocal structures, athleticism and artistic aspects of people are a manifestation of this. Another factor of difference is the social status difference arising from the birth of every person in a different family and social environment. This social environment imposes different social roles and responsibilities on individuals.

In this study, it is seen that the "Principle of Individual Differences" was applied by the prophet with precision in many fields, and thus many opponents converted to Islām. In addition, it is understood that the differences between people are not segregation and superiority, but an element of wealth and social balance. In addition, it is seen that the prophet did not obey this principle only in certain environments and places, but in all areas of life. In this case, it seems that the principle of individual differences should be a common principle not only for educators but also for all. In addition, the importance of the practical applications of the prophet as well as his theoretical identity is understood. Thus, it is seen that the prophet was not just a theoretician, but a practitioner.

Key Words: The Prophet Muḥammad (p.b.h), Ḥadīth, Humanity, Human, Education, Individual Differences.

ملخص موسع

رعاية النبي ﷺ "مبدأ الفروق الفردية" في منهج التعليم

النبي محمد ﷺ هو آخر نبي نزل بوحي من الله وجاء بدين الإسلام. والرسالةالتي جاء بها، تتضمن تعليم وتربية الفرد والمجتمع على وفق الوحي. لأن الناس متفاوتون من جهات عدة ومن الواجب لكمال الرسالة رعاية تلك الفروق فتتنوع طرق الرعاية تبعاً لتنوع ذلك الاختلاف، بهذه الطريقة فقط يمكن لها أن تزكي نفوسهم وتنير عقولهم وتصفي قلوبهم وتحسن أرواحهم. وعلى هذا يمكن لنا أن نقول إن الرسول ﷺ قد أولى اهتمامًا لـ "مبدأ الفروق الفردية" في تعليمه وتطبيق هذا المبدأ مازال مستمراً فيمن ينالهم خطاب الوحي حاليًا. لإنجاز مثل هذه المهمة، من الضروري أولاً البحث فيما يفهم من الأحاديث بشكل عام وتحديد الأمثلة ذات الصلة، ثم تقييمها من حيث التعليم والتدريب. وقد تم ذلك في هذا البحث.

الإنسان هو خليفة الأرض، وقد أرسل إلى هذا العالم للاختبار. إذا اتبع طريق الخير صلح النظام في العالم، وإذا سلك طريق الشر عم الفساد في العالم. لدرجة أن منع الناس من أن يكونوا سيئين، ومهد الطريق لهم ليكونوا صلحاء وقد كان أهم قضية استمرت من التاريخ إلى الوقت الحاضر.؛ بذل العديد من القادة والمديرين والمربين والدول والمجتمعات جهودًا ومحاولات لتجنب الشر وقيادة الناس إلى الخير. إلا أن النبي الذي ظهر في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي؛ في المجتمع الذي تم إرساله إليه، قام بترقية الناس والمجتمع من أدنى مستوى إلى أعلى مستوى، على الرغم من العديد من المحاولات المعارضة، في ظل ظروف صعبة وندرة الموارد. إلى جانب التحقيق في جميع جوانب هذا الموقف، إن تحديد تفاصيل التعليم النبوي له أهمية كبيرة. هل التزم الرسول

"بمبدأ الفروق الفردية" المعبر عنه اليوم في أنشطته التربوية، وإن كان كذلك فما هو المسار الذي اتبعه وماذا فعل؟ الإجابات على كل هذه الأسئلة تثير أفكار جميع التربويين المتبعين المؤيدين أو المعارضين لمحمد ﷺ اليوم.

كان موضوع "الاختلافات الفردية" على جدول الأعمال في القرن الماضي بسبب الحاجة التي ظهرت في العديد من المجالات، لا سيما في مجال التعليم والتدريب، وجهت أصحاب العلاقة إلى موضوع "الفروق الفردية". ومع ذلك، كلٌّ يبحث في هذه القضية في مجاله. اليوم، بعض الدراسات في مجال التعليم والتدريب في بلدنا، وبعض الأبحاث والدراسات الجديدة في مجال اللاهوت قد سلطت الضوء على الموضوع. لدرجة أن استخدام مبدأ الفروق الفردية بشكل صحيح في المجالات ذات الصلة سيسمح بتحقيق العديد من المكاسب الفردية والاجتماعية.

يبدأ بحثنا بعرض "مبدأ الفروق الفردية". لأن هذا الموضوع في طبيعة واتساع موضوع منفصل. يتم التعامل مع أسباب الفروق الفردية في المقام الأول؛ بعد ذلك، يتم التحقق أيضًا من أسباب اختلاف كل فرد، رغم أنه قد يشترك بنفس الأم والأب، ونفس البيئة الاجتماعية، ويكون عضواً في نفس المجتمع، ومع ذلك يكون مختلفاًعن الآخرين من حيث الشكل والتكوين النفسي أو المهارات الذاتية. لأنه من المهم كشف وفهم مصدر هذه الاختلافات. في هذا السياق، كمصادر للفروق الفردية بين الناس؛ تم تحديد الإرادة والتصرف الإلهي على أنهما مادة الخلق، والوراثة (وحدها)، والبيئة (وحدها)، والوراثة والبيئة.

عندما نظرنا إلى مجالات الفروق الفردية بين الناس، فهذه هي؛ العمر، المظهر، القدرات الحسية، الصحة العامة، القدرات الخاصة، الذكاء، اللغة، التركيب العاطفي، الحساسية والسلوك الاجتماعي، عادات العمل، السلوك الأخلاقي، الاهتمامات، إلخ. ومع ذلك، نحن في هذه الشرائح. استكشفنا الفروق بين الجنسين،

والاختلافات الجسدية، والاختلافات في العمر، والاختلافات في مستويات الذكاء والمعرفة، والمزاج واختلافات الشخصية، والاختلافات في الاهتمامات والقدرة، والدور الاجتماعي واختلافات المسؤولية بشكل موجز.

قام الرسول ﷺ بتعليم وتثقيف المجتمع العربي وإنقاذه من الجهل بالعديد من القضايا المتعلقة بالعالم والآخرة لمدة 23 عامًا. في واقع الأمر أن النبوة من جانب آخر متعلقة بالتعليم. ومع ذلك، يتطلب التبليغ المزيد من التفاني. لأنه أكثر شمولاً من التعليم. النبي ﷺ، ربى الناس بنفسه؛ وأظهر المعرفة والإيمان والأخلاق والعبادة والعلاج والقانون والسياسة والصحة والحرب والعديد من القضايا الأخرى من خلال القدوة وأثار انتباه الناس. ثم كان خير مثال على ذلك أصحابه.

عندما ننظر إلى النبي ﷺ على أنه معلم، يتبين أنه بذل أقصى جهد للتعرف على الأشخاص أو الطلاب الذين تعامل معهم، ولمعرفة الجوانب الضعيفة والقوية. في واقع الأمر، فإن المبدأ الأساسي للتواصل الفعال هو معرفة المرسل إليه بشكل شامل ودقيق. ويلي ذلك تنظيم واستمرار أنشطة التعليم والتدريب المتعلقة به.

إن بداية التصنيف الإيجابي للأفراد هي مراعاة حقيقة أن الناس من الذكور والإناث. لأن هذين الجنسين الأساسيين يختلفان عن بعضهما البعض من الناحية الفسيولوجية والبيولوجية والروحية. بالإضافة إلى الفروق بين الجنسين، هناك اختلافات جسدية بين الجنسين. هذه الاختلافات يمكن أن تكون في الحجم والطول واللون والشكل والجوانب الأخرى. بالإضافة إلى ذلك، فإن اختلاف العمر أو الحياة بين الناس هو اختلاف آخر. بالإضافة إلى ذلك كله فإن الناس ليسوا متماثلين في الذكاء والمعرفة، لذلك يتم ترتيب الشؤون الاجتماعية والإدارية وفقًا لذكاء الناس ومعرفتهم. تم ذكر مزاج وشخصيات الناس أيضًا من بين العوامل التي تجعلهم مختلفين؛ الغضب السريع، الحليم، العاطفي، الشجاع، إلخ. مثل. مرة أخرى، لدى الناس اهتمامات وقدرات مختلفة، وهي

حالة أخرى من الاختلاف. البراعة والتراكيب الصوتية والألعاب الرياضية والجوانب الفنية للناس هي مظهر من مظاهر ذلك. عامل آخر للاختلاف هو الاختلاف في الوضع الاجتماعي الناشئ عن ولادة كل شخص في بيئة عائلية واجتماعية مختلفة. تفرض هذه البيئة الاجتماعية أدوارًا ومسؤوليات اجتماعية مختلفة على الأفراد.

يتبين في هذا البحث أن الرسول صلى الله عليه وسلم طبق "مبدأ الفروق الفردية" في كثير من المجالات بالإحكام، لأجل ذلك دخل كثير من المعارضين الإسلام. بالإضافة إلى ذلك، من المفهوم أن الاختلافات بين الناس ليست تفرقة وتفوقًا، ولكنها عنصر من عناصر الثروة والتوازن الاجتماعي. بالإضافة إلى ذلك، يُلاحظ أن النبي ﷺ لم يطبع هذا المبدأ فقط في بيئات وأماكن معينة، بل في جميع مجالات الحياة. في هذه الحالة، يبدو أن مبدأ الفروق الفردية يجب أن يكون مبدأً مشتركًا ليس فقط للمعلمين ولكن أيضًا للجميع. بالإضافة إلى ذلك، يتم فهم أهمية تنفيذ التطبيقات العملية إلى جانب الهوية النظرية للنبي ﷺ. وهكذا يتبين أن النبي لم يكن مجرد مُنَظِّر، بل جمع بين النظرية والتطبيق.

الكلمات المفتاحية: محمد رسول الله ﷺ، الحديث، الإنسانية، الإنسان، التعليم، الفروق الفردية.

Giriş

İnsan, dünyayı yaşanılabilir kılan, aynı zamanda tahrip edebilen; bilinçli söz ve davranış ortaya koyabilen, bu söz ve davranışlarıyla diğer insanları, canlı ve cansız çevreyi olumlu veya olumsuz yönde etkileyebilen bir varlıktır. O halde insanın söz, davranış ve tutumlarını doğru ve iyi kılabilen her türlü eğitim ve öğretim, dolaylı olarak dünya ve üzerindekilere olumlu katkı sağlamak anlamına gelmektedir. Miladi 7. yy.'da Arap yarımadasında peygamberlikle görevlendirilen Hz. Peygamber (s.a.v.), insanı söz, fiil ve tutumlarıyla bedevi ve cahil bir halden medeni seviyeye çıkarmıştır. Bu araştırmanın amacı, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) eğitim-öğretimin diğer sahalarındaki başarısı yanında "Bireysel Farklılıklar İlkesi" doğrultusunda da gözle görülür bir başarı ortaya koyduğunu tespit ve tetkik etmektir. Bundan hareketle araştırmanın amacı;

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) çok yönlü ve başarılı eğitimci vasfına dikkat çekmek,

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ortak soru ve hususlarda farklı cevap ve yaklaşımlarının arka planını göstermek,

İnsan eğitim-öğretiminde bu ilkenin önemini fark ettirmek ve lüzumunu ortaya koymaktır.

İnsanlar arasında ferdi farklılıkların varlığı hususu, kanaatimizce ilk eğitim-öğretim faaliyetlerinden itibaren bilinmektedir. Çünkü tüm ebeveynler ve öğreticiler bilir ki sahip oldukları ve terbiye ettikleri her insan fiziksel olarak farklı olması yanında, ruhsal yönden de farklılık arz etmektedir.

1. Bireysel Farklılıklar İlkesi

Bugün dünya üzerinde 7 kıta bulunmakta, bunların üzerinde birçok devlet hüküm sürmekte, yüzlerce topluluk teşekkül etmiş bulunmakta ve milyarlarca insan yaşamaktadır. Aynı dünya üzerinde yaşayan toplum ve insanların belli ortak yönleri yanında, belirgin farklılıklarının bulunduğu tartışmasız kabul edilmektedir. Bugün dünya üzerindeki bu devlet ve toplumlar, kendi imkân ve olanakları nispetinde eğitim-öğretimlerinde fertler arası farklılıkları dikkate almaya çalışmaktadırlar. Bu kapsamda Hz. Muhammed 'in (s.a.v.) bir peygamber olması yanında öğretici ve eğitimci olması yönüyle, insan ve topluma yönelik talim ve terbiyesinde fertler arası farklılıklara dikkat edip etmediği, hangi sahalarda ve ne ölçüde buna dikkat ettiği önemli bir araştırma konusudur.

İnsanın yaratılışı Kur'ân-ı Kerim'de "*O, sizi bir tek nefisten (Âdem'den) yaratandır.*"[1] âyetiyle anlatılmakta; bu nefisten ona bir eş yaratılması ve ikisinden nesillerin yaratılmasından[2] bahsedilmektedir. Akabinde bu nesillerin çoğalarak yeryüzünü dağıldığı[3] belirtilmektedir. Hülasa insanlık tarihi erkek ve kadın bir çiftle başlamış, bunlardan yeni nesiller doğmuş ve bunların

---

1 Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2012), el-En'âm 6/98.

2 Bkz. en-Nisâ Suresi 4/1.

3 Bkz. er-Rûm Suresi 30/20.

yeryüzüne yayılmasıyla bugünkü insan toplulukları ortaya çıkmıştır. Ancak her yeni doğan fert, doğduğu ferdin kopyası ve aynısı değildir. Her yeni doğan fert yeryüzündeki dağların renklerindeki ve ürünlerdeki ve binek hayvanlarındaki çeşitlilik gibi bir birbirlerinden farklılık arz etmektedir.[4] Bu görsel çeşitlilik yanında insanlar arasında inanç çeşitliği[5] ve fikri çeşitlilik[6] bulunduğu bildirilmektedir. Kur'ân bu insan toplulukları içerisinde çokça zikrettiği İsrailoğulları ile ilgili olarak 12 toplumsal sınıf taksimini yani temel grupsal farklılıkları dile getirmekte,[7] İsrailoğullarının kendi aralarındaki grupsal farklılıklar yanında insanlık ailesi içerisinde de İsrailoğullarına verilen bazı özellikler dolayısıyla onların diğerlerinden farklı olduğunu zikretmektedir.[8] Aynı şekilde insanlık tarihi süresince dünyaya gelen her yeni fert temel fiziksel şekil ve biyolojik organlar ile manevi donanımlar yönünden ortak, ancak fiziksel yapının azalarının uzunluk-kısalık, renk vb. yönlerden farklıdırlar. Ayrıca insanlarda manevi donanımların bulunma oranları da farklılık arz etmektedir. Yani herkeste öfke olması yanında öfkenin düzeyi, herkeste kabiliyet olması yanında kabiliyet çeşidi, herkeste maharet olması yanında maharet sahası birbirlerinden farklıdır. Böylelikle her insan diğerinden fiziksel, biyolojik ve manevi yönden farklılık arz etmektedir.[9] Kur'ân bu ayetlerle, bireysel farklılıkların varlığına da ışık tutmaktadır. Seyyid Kutub, bireysel farklılıklara işaret eden el-Leyl Suresi 4. ayetle ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır: *"Gerçekten sizin uğraşlarınız değişik değişiktir. Gerçek yapısı açısından birbirinden ayrıdır. Nedenleri, yönleri ve sonuçları da değişiktir... Yeryüzünde insanların karakterleri ve huyları değişik değişiktir. Eğilim ve arzuları, düşünce yapıları, değer verdikleri şeyler hep ayrı ayrıdır. Hatta insanların her biri husûsî, bir gezegende yaşayan apayrı bir âlemdi sanki..."*[10]

Kur'ân-ı Kerim, "*Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar.*"[11] buyurarak Allah'ın, her bir sorumlu varlığa; imkân, kabiliyet ve diğer özellikleri nispetinde, yükümlülük ve sorumluluklar verdiğini beyan etmektedir. Diğer bir âyette ise insanlar hakkında, "*... bazınızı bazınıza derece derece üstün kılmıştır...*"[12] beyanıyla, insanlar arasında bir derecelendirme olduğu ve bunun için bazı kişilere, onlara verilen dereceler nisbetinde bir sorumluluk yüklendiği belirtilmiştir. Allah imtihan ettiği insanlar hususunda; "*... Allah, bir kimseyi ancak kendine verdiği ile yükümlü kılar. ...*"[13] âyeti ile de insanlar aralarında sorumluluk açısından farklılıklar olduğunu beyan etmekte; "*Onun için*

[4] el-Fâtır Sûresi: 35/27-28.

[5] Yûnus 10/19.

[6] er-Rûm 30/31-32.

[7] Bkz. el-Bakara 2/60; el-A'râf 7/160.

[8] el-Câsiye 45/16.

[9] el-Leyl 92/3-4; el-İsrâ 17/ 21, 84; el-En'âm 6/132.

[10] Seyyid Kutup, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 10/498.

[11] el-Bakara 2/286.

[12] el-En'âm 6/165.

[13] et-Talâk 65/7.

gücünüz yettiği kadar Allah'a karşı gelmekten sakının..."[14] âyeti ile görev ve sorumlulukların güç ve kâbiliyetler nisbetinde yerine getirilmesi gerektiğini bildirmektedir.

Hz. Muhammed (s.a.v.), risalet vazifesinde binlerce insanla muhatap olmuş, iletişim ve etkileşim yaşamıştır. Muhataplarının hepsi aynı bilgi, görgü, anlayış ve özellikte değilllerdi. Bariz şekilde özelliklerini bildiğimiz halifelerinin bile farklı kişilik özelliklerine sahip oldukları görülmektedir. O'nun (s.a.v.), tebliğ faaliyetinde bu dört kişiye yaklaşımı dahi farklılık arz etmiştir. Aynı şekilde ashabından her bir kişinin fiziksel, bilişsel, duygusal ve ruhsal yapısının farklı olması, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından kendilerine farklı rol ve sorumlulukların tevdi edilmesine sebep olmuştur.

Bireyler arasındaki farklılıklardan çoğu zaman ilk dikkat çeken, fizikî farklılıklardır. Bireyler yalnızca fizikî açıdan değil, zihnî, psikolojik, içtimâî ve kültürel açıdan da birbirlerinden farklılık göstermektedir.[15]

Bedenî ve ruhî yapı, kişiden kişiye değişir ve farklı özellikler gösterir. İnsanlar tek anne babadan (Hz. Âdem ile Hz. Havva'dan) türemiş olmakla birlikte, her birinin taşıdığı beden ve ruh, kendine ait vasıflar ve karakterler farklıdır. İnsanlar arasında dış görünüşleri, fizyolojik yapıları, zekâları, tavırları, mizaçları, duyguları, istidatları, değer sistemleri ve diğer kişilik özellikleri bakımından sayısız farklılıklar vardır. Fertler, bazı vasıfları bakımından diğer insanlara benzemezler. Öyle ki, tek yumurta ikizlerinin bile bedenî güç ve enerji benzerliği ancak bir noktaya kadardır.[16] Bu tür farklılıklar eğitim terminolojisinde, ferdî (bireysel) farklılıklar olarak isimlendirilmiştir. *Ferdî (Bireysel) Farklılıklar,* "insanları başkalarından farklı kılan özellikler"[17] olarak da tanımlanabilir. Başkaca bir tanımlama ile insanların bedenî, ruhî ve fizyolojik yapıları, zekâları, tavırları, duyguları, istidatları, değer yargıları ve diğer kişilik vasıfları yönünden birbirinden farklı olmasına *"ferdî (bireysel) farklılıklar"* denir.[18] Her birey, başkalarına benzeyen birtakım özelliklere sahip olduğu gibi, diğer insanlara benzemeyen özelliklere de sahiptir. Diğer bir deyişle, insanlar hem beden özellikleri hem psikolojik nitelikleri bakımından birbirinden farklıdır. Hiçbir birey birbirinin aynı değildir. Her birey özgündür.[19]

Bireysel Farklılıklar İlkesi'nin ortaya çıkış felsefesine dair şu söylenebilir: İnsan geçmişten günümüze sürekli bir araştırma konusu olmuştur. Kimi zaman varlık özü olarak, kimi zaman davranışları ile ve kimi zaman da fiziki hususiyeti açısından araştırılmıştır. Psikoloji araştırmalarının

---

14 et-Teğâbün 64/16.

15 Deniz Kuzgun; Yıldız Deryakulu, *Eğitimde Bireysel Farklılıklar* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2006), 1.

16 Feriha Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılap Kitapevi, 1985), 229-230.

17 Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), 136.

18 Zeki Yıldırım, "İhtilafın Menşei Konusu ve Çeşitleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, (Temmuz 2001), 215–248.

19 İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi (Eğitimin Psikolojik Temelleri)*, (Ankara: Gül Yayınevi, 1997), 95.

ortaya çıkardığı en önemli gerçeklerden birisi, insanlar arasında birçok ayrılığın bulunmasıdır. Bununla beraber, insanların birbirlerine benzeyen pek çok yanları da vardır.[20] Kişilik ve yetenek konusunu inceleyen bilim adamlarının çoğu bireyleri belli özellikler temelinde gruplama gereksinimi duymuşlar ve değişik adlar altında birçok insan tipi belirlemişlerdir. Ancak, uygulamada bireyleri tek tek belirli tiplere yerleştirmeye kalkınca, bu işlemin diğer pek çok bireysel özelliğin göz ardı edilmesi pahasına yapılabildiği görülmüştür. Bu sıkıntıyı gidermek için alt tipler oluşturulmuş ama yine de sorun giderilememiştir.[21]

19. Yüzyıl boyunca, Eğitim Psikolojisine Descartes İkiliciliği (Dualism), Locke'nin (öl. 1704) duyu uzuvları ile algılama yoluyla öğrenme ilkeleri, fikirlerin çağrışımı ve insan zekâsının melekeleri kuramı hâkimdi.[22] Bununla beraber ferdin hürriyetini ve tecrübe yoluyla öğrenmeyi savunan Rousseau'nun devrimci ve doğacı fikirleri, Johann Heinrich Pestalozzi (öl. 1827), Johann Friedrich Herbart (öl. 1841) ile Friedrich Froebel (öl. 1852) ile daha müspet ve yapıcı ıslahatçılara ferdi farklılıklar konusunda bir zemin hazırlamıştır. Froebel, eğitimin çocuğun ruhi ihtiyaçlarına ve ictimai niteliğine uydurulmasını istedi. 1869'da Francis Galton (öl. 1911) dehanın kalıtımdan geldiği konusunda meşhur incelemelerini ortaya attı. Zihindeki hayaller ile ferdi farklılıklar hakkında birkaç araştırmayı tamamladı. Pragmatist William James (öl. 1910) ile John Dewey (öl. 1952) ruhbiliminde kesinlikle uygulama ve ilmi tahlillere bağlı kalınmasında ısrar ettiler. Dewey, Rousseau (öl. 1778), Pestalozzi, Herbart ile Froebel'in fikirlerinden birçoğunu birleştirdi ve ferd-grup çalışmaları yoluyla öğrenmede proje usulünü vurguladı. 19. yy'da Batılı üniversitelerde, ferdi farklılıkların tespiti konusu, test ve değerlendirme ölçümleri çalışmalarıyla daha da belirginleştirildi. Bu ruhbilimciler, öğrenciler arasındaki ferdi farklılıkları ölçmek için objektif testler kullandılar. Karl Pearson (öl. 1936), ferd ve grup farklılıklarının incelenmesinde kullanılmak üzere ilinti (correlation) tekniklerini geliştirdi. Eğitim Psikolojisinin alan ve yöntemlerini incelediğimizde; Farklılıklar Ruhbilimi/Psikolojisi, Fert Ruhbilimi/Psikolojisi ve Irk Ruhbilimi/Psikolojisi olarak bireyler arasındaki farklılıkları konu edinen alt dallar oluşturulmuştur. Eğitim Ruhbiliminin/Psikolojisinin meselelerine baktığımızda ise bu meseleler yapılan tasnifte; davranış meseleleri, öğrenim meseleleri ve ferdi farklılıklar meselesi şeklinde oluşturulmuştur.[23] Ayrıca bireysel farklılıklara yönelik bir kısım yeni çalışmalar yapılarak bu ilke günümüze kadar gelen ve birçok sahada dikkate alınan bir ilke haline geldi. Bu çalışmalar; Birey (Öğrenci) Merkezli Tasarımlar,[24] Çoklu Zeka Kuramı,[25] Çocuğa Görelik İlkesi,[26] Bireysel Çalışma Yöntemi[27] ve

[20] Baymur, *Genel Psi*kolojisi, 228.

[21] Kuzgun, Yıldız; Deryakulu, *Eğitimde Bireysel Farklılıklar*, 5.

[22] Rudolf Pinter, *Eğitim Psikolojisi*, çev. Sabri Akdeniz (İstanbul: İFAV Yayınları, 1991), 31-32.

[23] Bkz. Pinter, *Eğitim Psikolojisi*, 32-40.

[24] Bkz. Gürbüz Ocak, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2008), 80. Bu yaklaşım ilk kez 18. yüzyılda Rousseau (öl. 1778) tarafından Emile'in eğitiminde kullanılmıştır.

Bireyselleştirilmiş Öğretim (Keller Planı)'dır.[28] 20. yy.'da insan merkezli çalışma ve araştırmaların geliştirilmesi neticesinde, insanlar arasındaki farklılıklar daha belirgin bir şekilde fark edilmiştir. Bu fark edilme, değişik birçok disiplin tarafından çalışma alanlarına yönelik olarak gerekli surette geliştirilmiş ve uygulamaya konulmuştur.

2.1. Bireysel Farklılıkların Nedenleri

Dinlerin, toplumların ve fikirlerin insan yaklaşımları ve eğitim felsefeleri birbirlerinden farklıdır. Bu farklılıkların sonucu olarak bugün her din ve toplumun kaynaklarında farklı insan modelleri yer almaktadır. İnsanların erkek ve kadın olması gibi temel farklılıklarının yanı sıra kendi aralarında fiziksel ve ruhsal yönden farklılıkların kaynağı veya kaynakları nelerdir? Bu konu önemli bir merak konusudur. Acaba bizi biz yapan başlıca etmenler nelerdir? Her insanın başkalarına benzeyen özellikleri yanında kendine özgü niteliklerinin bulunması ilginç bir konudur. Hiçbir insan bir başkasına aynen benzemez ve tıpkı başkası gibi davranmaz. Bu konuda akla başta şu ve benzeri sorular gelmektedir;

İnsanlar farklı olarak mı dünyaya gelir, yoksa bunlar içinde yaşanılan çevrenin etkisi ve eğitimle mi meydana gelir? Başka bir deyimle insan davranışları ve kişiliği üzerinde kalıtımın mı yoksa çevrenin mi rolü daha önemlidir?[29]

Bireysel farklılıkların ve buna bağlı davranışların anlaşılmasında, tahmin ve kontrolünde, iki esas göz önünde bulundurulmak zorundadır: Soyaçekim ve çevre. Bireysel farklılıkları doğuran ilk sebep, yaratılıştaki bireysel farklardır ve bunlar geniş ölçüde soya çekime bağlıdır. Ayrıca insanlar, yetişme tarzları ve geçmiş yaşantıları, görgüleri, tecrübeleri, bilgileri, hayatlarını büyük ölçüde yönlendiren alışkanlıkları, yakın çevrelerinden kazandıkları değer yargıları cihetinden de birbirinden farklıdır.[30] Netice olarak kalıtım ve çevre, insanlar arasındaki benzerliklerin ve ayrılıkların iki önemli kaynağıdır. Ancak araştırmacıların bazıları kalıtımın, bazıları ise çevrenin insan kişiliğini daha çok etkilediği kanısındadır.[31] Bunların yanı sıra mizaç ve karakterdeki farklılıkları doğuran sebeplerin başında soyaçekim, insanların yetişme tarzları, geçmiş yaşantıları, görgü ve tecrübeleri, bilgileri, hayatını büyük ölçüde yönlendiren alışkanlıkları, yakın çevrelerinden kazandıkları değer yargıları geldiği[32] bildirilmektedir. Her insan, hem kalıtımın hem de çevrenin

[25] Bkz. Hasan Bacanlı, *Eğitim Psikolojisi,* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011), 160.

[26] Bkz. Mehmet Arslan, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayınları, 2010), 30-31.

[27] Bkz. M. Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2007), 380.

[28] Bkz. Behçet Oral, *Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011), 359-360.

[29] Baymur, *Genel Psikoloj*, 210.

[30] Hayati Hökelekli, "İnanç ve Mezhep Farklılıklarının Psikolojik ve Kültürel Temelleri", *Diyanet Dergisi* 20/3, (Temmuz, Ağustos, Eylül 1984), 24-34.

[31] Baymur, *Genel Psikoloji*, 225.

[32] Yıldırım, "İhtilafın Menşei Konusu ve Çeşitleri", 215-248.

tesirlerine maruz kalmış birçok doğal vasıf ve eğilimlerin hassas bir karışımını temsil eden bir varlıktır.[33]Ancak kanaatimizce bireyler arası farklılıklar sadece kalıtım ve çevre ile sınırlı değildir, bunlara; ilahi irade ve tasarrufun yanında yaratılış maddesi gibi faktörler eklenebillir.

2.1.1. İlahi İrade ve Tasarruf

İnsanlardaki farklılıkların sebeplerinden biri ilahi iradedir. Kur'ân'da Hz. Zekeriyya'ya (a.s.) bahşedildiği belirtilen Hz. Yahya (a.s.), bunun bir örneği olarak zikredilebilir.[34] Kur'ân'da, "*Güçlü ve basîretli kullarımız İbrâhim, İshak ve Ya'kūb'u da an.*"[35] ayetinde de Allah'ın bazı kullarına hususi özellikler bahşettiği görülmektedir. Bazı insanların seçilmişliği ve ilahi iradenin onlara özel tasarrufu da bilinen bir durumdur.[36] Hz. Davud (a.s.) hakkındaki bir ayette "*Onun hükümdarlığını güçlendirmiş, kendisine hikmet ve anlaşmazlıkları bitiren konuşma yeteneği vermiştik.*"[37] buyrulmaktadır. Hz. İbrahim (a.s.) hakkındaki ayetler ise "*İbrâhim cidden ağır başlı, hassas ruhlu, kendini Allah'a vermiş biriydi.*"[38] ve "*Vaktiyle rabbi İbrâhim'i bazı sözlerle sınayıp da İbrâhim onları eksiksiz yerine getirince, "Ben seni insanlara önder yapacağım" buyurmuştu. İbrâhim, "soyumdan da" deyince rabbi, "Vaadim zalimleri kapsamaz" buyurdu.*"[39] şeklindedir.

Hadislerde geçen bazı ifadeler, Allah'ın kulları üzerinde doğrudan ve özel bir tasarrufu olduğuna işaret etmektedir.[40] Vâsile İbnu'l-Eska'dan (öl. 85/704 [?]) gelen bir rivayet şöyledir: "Resulullah (s.a.v.) buyurdu ki: "*Allah Teâla, İsmail'in evlatları arasından Kinane'yi seçti, Kinane'den Kureyş'i seçti, Kureyş'ten Benî Haşim'i seçti. Benî Haşim'den de beni seçti.*"[41] Bu rivayette görüldüğü üzere kişisel farklılığı oluşturan etmenlerin belirleyicisi Allah'tır.

2.1.2. Yaratılış Maddesi

Hadislerde Hz. Âdem'in yaratılış maddesinin yeryüzündeki değişik toprak cinslerinden mürekkep olması, bunun fiziksel ve ruhsal farklılığı beraberinde getirdiği dile getirilmektedir.[42] Aynı şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisiyle beraber gönderilen hidayet ve ilmin yağmura

---

[33] Osman Sezgin, *Üçüncü Neslin Eğitimi* (Ankara: TDK Yayınları, 1991). s. 35.

[34] Bkz. Âl-i İmrân 3/39.

[35] es-Sâd 38/45.

[36] Bkz. el-Fâtır 35/32.

[37] es-Sâd 38/20.

[38] Hûd 11/75.

[39] el-Bakara 2/124.

[40] Bkz. Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, *el-Câmiʿu'ṣ-Ṣaḥîḥ*, thk. ve nşr. Muhammed Zihnî Efendi (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Müsâfirûn", 201; Mâlik İbn Enes, *el-Muvattâ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 1/403.

[41] Müslim, "Fezâil", 1.

[42] Bkz. Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvud* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Sünnet", 17.

benzetilmesi yanında, bu yağmurla muhatap olan toprak çeşitleri üzerinden insanlardaki farklılıkları zikretmesi[43] bu bağlamda dikkat çekicidir.

2.1.3. Kalıtım

İnsan maddî yaratılışı îtibarıyla, anne babasından renk, sîma gibi bir takım vasıflara irsen sahip olduğu gibi, manevî bakımdan sahip olduğu seciye, izzet ve şerefle iyi ahlâkı ve tabiatı ya da bunların zıddı olan çirkin davranışları da irsiyet yoluyla alabilir. Bu durumla ilgili Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyrulur: "*O yetim çocukların babası da iyi bir kimse idi.*"[44] Bu âyete göre babanın iyi olması, çocukların iyi olmasını etkilemektedir. Âyette çocukların bir nesil gerisine gidilmekte ve babalarının da iyi olduğu ifade edilmektedir.[45] Hadis kaynaklarında yer alan, hanımı yeni doğum yapmış ancak doğan çocuğun renginin farklı olmasından dolayı çocuk hakkında şüpheye düşen kişiye, Hz. Peygamber'in develer üzerinden verdiği örnekten de anlaşılacağı üzere insan bir yönüyle kalıtımın eseridir.[46] Kalıtımdan kaynaklanan farklılıkları şu alt başlıklara ayırabiliriz: Takvim yaşı, görünüş, algısal güçler, genel sağlık durumu, özel yetenekler ve zekâ.[47]

2.1.4. Çevre

Çevre, insanın içinde bulunduğu ve yaşadığı tüm fizikî, coğrafî, kültürel ve içtimâî ortamlardır. Bu ortamlar, tabiat (coğrafî çevre), aile ve okuldur. Çevre kavramı, genetik ve kalıtımsal olanlar dışında, insan davranışlarını etkileyen tüm fizikî, sosyal, kültürel, eğitim ve psikolojik etmenleri içine alır. Çevre kapsamı içinde, besin, hava, sıcaklık, ışık ve atmosfer basıncı, organizmanın fizikî çevresinin önemli öğeleridir. Bireyin etrafındaki insanlar, onların örf ve adetleri, gelenek ve görenekleriyle, yaşam biçimleri, sosyal ve kültürel çevreyi meydana getirir. Bireyin çevreden gelen etkiler altında kendisini rahat hissedip etmeyişi, belli başlı temel psikolojik ihtiyaçlarının karşılanma derecesi, bireye açık olan tercihler ve olanaklar, onun kişiliğinin ve davranışlarının gelişimini ve şekillenmesini etkiler.[48] Çevreden kaynaklanan etmenleri, sonradan kazanılan farklılıkları; dil, duygusal uyum, sosyal davranış, çalışma alışkanlıkları, ilgiler, ahlâki ilkeler ve psiko-motor beceriler[49] olarak sıralayabiliriz.

[43] Ebu Abdillah Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-Saḥîḥ,* thk ve nşr. Muhammed Zihni Efendi (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "İlm", 20.

[44] el-Kehf 18/82.

[45] Bayraktar Bayraklı, *İslam'da Eğitim* (İstanbul: Seçil Ofset, 2002), 142.

[46] Buhârî, "İ'tisâm", *12.*

[47] Başaran, *Başaran, Eğitim Psikolojisi (Eğitimin Psikolojik Temelleri)*, 95.

[48] İbrahim Ethem Özgüven, *Bireyi Tanıma Teknikleri* (Ankara: Pdrem Yayıncılık, 2007), 29.

[49] Başaran, *Eğitim Psikolojisi (Eğitimin Psikolojik Temelleri)*, 95-96.

2.1.5. Kalıtım ve Çevre

İnsan davranışlarını belirleyen nitelikler, ne tek başına çevrenin ve ne de tek başına kalıtımın ürünüdür. Pek çok nitelik ve davranışın oluşmasında çevre ve kalıtım aynı derecede önemli rol oynamakla beraber, çevreye göre kalıtımın veya kalıtıma göre çevrenin daha geniş ölçüde etkin olduğu nitelikler, yetenek ve davranışlar da vardır. Genel yetenek, mizaç ve kişiliğe ilişkin çeşitli özellikler çevre ve kalıtımın karşılıklı etkileşimleri sonucu, beden yapısına ilişkin özellikler, geniş ölçüde kalıtımın; tavırlar, değerler, ilgiler çeşitli alışkanlıklar geniş ölçüde ictimâî ve fizikî çevrenin oluşturduğu nitelik ve davranışlardır.[50] Doğuştan potansiyel olarak var olan şahsiyet vasıfları, çevre ve kültür şartlarına göre gelişmektedir.[51]

Çevrenin ve kalıtımın beraberce önemli olduğunu şu misalle izah etmek kâbildir: Herhangi bir tahıldan verimli ürün elde edebilmek için iyi bir tohuma, iyi bir tarlaya ve zamana ihtiyaç vardır. İyi bir tohum çorak bir tarlaya ekilse iyi bir mahsul alınamayacağı gibi, verimli bir tarlaya kötü bir tohum ekilse yine iyi bir mahsul alınamaz. Burada tohumdan kasıt kalıtım, tarladan kasıt ise çevredir.[52]

2.2. Bireysel Farklıkların Alanları

İnsanlar arasındaki bireysel (ferdî) farklılıklar; takvim yaşı, görünüş, duyusal güçler, genel sağlık, özel yetenekler, zekâ, dil, duygusal yapı, sosyal duyarlılık ve davranış, çalışma alışkanlıkları, ahlâkî davranışlar, ilgiler ve benzeri hususlar[53] olarak belirlenmiştir.

3. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Muallim Kimliği

Peygamberlik Allah tarafından tayin edilen bir makamdır; dilediğine verir. Ancak Allah'ın peygamberlik verdiği kimse, doğrudan Allah'ın talim ve terbiyesine mazhar olur. Allah, seçtiği peygamberini doğrudan ve dolaylı olarak talim ve terbiye eder. Daha dün bir şey bilmeyen biri iken bu seçilmiş kimse, bugün artık yerlerin ve göklerin sırrına erişmiş bir seviyededir.[54] Bu konuya dair bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.), "*Beni rabbim eğitti ve eğitimimi güzel yaptı*"[55] buyurmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Allah tarafından eğitimi yapılmakla beraber kendisi de bir eğitimcidir. Müslim ve Ahmed b. Hanbel'in rivâyet ettikleri hadiste, Hz. Peygamber (s.a.v.) eğitim ve öğretim hususuna

---

50 Özgüven, *Bireyi Tanıma Teknikleri*, 19.

51 Hasan Mahmud Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî* (İstanbul: Han Yayınları, 1983), 23.

52 Sezgin, *Üçüncü Neslin Eğitimi*, 42.

53 Bkz. Ziya Selçuk, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2009), 24.

54 Bkz. el-En'âm 6/75.

55 Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Cami'i's-Sağîr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1972), 1/224.

vurgu yapmak mahiyetinde; *"Onlardan biri bana sormaya görsün; hemen kendisine haber veririm. Çünkü Allah beni zorlaştırıcı ve şaşırtıcı değil, lâkin öğretici ve kolaylaştırıcı olarak gönderdi."*[56] buyurmaktadır.

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) talim ve terbiye edici özelliği çok yönlü ve geniş kapsamlıdır. O'nun eğitim-öğretimi nefs, akıl, kalp, ruh ve birçok maddi ve manevi birimi kapsamaktadır. Bugün insanın bu bileşenlerini de aynı oranda göz önüne almadan gerçekleştirilecek her faaliyet eksik ve kısır olacaktır. Hâlbuki Hz. Peygamber (s.a.v.), muhatap olduğu insanları bilişsel, duygusal, nefsani ve daha başka yönlerden yetiştirmiştir. Bu meyanda O'nun eğitim ve öğretiminin belirgin ilke ve prensipleri sadedinde şunlar zikredilebilir; Muhatabı tanımak, mekân ve zamanı dikkate almak, teşvik edici olmak, uyarı ve nasihat edici olmak, muktazay-ı hale uygun üslup ve içerik beyan etmek, idraki kolaylaştıracak söz ve edebi ölçüler kullanmak, soru-cevap suretinde öğretim yapmak, tasvir ve temsillerle konuyu akla yaklaştırmak, şeklinde sıralanabilir.

4. Bir Muallim Olarak Hz Peygamber'in (s.a.v.) "Bireysel Farklılıklar İlkesi"ni Gözetmesi

Hz. Peygamber'in misyonu (s.a.v.), insanı talim, terbiye ve tezkiyedir. O'nun bu misyonu sadece dünya eksenli değil, aynı zamanda ahiret eksenlidir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eğitim prensiplerinden biri, insanın içinde bulunduğu şartları nazar-ı îtibâra almaktır. O (s.a.v.), muhatabının fikrî seviyesi, alışkanlıkları, telakkileri, ferdî temayülleri, anlayış kapasitesi gibi özelliklerini tespit ederek buna uygun bir eğitim gerçekleştirmiştir. Bundan dolayıdır ki, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tavrı, muhâtabına göre değişebilmiştir.[57] Meselâ, bir gün yaşlı bir kadın, Allah nezdinde en makbul amelin ne olduğunu sormuştu. Onun için bu, günde yüz kere Allahu Ekber, Sübhanallah, Elhamdulillah demekti.[58] Bir diğer şahıs için "oruç" idi.[59] Bir diğer kimse için bu "cihâd"dı.[60] Bir başka yerde bir kadın için de hac, cihâddan daha üstündü.[61] Cihâddan daha üstün bir ameli –belki cihâddan kaçmak için- soran bir adam için "cihâd" eşi olmayan bir ameldi.[62]

İnsanlar arası farklılıklar sıralandığında uzun bir bireysel farklılıklar listesi karşımıza çıkmaktadır. Bunlar; cinsiyet farklılığı, fiziksel farklılıklar, yaş farklılıkları, zekâ ve bilgi seviyesi farklılıkları, mizaç ve karakter farklılıkları, ilgi ve kabiliyet farklılıkları, sosyal rol ve sorumluluk farklılıkları şeklinde sıralanmaktadır.

---

[56] Müslim, "Talâk", *4*; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî İbn Hanbel, *Müsnedü'l-İmâmî Ahmed b. Hanbel,* thk. Şuayb el-Arnavut vd. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001), 22/391-392.

[57] İbrahim Canan, *Peygamberimizin Teblîğ Metotları 1* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1998), 122.

[58] Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Edeb", 56.

[59] Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Sıyâm", 43.

[60] Buhârî, "Cihâd" 2.

[61] Buhârî, "Cezâu's-Sayd" 26.

[62] Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Cihâd", 17.

4.1. Cinsiyet Farklılığını Dikkate Alması

İnsanlar arası farklılıkların başında açık bir şekilde göze çarpan farklılık, cinsiyet farklılığıdır. Öyle ki insanlık ailesi erkek ve kadın olarak birbirinden farklı iki bariz cinsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan cinsinin bu iki temel farklılığı, geçmişten bugüne sürekli bir tartışma konusu olagelmiştir. Öyle ki bu farklılıkların yanlış anlaşılması ve anlatılması hem her iki cins arasında hem de toplumlar arasında çatışmaların kaynağı olmuştur. Gerçekte erkek ve kadın; fiziksel, biyolojik ve ruhsal yönden birbirlerinden farklıdırlar.

Cinsiyet, insan nev'i için belirgin bir farklılıktır. Kadın ve erkek, birçok açıdan birbirlerinden farklı varlıklardır. Bu farklılıklar sebebiyle kadın ve erkek birbirlerinden fiziki yapı, ruhsal özellik ve üreme işlevleri yönlerinden farklıdırlar. Kur'ân-ı Kerim, bu konuda somut ve sarih bir farklılığa vurgu yapmayıp, içerisinde geçen ayetlerde ortaya koyduğu hüküm ve uygulamalarla konuya temas etmektedir. Bunun yanında bazı ayetlerde kadın ve erkek arasındaki farklılığa işaretler görebilmek mümkündür.[63]

Hadislerde de ayetlerdeki çerçeveye uygun bir bağlam söz konusudur. Yani belirgin bir farklılık vurgusu yapılmamış fakat uygulama türünden birçok örneklik ortaya konulmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v.), erkek ve kadına verilecek eğitimde, eğitimin başarılı olabilmesi için cinsiyet farklılıklarının göz önünde bulundurulmasını istemiştir. Zîra O'na göre erkek ve kadın, insan cinsinin farklı iki türüdür. Onlar tavır ve davranışlarda olduğu gibi, süründükleri koku,[64] giyindikleri elbise,[65] biat usulleri,[66] süslenme durumları,[67] kefenlenme şekilleri[68] ve ibadet sorumlulukları açısından[69] da farklıdır. Varlık olarak farklı fıtrî özelliklere sahip olmaları, sorumluluklarını da farklı kılmıştır. Bu farklılık hem ibâdet hem muâmelat hem de sosyal hayatla ilgili birçok alanda kendini göstermiştir.

Hz. Enes'den (öl. 93/711-12) gelen bir rivâyet şöyledir: "Rasûlullah'ın (s.a.v.) (kafilenin yürüyüş temposunu ezgileriyle) canlı tutan bir kölesi vardı, adı Enceşe idi. Bu zat güzel sesli birisiydi. Rasûlullah (s.a.v.) ona: *"Ey Enceşe ağır ol! Kristalleri kırma –veya kristalleri sevk ederken ağır ol- dedi. Kristal ile nazik kadınları kastediyordu."*[70] *"Kristalleri kırma -veya kristalleri sevk ederken ağır ol"*buyurmasından murâd, yürütmede yavaş olmasını istemektir. Çünkü deve tegannî ve terennüm

---

[63] Bkz. en-Nisâ 4/32; Âl-i İmrân 3/36.

[64] Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvud.*"Nikâh", 49; en-Nesâî, "Zînet", 32.

[65] Buhârî, "Libâs", 25, 27.

[66] Ebu Îsa Muhammed b. Îsa et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Siyer", 37; Enes b. Mâlik, *el-Muvattâ*, 2/982.

[67] Nesâî, "Zînet", 18.

[68] Ebû Dâvûd, "Cenâiz" 31.

[69] İbn Mâce, "Menâsik", 8.

[70] Buhârî, "Edeb", 90, 95, 111, 116; Müslim, "Fedâil", 70.

ile sürüşü işitince, bundan lezzet alarak yürüyüşü hızlandırır, dolayısıyla binicilerini rahatsız eder. İşte bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.v.), Enceşe'yi bunu yapmaktan nehyetti. Çünkü kadınlar şiddetli hareketten zayıflık duyar, zarara uğrayıp düşmelerinden de korkulur.[71] Peygamberimizin (s.a.v.) sevgili eşleri başta olmak üzere develer üzerinde yolculuk yapan hanımlar için "el-kavârîr, yani cam veya kristal" kinayesini kullanması, hanımların narin, hassas ve kırılgan yapılarına bir işaret olduğu kadar, onların kıymet ve değerlerine de bir ima idi. Ebû Kılâbe (öl. 276/890), "Allah'ın Rasûlü öyle bir kelime söyledi ki şayet bunu biriniz söylemiş olsa diğerleri onu ayıplardı." demekten kendini alamamıştı.[72]

Bu konuya ışık tutacak bir diğer rivayet Hz. Âişe'den (öl. 58/678) gelmektedir. O, şöyle anlatıyor: "Ben mescidde oynayan Habeşlileri seyrederken Rasûlullah'ın (s.a.v.) beni ridası ile örttüğünü hatırlıyorum. Bu hal, ben seyretmekten usanıncaya kadar devam etti. Benim gibi, genç yaşında bir kızın eğlenceye ne kadar düşkün olacağını varın siz takdir edin."[73]

Hz. Âişe'den gelen bu konudaki bir diğer rivâyette o, şöyle anlatıyor: "Bir kadın, perde gerisinden Rasûlullah'a eliyle bir mektup uzattı. Rasûlullah elini derhal geri çekip: *"Ne bileyim, bu el kadın eli midir, erkek eli midir?"* buyurdu. Kadıncağız: *"Kadın elidir!"* deyince Hz. Peygamber (s.a.v.): *"Sen kadın olsaydın, tırnaklarının rengini değiştirirdin"* buyurdu. Bununla kına yakmayı kastetmişti."[74]

Hz. Âişe'den gelen bir başka rivayette o şöyle anlatıyor; "Ben, "Ya Rasûlullah! Kadınlara da cihâd gerekir mi?" diye sordum. Rasûlullah (s.a.v.): "*Elbette onların da cihâdı vardır. Ama o cihatta vuruşma (öldürme) yoktur. (Kadınların cihâdı) Hac ve umredir.*"[75] buyurdu. Bu hadisin akabinde İbn Mâce (öl. 273/887) şu rivayete yer verir: "*Hac yapmak (muharebeye katılamayan) her zayıfın cihâdıdır.*"[76] Buraya kadar saydığımız örneklerden de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber (s.a.v.), kadınlara yönelik muamele ve işleyişlerinde bariz bir şekilde davranış ve yaklaşım farklılığı ortaya koymuştur. Bu durum erkek ve kadına yönelik söz, fiil ve tutumun farklı olmasına da pencere açmaktadır.

4.2. Fiziksel Farklılıkları Dikkate Alması

Kur'ân-ı Kerim'de insanların fiziki farklılıklarına temas eden bazı müşahhas örnekler bulunmaktadır. Bunlardan meselâ Tâlût fiziki güç yönünden[77] ve Hz. Yusuf (a.s.) suret ve cismani güzellik yönünden zikredilebilir.[78]

---

71 Mehmet Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi* (İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 2009), 8/6114.

72 Buhârî, "Edeb", 90.

73 Buhârî, "Salât" 69: "Îdeyn" 2, 3, 25: "Cihâd", 81: "Menâkıb", 15: "Nikâh", 82, 114; Müslim, "Îdeyn", 18.

74 Nesâî, "Zînet", 18.

75 İbn Mâce, "Menâsik", 8.

76 İbn Mâce, "Menâsik", 8.

77 Bkz. Bakara 2/247.

78 Bkz. Yusuf 12/30-31.

Hadisler bağlamında konuya baktığımızda ise "*kuvvetli mü'minin zayıf mü'minden hayırlı olduğu*" beyan edilmektedir.[79] Konuya dair bir başka husus olarak Mus'ab b. Umeyr'in (öl. 3/625) Medine'ye öğretmen olarak gönderilmesinin bir yönünün de onun fiziki güzelliği ve letafeti olması düşünülebilir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in komşu memleketlere gönderdiği elçiler de bu minvalde değerlendirilebilir. Bunların içerisinde Dıhye el-Kelbî'nin (öl. 50/670 [?]) Rumlara gönderilmesi dikkat çekicidir. Bir diğer örnekte ise Hz. Ömer'in (öl. 23/644) umre ziyaretine çıkması sırasında, "*Ey Ebu Hafs, sende fazla kuvvet var. (Haceru'l-Esved'i öpeceğim diye) zayıfa eziyet vermeyesin. Rüknü boş görürsen yanaşarak istilâm et, değilse tekbir getirip geç"* denilerek Hz. Ömer'den insanlara fazla kuvvetiyle eziyet vermemesi istenmiştir.[80]

4.3. Yaş Farklılıklarını Dikkate Alması

Yaş faktörü, sosyal hayatta davranışları ve tepkileri, dini hayatta ise mükellefiyetleri etkiler. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in dikkat çeken uygulamaları bulunmaktadır. O'nun, İbn Ömer'i 14 yaşında iken Uhud savaşına kabul etmeyip 15 yaşında iken Hendek savaşına katılmasına izin vermesi bir örnek sayılabilir.[81] Başka bir hadiste Abdullah b. Amr b. Âs'dan (öl. 65/684-85) gelen rivayette onun kendisini tamamen dini ibadet ve taate adadığını belirtmesi ve buna Hz. Peygamber'in (s.a.v.) müdahale ederek, gençlik şevki ve galeyanıyla ifade edilen bu durumun mutedil bir standardını izah etmesi de kayda değer bir örnektir.[82]

Hz. Peygamber'in herhangi bir ikramın arz edilişi sırasında önde olan gence, yaşlı olanlara öncelik vermesini belirtmesi[83], toplumda vuku bulan bir olayı kendisine aktarma ve bildirmede genç birinin söze başlamasına müdahale ederek önceliğin yaşlı olan kişilerde olduğunu belirtmesi de konunun örneklerindendir.[84]

Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve Taberânî (öl. 360/971), Amr b. As'tan (öl. 43/664) şöyle nakletmektedirler: Biz Hz. Peygamber'in yanındayken bir genç geldi ve: Ya Rasûlallah, oruçluyken (ehlimi) öpebilir miyim? diye sordu. Rasûlullah, " hayır" buyurdu. Ardından yaşlı biri geldi ve aynı

---

79 Müslim, "Kader", 34.

80 Bkz. Müsned, 1/23.

81 Buhârî, "Şehâdât", 18: "Megâzî", 29; Müslim, "İmâre", 91; Ayrıca aynı hadisin muhtevasında Nâfi' (öl. 117/735) der ki: "Ben Ömer b. Abdilaziz'e (öl. 101/719) uğradım, o zaman halife idi. Kendisine bu vak'ayı anlattım. Bana: *"Bu (onbeş yaş) çocukla büyüğü ayıran hududdur"* buyurdu. Valilerine yazarak, onbeş yaşına basanları mükellef addetmelerini, daha küçükleri âile efradından saymalarını emretti."

82 Buhârî, "Savm", 54, 55, 56, 57, 58, 59: "Teheccüd", 7, 19: "Enbiya", 37: "Fedâilu'l-Kur'ân", 34: "Nikâh", 89: "Edeb", 84: "İsti'zân", 38; Müslim, "Sıyâm", 181-194.

83 Ebu Abdillah Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiʿu'l-Müsnedü'ṣ-Saḥîḥu'l-Muḫtasar min Umûri Resûlillâh Sallallāhü ʿAleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyâmih,* Thk ve Nşr. Muhammed Zihni Efendi (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Eşribe" 19; Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysabûrî Müslim, *el-Câmiʿu'ṣ-Saḥîḥ,* thk. ve nşr. Muhammed Zihnî Efendi (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981). "Eşribe" 127.

84 Buhârî, "Diyât" 22, "Sulh" 7, "Cizye" 12, "Edeb" 89, "Ahkâm" 38; Müslim, *el-Câmiʿu'ṣ-Saḥîḥ*.

soruyu sordu. Ona ise "evet" dedi. Biz bu cevap karşısında birbirimize baktık. Bizim bu durumumuzu gören Allah Rasûlü: "Sizin niçin birbirinize baktığınızı biliyorum. Çünkü yaşlı kimse nefsine sahip olur." buyurdular.[85] Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inin tahricini yapan Şuayb Arnaût, bu hadisin zayıf olduğunu belirtmiştir.[86]

Ebu Umâme Bâhili'den (öl. 32/652) gelen bu konudaki bir rivayette, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelen ve O'ndan kendisinin zina etmesine izin vermesini isteyen bir gence karşı sergilediği ikna edici açıklamalar ve gence karşı gösterdiği sakin ve hoşgörülü tutum da O'nun insanlardaki yaş farklılıklarını nazar-ı dikkate aldığını gösteren bir örnektir.[87]

4.4. Zekâ ve Bilgi Seviyesini Dikkate Alması

Kur'ân'da Hz. Peygamber'e ashâbı ile istişare yapması emredilmiştir.[88] İstişare bir konu hakkında farklı fikirlere başvurmaktır. Farklı görüşler, farklılığı bulunan kişilerce ortaya atılabilir. Yine Kur'ân'da, herkesin kapasitesi ölçüsünde sorumlu olduğu bildirilmiştir.[89]

Hadislerde bu konu ile ilgili değişik örnekler bulunmaktadır. Meselâ Hz. Peygamber'in bir hadisinde, ilim öğrenen kişilerin aynı şeyi işitseler bile farklı kişiler oldukları, bu bakımdan ilim yüklenen insanın, bazen bu ilmi kendisinden daha kapasiteli ve dirâyetli birine taşıyıp anlatabileceği ifade edilmektedir.[90]

Hz. Peygamber, insanlara akıllarının alabileceği ölçüde hitap ederdi. Çünkü dinleyenlerin aklının ermediği konuşmalar, yanlış anlamalara sebep olabilirdi. Bu konuda Hz. Peygamber'in söylediği sözler ve verdiği emirler oldukça dikkat çekicidir:

"*İnsanlara derecelerine göre muamele ediniz.*"[91]

"*Cahillere hikmetten bahsetmeyiniz.*"[92]

Hz. Ali'nin (öl. 40/461) bu meyanda belirttiği bir sözünde: "*İnsanlara bildikleri şeyleri anlatın. Yoksa siz Allah ve Rasulü'nün yalancı çıkarılmasını mı istiyorsunuz?*"[93]

---

[85] Müsned, 11/351; Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî, (Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, tsz.), 13/56.

[86] Müsned, 11/351.

[87] Bkz. Müsned, 4/256.

[88] Al-i İmrân 3/159.

[89] Bkz. el-Bakara 2/286; el-En'âm 6/152.

[90] Tirmizî, "İlm", 7; İbn Mâce, "Mukaddime", 19.

[91] Ebû Dâvûd, "Edeb", 23.

[92] Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman ed-Dârimî, *Sünenu'd-Dârimî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Mukaddime", 34.

[93] Buhârî, "İlm", 49.

Abdullah b. Mes'ud'dan (öl. 32/652-52) gelen bir rivâyette o "*Bir kavme, akıllarının idrâk edemeyeceği şeyi söylemen doğru olmaz. Eğer böyle yaparsan bazısı için fitne olur.*"[94] demiştir.

Yine İbn Mes'ud'dan gelen diğer bir rivâyette o, şöyle der: "Rasûlullah buyurdular ki: "*Benim hemen arkama sizden akıl ve dirâyet sahipleri dursun. Sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenler, sonra da onları takip edenler dursun.*"[95]

Ebu Hüreyre'den (öl. 58/678) gelen rivayette o şöyle anlatıyor: "Rasûlullah (s.a.v.) kalabalık bir askerin katıldığı orduyu sefere çıkardı. Askerlere Kur'ân okumalarını tembihledi. Ayrıca teker teker herkesi görerek her birine Kur'ân'dan bildikleri yerleri okumalarını tembihliyordu. Derken sıra yaşça en genç birisine gelmişti. Ona: *"Kur'ân'dan sen ne biliyorsun ey falanca?"* diye sordu. Genç: *"Ben, dedi, falan falan sureleri ve bir de Bakâra suresini biliyorum."* Rasûlullah: "*Yani sen Bakâra'yı biliyor musun?"* diye sordu. "Evet!" cevabı üzerine *"Haydi yürü, seni askerlere komutan tayin ettim"* [96] buyurdu. Hz. Peygamber (s.a.v.) ve kişi arasındaki diyalogu incelediğimizde, başta kişiye bir seviye tespit sorusunun yöneltildiğini, seviyesi öğrenildiğinde ise seviye ve bilgi düzeyine muvâfık bir görev verildiğini görmekteyiz. Bakâra Suresi, İslâm'ın genel çerçevesinden bahsetmektedir. Çünkü Bakâra suresi 286 âyetlik uzunca bir suredir ve içinde İslâm'ın ferdî ve ictimai mevzûlarına temas vardır.

"Bireysel Farklılılar İlkesi"ne yönelik Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen bir hadiste O (s.a.v.), şöyle buyurmuştur: *"İnsanlara derecelerine göre muamele edin."*[97] Burada derece (menazil) kelimesi, mutlak bir şekilde kullanılmış, tahdît, kayıt, tarif konulmamıştır. Öyleyse hadiste menazil, insanlar arasında mevcut olan bütün farklılıkları içine almaktadır. Bir başka hadisde, *"İnsanlara akıllarına göre muamele ediniz ve yaklaşımda bulununuz."*[98] buyrulmaktadır.

4.5. Mizaç ve Karakter Farklılıklarını Dikkate Alması

Mizac, "bir şeyi başka bir şey ile karmak, harmanlamak; iki şeyi karıştırmak, bal" ve "İçecek; şarap; meyve suyu ve şerbet"[99] anlamlarına gelmektedir. Başka bir tarifte, mizâc; "karışım, karıştırılan şey" demektir.[100] Karakter (huluk), ise "seciye, tabiat ve yaratılış"[101] demektir. Kur'ân-ı

---

94 Müslim, "Mukaddime", 3.

95 Müslim, "Salât", 123; Ebû Dâvûd, "Salât", 96; et-Tirmizî, "Salât" 168.

96 Tirmizî, "Sevâbu'l-Kur'ân", 2.

97 Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, Sünen-i Ebî Dâvud, thk. ve nşr. Muhammed Zihnî Efendi (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Edeb", 23.

98 İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbes* (Kâhire: Mektebetu'l-Kuds, 1351), 2/2850.

99 Ebü'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrem el-İfriki el-Mısri İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâr'u Sâdır, 2008), 14/64.

100 Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü,* çev. Abdulbaki Güneş; Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 999.

101 İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 6/140.

Kerim'de konu ile ilgili; "*De ki: "Herkes tabiatına (mizaç ve karekterine) göre amel işler. Bu durumda kimin en doğru yolda olduğunu Rabbiniz daha iyi bilir.*"[102] buyrulmuştur.

Bu meyanda, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eğitimde ashâbının yeteneklerini nasıl değerlendirdiğine ışık tutacak şu hadis-i şerif oldukça manidardır. O (s.a.v.), şöyle buyurmuştur: "*Ümmetin fertleri arasında ümmetime karşı en merhametlisi Ebu Bekir'dir. Allah'ın emri konusunda en titiz ve şiddetlileri Ömer'dir. Hayâ bakımından en doğru olanları Osman'dır. Hükümde (yargıda) en isabetlileri Ali'dir. Helal ve haramı en iyi bilenleri Muaz b. Cebel'dir. Feraizi (miras hukukunu) en iyi bilenleri Zeyd b. Sabit'tir. Kur'ân kıraati en iyi olanları Übey b. Ka'b'dır. Her ümmetin bir emini vardır ve bu ümmetin emini de Ebu Ubeyde b. Cerrah'tır.*"[103]

Sahâbenin ileri gelenlerinden Ebu Zerr'in (öl. 32/653): "Ey Allah'ın Resûlü! Beni memur ta'yin etmez misin?" sözü üzerine Allah Resulü'nün ona: "*Ey Ebû Zerr, sen zayıfsın, memurluk ise bir emanettir. (Hakkını veremediğin taktirde) kıyamet günü rüsvaylık ve pişmanlıktır. Ancak kim onu hakederek alır ve onun sebebiyle üzerine düşen vazifeleri eksiksiz edâ ederse o hâriç*" buyurması dikkat çekicidir.[104] Aynı şekilde Hz. Peygamber'den (s.a.v.) kısa ve öz bir nasihat isteyene kişiye O'nun "*Öfkelenme!*"[105] cevabını vermesi de dikkat çekicidir. Öyle ki öfke mizaç ve karakterle ilgilli bir huydur ve her kişide farklı oranda bulunmaktadır.

Burada kayda değer diğer bir örnek olayı Hz. Aişe şöyle rivayet etmektedir: "Hz. Ebu Bekr, Resulullah'ın (s.a.v.) yanına girmek üzere izin istedi. Bu sırada Hz. Peygamber (s.a.v.) yatağı üzerinde yatmakta idi. Üzerinde benim bürgüm vardı. Resulullah halini bozmadan izin verdi. (Konuştular), meselelerini hallettiler. Hz. Ebu Bekr gitti. Bir müddet sonra Hz. Ömer girmek için izin istedi. Resulullah (s.a.v.) aynı halini hiç değiştirmeden ona da izin verdi. Ömer'in ihtiyacını da gördü. Sonra da gitti. Bir müddet sonra Osman izin istedi. Bu sefer Hz. Peygamber (s.a.v.) yatağında doğrulup oturdu. Üstünü düzeltti. Bana da "*Elbiseni üzerine topla!*" diye emretti. Ve ona da girmesi için izin verdi. Onun da ihtiyacını gördü. Osman da gitti. O gidince ben dayanamayıp: "Ey Allah'ın Resûlü! Ebu Bekir ve Ömer gelince istifini bozmadığın halde Osman gelince kendine çekidüzen verdin. Sebebi nedir?" diye sordum. Buyurdu ki: "*Osman çok utangaç birisidir. Ben istifimi hiç bozmadan eski halimde iken içeri aldığım takdirde arzusunu açmadan gideceğinden korktum.*" Bir rivayette: "*Kendisinden meleklerin hayâ duydukları bir kimseden ben hayâ duymayayım mı?*" buyurmuştur.[106] Öte yandan sahâbenin ikinci Habeşistan hicretinde, başlarına Hz. Cafer'i (öl. 8/629) reîs tayin etmesi[107] ve bu durumun bir

[102] el-İsrâ 17/84.

[103] Tirmizî, "Menâkıb", 33; Müsned, 3/184-281.

[104] Müslim "İmâret" 17 (1826); Ebû Dâvûd "Vesâye" 4 (2868); en-Nesâî "Vesâya" 10.

[105] Buhârî, "Edeb", 76; et-Tirmizî, "Birr", 73; Enes b. Mâlik, "Hüsnü'l-Hulk", 11.

[106] Müslim, "Fezâilu's-Sahâbe", 36.

[107] Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi,* çev. Salih Tuğ (Ankara: İmaj Yayınları, 2003), 183.

rivâyette, Rasûlullah'ın (s.a.v.), Cafer b. Ebi Talib'e *"Sen bana hem huy ve hem de yaratılış yönüyle benziyorsun."*[108] buyurması ile karşılaştırıldığında yaptığı tayinin ne kadar yerinde olduğu görülmektedir. Bu konuda kayda değer diğer bir örnek ise Hz. Huzeyfe'dir. O (s.a.v.), Huzeyfe'ye sırlarını verirdi.[109]

4.6. İlgi ve Kabiliyet Farklılıklarını Dikkate Alması

İlgi; dikkati öncelikle belirli bir şey üzerinde toplama eğilimidir. Belirli bir olay veya etkinliğe yakınlık duyma, ondan hoşlanma ve ona öncelik tanımadır.[110] İlgi ve kâbiliyetler muhteliftir. İnsanların ferdî özelliklerinden biri de farklı kâbiliyetlere sahip olmalarıdır. Allah, insanları, kâbiliyet bakımından farklı yaratmıştır.[111] Kısaca "potansiyel güç" diye ifâde edilen kâbiliyet ise herhangi bir beceri anlamında bir şeyler öğrenme fırsatı verildiği zaman, insanın bundan yararlanma gücü olarak tanımlanabilir.[112] Bu hususa temas eden bir hadiste Peygamberimiz, *"İnsanlar madenler gibidir. Cahiliye devrinde hayırlı olanlar, dinde ilim sahibi olurlarsa, İslam devrinde de hayırlı olurlar."*[113] buyurmaktadır. Aynen bunun gibi insanların da birer maden gibi her birinin ayrı ayrı hususiyetleri ve kabiliyetleri vardır. Eğer bu kabiliyetler ve istidatlar iyi keşfedilir ve işlenebilirse hem kendisine hem de millete faydalı bir hale gelebilir. Böylece insandan son derece verimli bir şekilde istifade edilmiş olacaktır.[114]

İlgi ve kabiliyetler farklılıklarına yönelik olarak, Resulullah'ın Kureyza günü, (şâiri) Hassân b. Sâbit'e (öl. 60/680 [?]) *"Sen de onlara mukabil müşrikleri hicvet, zîra Cebrâil seninle beraberdir!"* diye teşvik ve taltifte bulunması da zikredilebilir.[115] Yine Ebû Musa'nın Kur'ân okuyuşunu Hz. Davud'a (a.s.) ses yönünden benzetmesi ve takdir etmesi de bu babta zikredilebilir.[116] İslam'ın insanlara eğitim-öğretimi konusu Hz. Peygamber'in (s.a.v.) çok önem verdiği bir konu olmuştur. Ancak eğitim-öğretim işi kişisel ilgi ve kabiliyet gerektiren bir iştir. Bu konuda sahâbenin geneli aynı standartta olmayıp, onlar arasında bu konuda özel öğretmenler bulunmaktadır. Bunlardan birisi olan Hz. Muâz'ın (öl. 17/678) Yemen'e öğretmen olarak seçilmesi ve gönderilmesi onun bu konudaki ilgi ve kabiliyeti olarak yorumlanabilir.[117] Ok ve atıcılık kabiliyeti fevkalade gelişmiş olan ve ashap arasında

---

[108] Buhârî, "Megâzî", 43; Müslim, "Cihâd", 90; Tirmizî, "Menâkıb", 3769.

[109] Bkz. Buhârî, "Menâkıbu'l-Ashâb", 20.

[110] Şükrü Haluk Akalın, "İlgi", *Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK Yayınları, 2011), 1174.

[111] Râğıb el-İsfehânî, *Tafsîlu'n-Neş'eteyn ve Tahsîlu's-Saâdeteyn* (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1988), 88.

[112] Baymur, *Genel Psikoloji*, 249.

[113] Buhârî, "Enbiyâ", 14: "Menâkıb", "; Müslim, "Birr", 160.

[114] Adem Dölek, *Edebî Açıdan Hadislerde Teşbih ve Temsiller* (Erzurum: EKEV Yayınları, 2001), 134-135.

[115] Buhârî, "Edeb", 91: "Bedu'l-Halk", 6: "Megâzî", 30; Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 153.

[116] Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 31; Müslim, "Müsâfirîn" 236.

[117] Bkz. Buhârî, "Zekat", 1, 41: "Sadaka", 1, 63: "Mezâlim", 9: "Megâzî", 60: "Tevhid", 1; Müslim, "Îman", 31.

temayüz eden Sa'd b. Ebî Vakkas'a (öl. 55/675) *"Ey Sa'd (okunu) at! Annem ve Babam sana feda olsun!"*[118] taltif ve cesaretlendirmelerinde bulunması da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) insanlardaki ilgi ve kabiliyetleri tespit ettiği ve bunları ön plana çıkardığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) halkı namaza çağırma yöntemini istişareye sunarken ve ezanı rüyasında gören Abdullah b. Zeyd'e (öl. 32/653) "*Kalk, rüyada öğrenmiş olduğunu Bilâl'e öğret. O bunları söyleyerek ezan okusun. Zîra o, sesçe senden daha gür!"* buyurması ve ezan işini Hz. Bilal'in (öl. 20/641) yerine getirmesi de konudaki diğer bir örnektir."[119] Bu konunun izahını daha açık bir surette sunacak iki hadisi burada zikretmek faydalı olacaktır.

İbn Ömer şöyle anlatıyor: "Rasûlullah askeri bir sefere hazırlamış, askerlerin başına da Üsame b. Zeyd'i (öl. 54/674) komutan yapmıştı. (Üsâme siyahî bir azadlının oğlu olması hasebiyle) onun komutanlığından memnun kalmayan bazı kimseler dedikodu yaptılar. (Söylenen yersiz sözler kulağına ulaşmış olan) Rasûlullah (s.a.v.): *"Onun komutanlığı hususunda dedikodu yapan sizler, aynı dedikoduyu daha önce babasının komutanlığı için de yapmıştınız. Allah'a yemin olsun! O komutanlığa layık idi. Ve o, bana, insanların en sevgililerindendi. Bu da, bana ondan sonra insanların en sevgili olanlarındandır"* buyurdu."[120]

İnsanların ilgi, kâbiliyet ve yeteneklerinin belli bir ırka has verilmediği bizce malumdur. Çünkü kimi zaman A ırkına mensup bir kişide dâhiyane fikir ve görüşler ortaya çıkabilmekte; kimi zaman ise aynı A ırkına mensup bir insanda insanlığa yaraşmayacak davranışlar görülebilmektedir.

Sahabeden Ebu Mahzure (öl. 59/678-79) olayı da dikkat çekicidir, o şöyle anlatıyor: "Ben bir grupla birlikte yola çıkmıştım. Epey bir yol almıştık. Resulullah'ın (s.a.v.) müezzini O'nun yanında namaz için ezan okudu. Biz de müezzinin sesini Hz. Peygamber'e arkamız dönük olarak işittik.

Biz onun sesini alaylı alaylı tekrar edip yansıladık. (Bu yaptığımızı) Resulullah (s.a.v.) işitti. Bize bazı kimseler yollayarak yanına çağırttı, önüne oturttu ve "*Kulağıma kadar gelen ses hanginizin?*" dedi. Arkadaşlarım beni işaret ettiler. Doğru da söylediler. Resulullah onları geri çevirdi, beni alıkoydu. Sonra bana "*Kalk ezan oku!*" dedi. Doğruldum. (Ezanı bilmediğimden) öyle mahçup olmuştum ki, o anda nazarımda Resulullah'tan ve yapmamı emrettiği şeyden daha menfur bir şey yoktu. Resulullah'ın (s.a.v.) önünde doğrulmuş, öyle kalmıştım.

Bunun üzerine Resulullah (s.a.v.) ezanı kendisi bana okudu. Arkadan "*Haydi söyle!*" dedi. Allahuekber, Allahuekber, Allahuekber, Allahuekber, eşhedü en la ilahe illallah, eşhedu en la ilahe illallah, eşhedü enne Muhammede'r-Resulullah, eşhedü enne Muhammede'r-Resulullah!"

Sonra, ezanı bitirince beni çağırdı ve bana içerisinde gümüş para bulunan bir çıkın verdi. Sonra elini Ebu Mahzûre'nın alnına koydu, arkadan yüzüne kaydırdı, sonra göğsü üzerine götürdü,

---

[118] Buhârî, "Megâzî", 18: "Cihâd", 80: "Edeb", 103; Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 41.

[119] Bkz. Ebû Dâvûd, "Salât", 30.

[120] Buhârî, "Fedâilu'l-Ashâb", 17: "Megâzî", 42, 87: "Eymân" 2: "Ahkâm" 33; Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 63.

sonra ciğerinin üzerine kaydırdı. Sonra Resulullah'ın (s.a.v.) mübarek eli, Ebu Mahzûre'nın göbeği üzerine ulaştı. Sonra Hz. Peygamber (s.a.v.): "*Allah seni mübarek kılsın, Allah sana bereket yağdırsın*"dedi. Ben de: "Ey Allah'ın Resulü! Bana Mekke'de ezan okumam emir buyursanız?" dedim.

"*Haydi emrettim!*" buyurdular. Derken içimde Resulullah'a karşı duyduğm bütün kötü hisler kayboldu. Yerine Resulullah (s.a.v.) sevgisi doldu. Hemen Resulullah'ın Mekke'deki valisi Attab İbnu Esid'in yanına geldim. Resulullah'ın (s.a.v.) emri sebebiyle Attab'ın yanında namaz için ezanı ben okudum."[121] Böylelikle Ebu Mahzûre gibi kabiliyetli bir genç, İslam'ın müezzini olmuştur.

Hz. Peygamber (s.a.v.), "*Amel edin, herkes ne için yaratılmışsa, kendisine o yönde bir kolaylık vardır.*"[122] buyurmuş ve bu hadisle insan hangi kâbiliyet üzere yaratılırsa, o işin o insana istidâdı doğrultusunda kolaylaştırılmış olduğunu anlatmıştır.[123]

4.7. Sosyal Rol ve Konum Farklılıklarını Dikkate Alması

Toplum birçok insanın bir araya gelmesi sonucu oluşur. Ancak topluma katılan her ferdin toplum içerisindeki rol ve konumu aynı değildir. Kimi lider, kimi akil insan, kimi farklı bir vasıf ve roldedir. Rasûlullah (s.a.v.), Medine'ye hicret edip Kuba köyüne gelince, o yörenin başkanlarından Kulsum b. el-Hidm'in (öl. 2/624) evine misafir oldu. Ziyaretçileri kabul etmek için ise, yine bir başka başkan olan ve o sırada bekâr olan Sa'd b. Hayseme'nin (öl. 2/624) evinde oturmuştu.[124] Ayrıca Kuba'dan (Medine'ye doğru) hareket ettiğinde Abdullah b. Ubey'in evinde bir süre oturmak (suretiyle onu şereflendirmek) istemesi de örneklerdendir.[125]

Hz. Peygamber (s.a.v.), Halid b. Velid'le (öl. 21/642) Amr b. Âs'ın (öl. 43/664) Müslüman olmadan önceki durumlarını sürekli gözlemlemiş ve İslâm'a girmelerine yönelik her ikisinin kulağına ulaşacak mesajlar bildirmiş ve müslüman olduklarında ise her ikisini ayrı ayrı iltifatlarla karşılamış ve onlara teveccüh etmiştir. [126]

Mekke'nin fethi sırasında "*Silâhlarını bırakanlar emniyette olacaktır, Ebû Sufyân'ın evine sığınanlar emniyette olacaktır...*"[127] fermânı da fertlerin durumunu göz önünde tutma hususunda ilgi çekici bir örnektir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) Mekke'nin fethi sırasında, Müslüman olanlarla çeşitli kabile reîslerinin kalplerini İslâm'a ısındırmak için yaptıklarını, muhâcir ve ensardan diğer sahâbeler için

[121] Ahmed İbn Hanbel, *Müsnedu'l-İmâm Ahmed İbn Hanbel*, thk. Şuayb ell-Arnaût - 'Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001), 24:97-99 (15380).

[122] Müslim, "Kader", 9.

[123] Canan, *Peygamberimizin Teblîğ Metotları 1*, 46.

[124] BkZ. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 175.

[125] Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 177.

[126] Bkz. Salih Suruç, *Kainâtın Efendisi Peygamberimizin Hayatı* (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2001), 287-291.

[127] Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 99.

yapmamıştır.[128] Ulu bir şahsa -ister şahsen ister toplum adına olsun- ikramda bulunmak, hem nezaket, hem de insanlık gereğidir. Hüsnü kabul ve iltifat, müspet duygulara ve iyi münâsebetlerin gelişmesine vesile olur.[129]

Hz. Âişe şöyle anlatıyor: “Sa'd b. Mu’az (öl. 5/627), Hendek savaşı sırasında kol damarından yaralanınca, Rasûlullah (s.a.v.) onun için mescide bir çadır kurdurdu. Maksadı, onu daha yakından ziyâret etmekti."[130]

İbn Şihab’ın (öl. 124/741) naklettiği bir hadiste o, şöyle anlatıyor: "Rasûlullah zamanında, bir kısım kadınlar, kendi yurtlarında Müslüman oldular. Hicret de etmediler. İslâm'a girdikleri zaman kocaları kâfir idiler. Bunlardan biri Velid b. Mugire’nin (öl. 1/622) kızıydı. Bu kadın Safvan b. Ümeyye'nin (öl. 41/661[?]) nikâhı altında idi. Bu hanım Fetih günü Müslüman olmuş, kocası Safvan da İslâm'dan kaçmıştı. Rasûlullah, peşinden amcasının oğlu Vehb b. Umeyr’i, kendisine bir eman alâmeti olarak şahsî ridasıyla birlikte gönderdi. Rasûlullah onu İslâm'a çağırıyor ve yanına gelmeye davet ediyordu: (Gelince bakacak), İslâm hoşuna giderse kabul edecekti, gitmezse kendisine iki ay müsaade edecekti.

Safvan, Rasûlullah’ın (s.a.v.) yanına ridasıyla birlikte gelince, yüksek sesle halkın arasında bağırırarak: "Ey Muhammed! İşte Vehb b. Umeyr! Senin ridanı bana getirdi ve senin beni yanına davet ettiğini, İslâm hoşuma giderse kabul edeceğimi, gitmezse bana iki ay mühlet tanıyacağını söyledi" dedi. Rasûlullah (s.a.v.) kalkıp: *"Ey Ebu Vehb (devenden) in!"* buyurdu. Fakat O: "Hayır, vallahi, meseleyi benim için açıklığa kavuşturmadıkça inmem!" dedi. Bunun üzerine Rasûlullah: *"Sana, daha fazla, dört ay mühlet tanıyorum"* buyurdular.

Sonra Rasûlullah (s.a.v.) Havazin tarafına Huneyn Seferi'ne çıktı. (Sefer hazırlığı sırasında) Safvan'a adam göndererek çağırtıp, emaneten silah ve başka harp malzemesi vermesini talep etti. Safvan: *"Zorla mı, gönül rızasıyla mı istiyorsun?"* dedi. Rasûlullah (s.a.v.): *"Gönül rızasıyla!"* buyurdu. Safvan yanında bulunan silah ve diğer şeyleri iâne olarak verdi. Sonra Safvan kâfir olduğu halde Rasûlullah'la birlikte döndü. Huneyn Gazvesi'ne, Taif'in fethine katıldı. Bu esnada henüz kâfirdi. Ama hanımı Müslüman olmuştu. Rasûlullah aralarını ayırmadı. Bu hal Safvan’ın müslüman oluşuna kadar devam etti. Müslüman olduktan sonra hanımı eski nikâhıyla onun yanında kaldı. Safvan ile hanımının müslüman oluşu arasında iki ay kadar bir zaman mevcuttur."[131]

---

[128] Yusuf el-Kardâvî, *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Sünnet,* çev. Özcan Hıdır (İstanbul: Yörünge Yayınları, 2001), 183.

[129] Ramazan Ayvallı, *Esbâbu Vürûdi’l-Hadîs ve Bunun İslâm Teşrîindeki Yeri ve Önemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1979), 111.

[130] Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 8; Nesâî, “Mesâcid”, 18.

[131] Muvatta, “Nikâh”, 44.

Bu başlık altında incelenen rivayetlerde görüldüğü üzere, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) toplum nezdinde itibar ve mevki sahibi olan insanlara karşı gösterdiği ilgi, hoşgörü ve yakınlık neticesinde bu kişilerin İslam'a bakışları değişmiş ve ilgileri artmıştır.

5. Tartışma

Bugün başta yerel ve genelde ise ulusal sahada Hz. Pergamber'in (s.a.v.) eğitimci kişiliğine karşı şüpheli ve ilgisiz bir yaklaşım görülmektedir. Bu durum insan ve toplumların eğitim felsefelerini ortaya koymalarında da bariz bir şekilde görülebilmektedir. Bunlara ilave olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) insanlara sadece dini telkinlerle yaklaştığı varsayılmaktadır. Ancak burada serdettiğimiz örneklerde görüldüğü üzere O (s.a.v.); insana yönelik çalışmalarında, irşadında, eğitim-öğretiminde insanlar arası farklılıklara riayet etmiştir. Ayrıca bugün ideal insan ve toplum arayışlarında din, tarih ve kültür olarak bizden uzak fikir, düşünce ve insanlar rehber ve kılavuz görülmektedir. Böyle bir yabancılaşma dinini, tarihini ve kültürünü yetersiz ve liyakatsiz görmekten ileri gelmektedir. Hâlbuki araştırmamıza konu olan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) peygamberlik vazifesini ifa ettiği zaman ve toplum en düşük bir seviyedeyken, Hz. Peygamber'in eğitim-öğretim hamlesi sonrasında insanlığın öğretmenleri ve önderleri olmuşlardır. Bu da gösteriyor ki O (s.a.v.), eğitim-öğretimin genel ve özel sahalarında yetkin ve mükemmel bir öğretmendir.

Şöyle bir iddia akıllara gelebilir: Bugün Hz. Peygamber'i (s.a.v.) temsil makamındaki insanlarda bu yönde bir eğitim-öğretim örneği görülmemektedir; bu da O'nun bu konuda eksik ve yetersiz olduğu kanaatini gündeme getirebilir. Öncelikle bu iddia ve kanaatlerin bilimsel bir gerçeklik olmayıp, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) temsil makamındaki kişilerden mütevellid eksiklikler olduğunu belirtmek isteriz. Aynı şekilde O'nu kendilerine önder ve örnek alanların O'nu çok yönlü araştırmadıklarından ileri geldiğini söylemek gerekir. Bugün insanlar arası farklılıkların sadece birkaçını eğitim-öğretime uygulamak bile çok zor iken O (s.a.v.), kendi zamanında birçok bireysel farklılıkları dikkate aldığını göstermiştir.

Sonuçlar

Bu araştırmamızda ele aldığımız problem; günümüzde revaçta olan ve eğitim-öğretim gündeminde ön sıralarda olan "Bireysel Farklılıklar İlkesi"nin, Hz. Peygamber tarafından uygulanıp uygulanmadığı, aynı şekilde hangi sahalarda uygulandığı konusunu tespit etmekti. Bizler ilgili döneme ait kayıtları ve bilgileri ihtiva eden kaynaklara baktığımızda çok geniş çerçevede, somut örnekler ve pedagojik ölçüler dâhilinde bu ilkenin uygulandığını müşahade ettik.

Eğitimde bireysel farklılıklar ilkesi, insana yönelik birçok farklılık alanını kapsaması yanında, başta insanların iki farklı cinsiyette olduklarını göstermektedir. Böylesi bir farklılığın ise insan ve topluma yönelik birçok farklı sahada dikkate alınmasına işaret etmektedir. Aynı şekilde buradaki örnekler, insanlar arası farklılıkların bir üstünlük sebebi değil, bir zenginlik olduğu anlaşılmaktadır. Bugün ideal insan yetiştirmede bu farklılıkların dikkate alınması hususunun da önemi fark

edilmektedir. Bunların yanında Hz. Peygamber'i (s.a.v.) temsil makamında ve O'nu örnek alanların da buradaki ve benzer örneklerde O'nun zengin ve şumüllü vasfını görme fırsatları olacaktır.

Hz. Peygamber, yaşamın içerisinde insanları yetiştirmekteydi. Yani O sadece belirli ortam ve yerlerde bu ilkeye riayet etmeyip, hayatın tüm alanlarında bu yönde bir yaklaşım ortaya koymaktaydı. Bu da gösteriyor ki insan eğitim-öğretimi sadece eğitim-öğretim kurumlarıyla sınırlı değildir. Bu durumda bireysel farklılıklar ilkesinin sadece eğitimci ve öğretimcileri için değil, tüm herkes için genel geçer bir ilke olması gerektiği bu açıdan fark edilecektir.

Buradaki araştırmamızda bugün Hz. Peygamber adına tebliğ ve irşadda bulunanların teorik aktarımlarından öte O'nun, pratik ve uygulama önceliğinde bir kimse olduğunu gösterecektir. Yani bizim bugün bilgi ve bulgu olarak okuduklarımız, teorinin ötesinde uygulama modelleridir. Bu durum, Hz. Peygamber'in salt bir teorik kimlik olmanın ötesinde bir tatbikatçı olduğunu izhar edecektir.

Öneriler

Her araştırma bir öncekinin sonucu olup, bir sonrasının da başlangıcıdır. Bugün insan eğitim-öğretimi konusunda dünya üzerinde birçok araştırma ve inceleme yapılmaktadır. Bugün insan ve insanların farklılıkları konusu büyük bir araştırma sahası olarak insanlığın önünde durmakta, ciddi ve özverili araştırmacıların girişimlerini beklemektedir. Aynı şekilde bu ve benzeri araştırmaların netice olarak insan odaklı oldukları da muhakkaktır. Yani bu araştırmalar insana yönelik daha iyi bir eğitim ve öğretim içindir, denilebilir. Öncelikle Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yönelik araştırmaların çok yönlü yapılmasının O'nun anlaşılmasına çok önemli katkı sağlayacağı izahtan varestedir. Şurası bir gerçektir: İdeal insanı yetiştirmek için tarihteki ideal ve örnek insanların yetişmesindeki esasları ve prensipleri tahlil ve tespit etmek bizlere büyük katkılar sağlayacaktır. Bu kişiler içerisinde din, tarih ve kültür temsilcilerimiz olan âlî şahsiyetleri öne almak daha bir gerekli ve önemlidir. Çünkü bu liderler ve en başta Hz. Muhammed (s.a.v.), bizim bugünümüzün din, tarih, kültür, örf, gelenek ve medeniyetinin mimarı ve kurucusu olmuştur. Burada bir hususa temas etmekte fayda görülmektedir: Hz. Peygamber'in hayatındaki bu tespitlerin günümüz şart ve ortamlarına uyarlanabilir şekliyle geliştirilmesi, eğitim felsefesinin tasarlanmasında göz önünde bulundurulması, müfredat haline getirilmesi, eğitim-öğretim programları suretinde yapılandırılması, planlanması ve güncelleştirilmesinin ilgililerce gerekli ve önemli olduğu tartışmasız bir husustur. Söz konusu mekân, imkân ve zamanın değişmesi uygulamaların da değişimini beraberinde getirmektedir. Bu sebepten geçmişteki insan sayısı, imkânlar ve şartlar muvacehesinde görülen bu başarı ve örneklik, yeni dönemde kurumsal ve kapsamlı bir şekilde tekrar yapılandırılabilir.

Kaynakça

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbês. Kâhire: Mektebetu'l-Kuds, 1351.

Akalın, Şükrü Haluk vd. "İlgi". Türkçe Sözlük. TDK Yayınları, 2011.

Altuntaş, Halil - Muzaffer Şahin (ed.). Kur'ân-ı Kerim Meâli. Ankara: DİB Yayınları, 2012.

Arslan, Mehmet. Öğretim İlke ve Yöntemleri. Ankara: Anı Yayınları, 2010.

Aydın, M. Zeki. Din Öğretiminde Yöntemler. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2007.

Ayvallı, Ramazan. "Esbâbu Vürûdi'l-Hadîs ve Bunun İslâm Teşrîindeki Yeri ve Önemi". Ankara Üniversitesi, 1979.

Bacanlı, Hasan. , Eğitim Psikolojisi, Ankara. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011.

Başaran, İbrahim Ethem. Başaran, Eğitim Psikolojisi (Eğitimin Psikolojik Temelleri). Ankara: Gül Yayınevi, Gül Yayıne., 1997.

Baymur, Feriha. Genel Psikoloji. İstanbul: İnkılap Kitapevi, İnkılap., 1985.

Bayraklı, Bayraktar. İslam'da Eğitim. İstanbul: Seçil Ofset, 2002.

Budak, Selçuk. Psikoloji Sözlüğü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.

Buhârî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmâil. el-Câmiᶜu's-Saḥîḥ. ed. Muhammed Zihnî Efendi. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Çamdibi, Hasan Mahmud. Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî. İstanbul: Han Yayınları, 1983.

Canan, İbrahim. Peygamberimizin Teblîğ Metotları 1. İstanbul: Nesil Yayınları, 1998.

Dölek, Adem. Edebî Açıdan Hadislerde Teşbih ve Temsiller. Erzurum: EKEV Yayınları, 2001.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. Sünen-i Ebî Dâvud. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Enes, İbn Mâlik. el-Muvattâ. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. Sünenu'd-Dârimî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Hamidullah, Muhammed (Çev.: Salih Tuğ). İslâm Peygamberi. Ankara: İmaj Yayınları, 2003.

Hökelekli, Hayati. "İnanç ve Mezhep Farklılıklarının Psikolojik ve Kültürel Temelleri". Diyanet Dergisi 3 (1984), 25.

İbn Hanbel, Ahmed. Müsnedu'l-İmâm Ahmedi'bni Hanbel. thk. Şuayb El-Arnaût - 'Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1. Baskı., 2001.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrem el-İfriki el-Mısri. Lisânu'l-Arab. Beyrut: Dâr'u Sâdır, 2008.

İsfehânî, Râğıb. Tafsîlu'n-Neş'eteyn ve Tahsîlu's-Saâdeteyn. Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1988.

İsfehânî, Râğıb (Trc: Abdulbaki Güneş; Mehmet Yolcu). Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

Kardâvî, Yusuf (Trc: Özcan Hıdır). Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Sünnet. İstanbul: Yörünge Yayınları, 2001.

Kutup, Seyyid. Fî Zılâli'l-Kur'ân. Fî Zilali'l-Kur'ân. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.

Kuzgun, Yıldız; Deryakulu, Deniz. Eğitimde Bireysel Farklılıklar. ed. Kuzgun Yıldız. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2006.

Münâvî, Muhammed Abdurraûf. Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Cami'i's-Sağîr. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1972.

Müslim, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysabûrî (Thk. ve Nşr. Muhammed Zihnî Efendi). el-Câmiʿu'ṣ-Saḥîḥ. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. es-Sünen. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Ocak, Gürbüz. Öğretim İlke ve Yöntemleri. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2008.

Oral, Behçet. Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011.

Özgüven, İbrahim Ethem. Bireyi Tanıma Teknikleri. Ankara: Pdrem Yayıncılık, 2007.

Pinter, Rudolf (Çev. Sabri Akdeniz). Eğitim Psikolojisi. ed. Rudolf Pinter. İstanbul: İFAV Yayınları, 1991.

Selçuk, Ziya. Eğitim Psikolojisi. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2009.

Sezgin, Osman. Üçüncü Neslin Eğitimi. Ankara: TDK Yayınları, 1991.

Sofuoğlu, Mehmet. Sahih-i Buhârî ve Tercemesi. İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 2009.

Suruç, Salih. Kainâtın Efendisi Peygamberimizin Hayatı. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2001.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed. el-Mu'cemu'l-Kebîr, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî. Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, tsz.

Tirmizî, Ebu Îsa Muhammed b. Îsa. es-Sünen. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Yıldırım, Zeki. "İhtilafın Menşei Konusu ve Çeşitleri". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 215–248.

HADITH

Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi
International Journal of Hadith Researches
المجلة الدولية لأبحاث الحديث

Aralık / December / ديسمبر / 2020, 5: 105-147

A Study on the Historical Foundations of Jewish Orientalism: Ignaz Goldziher Example

Yahudi Oryantalizminin Tarihi Temelleri Üzerine Bir Araştırma: Ignaz Goldziher Örneği

دراسة حول الأسس التاريخية للاستشراق اليهودي: إجناس جولدتسيهر نموذجاً

Hafize Yazıcı

Arş. Gör. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum/Türkiye
Res. Ast., Ataturk University Faculty of Theology, Erzurum/Turkey
hafize.yazici@atauni.edu.tr
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-6675-5890

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received Date: 12.12.2020
Kabul Tarihi / Accepted Date: 30.12.2020
Yayın Tarihi / Published Date: 31.12.2020
Yayın Sezonu / Publication Date Season: Aralık / December
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.4429234

Atıf / Citation / اقتباس : Yazıcı, Hafize. "A Study on the Historical Foundations of Jewish Orientalism: Ignaz Goldziher Example / Yahudi Oryantalizminin Tarihi Temelleri Üzerine Bir Araştırma: Ignaz Goldziher Örneği". *HADITH* 5 (Aralık/December 2020): 105-147. doi.org/10.5281/zenodo.4429234.

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism has been detected.
انتحال: تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد أي سرقة علمية.

web: http://dergipark.gov.tr/hadith | mailto: hadith.researches@gmail.com

HADITH 5 (Aralık/December 2020): 105-147

A Study on the Historical Foundations of Jewish Orientalism: Ignaz Goldziher Example

Hafize YAZICI

Keywords:
Jewish Orientalism
Islām
Judaism
Goldziher

ABSTRACT

While Christians had a long history of Islamic Studies in the West, Jewish also made remarkable contributions to this field beginning from the early periods, and they have had a pioneering role in this field thanks to the scientists they educated. Although Jewish Orientalism differs from Christian Orientalism as for its fields of interest and subjects, it depends on European scientific methods in terms of the methods it uses. In contrast to Christian Orientalism, Jewish Orientalism placed Judaism at the center and aimed to respond to the criticisms of Christians against Judaism. From this aspect, they both wanted to defend Judaism against Christianity, and to reform Judaism. There are many political, religious and intellectual reasons for Jewish Orientalism to turn towards Islām Studies. Jewish Orientalism can be classified in three parts in the historical process, these are formation period, maturation period and post-Zionism period. While Abraham Geiger (1810-1874) and Gustav Weil (1808-1889) were among the founding fathers of Jewish Orientalism, the maturation period for Jewish Orientalism came true thanks to Ignaz Goldziher (1850-1921) and the ideas he suggested had a constituent characteristic of forming the paradigm about Islām and its traditions in the West. In this study, the emergence of Jewish Orientalism, its periods and the reasons of studying Islām will be investigated and, the life of Ignaz Goldziher, and his thoughts on Islām in general and ḥadīth in particular will be examined, and the role of Goldziher in Jewish Orientalism will be tried to be revealed.

Yahudi Oryantalizminin Tarihi Temelleri Üzerine Bir Araştırma: Ignaz Goldziher Örneği

Anahtar Kelimeler:
Yahudi Oryantalizmi
İslam
Yahudilik
Goldziher

ÖZ

Batı'da Hıristiyan İslam araştırmalarının uzun bir geçmişi olmakla birlikte Yahudilerin de ilk dönemlerden itibaren bu alanda önemli katkıları olmuş ve yetiştirdikleri ilim adamlarıyla bu alanda öncü bir role sahip olmuşlardır. Yahudi Oryantalizmi, ilgi duyduğu alanlar ve konular bakımından Hıristiyan Oryantalizminden farklı olsa da yöntem bakımından Batı'nın bilimsel yöntemlerine dayanmaktadır. Yahudi Oryantalizmi, Hıristiyan Oryantalizminin aksine, Yahudiliği merkeze yerleştirmiş ve Hıristiyanların Yahudiliğe yönelik tenkidlerine cevap vermeyi amaçlamıştır. Bu yönüyle hem Yahudiliği Hıristiyanlığa karşı savunmak hem de Yahudiliği reforme etmeyi amaçlamışlardır. Yahudi Oryantalizminin İslam Araştırmalarına yönelmesinde birtakım siyasi, dini ve entelektüel nedenler bulunmaktadır. Yahudi Oryantalizmi tarihsel süreçte oluşum dönemi, olgunlaşma dönemi ve Siyonizm sonrası dönem olmak üzere üç bölümde sınıflandırılabilir ve kurucu isimleri arasında Abraham Geiger (1810-1874) ve Gustav Weil (1808-1889) gibi birçok Yahudi Oryantalist yer alırken, Yahudi Oryantalizmin olgunlaşma aşaması Ignaz Goldziher'le (1850-1921) birlikte gerçekleşmiş ve öne sürdüğü görüşler açısından Goldziher Batı'da İslam dini ve gelenekleriyle ilgili paradigmanın kurucu bir ismi olmuştur. Bu araştırmada Yahudi Oryantalizminin ortaya çıkışı, tarihsel süreci ve İslam'ı araştırma saikleri araştırılacak ve Ignaz Goldziher'in hayatı ve genel olarak İslam özelde ise hadisle ilgili düşünceleri incelenerek Yahudi Oryantalizmindeki rolü ortaya konmaya çalışılacaktır.

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

Yahudi Oryantalizminin Tarihi Temelleri Üzerine Bir Araştırma: Ignaz Goldziher Örneği

Batı'da İslam araştırmalarının uzun bir geçmişi olmakla birlikte Yahudilerin de ilk dönemlerden itibaren bu alanda önemli katkıları olmuş ve yetiştirdikleri ilim adamlarıyla öncü bir role sahip olmuşlardır. Yahudi Oryantalizmi, köken itibariyle Hıristiyan-Yahudi medeniyetine ve paradigma açısından ise Hıristiyan Oryantalizmine bağlı kalmıştır. İlgi duyduğu alanlar ve konular bakımından Hıristiyan Oryantalizminden farklı olsa da yöntem bakımından Avrupa'nın bilimsel yöntemlerine dayanmaktadır. Batı'da on sekizinci yüzyılda ortaya çıkan tarihsel eleştiri yöntemi dini metinlerin mevsukiyetini ve nesnel gerçekliğini sorgulayarak hakikat ve nesnellik kriterlerini belirlemeyi amaç edinmiştir.

Yahudi Oryantalizmi Sefarad Yahudileri (Sefardim) ve Aşkenaz Yahudileri olarak iki gruba ayrılmaktadır. Babil Yahudiliğinin devamı olan Seferad Yahudileri (Sefardim), İspanya, Portekiz ve Kuzey Afrika kökenli Yahudilerden meydana gelmektedir. Dünya Yahudilerinin çoğunluğunu oluşturan Filistin geleneği üzerine kurulan Aşkenazlar (Aşkenazim) ise Roma yoluyla Orta Avrupa'ya (Almanya ve Fransa), oradan da Doğu Avrupa'ya (Polonya ve Rusya) yerleşen Yahudileri oluşturmaktadır. Seferad Yahudileri Müslüman coğrafyasında uzun süre yaşadıklarından dolayı Müslümanlarla yakın temas halinde olmuşlardır. Aşkenazlar ise Hıristiyan Orta Çağ'ında kilise baskısına mâruz kaldıklarından genellikle dışa kapalı ve muhafazakâr bir anlayış geliştirmişlerdir. Seferadlar, Yahudi Aydınlanması için Endülüs'e dönmenin gerekli olduğunu kabul etmişler, Aşkenazlar ise Endülüs'ten ziyade Doğu İslam'ının savunucusu olmuşlardır.

Yahudi Oryantalistler Hıristiyan dünyasında hem Hıristiyanlık karşısında Yahudiliğin savunusunu yapmak hem de Yahudiliği reforme etmek istemişlerdir. Yahudi Oryantalizminin İslam araştırmalarına yönelmesinde siyasi, dini ve entelektüel birçok saik bulunmaktadır. Yahudi Oryantalizmi kuruluş, olgunlaşma ve Siyonizm sonrası olarak üç döneme ayrılmaktadır. Kurucu dönemde Batılı yönteme göre (Kitabı Mukaddesi tenkid yöntemi) İslam'la ilgili ilk Yahudi çalışmaları kaleme alınmış, olgunlaşma döneminde Ignaz Goldziher'le (1850-1921) birlikte Yahudi İslam araştırmaları zirveye ulaşmış ve temel Yahudi paradigması belirlenmiş, Siyonizm sonrası dönemde ise Yahudilerin Filistin'e yerleşmesiyle birlikte Yahudi Oryantalizmi politik Oryantalizme doğru kaymıştır. Siyonizm'e kadar Yahudi Oryantalizmi Doğulu kimliğini öne çıkararak Yahudi reformunu gerçekleştirmek istemiştir. Ancak Siyonizm'den sonra genel olarak Müslüman kimliği bir tarafa bırakılmıştır ve Yahudiler kendilerini ayrı bir millet olarak tanımlamışlardır.

Yahudi Oryantalistlerin on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar (1870) Alman üniversitelerine girmeleri engellenmiştir. Bunun sebebi Yahudilerin Hıristiyanlığı kabul etmeme konusundaki kararlı duruşları olmuştur. Bu bakımdan Yahudi Oryantalistler "Hıristiyanlığa Geçen Yahudiler" ve "Hıristiyanlığa Geçmeyi Reddeden Yahudiler" olarak iki gruba ayrılmaktadır. Hıristiyanlığa geçen Yahudi Oryantalistler arasında Daniel Chwolson (1819-1911) ve Armin Vámbéry (1874-1931) bulunmaktadır. Gustav Weil (1808-1889), Heinrich Graetz (1817-1891), Ignaz Goldziher Hıristiyanlığa geçmeyi reddeden Yahudiler arasındadır. Onlar siyasete mesafeli durmayı tercih etmiş, özellikle Goldziher sömürgeciliğe karşı çıkarak İsrail ve Araplar arasında aracı olmayı reddetmiştir. Yahudiler on dokuzuncu yüzyılın sonlarında (1870) Alman üniversitelerinde profesörlük görevi alabilmişlerdir.

Siyonizm, Yahudilerin Doğu'ya ait bir ulus olarak tanımlanmasına karşı çıkarak, yeni bir Yahudi kimliği inşa etmiştir. Siyonizm'in ortaya çıkışıyla, Yahudilerin benlik anlayışlarında bir değişim yaşanmış, Yahudiliğin İslam ve Hristiyanlıkla olan ilişkisinde yeni bir politik ve teolojik bir yapılanma meydana gelmiştir. Siyonizm, Yahudilerle Hıristiyanlar arasında ortak bir kültürel kimlik oluşturarak, Doğu ve Müslüman kimliğini bir tarafa bırakılmıştır.

Hıristiyan Oryantalizmine karşılık, Yahudi Oryantalizmi İslam ve geleneği konusundaki görüşleriyle Yahudiliği merkeze yerleştirmiş ve Hıristiyanların Yahudiliğe yönelik tenkidlerine cevap vermeyi amaçlamışlardır. Hristiyan oryantalistlerin çoğu Sanskritçe ve Farsça araştırmalarına yönelirken, Alman Yahudi oryantalistler yirminci yüzyılın başına kadar Arapça ve İslam üzerine yoğunlaşmışlardır. Yahudi Oryantalizminin kurucu isimleri Abraham Geiger (1810-1874) ve birçok Yahudi Oryantalist yer alırken, Yahudi Oryantalizmin olgunlaşma aşaması ise Ignaz Goldziher'le birlikte gerçekleşmiş ve öne sürdüğü görüşler Batı'da İslam dini ve geleneğiyle ilgili paradigmayı kurucu bir nitelikte olmuştur. Goldziher tefsir, hadisin gelişimi, İslam mezhepleri ve mezhepçilik, İslam öncesi dönem, Arap filolojisi, Arap tarihçiliği ve edebiyatı üzerine eleştirel çalışmalar yapmıştır. Goldziher görüşleri, İslam düşüncesine bir eleştiri niteliğinde olmuş ve Müslümanları incelerken İslam kaynaklarına yönelmiştir. Goldziher'in İslam araştırmalarına kattığı yenilik, edebi tenkid metodunu hadislere uygulayarak bunların Hz. Peygamber'e ait ifadeler olmadığı, Emevi ve Abbasî devletlerinin genişlemesiyle, dinî açıdan çeşitli ve kültürel açıdan heterojen bir yapı haline gelen sonraki nesillerin görüşlerini ihtiva etiği fikri olmuştur. Hadislere şüpheci ve genellemeci yaklaşımıyla Goldziher'in hadislerin gelişimine dair görüşleri ciddi bir tenkide uğramış, onun düşünceleri hem Batı dünyasındaki Oryantalistler tarafından hem de Müslüman araştırmacılar tarafından büyük bir tenkide uğramıştır.

Anahtar Kelimeler: Yahudi Oryantalizmi, İslam, Yahudilik, Goldziher.

ملخص موسع

دراسة حول الأسس التاريخية للاستشراق اليهودي: إجناس جولدتسيهر نموذجاً

بينما كان للمسيحيين تاريخ طويل في الدراسات الإسلامية في الغرب ، قدم اليهود أيضًا مساهمات ملحوظة في هذا المجال بدءًا من الفترات المبكرة ، وكان لهم دور رائد في هذا المجال بفضل العلماء الذين قاموا بتعليمهم. يلتزم الاستشراق اليهودي بالحضارة المسيحية اليهودية من حيث الأصل ، والاستشراق المسيحي من حيث نموذجها. بالرغم من اختلاف الاستشراق اليهودي عن الاستشراق المسيحي في مجالات اهتمامه وموضوعاته ، إلا أنه يعتمد على الأساليب العلمية الأوروبية من حيث الأساليب التي يستخدمها. كان أسلوب النقد التاريخي الذي ظهر في القرن الثامن عشر في الغرب يهدف إلى تحديد معايير الحقيقة والموضوعية من خلال التشكيك في صحة النصوص الدينية والواقع الموضوعي لها.

يصنف الاستشراق اليهودي في مجموعتين هما السفارديم (السفارديم) واليهود الأشكناز (الأشكناز). اليهود السفارديم ، استمرار لليهودية البابلية ، يتألفون من يهود من إسبانيا والبرتغال ومن أصول شمال أفريقية. أما بالنسبة لليهود الأشكناز ، الذين يشكلون معظم يهود العالم والذين تشكلوا وفقًا للتقاليد الفلسطينية ، فهم يتألفون من اليهود الذين انتقلوا إلى أوروبا الوسطى (ألمانيا وفرنسا) عبر الإمبراطورية الرومانية ، وإلى أوروبا الشرقية (بولندا وروسيا) من هناك. كان اليهود السفارديم أكثر حماسًا لمواصلة الثقافة والتراث الإسلامي من الأشكناز ، حيث عاشوا في البلدان الإسلامية لفترة طويلة وكانوا على اتصال وثيق بالمسلمين. ومع ذلك ، طوَّر اليهود الأشكناز عمومًا فهمًا محصورًا ومحافظًا لمجرد أنهم تعرضوا لاضطهاد الكنيسة في العصر المسيحي في العصور الوسطى. بينما أقر اليهود

السفارديم بضرورة العودة إلى الأندلس من أجل التنوير اليهودي ، دافع الأشكناز عن الإسلام الشرقي بدلاً من التراث الأندلسي.

أراد المستشرقون اليهود الدفاع عن اليهودية ضد المسيحية ، وإصلاح اليهودية. هناك العديد من الأسباب السياسية والدينية والفكرية التي تجعل الاستشراق اليهودي يتجه نحو دراسات الإسلام. يمكن تصنيف الاستشراق اليهودي إلى ثلاثة أجزاء في العملية التاريخية: وهي فترة التكوين وفترة النضج وفترة ما بعد الصهيونية. يمكن تصنيف الاستشراق اليهودي إلى ثلاثة أجزاء في العملية التاريخية. في فترة التكوين ، كتبت الأعمال اليهودية الأولى عن الإسلام بالطريقة الغربية (طريقة النقد الكتابي) ، وفي فترة النضج ، وصلت الدراسات الإسلامية إلى ذروتها بفضل جولدتسيهر وتم تحديد النموذج اليهودي الأساسي ، وفي مرحلة ما بعد الصهيونية بعد أن استقر اليهود في فلسطين ، تحول الاستشراق اليهودي إلى استشراق سياسي. حتى الصهيونية ، أراد الاستشراق اليهودي تحقيق الإصلاح اليهودي بالرجوع إلى النصوص الإسلامية. ومع ذلك ، بعد الصهيونية ، تم تنحية الهوية الإسلامية جانباً وعرف اليهود أنفسهم على أنهم أمة منفصلة.

مُنع المستشرقون اليهود من الدراسة في الجامعات الألمانية حتى أواخر القرن التاسع عشر (1870). والسبب في ذلك هو موقف اليهود الحازم ضد القبول والتحول إلى المسيحية. في هذا الصدد ، يصنف المستشرق اليهودي في مجموعتين هما "اليهود المتحولين إلى المسيحية" و "اليهودي الذي رفض التحول إلى المسيحية". من المستشرقين اليهود الذين تحولوا إلى المسيحية إدوارد غانس (1789-1839) ، هاينريش هاين (1797-1856) ، دانيال تشولسون (1819-1911) ، أرمين فامبيري (1874-1931) ، ولكن غوستاف ويل (1808-1889) ، هاينريش غراتس (1817-1891) وإيجناز جولدتسيهر من بين اليهود الذين رفضوا التحول إلى المسيحية. فضلوا

الابتعاد عن السياسة ، وخاصة رفض جولدزيهر أن يصبح وسيطًا بين إسرائيل والعرب من خلال معارضته الشديدة للاستغلال. استطاع اليهودي أن يصبح أساتذة في الجامعات الألمانية فقط في أواخر القرن التاسع عشر.(1870)

من خلال معارضة تعريف اليهودي كأمة تنتمي إلى الشرق ، تبني الصهيونية هوية يهودية جديدة. مع ظهور الصهيونية ، كان هناك تغيير في المفاهيم الذاتية للشعب اليهودي ، وظهرت ظروف سياسية ولاهوتية جديدة تمامًا في علاقة اليهودية بالإسلام والمسيحية. خلقت الصهيونية هوية ثقافية مشتركة بين اليهود والمسيحيين ، وتركت الهوية الشرقية والإسلامية جانبًا.

على عكس الاستشراق المسيحي ، وضع الاستشراق اليهودي اليهودية في المركز مع وجهات نظرهم حول الإسلام والتقاليد ، وكان يهدف إلى الرد على انتقادات المسيحيين ضد اليهودية. بينما يتجه معظم المستشرقين المسيحيين إلى الدراسات السنسكريتية والفارسية ، ركز المستشرقون اليهود الألمان على الدراسات العربية والإسلامية حتى بداية القرن العشرين. في حين أن هناك عددًا من الأسماء بين الآباء المؤسسين للاستشراق اليهودي وكذلك أبراهام جيجر ، فقد تحققت فترة نضوج الاستشراق اليهودي بفضل إغناز جولدتسيهر والأفكار التي اقترحها كان لها صفة مكونة لتشكيل نموذج حول الإسلام وتقاليده في الغرب. تضمنت أعمال جولدتسيهر دراسات مهمة حول التحليل النقدي لتقاليد التفسير ، وتطور الحديث ، والطوائف الإسلامية والطائفية ، وفترة ما قبل الإسلام ، وفلسفة اللغة العربية ، والتأريخ العربي ، والأدب. كانت آراء جولدتسيهر بمثابة نقد للفكر الإسلامي وتحولت إلى المصادر الإسلامية في دراسة المسلمين. إن الابتكار الذي جلبه جولدتسيهر لدراسات الإسلام هو أنه ، من خلال تطبيق منهج تاريخي نقدي على الأحاديث ، خلص إلى أن هذه ليست في الواقع أقوال النبي ، وأنها تضمنت آراء أئمة المسلمين اللاحقين في العقيدة الإسلامية ، والتي اكتسبت بنية متنوعة. من حيث الدين والبنية غير المتجانسة من

حيث الجوانب الثقافية من خلال توسع الدول الأموية والعباسية. من خلال نهجه المتشكك والعام للأحاديث ، تم انتقاد آراء جولدتسيهر في تطوير الأحاديث بشدة ، وانتقد المستشرقون في العالم الغربي ومن علماء المسلمين أفكاره.

Introduction

Orientalism generally emerged as a research area which deals with the East in general, and with Islam in particular at the end of the 18th century[1] in the West. The main research field of Orientalism, which is based on the East-West dichotomy,[2] consists of the studies conducted about Islam. While Christians had a long history of Islam researches, Jewish also made a remarkable contribution to this field beginning from the early periods, and they have had a pioneering role in this field thanks to the scientists they educated. Having been sent to diaspora many times in the history, the Jewish had to maintain their existence usually as minorities in Christian countries. This diaspora culture produced and reinforced the belief that if they unite within themselves, the Jewish can form a very strong society and strong ideas.[3] Moving from this belief, Jewish Orientalists made a great effort to minister to their own theopolitical aims and to Jewish communities.

Jewish Orientalism emerged in the early 19th century depending on the renaissance, self-consciousness and renewal in Judaism. Jewish Orientalism abides by Christian-Jewish civilization in terms of origin,[4] and by Christian Orientalism in terms of its paradigm.[5] The formation of Christian-Jewish civilization began after the Spanish and Portuguese Jewish migrated to Netherlands and England in the late fifteenth and early sixteenth century and found suitable atmospheres in which they can make investments.[6] Christian Orientalism formed its paradigm over philosophical idealism, romanticism[7] and a human-centred and secular philosophy pioneered by Rene Descartes rather than a God-centred and nature-transcendental thought in parallel to Enlightenment.[8] Materialist world view lead to production-consumption relationship and caused capitalism to become an ideology in

1 Maxime Rodinson, *La Fascination de l'Islam* (Paris: F. Maspero, 1980), 79-83.

2 Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), 56.

3 Bernard Lewis, *The Jews of Islam with a new introduction by Mark R. Cohen* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014), ix.

4 Alev Alatlı, *Batı'ya Yön Veren Metinler I Kökler/Orta Çağlar (∞ - 1350)* (İstanbul: Kapadokya Meslek Yüksekokulu, 2010), 3.

5 Shelomo Dov Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions with an Introduction by Norman Stillman* (Leiden and Boston: Brill, 2010), xxii; Ammon Raz-Krakotzkin, "Orientalism", *Jewish Studies and Israeli Society. Philological Encounters* 2 (2017), 251.

6 Ş. Teoman Duralı, *Çağdaş İngiliz-Yahudi Küresel Medeniyeti* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), 59, 62, 79; Lewis, *The Jews of Islam*, 67-68.

7 In this respect, Levison stated that "Jewish reformist or modernist outlook consisted of an appreciation of the historical nature of Judaism and a universalized messianism, and he was increasingly unsure of the value of Jewish difference and relevance in a reformed Judaism where there was increasingly little external difference between Judaism and Christianity". For further information see. David B. Ruderman, "Introduction" in *Studies and Texts in Scepticism*, ed. Giuseppe Veltri, vol 1 (Berlin: De Gruyter: 2018), 28.

8 Kasım Küçükalp – Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller* (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 102-105-106.

Western societies. As the Jewish held the capital beginning from the Medieval Ages, and even because they lent to kings at times, they took part among the founders of capitalism and therefore participated in the Christian paradigm.[9] Another factor affecting Jewish Orientalists' adoption of the Christian paradigm is the increasing number of Jews settling in Christian lands, despite the decline of Jews in the Islamic world. Bernard Lewis stated that there was a major shift in the late Middle Ages and the Jews of Islam diminished, both relatively and absolutely, and the center of gravity of the Jewish world moved from East to West, from Asia to Europe, from Islam to Christendom.[10]

Although Jewish Orientalism differs from Christian Orientalism as for its fields of interest and subjects, it depends on European scientific methods in terms of the methods it uses.[11] Historical-critical method, which emerged in the West in the 18th century, aimed to determine the truth and objectivity criterion by questioning authenticity and objective reality of religious texts. Via this method, which is closely associated with German philosophical tradition and Hegelianism, Bible was downgraded to a level of a product written by people by being separated from texts of divine inspiration, and it was analysed as the source material for the history of Judaism and of Christianity.[12] This method considers reason as the most reliable source, and due to regarding reason as the only source, questioning whether the nature functions according to rules of reason or not revealed the culture of criticism and scepticism.[13] The German Enlightenment philosopher Immanuel Kant (1724–1804) characterized the dominant intellectual culture of the age in which he lived when he declared, "Our age is, in especial degree, the age of criticism, and to criticism everything must submit". What the Jews wanted to gain through historical-criticism method was both how to understand and interpret the Scriptures and to ensure that Jews were free to think.[14]

Jewish Orientalism is classified in two groups namely Sephardic Jews (Sephardim)[15] and Ashkenazi Jews (Ashkenazim). Sephardic Jews, the continuation of Babylonian Judaism, consist of Jews from Spain, Portugal and of North African origin. As for Ashkenazic Jews, who form most of the Jews

9 Duralı, *Çağdaş İngiliz-Yahudi Küresel Medeniyeti*, 21-25.

10 Lewis, *The Jews of Islam*, 67-68.

11 Ottfried Fraisse, "Martin Schreiner's Unpublished Systematic Philosophy of Religion: Adapting Ignác Goldziher's Method for Researching Islam", in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context*, ed. Ottfried Fraisse (Berlin: De Gruyter, 2018), 16-26. The method of biblical criticism that emerged in the eighteenth century was first applied to Christian and Jewish religious texts, and to Islamic texts in the nineteenth century. For further information on historical criticism see. Fatma Betül Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerin Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020).

12 Albert Hourani, *Europe and the Middle East* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980) 51-52.

13 Duralı, *Çağdaş İngiliz-Yahudi Küresel Medeniyeti*, 59, 62, 79.

14 Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016), 13, 14, 34; John M. Efron, *German Jewry and the Allure of the Sephardic* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2016), 6.

15 Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/187-197.

in the world and are formed according to the Palestine tradition, consist of Jews who moved to Central Europe (Germany and France) through Roman Empire, and to East Europe (Poland and Russia) from there. Sephardic Jews have been in close contact with Muslims as they have lived in Muslim countries for a long time[16] and they have been more willing for the continuation of Muslim culture and heritage[17] compared to Ashkenazim. As Arabic was the key for a new thought for them, Sephardic Jews gave up Aramaic and started to use Arabic. This, therefore, Arabic was used both for culture and for daily routines such as daily shopping and procured that it functioned as a common ground between Muslims and Jewish.[18] However, Ashkenazic Jews generally developed a self-enclosed and conservative understanding just because they were exposed to church persecution in Christian Medieval Age. While Sephardic Jews acknowledged that it was necessary to turn back to Andalus for Jewish Enlightenment, Ashkenazim advocated Oriental Islam rather than Andalusian legacy.[19] Even back in the 11th century, some Sephardic Jews such as ʻAbū al-Faḍl Ḥaṣdāī ibn Yūṣuf ibn Ḥaṣdāī (1040-1110) expressed that they were worried about that the role of Arabic language and culture in Judaism could be ignored, since Judaism cannot be understood unless Islam is understood. According to them, because of ideological purposes, Judaism was tried to be transferred to the Western Civilization contrary to its nature. However, Judaism needed to turn back to East rather than Europe, because the essence of the Jewish culture was Oriental. It would be against this essence to transfer Judaism to European culture by force.[20] Based on this understanding, we find it appropriate to name these activities of Jewish Orientalists studying on Islam as "Jewish Orientalism". Orientalists such as Abraham Geiger (1810-1874), Gustav Weil (1808-1889) and Ignaz Goldziher (1850-1921), who are the founding fathers of Jewish Orientalism, are of Ashkenazic Jewish origin. On that sense, it can be stated that Jewish Orientalism formed its structure on the basis of Ashkenazic tradition in general.

16 W. Montgomery Watt, *İslâmın Avrupa'ya Tesiri*, trs. Hulusi Yavuz (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1986), 70-72; John M. Efron, *German Jewry and the Allure of the Sephardic*, 6.

17 Yossef Schwartz, "Jewish Orientalism Pre-Modern and Modern: Epochal Variations of Cultural Hybridity?", in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context* içinde, ed. Ottfried Fraisse (Berlin: De Gruyter, 2018), 34-35.

18 Mark R. Cohen, "The "Golden Age" of Jewish-Muslim Relations: Myth and Reality", in *A History of Jewish-Muslim Relations from the Origins to the Present Day*, ed. Abdelwahab Meddeb - Benjamin Stora (Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2013), 33-37; Goitein has pointed out that this symbiosis produced something that was not merely a Jewish culture and it was a Judaeo-Arabic, or one might even say a Judaeo-Islamic, culture. For further information see. Lewis, *The Jews of Islam*, 75-77.

19 Gürkan, "Yahudilik", 43/187-197. Goldziher, one of the Ashkenazim Jews, did not see the place he felt belonged to as Andalusia, but rather became an advocate of Eastern Islam. For further information see. Reinhard Schulze, "Adapting Andalusian Convivencia: Merging Identities in the Modern Jewish Bourgeoisie", in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context*, ed. Ottfried Fraisse (Berlin: De Gruyter, 2018), 291-303.

20 Yuval Evri, "Return to al-Andalus beyond German-Jewish Orientalism: Abraham Shalom Yahuda's Critique of Modern Jewish Discourse", in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context*, ed. Ottfried Fraisse (Berlin: De Gruyter, 2018), 337-352; Ivan Davidson Kalmar - Derek Jonathan Pensiar, *Orientalism and the Jews* (London: Brandeis University Press), 2005, xiv-xviii.

Jewish Orientalism can be classified in three parts in the historical process, these are formation period, maturation period and post-Zionism period.[21] Within this classification, the historical alteration and transformation of the Jewish in Islamic Studies will be analysed.

A. Periods of Jewish Orientalism

1. Formation Period

Jewish Orientalism constitutes a period from the early nineteenth century to the present. The period from the early nineteenth century to Goldziher's writing of "Muhammedanische Studien" is the foundation of orientalism. The formation period of Jewish Orientalism comprises the period from the early nineteenth century until Goldziher. Among the Jewish Orientalist of the formation period, Samuel David Luzzatto (1800–1865),[22] Zacharias Frankel (1801-1875), Solomon Munk (1803-1867), Gustav Weil (1808-1889), Abraham Geiger (1810-1874), Leopold Dukes (1810-1891), Joseph Derenbourg (1811-1895), Moritz Steinschneider (1816-1907), Daniel Chwolson (1819-1911), Herman Reckendorf (1825-1875), Joseph Halévi (1827-1917), Adolf Neubauer (1832-1907), Hartwig Derenbourg (1844-1908), Isaac Gastfreund (1845-1880), Samuel Landauer (1846-1937) can be mentioned.[23] One of these, Abraham Geiger became one of the founding fathers of Jewish Orientalism by applying historical-criticism method to Islam for the first time with this book written in 1833 named "Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? (What has Muhammad borrowed from Judaism?)".[24] Geiger's application of historical-critical method to Islam was due to his Jewish origin.[25] The reason why Jewish Orientalists were used in Islamic Studies was that, thanks to their closeness to Islam, Jews could easily notice the similarities that Christian Orientalists could not detect. For this reason, as the Jewish

[21] Susannah Heschel divided Jewish Islamic Studies into three periods: from the 1830s to the 1860s, during the initial outpouring of Jewish writings on Islam; from the 1870s to WWI, as Jews finally could attain professorships at German universities, and their scholarship on Islam grew more complex; from the 1920s until the end when Jews were expelled from their professorships and the field of Islamic Studies in Germany almost entirely shut down. For further information see. Susannah Heschel, "Judaism's Embrace of Islam: An Historical Inquiry into the Role of Islam in Modern Jewish Thought", May 3 2013. https://cmes.fas.harvard.edu/files/cmes/files/hilda_silverman_lecture_2013.pdf

[22] Chiara Adorisio, "Jewish Philosophy, Science of Judaism and Philology in Salomon Munk and Samuel David Luzzatto's Letters Exchange", *European Journal of Jewish Studies* 11 (2017, 115-129.

[23] Martin Meir Plessner, "Orientalists" *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: Keter Publishing, 2007), 15/471.

[24] Heschel, "The Rise of Imperialism and the German Jewish Engagement in Islamic Studies", in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context: Rationality, European Borders, and the Search for Belonging*, ed. Ottfried Fraisse (Berlin: de Gruyter, 2019), 68; Heschel, "Abraham Geiger and the 19th-Centruy Failure of Christian-Jewish Relations", *Kirchliche Zeitgeschichte* 16/1 (2003), 17-36; Gordon D. Newby, "The Jews of Arabia at the Birth of Islam", in *A History of Jewish-Muslim Relations from the Origins to the Present Day*, ed. Abdelwahab Meddeb - Benjamin Stora (Princeton - Oxford: Princeton University Press, 2013), 47.

[25] Gideon Libson, "Shlomo Dov Goitein's Research into the Relationship between the Jewish and Muslim Traditions through the Prism of His Predecessors and Colleagues", in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context*, ed. Ottfried Fraisse (Berlin: De Gruyter, 2018), 159; Noam A. Stillman, "Islamici nil a me alienum puto: The Mindset of Jewish Scholars of Islamic Studies", in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context*, ed. Ottfried Fraisse (Berlin: De Gruyter, 2018), 185.

studied comparative Semitic linguistics long before than Christian scientists, most of the studies done in Europe about Islam were written by Jewish Orientalists.[26] These studies by Jewish Orientalist functioned as a bridge in order to support Christians' studies on Islam.[27]

The times when Geiger lived is based on a background in which the Jewish were considered as enemies in the Western world. As a result of this, Jewish religious texts were approached with animosity and Jewish people were humiliated. Geiger stated that Catholic and Protestant clergy are guilty of provoking hatred against Judaism saying that "why, even the non-believers cannot refrain from spouting invective against Jews and Judaism, simply because this hatred has been inculcated into their hearts by Christianity".[28] Furthermore, in a letter he wrote to Theodor Nöldeke (1836-1930), Geiger indicated that he was uncomfortable with the treatment of Jewish texts in the hands of Christian bible scholars, stating that "but we do have the right to ask that those who are not familiar with this literature should either refrain from passing judgment on it or, at least, be circumspect in expressing their opinions. We do have the right to denounce the ignorance of those who, despite such ignorance, and with boundless arrogance and spite air their derogatory opinions on such matters; and we are justified in banning such persons from the company of fair and honest scholars".[29]

Geiger formulated the ideas expressed discursively about Islam in the Christian world before him with regard to Judaism for the first time. Geiger's fundamental thoughts are as follows:

> "Judaism, if not the mother of Islam as it is of Christianity, is yet its nurse that nourished it with her best forces, yet its teacher that fitted out the pupil and raised him. At first, Mohammed courted the favor of the Jews, did very much to please them, introduced, with a view to gain them, the fast-day Ashura,[30] he wanted to fix the Kiblah, the position to be taken at prayer, instead of the Arabian custom toward Mecca, toward Jerusalem, the holy city of the Jews. Yet he found but a small number of followers among the Jews.[31] There was nothing new offered to them in his

[26] Paul B. Fenton, "Salomon Munk and the Franco-Jewish Discovery of Orientalism", in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context*, ed. Ottfried Fraisse (Berlin: De Gruyter, 2018), 267-288.

[27] Fleischer, who became a professor of Oriental languages at the University of Leipzig in 1835, was trained under Sacy in France, where Napoleon's scholars had documents brought from their Middle East expeditions. Fleischer had over three hundred students, Jews and Christians and of the 131 dissertations he directed, 51 were written by Jews. Among Flesicher's greatest students were Eduard Baneth, Daniel Chwolsohn, Morris Jastrow, Immanuel Loew, and Goldziher. For further information see. Heschel, "German Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-Orientalizing Judaism", *New German Critique* 117 (2012), 97.

[28] Geiger, *Abraham Geiger and Liberal Judaism the Challenge of the Nineteenth Century* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1962), 130-131; John M. Efron, *German Jewry and the Allure of the Sephardic*, 199, 200.

[29] Geiger, *Abraham Geiger and Liberal Judaism the Challenge of the Nineteenth Century*, 135; John M. Efron, "From Mitteleuropa to the Middle East Orientalism through a Jewish Lens", *The Jewish Quarterly Review* 94/3 (2004), 498-499.

[30] Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, 95-97.

[31] Geiger, *Judaism and Its History in Two Parts*, 258; M. Mustafa al-Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Oxford Centre for Islamic Studies and The Islamic Texts Society, 1996), 7.

> pretended revelations.[32] ...The man who understands it to be the exponent of the mood of the time and the people, who comprehends how to wrap a general truth into the fitting garment, fitting in the eyes of the men who are to accept it. ...He himself is the author of the holy book which, if he does not write it himself, he yet dictates to be written. ...Mohammed was ignorant; he did not excel by any superiority of mind. Mohammed was a slave to his passions and to sensual greed in every way. No traits of moral nobility, of deeper sentiment, are related of him."[33]

By these ideas, Geiger shows that he agrees with the Western paradigm, however by the view that Islam was derived from Judaism,[34] he places Judaism to the centre.[35] That first Islamic Studies with the historical-criticism method in the West were written by the Jewish Orientalists provide the Jews with a field of research to express themselves and they had the chance to eliminate the criticism directed to them by the Christians.

Geiger, discusses the history of Judaism synchronously with Islam in his work named "Judaism and Its History in Two Parts".[36] Geiger's handling of the history of Islam and Judaism together proves that the history of Judaism has a form inseparable from Islam.[37] In this respect, in the introduction part of his work called, "Muhammed in Medina", Wellhausen (1844-1918) explains the reason for his orientation to the field of History of Islam instead of The Old Testament in the way that, it is necessary to recognize early pagan Arabs so as to better understand pre-exilic, ancient history of Israel. However, since there are not any pagan Arabs now, who did not convert, this can only be understood via its opposite, Islam.[38]

Apart from Geiger, one of the founding fathers of Jewish Orientalism is Gustav Weil. Being Geiger's classmate from Heidelberg University, Weil went to Paris in order to take courses from Silvestre de Sacy (1758-1838), and from there he went to Algeria with French troops in 1830 as a reporter for a German newspaper. He stayed in Cairo and in Istanbul for more than five years and learnt Arabic, Persian and Turkish languages. Geiger never left Europe and acquired all the things he

32 Geiger, *Judaism and Its History in Two Parts*, 258.

33 Geiger, *Judaism and Its History in Two Parts*, 253.

34 Geiger, *Judaism and Its History in Two Parts*, 257; Özcan Hıdır, *Batı'da Hz. Muhammed İmajı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 122; İbrahim Sarıçam – Mehmet Özdemir – Seyfettin Erşahin, *İngiliz ve Yahudi Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru* (İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2011), 199-209; Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, 4. Özcan Hıdır states that the orientalists regarding the Jewish origin theory of Islam are divided into three groups: those who defend the theory of Jewish origin of Islam, those who support the Christian origin theory, and those who defend both. Hıdır, *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler (Zühd Hadisleri – Literatürü Özelinde)*, 231.

35 Goitein, *Jews and Arabs: A Concise History of Their Social and Cultural Relations* (Mineola and New York, 2005), 65.

36 Geiger, *Judaism and Its History in Two Parts*, 254.

37 Geiger, *Judaism and Its History in Two Parts*, 170, 257-259.

38 Kurt Rudolp, "Wellhausen, Julius", *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 15/368-369; Hilal Görgün, "Julius Wellhausen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/155-157.

knew solely from books; however, Weil received education in the East for five years. Weil wrote the first biography of the Prophet in the West which depends on Islamic sources in the nineteenth century (1843).[39] In his work published in 1848 named "Geschichte der Chaliphen", he expressed his opinion about hadiths and suggested that at least half of the hadiths in al-Bukhari must be rejected.[40] Weil's views on Islam and the Prophet are as follows:

> "I believe, on the contrary, that Mahomet himself attributed his fits to the visits of an angel. Nothing is more natural than to suppose that Mahomet, always occupied with his ideas of reform (for he at first thought of destroying idolatry and purging Judaism and Christianity of their errors), and probably provoking his fits by excessively strong spiritual struggles, believed indeed in the visionary state in which the epileptics find themselves at the moment of coming to their senses, that he had learned from an angel what his reason dictated to him, which was his subject of preoccupation before his fit. And God knows best. I have studied the active life of Mohammed without prejudice in any form and followed the sources, exploring and scrutinizing them step by step, and most assiduously aspired after the historical truth, free from the aura in which it is wrapped."[41]

In consideration of these ideas, Weil applied German Protestant thought to Islam and he depicted the Prophet as a reformist. This idea of Weil is based on the reform, modernism and rationalism ideals in the nineteenth century.[42] Jewish Orientalists were restrained from studying in German universities until late nineteenth century (1870). The reason for this was the firm stands of the Jewish against accepting and converting into Christianity. In this regard, Jewish orientalist are classified in two groups as "Converted Jews into Christianity"[43] and as "the Jewish who Rejected

---

[39] Ruchama Johnston-Bloom, "Gustav Weil's Koranforschung and the Transnational Circulation of Ideas: The Shaping of Muhammad as Reformer", in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context*, ed. Ottfried Fraisse, (Berlin: De Gruyter, 2018), 98-99; Gustav Weil, *The Bible, the Koran, and the Talmud: or, Biblical Legends of the Mussulmans, Comp. from Arabic Sources, and Compared with Jewish Traditions* (Londra: Brown, Green, and Longmans, 1846).

[40] G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*, (Leiden: E.J. Brill, 1969), 1; Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam* (Richmond: Curzon Press, 2000), 9; Robert Spencer, *Did Muhammad Exist? An Inquiry into Islam's Obscure Origins* (Epub: ISI Books, 2012), 41.

[41] John Tolan, "The Prophet Muhammad: A Model of Monotheistic Reform for Nineteenth- Century Ashkenaz", *Common Knowledge* 24/2 (2018), 264-265.

[42] Fraisse, "Modern Jewish Scholarship on Islam in Context", in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context*. ed. Ottfried Fraisse (Berlin: De Gruyter, 2018), 18.

[43] There has been a tendency among Jewish scholars to convert to Christianity since the Middle Ages. Mosé Sefardi (1062-1110), who carried the Eastern legends to Latin in the twelfth century was the first person to come to the fore in Arabic science in the West, is among those who converted to Christianity. For further information see. Yasin Meral, "Petrus Alfonsi'nin Yahudilere Reddiyesinde İslâm Eleştirisi", *Dinî Araştırmalar* 43 (2013), 174; W. Montgomery Watt –Pierre Cachia, *A History of Islamic Spain* (New Brunswick and London: Aldine Transaction, 2007), 131-132; J.D.J. Waardenburg, "Mustashriḳūn", *The Encylopaedia of Islam New Editon*, ed. C.E. Bosworth vd (Leiden: Brill, 1993), 7/737; In Spain, the most successful area of Jewish settlements from the eighth to the eleventh centuries, called the "morrano" Jews, had to accept Christianity and they applied Jewish laws secretly and privately. For further information see. Paul Johson, *A History of the*

Converting into Christianity". Among the Jewish Orientalists who converted into Christianity are Eduard Gans (1789-1839), Heinrich Heine (1797-1856),[44] Daniel Chwolson (1819-1911), Armin Vámbéry (1874-1931),[45] but Samuel David Luzzatto (1800–1865), Salomon Munk (1803–1867),[46] Gustav Weil (1808-1889),[47] Heinrich Graetz (1817-1891), Daniel Chwolson (1819-1911), Otto Simonson (1829–1914),[48] Ignaz Goldziher are among the Jewish who rejected converting into Christianity.[49]

Weil and Goldziher are considered among the representatives of "Academic Orientalism". They preferred to stay away from politics, and especially Goldziher rejected to become a mediator between Israel and Arabs by strongly opposing exploitation.[50] Having worked as an agent at the service of the British, Vámbéry was supportive of British exploitation policies, so he took part among the representatives of "Political Orientalism". Theodor Herzl described that one of the most interesting men in this limping he has ever known, Armin Vámbéry, a 70-year-old Hungarian Jew, resembled more Turk rather than Englishman, knew Turkish well, wrote books in German, spoke twelve languages with equal mastery and professed five religions, in two of which he has served as a priest. According to Herzl, Vámbéry naturally had to be an atheist, as he has an intimate knowledge of so many religions. Vámbéry also confessed that he was a secret agent of Turkey and of England.[51]

2. Maturation Period

With the rise of Islamic Studies by Jewish Orientalist, who increase in number every other year, worked at universities not only as Rabbis but at the same time as historians, philosophers and

Jews (Ebook: Adobe Acrobat, 2006), 177, 224. Endelman states that "in the modern era the overwhelming majority of Jews who converted to Christianity did so for social or economic reasons— to marry non-Jewish partners, enhance their social prestige, or advance their careers and economic well-being and to segregate status in a social and political environment generally hostile to Jews". For further information see. Ruderman, "Introduction" 1.

44 Adorisio, "Jewish Philosophy", 116.

45 Armin Vámbéry (1832-1913) first converted to Islam and then to Christianity. Vámbéry was very close to the Ottoman court and the Zionists, and worked as an agent in the service of the British. For further information see. Hamid Dabashi, *Post-Orientalism, Knowledge and Power in Time of Terror* (New Jersey: Transaction Publishers, 2009), 42-52; Arminius Vámbéry, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, trs. Abdurrahman Samipaşazâde Abdülhalim (İstanbul: Kitabevi, 2019), 11-15.

46 Adorisio, "Jewish Philosophy", 116.

47 Johnston-Bloom, "Gustav Weil's Koranforschung and the Transnational Circulation of Ideas: The Shaping of Muhammad as Reformer", 112.

48 John M. Efron, *German Jewry and the Allure of the Sephardic*, 143.

49 Michael L. Miller, "European Judaism and Islam: The Contribution of Jewish Orientalists", in *A History of Jewish-Muslim Relations from the Origins to the Present Day*, ed. Abdelwahab Meddeb, Benjamin Stora (Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2013), 832; Jewry,

50 Martin Meir Plessner, "Ignaz Goldziher", *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: Keter Publishing, 2007), 7/735; Raphael Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary* (Detroit: Wayne State University Press, 1987), 69.

51 Raphael Patai, *The Complete Diaries of Theodor Herzl*, trs. Harry Zohn, vol 3 (New York and London: The Herzl Press, 1960), 961.

philologists to teach Oriental languages and cultures. Among the Orientalists of maturation period are Ignaz Goldziher (1850-1921), Wilhelm (Vilmos) Bacher (1850–1913), Jakob Barth (1851-1914), David Kaufmann (1852-1899), Hartwig Hirschfeld (1854-1934), Immanuel Löw (1854–1944), Eduard Glaser (1855-1908), Eduard Baneth (1855–1930), David Sidersky (1858-?), Bernát Munkácsi (1860–1937), Ignác Kunos (1862– 1937), Leo Hirschfeld (1868-1922), Saul Horovitz (1858-1921), Alexander Harkavy (1863-1939), Simon Eppenstein (1864-1920) and Samuel Poznański (1864-1921), Victor Aptowitzer (1871-1942), Friedrich Kern (1874-1921), Joseph Horovitz (1874-1931), Israel Friedlaender (1876-1920), Eugen Mittwoch (1876-1942), Abraham Shalom Yahuda (1877-1951), Gotthold Weil (1882-1960), Israel Schaprio (1882-1957), Martin Schreiner (1863-1926), Jacob Mann (1888-1940), Heinrich Speyer (1897-1935), Kurt Levy (1907-1935), Abraham Katsch (1908-1998), Samuel Myklós Stern (1920-1969).[52] These orientalists are among the students of the formation period orientalists.

The Jewish could become professors in German universities only in the late nineteenth century (1870).[53] After this period, Jewish Orientalists played a considerably active role in Islamic Studies. Historian Ludmilla Hanisch concluded that the field of Oriental Studies, especially scholarship on Islam, was dominated by Jews by the 1920s, and she estimates that in 1933 about 25% of the chairs in Oriental studies were occupied by Jews,[54] Martin Kramer (1954-?) states that in the rise of Islamic Studies in the West, the facts that Jewish scholars started to be interested in secular history as a result of Haskalah movement and that Jewish were accepted as students and as professors to universities were effective.[55]

After Nazis came into power in Germany, Jewish Orientalists lost their academic posts and the field of Islamic studies took a heavy toll. Jewish Orientalists dismissed from German universities founded their academic studies at universities in countries such as Israel, the USA and others. In Nazi period, the Semitic Philology department at Berlin University turned into Aryan Philology department. Until the Second World War, the nature and form of scientific studies in Germany have inevitably undergone a change.[56]

The most important person to represent the maturation period of Jewish Orientalism is Ignaz Goldziher. Having carried Islamic Studies over the top in the West, Goldziher became a pioneer in this field. Most of the works produced on Islam after him either adopted his opinions or criticised him.[57]

---

52 Martin Meir Plessner, "Orientalists", 15/471; Miller, "European Judaism and Islam", 829-832.

53 Heschel, "Judaism's Embrace of Islam", 2.

54 Heschel, "Judaism's Embrace of Islam", 16.

55 Martin Kramer, *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis,* ed. Martin Kramer (Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999), 1-48.

56 Heschel, "Judaism's Embrace of Islam", 17.

57 Waardenburg, "Goldziher, Ignácz", 6/73-74. One of the orientalists who used Goldziher's method is the Jewish M.J. Kister. For further information about Kister see. Hıdır, "İsrail'de Hadis Çalışmaları ve M. J. Kister", *Oryantalizmi Yeniden Okumak:*

3. Post-Zionism Period

With the emergence of Zionism, there has been an alteration in the self-conceptions of Jewish people, and completely new political and theological circumstances in Judaism's relationship to Islam and Christianity came into existence.[58] By creating a common cultural identity for the Jewish and the Christians, Zionism puts Oriental and Muslim identities aside. According to Amnon Raz-Krakotzki, Zionist discourse depended on adopting oriental attitudes the whole time, and in order for the Jewish to nationalize and to found the country they dream of, Jewish Orientalism was a must. By opposing the definition of the Jewish as a nation which belongs to the East, Zionism builds a new Jewish identity. A clear declaration of this can be found in the writings of Herzl, who does not hold off from expressing his hostile attitude towards the East. Herzl describes Zionism as primitive and defines Zionist existence as "spearhead of civilization against barbarity".[59]

Defining the Jewish settlement in Palestine as the return of Jewish nation to their own land has been a way of re-defining the Jewish as a part of the West. In this sense, Orientalism and theological-national aspects intertwined and formed a basis for the consolidation of Zionist consciousness and for the foundation of a new civilization.[60] Along with that, via Jewish Orientalism, European exploitation spread to Middle East, and so the Jewish and the Muslims were marginalized to each other.[61]

Following Israel's settlement in Palestine, the German Jewish founded the Hebrew University of Jerusalem in 1925. Josef Horovitz from the administrators of Oriental Studies School of The Hebrew University continued European traditions in philology and Islamic Studies. In this way, over Islam the Jewish science tradition could be transmitted to Palestine and Israel.[62] An interesting step was taken during the institutionalisation of disciplines in the Hebrew University; two institutions were inaugurated, namely Jewish Studies and Oriental Studies. This distinction meant that Jewish studies were distinguished from the research field named "Oriental". The institution was established over the German academic tradition, and the boundaries between it and the Institute of Jewish Studies were

Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 275-285; Hıdır, *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler (Zühd Hadisleri – Literatürü Özelinde)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 304; Meir Jacob Kister, "Sadece Üç Mescid İçin Yolculuğa Çıkınız" Erken Tarihli Bir Hadis Üzerine İnceleme", trs. Hafize Yazıcı, *Hadith* 2 (2019), 186-204.

58 Heschel, "Judaism's Embrace of Islam", 22.

59 Raz-Krakotzkin, "Orientalism", 250, 259.

60 Raz-Krakotzkin, "Orientalism", 252.

61 Fraisse, "Modern Jewish Scholarship on Islam in Context", 2-9.

62 Kramer, *The Jewish Discovery of Islam*, 1-48; Hanan Harif, "The Orient between Arab and Jewish National Revivals: Josef Horovitz, Shelomo Dov Goitein and Oriental Studies in Jerusalem", in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context*, ed. Ottfried Fraisse (Berlin: De Gruyter, 2018), 327.

not clear. Some Orientalists like Horovitz advocated the view that Judaism is a part of the East by rejecting the disunity between these two institutes.[63]

B. The Reasons for Studying Islam in Jewish Orientalism

While most Christian orientalists turn onto Sanskrit and Persian studies, German Jewish orientalists concentrated on Arabic and Islamic Studies until the beginning of the twentieth century.[64] Various intellectual, religious and political factors have been influential in the Jewish orientation to Islamic Studies.

1. Affinities between Islam and Judaism

While Jewish Orientalists acknowledged the existence of a dual-interaction between them and Islam, Christians only claimed that Islam was influenced by Christianity. Jewish Orientalists were quite content with emphasising their past by basing it on Islam and presenting universality of Judaism over other religions. And they asserted that Islam is a religion derived from Judaism moving from the affinities in belief and worshipping practises between Islam and Judaism.[65] Along with that, by emphasising the fact that the Jewish experienced their golden age not under Christian dominance, but under Muslim rule in medieval Spain, they tried to reposition Judaism in relation to Christianity.[66] As many of Jewish Orientalists received a traditional Jewish education, including Semitic languages and rabbinic literature, they were able to notice affinities between Judaism and Islam that were not as apparent to Christian Orientalists like Silvestre de Sacy, Umbreit, Fleischer and Nöldeke. The Judaeo-Islam affinities include such things as origin,[67] monotheism, autsterity of worship,

[63] Raz-Krakotzkin, "Orientalism", 237-269; Heschel, "German Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-Orientalizing Judaism", 104-105.

[64] Heschel, "The Rise of Imperialism and the German Jewish Engagement in Islamic Studies," 67.

[65] There are also approaches by such as Patricia Crone and Michael Cook that depicts Islam as a kind of offshoot or aberration from Judaism. For further information see. Lewis, *The Jews of Islam*, 69; Patricia Crone – Michael Cook, *Hagarism The Making of the Islamic World* (London, New York and Melbourne: Cambridge University Press, 1977); Reuven Firestone, *Journeys in Holy Lands the Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis* (New York: State University of New York Press, 1990), 17-18.

[66] Heschel, "German Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-Orientalizing Judaism", 91, 92-107.

[67] The fact that Islam and Judaism are similar in origin has been a thought that has been expressed since the Middle Ages. Sebeos, one of the Eastern Christians, stated that Muslims and Jews are descended from the same origin. According to Sozomen, Arabs were informed about the origins of true religion by Jews and obeyed Jewish law. For further information see. Robert G. Hoyland, "Sebeos, the Jews and the Rise of Islam", in *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, ed. R. L. Nettler (Luxembourg, 1995), 90-97. Suzanne Akbari has stated that Christians had presented Islam as a revival of the old Law of Moses since the Middle Ages. For further information see. Suzanne Akbari, *Idols in the East: European Representations of Islam and the Orient, 1100-1450* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2009), 259; Heschel, "German Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-Orientalizing Judaism", 105-106.

nonexistence of clergymen,[68] the rejection of images and incarnations.[69] In addition to the similarity of Islam and Judaism in terms of culture, philosophy, mysticism, poetry, law, and traditions,[70] their scriptures were also similar in spirit and were written in languages of the same origin.[71]

Shelomo Dov Goitein (1900-1985) expresses the similarity between Islam and Judaism with these words: "I do not know any other literature which so closely approaches the style and spirit of the stories of the Bible (...) than the historical literature of the early Arabs. The Jewish scholar would be greatly rewarded by delving into this literature, for he would see the stories of the Bible in a new light."[72] German Jewish philosopher Hermann Cohen states that the Jewish philosophy of the Middle Ages grew out of Islam as much as it did out of the original monotheism. According to Cohen, the relationship between Judaism and Islam can be explained by the kinship that exists between the mother and daughter religion.[73] Jewish Orientalists stated that nothing Islamic is foreign to them.[74]

The reason why the Jewish underline this similarity to Islam in terms of monotheism is that, they want to marginalize Christianity as a myth by emphasising the rational identities of Judaism and Islam.[75] Maimonides (601-1204), among Medieval Jewish authors, stated on theoretical justifications that Islam and Judaism were closer to each other than to Christianity. They stated that it would be better for a Jew to suffer torture and death rather than pronouncing a Christian creed, but he may convert to Islam in order to survive. This was because the Jewish recognized Islam as a strict monotheism of the same kind as their own.[76] Along with that, the similarity between the traditions of

---

[68] Lewis, *The Jews of Islam*, 79. Gerhard Endress said that the Islamic state was never called into question in the same way as, at the beginning of the era which we call modern, the Church itself was called into question by people who experienced their encounter with God afresh as individuals. For further information see. Gerhard Endress, *Islam An Historical Introduction*, trs. Carole Hillenbrand (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), s. 2.

[69] Lewis, *Islam in History, Ideas, People, and Events in the Middle East* (Chicago and La Salle: Open Court, 1993), 150.

[70] Libson, "Shlomo Dov Goitein's Research into the Relationship between the Jewish and Muslim Traditions through the Prism of His Predecessors and Colleagues", 165. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, 372. Theodor Noeldeke, German orientalist, said that Islam was far more akin to Judaism, in its basic ideas, as well as in the details regulating the lives of its believers, than Christianity, despite the closer "family relations" between Christianity and its mother-religion. For further information see. Goitein, *Jews and Arabs: A Concise History of Their Social and Cultural Relations*, 6; Lewis, *The Jews of Islam*, 80-81.

[71] Libson, "Shlomo Dov Goitein's Research into the Relationship between the Jewish and Muslim Traditions through the Prism of His Predecessors and Colleagues", 161.

[72] Libson, "Shlomo Dov Goitein's Research into the Relationship between the Jewish and Muslim Traditions through the Prism of His Predecessors and Colleagues", 161.

[73] Heschel, "The Rise of Imperialism and the German Jewish Engagement in Islamic Studies," 63; Hermann Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism,* 61, 63, 81.

[74] Stillman, "Islamici nil a me alienum puto", 182.

[75] Heschel, "The Rise of Imperialism and the German Jewish Engagement in Islamic Studies," 75.

[76] Lewis, *The Jews of Islam*, 84.

these two religions can be explained rather by their divine origin. According to Jewish Orientalists, [Prophet] Muhammad was a reformer, and Islam as a religion tried to purify Judaism from old beliefs.[77]

2. The Idea of Reforming Judaism

The most remarkable reason behind Jewish Orientalist's interest in Islamic Studies is that Jewish Orientalists they had a desire to reform Judaism and that they wanted to dynamise Judaism as a rational religion. The Jewish aspiration to reform via Islam is closely related to the secularization of theology in the eighteenth century and the analyses by German Jewish researchers and of holy writings through scientific, historical and philological criticism method. By acknowledging that Islam is the purest form of Judaism,[78] Jewish Orientalist tried to prove that the nature of Judaism is in conformity with the criterion of modern reason.[79] The German academy's evaluating of Judaism through Medieval polemics and prejudices, and Hegelian thought's accepting Judaism as an antiquated religion and antagonistic to true philosophy, drove the Jewish to reform their religion.[80] For this aim, they wanted to purify Orthodox Judaism from irrational elements and dogmas. The Reformist Jewish took a stand against Christianity by collocating Islam and Judaism in terms of monotheism, rationalism, openness to science and philosophy,[81] critical mind and rejecting anthropomorphism.[82] The purpose of reforming Judaism moving from Islam firstly by Abraham Geiger, who is one of the founding fathers of Reform Judaism, was later continued by Gustav Weil and by Ignaz Goldziher. Goldziher believed that Judaism needed a spiritual renewal by abandoning many of the long standing Jewish beliefs.[83] In this respect, as stated by Josef van Ess, as he "hoped to find was religiosity without priests and prophets, that is, without the Law and without institutions."[84]

3. The Search for Self-Knowledge of Judaism and Jewish Defence against Christian Criticism

Jewish interest in Islamic Studies also contributed Jewish communities to know about themselves. Goiten states that investigating the other is not only for practical reasons but also it

77 Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trs. Andras and Ruth Hamori and additional notes by Bernard Lewis (New Jersey: Princeton University Press, 1981), 6; Mehmet Sait Toprak, *Talmud ve Hadîs Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 386.

78 Efron, "From Mitteleuropa to the Middle East Orientalism through a Jewish Lens", 498-500; Heschel, "The Rise of Imperialism and the German Jewish Engagement in Islamic Studies," 66.

79 Fenton, "Salomon Munk and the Franco-Jewish Discovery of Orientalism", 272.

80 Fenton, "Salomon Munk and the Franco-Jewish Discovery of Orientalism", 274.

81 Miller, "European Judaism and Islam", 829.

82 Heschel, "German Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-Orientalizing Judaism", 91.

83 Stillman, "Islamici nil a me alienum puto", 194.

84 Van Ess, "From Wellhausen to Becker: The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies", *in Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*, ed. Malcolm H. Kerr (Malibu, CA: Undena Publications, 1980), 42.

shows a way to get to know themselves through the reflection of the Other, because the other's inheritance is very close to their own inheritance.[85]

Because of the ideologies such as Western exploitation and nationalism, Jewish intellectuals re-discovered themselves as Semitics, in other words strangers from the East. An obvious declaration of self-knowledge of Judaism was experienced during the Jewish settlement to Palestine in 1945. Zionists went to Palestine in order to regain a Biblical identity, which has been saved by Arabs and the Bedouin for centuries, and to reconstruct the Jewish identity. In Palestine they rode camels and wore *keffiyehs*[86] so as the apotheosis of Jewish identity.[87] Zionism defined itself as the realization of the Jewish history and reactivation of the ancient "Oriental" civilization.[88]

With the emergence of modern research fields such as psychology, sociology, and anthropology in the West, Christians began to concentrate their research on other religions and cultures. As a result of these studies, Christians, Muslims and Jews directed intense criticism. In the nineteenth century, it was suggested that the religions and cultures of Semites are absence of mythology,[89] nonprogressive, irrational, at enmity with philosophy and is devoid of creative. This discourse of Ernest Renan about the Semites[90] and Max Muller's claim that Judaism has a very intolerant, narrow-minded and dogmatic character Judaism as a result of the influence of Rabbis has very intolerant, narrow-minded and dogmatic a character,[91] was strongly refused by Jewish Orientalists.[92] This discourse connected Muslims and the Jewish to each other. With this discourse about Semitics and at the same time realizing that they are close to Muslims in origin, Jews started to investigate the religion, language and culture of Islam. In this respect, Goldziher, with his significant level of knowledge in both Jewish and Islamic studies, rejected Ernest Renan's claim that Semitic mind is

[85] Libson, "Shlomo Dov Goitein's Research into the Relationship between the Jewish and Muslim Traditions through the Prism of His Predecessors and Colleagues", 150.

[86] It is stated that the keffiyeh is accessory, good for keeping the sun and dust off one's face while tending to an olive grove, and it soon came to symbolize Palestinian rights. For further information see. Evan Renfro, "Stitched together, torn apart: The keffiyeh as cultural guide", *International Journal of Cultural Studies* 5/3 (2017), 3.

[87] Heschel, "The Rise of Imperialism and the German Jewish Engagement in Islamic Studies", 89, 105.

[88] Raz-Krakotzkin, "Orientalism", 252.

[89] Goldziher, *Mythology Among the Hebrews and Its Historical Development*, trs. Russell Martineau, M.A. (London: Longmans, Green, and Co, 1877), 7.

[90] Goitein, *Jews and Arabs: A Concise History of Their Social and Cultural Relations*, 20.

[91] F. Max Müller, *Anthropological Religion* (New Delhi: Asian Eduacational Services, 1892), 45.

[92] Thomas R. Trautmann, *Aryans and British India* (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1997), 180, 219.

devoid of creativity and inclined to dogmatism,[93] and underlined the superiority of Judaism to a materialist Europe.[94]

4. Establishing Arab-Jewish Peace

In order to find a cultural and political model for Arabs and the Jewish to live together in Palestine, Jewish Orientalists consulted to Arabic historical sources and Judeo-Islamic texts. They turned to Islamic sources not only for scientific aims, such as understanding Jewish and Hebrew philosophy, but also for political purposes such as Zionism and the return of the Jews to the Land of Palestine.[95] In a letter he wrote to Abraham Shalom Yahuda, Goldziher says that he really longs for the Jewish and Arabs to come together in peace. The Jewish who shares this aspiration wanted to go back to Muslim heritage and to make peace by Arabs by trying to fill the gap between themselves and Arabs.[96] In 1896, in his first interview with Theodor Herzl (1860-1904) in London, Yahuda counselled that for Arab and Israeli societies to live together, the Arab community in Palestine must be directly approached, and an agreement must be concluded with them; however, Herzl did not take this suggestion by Yahuda seriously. Herzl advocated that it is enough to rely on imperialistic powers, and a direct agreement with Arabs is not necessary. According to Yahuda, however, this attitude gave rise to the Arab problem in Israel and it formed the source of the long-lasting Zionist-Arab conflict.[97]

C. Jewish Orientalism and Ignaz Goldziher (1850-1921)

With the orientation of Jewish Orientalists to Islamic Studies in the early nineteenth century, there was a observable change and transformation in the Orientalist discourse of Islam, which continued approximately about one thousand years. For example, Ignaz Goldizher considers Islam as a religion which is monotheist,[98] ethical and with an orderly legal system, and [Prophet] Muhammad not as an imposter and a liar, but as a sincere, devout and a great leader.

1. Goldziher and His Scientific Career

Ignaz Goldziher, a Hungarian Jew, who changed the course of Islamic Studies in the West, was born in 1850 in Szigetvar (Stuhlweissenburg) as the son of a Jewish family[99] and even as a child got

---

93 Miller, "European Judaism and Islam: The Contribution of Jewish Orientalists", 831; Efron, "From Mitteleuropa to the Middle East Orientalism through a Jewish Lens", 510.

94 Kramer, *The Jewish Discovery of Islam*, 1-48; Zwiep, "Beyond Orientalism? Steinschneider on Islam, Religion and Plurality", 201-215.

95 Yuval Evri, "Return to al-Andalus beyond German-Jewish Orientalism", 338, 341.

96 Libson, "Shlomo Dov Goitein's Research into the Relationship between the Jewish and Muslim Traditions through the Prism of His Predecessors and Colleagues", 158.

97 Yuval Evri, "Return to al-Andalus beyond German-Jewish Orientalism", 347; Tom Reiss, *The Orientalist Solving the Mystery of a Strange and Dangerous Life* (Epub: Random House, 2005), 24-25.

98 Goldziher, *Mythology Among the Hebrews and Its Historical Development*, 7.

99 Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 31.

interested in religious literature. He was educated according to Jewish Orthodox tradition and mastered in Bible and Hebrew when he was five. When he was eight, he started to analyse the Talmud to which he devoted himself at the age of eight.[100] When he turned twelve, he started to read Medieval Jewish philosophy in Hebrew, and in the same year, 1862, he wrote a short book on the history of Jewish rites he named "Sikhat Yitzhak" (Isaac's Discourse).[101] Having possessed a library of six hundred books at the age of fifteen, Goldziher matriculated to the University of Budapest, and there he took courses in the fields of philosophy, philology and Oriental languages.[102] Goldziher took Persian and Turkish language courses from his Jewish teacher Armin Vámbéry (1832-1913),[103] and at his instigation Goldziher received scholarship from the Hungarian Minister of Culture to do researches in Berlin, Leipzig, Leiden and Vienna.[104] He had the chance to meet Abraham Geiger (1810-1874) in Berlin, and in Vienna, he became a student of Alfred von Kremer (1828-1889),[105] thus he was deeply influenced by Geiger and Kremer in terms of method.[106]

In 1869-1870 years, he studied Arabic under Fleischer, who was a student of Silvestre de Sacy,[107] in Leipzig and after receiving a thorough grammar education from him, he learnt the art of philology-based text interpretation.[108] When he was 23, during the years 1873-1874, he travelled to Istanbul, Beirut, Damascus, Jerusalem and Cairo, and he became the first European ever to enroll in al-Azhar University. This travel has become a turning point in Goldziher's life, and he called this period as "Mohammedan year" to mean the year full of honors, full of luster, full of light.[109]

Goldziher could knew many Eastern and Western languages. He learnt German when he was just twelve. In addition to comprehensive Hebrew curriculum, in order for him to learn Greek and Latin curriculums in Székesfehérvár, his father woke him up at 4 or 5 a.m., and Goldziher studied in the library until midnight. The door to Oriental studies was opened to Goldziher when he read

---

100 Johann Fück, *Die Arabischen Studien in Europa Bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955), 227; Miller, "European Judaism and Islam", 831-833; Efron, "From Mitteleuropa to the Middle East Orientalism through a Jewish Lens", 511-512.

101 Johann Fück, *Die Arabischen Studien in Europa*, 227; Miller, "European Judaism and Islam", 831-833; Efron, "From Mitteleuropa to the Middle East Orientalism through a Jewish Lens", 511-512.

102 Joseph de Somogyi, "My Reminiscences of Ignace Goldziher", *The Muslim World* 51/1 (1961), 7.

103 Dabashi, *Post-Orientalism, Knowledge and Power in Time of Terror*, 42-52.

104 Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary*, 18; Miller, "European Judaism and Islam", 831-833.

105 Robert Simon, *Ignác Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence* (Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences, 1986).

106 Dietrich Jung, "Islamic Studies and Religious Reform. Ignaz Goldziher – A Crossroads of Juaism, Christianity and Islam", *De Gruyter* 90/1 (2013), 111-112.

107 Jung, "Islamic Studies and Religious Reform", 110.

108 Johann Fück, *Die Arabischen Studien in Europa*, 227-228.

109 Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary*, 28; Tolan, "The Prophet Muhammad", 256-276.

"Munshaat al-Salatin" by Feridun Ahmet Beg with Vámbéry in 1867. At the same time, by making an extraordinary progress in Turkish and Persian, Goldziher published the Hungarian translations of some Turkish folk tales, with the encouragement of his teacher, when he was only sixteen (1866). During the holiday he went on at the end of his first year at university, he noticed that he could read Turkish easily without the help of a dictionary during his vacation. After a short while, he started to read Ottoman manuscripts in the Hungarian Academy of Science Library. In addition to Arabic, Syriac, Amharic, Persian and Sanskrit[110] from Semitic and Oriental languages and Hungarian, German,[111] French and Dutch, Goldziher gained a perfect progress in Latin and in Greek. He did not write in Latin or Greek, however he could refer to classical sources when he needed by using both languages in a good way. Goldziher's interest in philology during his studentship years in Germany caused him to turn towards language, imagination and myth, culture and religion problems addressed by the Steinthal School. Goldziher's expertise in philology made it possible for him to study in a wide range of subjects. Comparing the hadiths in al-Bukhārī to the vocabulary in Hebrew language in terms of etymology is one of the subjects studied by Goldziher.[112]

That Goldziher had deep knowledge in Arabic and that he had memorized Qur'an[113] were influential in his centring upon Islamic Studies. His advanced level of Arabic drew attention during his Cairo journey, and he could speak Arabic as fluently as an Arab.[114] When the Minister of Education for Egypt wanted to speak to him in French, Goldziher insisted on speaking in Arabic.[115] Along with that, in a time when exchange of ideas was very difficult among scientists, Goldziher made it by corresponding with more than 1500 people. Most of his letters included people he met in Islamic countries or came together in congresses, or even those whom he never met in person but got into touch. From time to time, he received support from Arabic scholars in the fields of Islam and hadith. To illustrate, he corresponded with Ali b. Muhammad b. Ahmad al-Biblawi, who is one of the al-Azhar professors, about matters related to hadith.[116]

---

[110] Lawrance I. Conrad, "A New Volume of Hungarian Essays by Ignaz Goldziher", *Journal of the Royal Asiatic Society* 14/4, (2007), 374.

[111] István Ormos, "Goldziher's Mother Tongue A Contribution to the Study of the Language Situation in Hungary in The Nineteenth Century", in *Goldziher Memorial Conference*, ed. Éva Apor (Budapest: Library of the Hungarian Academy Sciences, 2000), 224.

[112] Simon Hopkins, "The Language Studies of Ignaz Goldziher", in *Goldziher Memorial Conference*, ed. Éva Apor (Budapest: Library of the Hungarian Academy Sciences, 2000), 129.

[113] Dabashi, *Post-Orientalism, Knowledge and Power in Time of Terror*, 67.

[114] Lewis, *Islam in History*, 11.

[115] Lewis, *Islam in History*, 11.

[116] Kinga Dévényi, "Information Exchange Before the Internet on Law Aqsama 'Alallah La-Abarrahu In Goldziher's Correspondence", in *Goldziher Memorial Conference*, ed. Éva Apor (Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences, 2000), 22-32.

Goldziher was appointed as a lecturer in 1872 when he was twenty-two years old; however, he was not posted as a professor for a long time. The fact that Goldziher was a Jew did not only prevent him from becoming a professor, but also, he became a victim of religious, political and academic plots, as he pointed out in his diary, and he did not get a post until 1905. For this reason, he had to run the secretary of the Jewish community in Pest, which limited his scientific activities for a long time.[117] Goldziher describes these troubles he experienced as a period when he prayed to God to die.[118] Thirty years later, in 1905, Goldziher could be appointed as a professor to the University of Budapest, and gained the honour to be the first ever Jewish professor, who did not convert into Christianity.[119]

Goldziher wrote many books which made breakthroughs on many subjects such as the Ẓāhirīs,[120] tafsir traditions, the development of the hadith, Islamic sects and sectarianism, pre-Islamic period, Arabic philology, Arabic historiography and literature. In addition to this, he became one of the founding editors of "the Encylopaedia of Islam (Leiden, 1913–36)". German orientalist Theodor Nöldeke praised Goldziher after his death as "the master of Arabic theology and philosopy" who was matchless.[121]

2. Goldziher's Views on Islam

Goldziher's studies of Islam were a means of understanding the relationship between Judaism, Christianity and Islam, which led him to deeper reflections on Jewish history and contemporary Jewish culture and identity. Goldziher had many motives to centre upon Islamic studies. The most important of these motives was the desire to reform Judaism. Goldziher himself was deeply impressed by the idea of reform, and for this purpose he aimed to evoke a serious religious mood in his fellow(s). He continued the reform movement initiated by his master Geiger, and verbalized the fact that the most suitable form to reform Judaism is found is Islam with these words:

> "I truly entered in those weeks into the spirit of Islam to such an extent that ultimately I became inwardly convinced that I myself was a Muslim and judiciously discovered that this was the only religion which, even in its doctrinal and official formulation, can satisfy philosophical minds. My ideal was to elevate Judaism to a similar rational level. Islam, my experience taught me, was the

[117] Miller, "European Judaism and Islam", 831-833; Efron, "From Mitteleuropa to the Middle East Orientalism through a Jewish Lens", 511-513; Josef Horovitz, *İslami Tarihçiliğin Doğuşu*, trs. Ramazan Özmen and Ramazan Altınay (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 43.

[118] Lewis, *Islam in History,* 11.

[119] Miller, *European Judaism and Islam*, 832.

[120] Ignaz Goldziher, *Die Zahiriten Ihr Lehrsystem und Ihre Geschichte* (Leipzig: Verlag Otto Schulze, 1884).

[121] Miller, "European Judaism and Islam", 831-833; Ahmet Yücel, *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar – Değerlendirmeler – Literatür)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2013), 26.

only religion in which superstition and pagan elements were proscribed not by rationalism but by the Orthodox doctrine."[122]

In his travels to Islamic countries, Goldziher met with pro-reform Muslim thinkers and wanted to develop the idea of reform in his mind with them. As he came from the complicated world of Hungarian Judaism, Goldziher stated that Muslims have a higher chance of transforming into modernism. The Muslims with whom Goldziher met seemed to be a lot more cosmopolitan and open-minded, at least in potential, compared to the Orthodox Jewish.[123]

The compulsion of Orthodox Judaism was also influential in Goldziher's centring upon Islamic Studies. Goldziher held a series of six conferences in the years 1887-1888 in Budapest, under the title of "The Essence and Evolution of Judaism". There, he said that Judaism is a religion degenerated by the Rabbinic superstition. The conferences he held were considered so negatively by the Jewish Community of Budapest that they started to take Goldziher as a threat to Judaism. After this great disappointment he experienced, Goldziher devoted nearly all of his studies to Islam by abandoning Judaism studies.[124] Before his death, he questioned why he devoted his life to Islam instead of studying on Judaism.[125]

The essence of Goldziher's ideas about Islam consists of the following words: "For Islam as it appears in its mature aspect is the product of various influences that had affected its development as an ethical world view and as a system of law and dogma before it reached its definitive, orthodox form. ...The dogmatic development of Islam took place under the sign of Hellenistic thought, in its legal system the influence of Roman law is unmistakable.[126] Its founder, [Prophet] Muhammad, did not proclaim new ideas. He did not enrich earlier conceptions of man's relation to the transcendental and infinite. None of this diminishes, however, the relative value of his religious achievement. ...The thoughts that so passionately roused him in his heart of hearts he conceived to be a divine revelation of which he was to be the instrument.[127] The first historically effective reformer among the Arabs was [Prophet] Muhammad. ...The business he pursued in the first half of his life had brought him into various contacts. From these he acquired ideas that, in a period of contemplative retreat, he inwardly assimilated.[128] He was in the habit of retiring to the caverns of the mountains near Mecca, and in their

---

[122] Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary*, 20.

[123] Josef van Ess, "Goldziher As A Contemporary of Islamic Reform", in *Goldziher Memorial Conference*, ed. Éva Apor (Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences, 2000), 44.

[124] Tolan, "The Prophet Muhammad", 274.

[125] Dabashi, *Post-Orientalism, Knowledge and Power in Time of Terror*, 36.

[126] Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, 3-4; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1910), 3.

[127] Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, 5; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 3.

[128] Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, 6; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 4.

desolation, he felt the call of Gold ever more imperiously bidding him in vision, waking dream, and hallucination, to go among his people and warn them of the ruin to which their conduct must lead. He was now irresistibly driven to become the moral teacher of his people, the one to "warn and exhort them". ...A feeling of such absolute dependency as [Prophet] Muhammad was gripped by could be owed only to one being: the one God, Allah.[129] He can annihilate and bring back to life a He sees fit – these are contained in the oldest part of the book of revelations known to World literature by its Arabic name as the Qur'ān (Recitation). ...It was here that the Holy Spirit continued to inspire [Prophet] Muhammad. ...The Prophet was no longer a mere apocalyptic visionary. New circumstances had turned him into a fighter, a conqueror, a statesman. He organized the new form in Medina: it was here that the first lineaments of Islamic society, law, and political order began to appear.[130] In Mecca he saw himself as a prophet summoned to take his place alongside the Biblical prophets and, as they had done, to warn his fellow men and rescue them from perdition. In Medina his goals changed with his circumstances. ...He now demanded recognition as the renewer of Abraham's religion, as its restorer from distortion and decay.[131] From visions of the catastrophic end of this evil World [Prophet] Muhammad now evolved, with an abrupt transition, the conception of a realm that was of this World. ...This down-to-earth, matter-of-fact war was the legacy his successors fell heir to. There was now no preference for peace."[132]

Goldziher's approach to Islam studies has a critical and historicist view. According to Goldziher, religion cannot be independent of certain historical circumstances, and therefore, it is necessary to rehabilitate the religion by removing the comments and statements which were added to the religion later. Goldziher tries to explain the historical development of Judaism by stating that no religion, even those original beliefs with monotheism, is a product of a religious revolution and that these religions developed by adopting the cultural borrowing strategy of the Jewish.[133] According to him, for centuries Islam has developed under the effect of stranger ideas which are mostly Christian and Jewish, and at the same time Buddhist and Pagan. According to him, when Islam got in touch with Persian, Syrian and Hellenistic cultures, it borrowed certain practices, concepts and foundations from them.[134] For Goldziher, that Judaism and Islam are close to each other is because they have similar

[129] Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, 7.

[130] Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, 8.

[131] Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, 9.

[132] Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, 23.

[133] Efron, "From Mitteleuropa to the Middle East Orientalism through a Jewish Lens", 511; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 2-15.

[134] Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 2-15; John Burton, *An Introduction to the Hadith* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), 831-833; Efron, "From Mitteleuropa to the Middle East Orientalism through a Jewish Lens", 511.

development processes and because they depend on the same dynamics.[135] In contrast to many orientalists including Geiger, Goldziher's opinions about originality of Islam state that although it was influenced by Judaism, Islam is a genuine idea in itself.[136]

These views of Goldziher on Islam are a result of his general approach on the development of religions. Goldziher's acceptance of the [Prophet] Muhammad as a religious founder and reformist raises some doubts about whether he accepts Islam as a religion. In addition, Goldziher stated that Muhammad saw himself as a prophet summoned to take his place alongside the Biblical prophets and, as they had done, to warn his fellow men and rescue them from perdition. Although this statement is not a clear proof that Muhammad accepted as a prophet, Goldziher has a more explicit statement. In this sense, Goldziher said that "I never acted like a Muslim, I named my monotheism as Islam, and I was not telling a lie when I said I believe that Muhammad is a prophet".[137] However Goldziher's statements "I never acted like a Muslim" and "My teachers seriously expected the moment of my open declaration.[138] should also be taken into account. In this respect, Goldziher has already paid great attention to strict adherence to Judaism. He never had not converted to Christianity, for his professorship staff. However, the main question here is if Goldziher accepts [Prophet] Muhammad as a prophet, is Islam for him a divine religion? When we seek the answer to this question in his statements, Goldziher stated that "[Prophet] Muhammad was gripped by could be owed only to one being: the one God, Allah."[139] These statements of him should be evaluated together with his other expressions of [Prophet] Muhammad as a reformist and founder of religion. Thus, although it is understood that Goldziher adopted to the Orientalist paradigm on the issue of the borrowing of Islam from the Jews and with other similar views, it also appears that he adopted a different understanding of Islam from his predecessors like Abraham Geiger.

Goldziher's conception of Islam arose as a reaction to medieval Europe, which portrayed Muhammad as a fraudulent and deceitful.[140] But in his eyes, Muhammad was a prophet and reformist

---

[135] Efron, "From Mitteleuropa to the Middle East Orientalism through a Jewish Lens", 511; Burton, *An Introduction to the Hadith*, xv.

[136] Libson, "Shlomo Dov Goitein's Research into the Relationship between the Jewish and Muslim Traditions through the Prism of His Predecessors and Colleagues", 156. Wellhausen said that the dominant culture of Arabia is Judaism and that many things in Islam are taken from Judaism. Bernard Lewis, on the other hand, admitted that Islam was derived from Judaism, but said that Islam and Judaism affect each other mutually. For further information see. Hüseyin Yaşar, *Hristiyan Dünyasında Kur'ân Karşıtı Söylemin Tarihsel Kökleri* (İstanbul: İz Yayınları, 2018), 254; Lewis, *The Jews of Islam*, 75-85.

[137] Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary*, 28; Spencer, *Did Muhammad Exist?*, 42-45; Efron, "From Mitteleuropa to the Middle East Orientalism through a Jewish Lens", 511-513.

[138] Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary*, 27-28.

[139] Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, 7.

[140] John V. Tolan, *Saracens Islam in the Medieval European Imagination* (New York: Colombia University Press, 2002), 154-155; Guibert de Nogent, *The Deeds of God Through the Franks: A Translation of Guibert de Nogent's Gesta Dei Per Francos*, trs. Robert

and Islam was also a religion that adopted monotheism. Here, it is seen to what extent Goldziher differed from the approach of John of Damascus, one of the medieval Christians church fathers,[141] who saw Islam as a pagan and the heresy of the Ishmaelites.[142] At the same time, Goldziher viewed [the Prophet] Muhammad as a reformist and prophet, although the medieval understanding of Islam portrayed Muhammad as a fraudulent and trickster. Before Goldziher, Islam was a religion that was subjected to a number of insults by Christians, and Christians had prejudices against Islamic studies. This stance of his pointed to someone who respected Islam deeply, studied its sources deeply, and listened to the spirit of the Muslims. Goldziher's following statement reveals his positive approach to Islam:

> "Indeed I had rather present my soul to my Muhammadans, from whom I have only ever received joy and satisfaction.[143] ...I termed my monotheism Islam, and I did not lie when I said that I believed the prophecies of Muhammed. My copy of the Koran can testify how I was inwardly turned toward Islam. In the midst of the thousands of the pious, I rubbed my forehead against the floor of the mosque. Never in my life was I more devout, more truly devout than on that exalted Friday."[144]

It is pointed out that Goldziher's statements about Islam are too positive to be heard from a Jewish Orientalist.[145] Raphael Patai, who translated Goldziher's diary into English, says that his sympathy with Islam is a result of his sentimentality.[146] When we consider the fact that Goldziher noted these opinions into his diary sixteen years later than his return from Islamic countries,[147] we can say that this period of time indicates that Goldziher's feelings about Islam were not momentary, however they show a matured characteristic.

Under the leadership of Jewish Orientalists, including Goldziher, a key period in which Islam began to be explored in all aspects began in the West. Some Jewish Orientalists, such as Goldziher, have become interested in what really happened in history, and their approach has profoundly influenced Christians' image of Islam.

Levine (UK: The Boydell Press, 1997), 32-34; Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (New York: The Darwin Press, 1997), 57.

[141] Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites"* (E.J. Brill: Leiden 1972), 52.

[142] John of Damascus, "Saint John of Damascus", trs. Frederic H. Chase, in *The Fathers of the Church*, ed. Roy Joseph Deferrari, vol 37 (New York: Fathers of the Church, Inc, 1958), 153.

[143] Máté Hídvégi, "Immánuel Löw's Reflections on "The Essence and Evolution of Judaism" in His Letters to Ignaz Goldziher in 1888", in *Goldziher Memorial Conference*, ed. Éva Apor (Budapest: Library of the Hungarian Academy Sciences, 2000), 79.

[144] Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary*, 27-28.

[145] Heschel, "The Rise of Imperialism and the German Jewish Engagement in Islamic Studies," 74.

[146] Dabashi, *Post-Orientalism, Knowledge and Power in Time of Terror*, 56, 62, 86-89. However, as for Josef van Ess, Goldziher's diary was an emotional and sometimes rather unbalanced. For further information see. Van Ess, "Goldziher As A Contemporary of Islamic Reform", 37.

[147] Van Ess, "Goldziher As A Contemporary of Islamic Reform", 41.

3. Goldziher and Hadith Studies

Goldziher is considered the first man to initiate the modern hadith science in the West.[148] Although Goldziher was interested in many fields such as Qur'an, Arabic language and kalām, his real inclination was in the field of hadith. Goldziher's work named "Muhammedanische Studien", hadith became a distinct science in the West. His two-volume work published in German, called "Muhammedanische Studien" was translated into English a hundred and sixteen years later (1966). That this work by Goldziher was not translated into English for a really long time caused his value to be appreciated a lot later than it should have been.[149] Orientalists in the West were under the influence of Goldziher's discourses for a long time, and the ones after him either criticised him or tried to develop him in terms of methods.[150] With this aspect, Goldziher formed a milestone in Jewish Orientalism.

Goldziher has been interested in Arab Jewish philosophy since 1889 and saw that Islam and Judaism shaped around neo-Platonic philosophy. Goldziher said that the application of Neo-Platonic thought to Islam took place together with the hadiths. He also stated that those hadiths are similar to Luther's "Tischgespräche (table talk)" and Eckermann's Goethe talks.[151] Considering that literary texts are written to resemble holy books, it is remarkable that Goldziher compares hadiths to such texts.

According to Goldziher, hadith is best source for the history of the development of Islam in the first three centuries, and those who engage in hadith studies will increasingly realize this. Goldziher, examining Ahmed Hanbal's "Musnad", realized that hadith encompasses all conceivable materials and living conditions. It is noteworthy in that he states that it is necessary to use hadiths as a method for studying Islamic history. Goldziher said that hadiths emerged as a result of the religious, historical and social developments experiences in the first two centuries of Islam.[152] To him, the development of Jewism was realized through society. In Islam, this society means the ummah. The views of the ummah were given an important place in hadiths and the view of the ummah formed the fourth

[148] Eerik Dickinson, *The Development of Early Sunnite Ḥadīth Critism The Taqdima of Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (240/854-327/938)* (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001), xvii.

[149] Richard Hartmann "Ignaz Goldziher", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 76, (1922), 286-287; Lawrence I. Conrad, "General Editor's Preface", in *Hadith*, ed. Harald Motzki (Routledge, London and New York, 2016), xi; Plessner, "Ignaz Goldziher", 735.

[150] Motzki said that the general tendency in the West was based on accepting Goldziher's theses and he admitted that he was under the influence of Schacht. For further information see. Harald Motzki, *Batı'da Hadis Araştırmalarının Tarihi Seyri*, ed. Bülent Uçar (İstanbul: Hadisevi, 2006), 341-342; Talal Maloush, *Early Ḥadīth literature and the theory of Ignaz Goldziher* (Edinburgh: University of Edinburgh, Islamic and Middle Eastern Studies Faculty of Arts, Ph.D. Thesis, 2000) 4.

[151] Ludmila Hanisch, *"Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht" Der Briefwechsel der Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher und Martin Hartmann 1894-1914* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000), 204, 263-265.

[152] Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle: Max Niemeyer, 1890), 2/5; Motzki, "Dating Muslim Traditions: A Survey", Arabica 52/2, (2005), 207.

source of Islamic law as Ijmāʿ following Qur'an, Sunna and Ra'y. As Goldziher knew that the view of ummah played an important role in Islam, he opted for Hadith Studies, which is considered one of the most authentic fields in Islam.[153] According to Goldziher, compared to other fields in the Islamic literature, hadith is of a greater importance, because hadith reveals the successive periods following each other, and the central ideas in the development of Islam.[154]

Goldziher's approach to Islam studies has a critical and historicist view. According to him, for centuries Islam has developed under the effect of stranger ideas which are mostly Christian and Jewish, and at the same time Buddhist and Pagan. According to him, when Islam got in touch with Persian, Syrian and Hellenistic cultures, it borrowed certain practices, concepts and foundations from them. Goldziher was of the opinion that the controversial statements and teachings in hadiths did not belong to the Prophet and his companions; however, they were statements of various schools which originated after the death of the Prophet.[155] In a letter he wrote to Martin Hartmann related to this issue, he stated that he created a title called "attitude towards different sects" and that he found many materials indicating that each school adopted the hadith in accordance with their opinions and gave weight and authority to their own teachings. Goldziher tried to illuminate the development of the hadith, based on many Islamic history books, such as Ibn Sad's works.[156]

Goldziher raised scientific doubts on the validity and historicity of hadith compilations.[157] By indicating that most of the hadiths were fabricated, Goldziher states that the terms used in the hadith texts referred to oral transmission, but not to written sources. By opposing this claim by Goldziher, Fuat Sezgin (1924-2018) advocated that the terms "haddathena" and "akhbarana" in hadiths referred to written sources.[158] Likewise, to his way of thinking, the existence of contradictory hadiths and the fact that the younger Companions have more hadiths than the older ones are among the other proof showing that the hadiths were fabricated.[159] For Goldziher, the hadiths were fabricated in order to provide evidence for the views adapted by scholars in different schools, and to legitimize the present traditions.[160] From this aspect, Muslims were similar to those Jewish rabbis who changed their

153 Fraisse, "Martin Schreiner's Unpublished Systematic Philosophy of Religion", 256-257.

154 Richard Gottheil - Ignatz Goldziher, "Hadith", *Jewish Encyclopedia* (Date of Access 1 Kasım 2020).

155 Burton, *An Introduction to the Hadith*, xv; Miller, "European Judaism and Islam", 831-833.

156 Ludmila Hanisch, *"Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht"*, 267; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2/149.

157 Spencer, *Did Muhammad Exist?*, 42-45. Goldziher is among the "radical sceptics". A few scholars like Johann Fueck even explicitly rejected Goldziher's scepticism. For further information see. Harald Motzki, "Introduction Hadith: Origins and Developments", in *Hadith*, ed. Harald Motzki (London and New York: Routledge, 2016), xxi; M. Hayri Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 413.

158 M. Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 23-29; Yavuz Köktaş, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar İddialar ve Gerçekler* (İstanbul; İz Yayıncılık, 2015), 190-198.

159 William Muir, *The Life of Mahomet* (London: Smith, Elder and Co., 1861), liii-lxxxvii.

160 Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2/149.

teachings according to political, social and economic traditions of the society at that time by depending on the rabbis in the past, according to Goldziher. Hadiths were conveyed from the Islamic centre in Medina, to outer cities which were added to Islam lands due to military conquests, and they formed the basic material of the hadiths which grew substantially throughout the following generations.[161] He also stated that it is not possible to state an absolute view on which of these hadiths the oldest original material were, or which ones reached out to the next generations.[162] Goldziher applied the same argument to Judaism in his early Midrash study published in 1876 under the title "Hebrew Myths".[163]

Goldziher expresses that Christian Bible teaching, the stories from the Old Testament and Jewish eschatology and cosmology were included nearly as a whole in hadiths to a large extent.[164] In the following generations as a result of the relationship between the Jewish and Muslims, the provisions and myths of the rabbis easily could easily take part in the Muslim literature and later were attributed to the Prophet in the form of hadiths.[165] Goldziher states that among the teachers of the Prophet, there were priests and Judaists. Muslims blended what they took from the Jewish with the Haggadic elements present among the Arab Jewish.[166] Islam did not remain limited to law, foundations, doctrines and traditions only, it later took a lot of materials from Judaism thanks to those who converted into Islam from Judaism. In this way, many Jewish traditions passed to Islam. Aisha borrowed the idea of punishment of the grave (ʿadhāb al-Qabr) from the Jewish women and integrated it into Islam. The Jewish teachings, which are named "Isrāʾīliyyāt" in Islamic literature, were accepted in Islam via Kaʻb al-Aḥbār[167] and Wahb ibn Munabbih. Moreover, a great number of provisions such as bathing the deceased and reading holy text during the practice of bathing were taken from the Jewish halakhah.[168]

[161] Burton, *An Introduction to the Hadith*, x.

[162] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2/4-5, Burton, *An Introduction to the Hadith*, xv.

[163] Heschel, "German Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-Orientalizing Judaism", 99.

[164] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2/382-400; Goldziher, "Neutestamentliche Elemente in der Traditionslitteratur des Islam," in *Gesammelte Schriften*, ed. Joseph de Somogyi, vol 4 (Hildesheim: Georg Holms, 1970), 315-322. Hartmann, "Ignaz Goldziher", 286-287.

[165] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2/4-5, 33; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 62; Hartmann, "Ignaz Goldziher", 286-287; Gottheil - Goldziher, "Hadith", *Jewish Encyclopedia* (Date of Access 1 Kasım 2020).

[166] Kohler - Goldziher, "Islam", *Jewish Encyclopedia* (New York and London: Funk & Wagnalls, 1904), 6/511; Alfred Guillaume, *Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature* (Kessinger Publishing, 2003), 81, 137; Lewis, *The Jews of Islam*, 96-98; Charles Cutler Torrey, *Jewish Foundation of Islam* (Jewish Instütute of Religion Press: New York, 1933), 154.

[167] Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, 143; Hıdır, *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler (Zühd Hadisleri – Literatürü Özelinde)*, 471.

[168] Kohler - Goldziher, "Islam", 6/511.

Goldziher's opinions on hadith were criticized by succeeding orientalists in many respects. Harald Motzki (1948-2019) stated that Goldziher looked for fabricated narrations, not for Ṣaḥīḥ (strong) reports.[169] Another criticized aspect of Goldziher is his generalist approach to hadiths. By saying that there is not even a single hadith about political and dogmatic matters not narrated via sound isnads,[170] Goldziher acted in a generalizing way. According to Goldziher, ruwāt (reciters) who have a state duty fabricated hadith for the benefit of the government, or for their personal expediencies.[171]

That Goldziher regarded the tradition of hadith as manipulative and unreliable caused him to misinterpret the evidence.[172] Goldziher showed evidence from fabricated hadiths in order to easily prove that hadiths were invented. Because the Caliph al-Mahdī loved race pigeons, Kufan Ghayāth b. Ibrāhīm al-Naḫaʿī had interpolated the word "winged" to the hadith saying that "Races are only permissible with animals who have claws, hoofs or wings". When the Caliph noticed that, he had the pigeons killed and showed a strong reaction to Ghayāth telling him "Your mind is mind of a liar". This example given by Goldziher shows, on the contrary, that hadiths cannot be fabricated by a theologian of the palace easily. Moreover, Goldziher made additions to some narrations in forms of parentheses in order to support his claim. For example, the sentence by Muawiya to Mughira, whom he appointed as a governor, "You shall never give up insulting and cursing at Ali, wishing Allah's grace for Osman, discrediting Ali's friends, keeping them away from yourself and not accepting them [as sources for hadiths]", was changed and totally falsified by Goldziher as added the words [as sources for hadiths] in parentheses.[173]

In the sources Goldziher provided in "Muhammedanische Studien", while extracting (takhrīj) the narrations he cited on the topic, he gave place to historical sources and works on poetry and he presented these narrations as hadith. So as to prove that hadiths were fabricated for the benefit of the Umayyads, Goldziher presents a narration from "al-Agānī" and Yaḳūt as a hadith, and introduces this as evidence to prove that the hadith was fabricated.[174] However, because "al-Agānī" is a poetry book from the 4th century and the book by Yaḳūt is a geography book from the 7th century, it would not be accurate to evaluate a narration from these in the category of hadith.

Conclusion

[169] Motzki, "Introduction Hadith: Origins and Developments", xviii.

[170] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 34-35.

[171] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 44-45.

[172] Jonathan A.C. Brown, *Hadith, Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Ebook: Oneworld Academic, 2017), 189.

[173] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 35.

[174] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 45-46.

Jewish Orientalism, which emerged in the nineteenth century, abides by Christian-Jewish civilization in terms of origin, and by Christian Orientalism in terms of its paradigm. The Christian-Jewish paradigm offered an appropriate form for the modern Jewish intellectuals in the identity confusion. While the adaptation of this paradigm directed Jewish Orientalists to form their own cultural identities.

In contrast to Christian Orientalism, Jewish Orientalism placed Judaism at the center with their views on Islam and cultural transmission in general, and aimed to respond to the criticisms of Christians against Judaism. Jewish Orientalists wanted to defend Judaism against Christianity, and to reform Judaism. Jewish Orientalism can be classified in three parts in the historical process. In the formation period, the first Jewish works about Islam were written using the Western method (Biblical criticism method), in the maturation period, Islam studies reached the peak thanks to Goldziher and the basic Jewish paradigm was determined, and in the post-Zionism period, after the Jewish settled in Palestine, Jewish Orientalism changed into political Orientalism. Until Zionism, Jewish Orientalism wanted to realize the Jewish reform by turning back to Islamic texts. However, after Zionism, Muslim identity was set aside and the Jewish defined themselves as a separate nation.

Islam reading of Jewish Orientalism benefited from both the Western paradigm and from their own traditions. That Jewish Orientalist knew about Islam and Arabic as well as their traditions made it possible for them to understand Islam easier compared to Christian scholars. By thinking that the magnificence and beauty of Islam would revitalize Judaism, they moved towards Islam and the Jewish culture which developed under its guard and carried on their studies on Islam and they presented Islam to the Christian world as a prototype.

In addition to the fact that the educational lives of Jewish Orientalists have a bilateral characteristic, namely both traditional and European, they have remarkable qualities in terms of language. For instance, Goldziher learned many languages from Western and Oriental languages. Even at early ages, Goldziher mastered religious texts and his accumulation of knowledge ensured him to make comparisons between the two religions easily. Furthermore, Goldziher's travels to Islamic states helped him identify Islam as a religion and its practices, and by meeting pro-reform Muslims in these countries, he developed the idea of Reform Judaism.

While there are a number of names among the founding fathers of Jewish Orientalism as well as Abraham Geiger, the maturation period for Jewish Orientalism came true thanks to Ignaz Goldziher and the ideas he suggested had a constituent characteristic of forming the paradigm about Islam and its traditions in the West. Goldziher's oeuvre included important studies on critical analyses of *tafsir* traditions, the development of the hadith, Islamic sects and sectarianism, pre-Islamic period, Arabic philology, Arabic historiography and literature. To understand the relationship between Judaism and Islamic religion and culture, Goldziher turned to the studies of Islam, with which he wanted to gain deeper reflections upon Jewish history, Jewish religious texts, Jewish culture and identity.

Goldziher constitutes an important step in the way of style and approach towards Islam in the West. His approach to Islam was not only at a desk like his predecessor Geiger, but he was devoted to go to Islamic countries and to listen to his Muslim spirit and to be with them. Goldziher's spending a lot of time on Islamic studies caused him to become a milestone in the West. Goldziher's views are a criticism to the idea of Islam and he preferred to use Islamic sources in analysing Muslims. The innovation Goldziher brought to Islam Studies is that, by applying historical-critical method to hadiths, he concluded that these are not really statements of the Prophet, and that these included the views of later Muslim imams in Islamic doctrine, which gained a diversified structure in terms of religion and heterogeneous structure in terms of cultural aspects by the expansion of Umayyad and Abbasid states.

Based on Goldziher's works, it is possible to criticize his views on the history of hadith transmission. In addition, he took an over-generalist approach to hadiths in his "Muhammedanische Studien". Regardless of whether a report is mentioned in hadith collections or not, he expresses a conclusion he deduces from a single narration to the whole hadith narration. In addition, he sometimes added his own expressions as parentheses to the reports, causing him to distort the meaning of the narrations. Another important point about Goldziher is that he does not take the science of al-Ḏarḥ wa'l-Taʿdīl (disparaging and declaring trustworthy) into account when evaluating hadith reports. One of the most important indicators of this is that the hadiths do not take into account their isnāds (chain of authorities). Based on the knowledge of methods in the history of religions, Goldziher argued that hadiths emerged as a result of the religious, historical and social developments experiences in the first two centuries of Islam. Goldziher's thoughts on the hadith are, of course, based on his conclusions on Jewish religious history.

Goldziher is, in a sense, an important figure in the West in recognizing and defining hadiths. In addition, the views of Goldziher about the history of hadith shows that he has a very good command of hadiths in terms of linguistics and style. In addition, with Goldziher' scepticism concerning the authenticity of even the classical collections and that is based on Islamic sources constituted a first milestone in the West. With Goldziher, the problem of method regarding how hadiths should be evaluated in the West was solved and the Orientalists who came after him tried to reveal the hadiths based on Goldziher's thoughts.

Bibliography

Adorisio, Chiara. "Jewish Philosophy, Science of Judaism and Philology in Salomon Munk and Samuel David Luzzatto's Letters Exchange". *European Journal* of *Jewish Studies* 11 (2017), 115-129.

Akbari, Suzanne. *Idols in the East: European Representations of Islam and the Orient, 1100-1450*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2009.

Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

Alatlı, Alev. *Batı'ya Yön Veren Metinler I Kökler/Orta Çağlar (∞ - 1350)*. İstanbul: Kapadokya Meslek Yüksekokulu, 2010.

Altıntaş, Fatma Betül. *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerin Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

al-Azami, M. Mustafa. *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: The Oxford Centre for Islamic Studies and The Islamic Texts Society, 1996.

Berg, Herbert. *The Development of Exegesis in Early Islam*. Richmond: Curzon Press, 2000.

Brown, Jonathan A.C. *Hadith, Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Ebook: Oneworld Academic, 2017.

Burton, John. *An Introduction to the Hadith*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.

Cohen, Hermann. *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*. trs. Simon Kaplan. New York: Ungar, 1972.

Cohen, Mark R. "The "Golden Age" of Jewish-Muslim Relations: Myth and Reality". in *A History of Jewish-Muslim Relations from the Origins to the Present Day*. ed. Abdelwahab Meddeb - Benjamin Stora. Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2013.

Conrad, Lawrance I. "A New Volume of Hungarian Essays by Ignaz Goldziher". *Journal of the Royal Asiatic Society* 14/4, (2007), 363-379.

Conrad, "General Editor's Preface". in *Hadith*, ed. Harald Motzki. Routledge: London and New York, 2016.

Crone, Patricia –Cook, Michael. *Hagarism The Making of the Islamic World*. London, New York and Melbourne: Cambridge University Press, 1977.

Dabashi, Hamid. *Post-Orientalism, Knowledge and Power in Time of Terror*. New Jersey: Transaction Publishers, 2009.

De Nogent, Guibert. *The Deeds of God Through the Franks: A Translation of Guibert de Nogent's Gesta Dei Per Francos*. trs. Robert Levine. UK: The Boydell Press, 1997.

De Somogyi, Joseph. "My Reminiscences of Ignace Goldziher". *The Muslim World* 51/1 (1961), 5-17.

Dévényi, Kinga. "Information Exchange Before the Internet on Law Aqsama 'Alallah La-Abarrahu in Goldziher's Correspondence". in *Goldziher Memorial Conference*. ed. Éva Apor. Budapest: Library of the Hungarian Academy Sciences, 2000.

Dickinson, Eerik. *The Development of Early Sunnite Ḥadīth Critism The Taqdima of Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (240/854-327/938)*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001.

Duralı, Ş. Teoman. *Çağdaş İngiliz-Yahudi Küresel Medeniyeti*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.

Endress, Gerhard. *Islam An Historical Introduction*. trs. Carole Hillenbrand. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.

Efron, John M. "From Mitteleuropa to the Middle East Orientalism through a Jewish Lens". *The Jewish Quarterly Review* 94/3 (2004), 490-520.

Efron, *German Jewry and the Allure of the Sephardic*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2016.

Endress, Gerhard. *Islam An Historical Introduction*, trs. Carole Hillenbrand. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.

Ess, Josef van. "From Wellhausen to Becker: The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies". *in Islamic Studies: A Tradition and Its Problems.* ed. Malcolm H. Kerr. Malibu, CA: Undena Publications, 1980.

Ess, "Goldziher As A Contemporary of Islamic Reform". in *Goldziher Memorial Conference*. ed. Éva Apor. Budapest: Library of the Hungarian Academy Sciences, 2000.

Evri, Yuval. "Return to al-Andalus beyond German-Jewish Orientalism: Abraham Shalom Yahuda's Critique of Modern Jewish Discourse". in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context*. ed. Ottfried Fraisse. Berlin: De Gruyter, 2018.

Fenton, Paul B. "Salomon Munk and the Franco-Jewish Discovery of Orientalism". in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context*. ed. Ottfried Fraisse. Berlin: De Gruyter, 2018.

Fraisse, Ottfried. "Martin Schreiner's Unpublished Systematic Philosophy of Religion: Adapting Ignác Goldziher's Method for Researching Islam". in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context*. ed. Ottfried Fraisse. Berlin: De Gruyter, 2018.

Fraisse. "Modern Jewish Scholarship on Islam in Context: Rationality, European Borders, and the Search for Belonging". in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context*. ed. Ottfried Fraisse. Berlin: De Gruyter, 2018.

Firestone, Reuven. *Journeys in Holy Lands the Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*. New York: State University of New York Press, 1990.

Fück, Johann. *Die Arabischen Studien in Europa Bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts.* Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955.

Geiger. Abraham. *Abraham Geiger and Liberal Judaism the Challenge of the Nineteenth Century*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1962.

Geiger, *Judaism and Islam*. trs. The German by a Member of the Ladies League in Aid of the Delhi Mission. Madras: M.D.C.S.P.C.K. Press, 1898.

Geiger. *Judaism and Its History in Two Parts*. trs. Charles Newburgh. New York: The Bloch Publishing Co., 1911.

Goitein, Shelomo Dov. *Jews and Arabs: A Concise History of Their Social and Cultural Relations*. Mineola and New York, 2005.

Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden and Boston: Brill, 2010.

Goldziher, Ignaz. *Die Zahiriten Ihr Lehrsystem und Ihre Geschichte*. Leipzig: Verlag Otto Schulze, 1884.

Goldziher, *Mythology Among the Hebrews and Its Historical Development*. trs. Russell Martineau. M.A., London: Longmans, Green, and Co, 1877.

Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*. trs. Andras and Ruth Hamori and additional notes by Bernard Lewis. New Jersey: Princeton University Press, 1981.

Goldziher, *Muhammedanische Studien*. Halle: Max Niemeyer, 1890.

Goldziher, "Neutestamentliche Elemente in der Traditionslitteratur des Islam". in *Gesammelte Schriften*. ed. Joseph de Somogyi. vol 4. Hildesheim: Georg Holms, 1970.

Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1910.

Gottheil, Richard - Goldziher, Ignatz. "Hadith". *Jewish Encyclopedia* (Date of Access 1 Kasım 2020). http://www.jewishencyclopedia.com/articles/7011-hadith

Görgün, Hilal. "Julius Wellhausen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/155-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Guillaume, Alfred. *Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature*. Kessinger Publishing, 2003.

Gürkan, "Salime Leyla. Yahudilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/187-197. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Hanisch, Ludmila. *"Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht" Der Briefwechsel der Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher und Martin Hartmann 1894-1914*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.

Hanisch, "Some Observations Concerning the Reception of Goldziher's Works in Germany". in *Goldziher Memorial Conference*. ed. Éva Apor. Budapest: Library of the Hungarian Academy Sciences, 2000.

Harif, Hanan. "The Orient between Arab and Jewish National Revivals: Josef Horovitz, Shelomo Dov Goitein and Oriental Studies in Jerusalem". in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context*. ed. Ottfried Fraisse. Berlin: De Gruyter, 2018.

Hartmann, Richard. "Ignaz Goldziher". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 76 (1922).

Heschel, Susannah. "Abraham Geiger and the 19th-Centruy Failure of Christian-Jewish Relations". *Kirchliche Zeitgeschichte* 16/1 (2003), 17-36.

Heschel, "German Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-Orientalizing Judaism". *New German Critique* 117 (2012), 91-107.

Heschel, "Judaism's Embrace of Islam: An Historical Inquiry into the Role of Islam in Modern Jewish Thought". May 3 2013.

https://cmes.fas.harvard.edu/files/cmes/files/hilda_silverman_lecture_2013.pdf

Heschel, "The Rise of Imperialism and the German Jewish Engagement in Islamic Studies". in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context: Rationality, European Borders, and the Search for Belonging*. ed. Ottfried Fraisse. Berlin: de Gruyter, 2019.

Hıdır, Özcan. *Batı'da Hz. Muhammed İmajı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

Hıdır, *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler (Zühd Hadisleri – Literatürü Özelinde)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Hıdır, "İsrail'de Hadis Çalışmaları ve M. J. Kister". *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*. 275-285.Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler (İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

Hídvégi, Máté. "Immánuel Löw's Reflections on "The Essence and Evolution of Judaism" in His Letters to Ignaz Goldziher in 1888". in *Goldziher Memorial Conference*. ed. Éva Apor. Budapest: Library of the Hungarian Academy Sciences, 2000.

Hopkins, Simon. "The Language Studies of Ignaz Goldziher". in *Goldziher Memorial Conference*. ed. Éva Apor. Budapest: Library of the Hungarian Academy Sciences, 2000.

Horovitz, Josef. *İslami Tarihçiliğin Doğuşu*. trs. Ramazan Özmen and Ramazan Altınay. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Hourani, Albert. *Europe and the Middle East*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980.

Hoyland, Robert G. "Sebeos, the Jews and the Rise of Islam". in *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*. ed. R. L. Nettler. Luxembourg, 1995.

Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. New York: The Darwin Press, 1997.

John of Damascus. "Saint John of Damascus". trs. Frederic H. Chase. in *The Fathers of the Church*. ed. Roy Joseph Deferrari. vol 37. New York: Fathers of the Church, Inc, 1958.

Johnston-Bloom, Ruchama. "Gustav Weil's Koranforschung and the Transnational Circulation of Ideas: The Shaping of Muhammad as Reformer", in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context*. ed. Ottfried Fraisse. Berlin: De Gruyter, 2018.

Johson, Paul. *A History of the Jews*. Ebook: Adobe Acrobat, 2006.

Jung, Dietring. "Islamic Studies and Religious Reform. Ignaz Goldziher – A Crossroads of Judaism, Christianity and Islam". *De Gruyter* 90/1 (2013), 106-126.

Juynboll, G.H.A. *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*. Leiden: E.J. Brill, 1969.

Kalmar, Ivan Davidson - Pensiar, Derek Jonathan. *Orientalism and the Jews*. London: Brandeis University Press, 2005.

Kırbaşoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2013.

Kister, Meir Jacob. "Sadece Üç Mescid İçin Yolculuğa Çıkınız" Erken Tarihli Bir Hadis Üzerine İnceleme". trs. Hafize Yazıcı. *Hadith* 2 (2019), 186-204.

Kohler, Kaufmann - Goldziher, Ignatz. "Islam", *Jewish Encyclopedia*. 6/511. New York and London: Funk & Wagnalls, 1904.

Köktaş, Yavuz. *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar İddialar ve Gerçekler*. İstanbul; İz Yayıncılık, 2015.

Küçükalp, Kasım –Cevizci, Ahmet. *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Kramer, Martin. *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis*. ed. Martin Kramer. Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999.

Lewis, Bernard. *Islam in History, Ideas, People, and Events in the Middle East*. Chicago and La Salle: Open Court, 1993.

Lewis, "Muslims, Christians, and Jews: The Dream of Coexistence". *The New York Review* (Date of Access 20 Kasım 2020). https://www.nybooks.com/articles/1992/03/26/muslims-christians-and-jews-the-dream-of-coexisten/

Lewis, *The Jews of Islam with a new introduction by Mark R. Cohen*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014.

Libson, Gideon. "Shlomo Dov Goitein's Research into the Relationship between the Jewish and Muslim Traditions through the Prism of His Predecessors and Colleagues". in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context*. ed. Ottfried Fraisse. Berlin: De Gruyter, 2018.

Maloush, Talal. *Early Ḥadīth literature and the theory of Ignaz Goldziher*. Edinburgh: University of Edinburgh, Islamic and Middle Eastern Studies Faculty of Arts, Ph.D. Thesis, 2000.

Meral, Yasin. "Petrus Alfonsi'nin Yahudilere Reddiyesinde İslâm Eleştirisi". *Dinî Araştırmalar* 43 (2013), 173-92.

Miller, Michael L. "European Judaism and Islam: The Contribution of Jewish Orientalists". in *A History of Jewish-Muslim Relations from the Origins to the Present Day*. ed. Abdelwahab Meddeb, Benjamin Stora. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2013.

Motzki, Harald. *Batı'da Hadis Araştırmalarının Tarihi Seyri*. ed. Bülent Uçar. İstanbul: Hadisevi, 2006.

Motzki. "Dating Muslim Traditions: A Survey". *Arabica* 52/2, (2005), 204-253.

Motzki, "Introduction Hadith: Origins and Developments". in *Hadith*. ed. Harald Motzki. London and New York: Routledge, 2016.

Muir, William. *The Life of Mahomet*. vol 1. London: Smith, Elder and Co., 1861.

Müller, F. Max. *Anthropological Religion*. New Delhi: Asian Eduacational Services, 1892.

Newby, Gordon D. "The Jews of Arabia at the Birth of Islam". in *A History of Jewish-Muslim Relations from the Origins to the Present Day*. ed. Abdelwahab Meddeb - Benjamin Stora. Princeton - Oxford: Princeton University Press, 2013.

Ormos, István. "Goldziher's Mother Tongue A Contribution to the Study of the Language Situation in Hungary in The Nineteenth Century". in *Goldziher Memorial Conference*. ed. Éva Apor. Budapest: Library of the Hungarian Academy Sciences, 2000.

Patai, Raphael. *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary*. Detroit: Wayne State University Press, 1987.

Patai, *The Complete Diaries of Theodor Herzl*. trs. Harry Zohn. New York and London: The Herzl Press, 1960.

Plessner, Martin Meir. "Ignaz Goldziher". *Encyclopaedia Judaica*. 7/735. Jerusalem: Keter Publishing, 2007.

Plessner. "Orientalists". *Encyclopaedia Judaica*. 15/471. Jerusalem: Keter Publishing, 2007.

Raz-Krakotzkin, Amnon. "Orientalism". *Jewish Studies and Israeli Society*. *Philological Encounters* 2 (2017), 237-269.

Reiss, Tom. *The Orientalist Solving the Mystery of a Strange and Dangerous Life*. Epub: Random House, 2005.

Renfro, Evan. "Stitched together, torn apart: The keffiyeh as cultural guide". *International Journal of Cultural Studies* 5/3 (2017), 1-16.

Rodinson, Maxime. *La Fascination de l'Islam*. Paris: F. Maspero, 1980.

Ruderman, David B. "Introduction" in *Studies and Texts in Scepticism*. ed. Giuseppe Veltri. vol 1. Berlin: De Gruyter: 2018.

Rudolp, Kurt. "Wellhausen, Julius". *The Encyclopedia of Religion*. 15/368-369. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.

Sahas, Daniel J. *John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites*. E.J. Brill: Leiden 1972.

Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

Sarıçam, İbrahim –Özdemir, Mehmet –Erşahin, Seyfettin. *İngiliz ve Yahudi Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*. İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2011.

Schulze, Reinhard. "Adapting Andalusian Convivencia: Merging Identities in the Modern Jewish Bourgeoisie". in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context*. ed. Ottfried Fraisse. Berlin: De Gruyter, 2018.

Schwartz, Yossef. "Jewish Orientalism Pre-Modern and Modern: Epochal Variations of Cultural Hybridity?". in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context* içinde. ed. Ottfried Fraisse. Berlin: De Gruyter, 2018.

Sezgin, M. Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Simon, Robert. *Ignác Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence*. Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences, 1986.

Spencer, Robert. *Did Muhammad Exist? An Inquiry into Islam's Obscure Origins*. Epub: ISI Books, 2012.

Spinoza, Benedictus. *Teolojik-Politik İnceleme*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016.

Stillman, Noam A. "Islamici nil a me alienum puto: The Mindset of Jewish Scholars of Islamic Studies". in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context*. ed. Ottfried Fraisse. Berlin: De Gruyter, 2018.

Tolan, John V. *Saracens Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Colombia University Press, 2002.

Tolan, "The Prophet Muhammad: A Model of Monotheistic Reform for Nineteenth- Century Ashkenaz". *Common Knowledge* 24/2 (2018), 256-279.

Toprak, Mehmet Sait. *Talmud ve Hadîs Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.

Torrey, Charles Cutler. *Jewish Foundation of Islam*. Jewish Institute of Religion Press: New York, 1933.

Trautmann, Thomas R. *Aryans and British India*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1997.

Vámbéry, Arminius. *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*. trs. Abdurrahman Samipaşazâde Abdülhalim. İstanbul: Kitabevi, 2019.

Waardenburg, J.D.J. "Goldziher, Ignácz". *The Encyclopedia of Religion*. 6/73-74. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.

Waardenburg, "Mustashriḳūn". *The Encylopaedia of Islam New Editon*. ed. C.E. Bosworth vd.. 7/735-753. Leiden: Brill, 1993.

Watt, W. Montgomery –Cachia, Pierre. *A History of Islamic Spain*. New Brunswick and London: Aldine Transaction, 2007.

Watt, *Islam and Christianity Today: A Contribution to Dialogue*. New York: Routledge, 2008.

Watt. *İslâmın Avrupa'ya Tesiri*. trs. Hulusi Yavuz. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1986.

Weil, Gustav. *The Bible, the Koran, and the Talmud: or, Biblical Legends of the Mussulmans. Comp. from Arabic Sources, and Compared with Jewish Traditions*. Londra: Brown, Green, and Longmans, 1846.

Yaşar, Hüseyin. *Hristiyan Dünyasında Kur'ân Karşıtı Söylemin Tarihsel Kökleri*. İstanbul: İz Yayınları, 2018.

Yücel. Ahmet. *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar – Değerlendirmeler – Literatür)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2013.

Zwiep, Irene E. "Beyond Orientalism? Steinschneider on Islam, Religion and Plurality". in *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context*. ed. Ottfried Fraisse. Berlin: De Gruyter, 2018.

HADITH

Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi
International Journal of Hadith Researches
المجلة الدولية لأبحاث الحديث

Aralık / December / ديسمبر / 2020, 5: 148-159

Kriz Döneminde Hadis ve Yorum: Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri

Ḥadīth and Commentary in the Crisis Period: Ḥadīth Scholars under the Shadow of Crusader and Mongolian Attacks

Selim Demirci

Tanıtan / Reviewed by / معرف

Abdulkerim Malkoç

Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Erzurum / Turkiye
Res. Assist., Ataturk University, Faculty of Teology, Department of Hadith, Erzurum / Turkey
akerimmalkoc@atauni.edu.tr
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1392-1402

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü / Article Type : Kitap Tanıtımı / Book Review
Geliş Tarihi / Received Date: 16.12.2020
Kabul Tarihi / Accepted Date: 28.12.2020
Yayın Tarihi / Published Date: 31.12.2020
Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.4429243

Atıf / Citation / إقتباس : Malkoç, Abdulkerim. "Selim Demirci. Kriz Döneminde Hadis ve Yorum: Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri / Ḥadīth and Commentary in the Crisis Period: Ḥadīth Scholars under the Shadow of Crusader and Mongolian Attacks". *HADITH* 5 (Aralık / December 2020): 148-159. doi.org/10.5281/zenodo.4429243.

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

إنتحال: تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد اي سرقة علمية.

web: http://dergipark.gov.tr/hadith | mailto: hadith.researches@gmail.com

HADITH 5 (Aralık/December 2020): 148-159

KİTAP TANITIMI

Kriz Döneminde Hadis ve Yorum: Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri,
Selim Demirci, Ankara: İlem Yayınları, 2020, 328 s.

Abdulkerim MALKOÇ

Hicrî 7. ve 8. asırlar İslâm dünyası için adeta bir kriz dönemidir. Bir yandan (batıdan) devam eden Haçlı saldırıları diğer yandan (doğudan) süren Moğol işgalleri ile İslâm âlemi iki ateş arasında kalmıştır. Savaşlar, ölümler ve zorunlu göçler ile neticelenen hâdiseler silsilesinde siyasî-coğrafî değişiklik ve dönüşümler yanında ilmî sahada da tabîî bir yenilenme ihtiyacı kendisini hissettirmiştir. İslâm düşünce tarihinde "klasik dönem" olarak adlandırılan hicrî ilk beş asrın/miladî 7-11. asırların ardından "yenilenme dönemi" olarak değerlendirilen 6-10./12-16. asırlar içerisinde yer alan bu iki asırlık zaman dilimi özellikle hadis ilmi ve tarihi açısından incelenmeye değerdir. Zira hadis tarihi açısından bu devirler, bir öncesi ve sonrası ile (6. ve 9. asırlar ile) "ikinci klasik dönem" mesabesindedir.

İlgili devirlerin hadis tarihi açısından önemine ve incelenmesi gerektiğine dikkat çeken Selim Demirci (Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi) belirli bir "dönem"i ve "bölge"yi konu edinerek *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum* isimli çalışmasını kaleme almıştır. H. 7. ve 8. asırlarda, Dımaşk-Kâhire ile Şîrâz-Tebrîz hattını ve bu hattın yakın çevresindeki hadis-yorum faaliyetlerini teorik ve pratik yönüyle ele almayı hedefleyen yazar; Giriş kısmında çalışmanın konusu, amacı, yöntemi, kaynakları ve kavramsal çerçevesinden oldukça ayrıntılı şekilde bahsetmiştir (s. xi-liv). Burada, çalışma boyunca Dımaşk-Kâhire'nin "merkez", Şîrâz-Tebrîz'in ise "çevre" şeklinde tavsif edileceği belirtildikten sonra dönemde (7. ve 8. asır) yaygınlaşan medrese ve dârulhadîs gibi kurumsal yapıların hadis çalışmalarını ve hadis yorumculuğunu nasıl etkilediği hususunun kitabın ana konusu olduğu ifade edilmiştir (s. xiv).

Haçlı saldırıları ve Moğol istilası gölgesinde, beklenenin aksine kurumsallaşma ve yoğun telif faaliyetleriyle ilmî hareketliliğin arttığını ve bir gelenek oluştuğunu ifade eden yazar, belki de hadis tarihinin en çok eser telif edilen bu döneminde "Niçin bu kadar çok eser yazıldı?" sorusunun peşine düşmektedir. Bunun yanı sıra hadis şârihlerinin dönemin hâdiselerini yorumlamadaki yaklaşımları,

olay-rivayet özdeşleş(tir)meleri, hadis ilmi açısından bölgeler arası farklılıklar gibi meseleler de kitabın incelediği konular arasındadır (s. xvi-xx).

İslam tarihinin Sünnî-Türk asırları olarak nitelenebilecek bu döneminde Eyyûbîler ve Memlükler "merkez"in hâkimidirler. "Çevre"de ise Şiîliği resmî mezhep kabul etmiş olan İlhanlılar hüküm sürmektedir. Kriz, yenilenme, dönüşüm gibi farklı ancak birbirine yakın isimlendirme/dönemlendirmelerle zikredilen bu devirlerde istilalar sebebiyle yoğun göçlerin yaşandığı; buna ilaveten kıtlık, salgın hastalıklar ve depremler gibi tesiri büyük afetlerin görüldüğü bilinmektedir. İşte bu umumî durum, hadis ilmi için de yeni bir kriz/aşama olmuştur. Zira daha önce var olan "ilim-hadis bütünlüğü/münasebeti" artık yerini "ilimlerden bir ilim olarak hadis"e bırakmıştır. Artık hadis, fıkhî ve kelâmî sahada tek belirleyici değildir (s. xxxiii-xxxiv). Yazar bu noktada "Hadisler/hadis kaynakları bu krizde ve aşılması noktasında nerede durmuşlardır?" sorusuna cevap aramaktadır (s. xxxvi). "Hicrî 7-8. Asır: Çöküş mü, Yenilenme mi?" başlığı altında Ülken (ö. 1974), Fazlurrahman (ö. 1988), Garaudy (ö. 2012) gibi Müslüman ve Goldziher (ö. 1921), Brockelmann (ö. 1956), Hodgson (ö. 1968) gibi gayrimüslim ilim adamlarının dönemle ilgili değerlendirmelerini aktardıktan sonra bu yeni dönemi "ikinci klasiklerin oluşumu veya açılım dönemi" olarak niteleyerek Giriş kısmını tamamlar (s. xxxviii-liv).

Kitabın en uzun bölümü olan ilk bölümde (s. 1-116), ilgili dönemde hadis çalışmalarının genel seyri ve bunu etkileyen siyasî, ilmî ve tabîî faktörlere dair başlıklar yer almaktadır. Dönemin hadis çalışmalarının, klasik dönem hadis çalışmaları üzerine bina edildiğine işaretle bir sürekliliğin varlığından söz edilmektedir (s. 4). Burada ödünç alınan "istasyon" ve "gar" benzetmeleriyle yeni dönemin, ilmin (hadis ilmi) mecrasının değiştiği bir "gar" mesabesinde olduğuna dikkat çekilmektedir. İsnadın asıl önemini/vazifesini yitirip ikinci plana düşmesi ve hadis yorumculuğunda sistematik fıkıh, kelam ve tasavvuf düşüncesinin "tevil"i merkeze çekmesi de bu hakikatin en açık tezahürleri olarak ifade edilmektedir (s. 5). Haçlı ve Moğol işgallerinin hadis ilmi açısından çok önemli neticeleri olduğunu belirten yazar, en başta "muhâcir/göçmen âlim"ler olgusuyla devrin istikrarlı şehirleri olan Dımaşk ve Kâhire'de yeni bir hareketlenme/canlanma meydana geldiğini ve bunun telif sahasında ve âlim profilinde dönüşüme sebep olduğunu örnekleriyle anlatmaktadır. Bahsedilen bu mecburî hicretin bazen Makdisî ve İbn Teymiyye âilelerinde olduğu gibi ferden değil topluca oluşu da dikkate şayandır. Yine özellikle bu muhâcir âlimler tarafından farklı türlerde telif edilen cihâdın fazileti ile ilgili hadis eserleri de o dönem için önem arz etmektedir. Burada yazar, konuyla ilgili verdiği tabloda 16 farklı âlimin cihâdla ilgili 18 eserini, tahsil ve tedris faaliyetlerini yürüttükleri merkezleri dikkate alarak zikretmiştir. Sadece bu tablodaki bilgiler dahi dönemin telif anlayışı ve ilmî merkezleri hakkında bazı bilgiler vermektedir. Tablodan, *Kütüb-i Sitte* müelliflerini yetiştiren bölge olan Mâverâünnehir'deki ve Bağdat'taki birikimin Dımaşk'e kaydığını gözlemek mümkündür. Ayrıca âlimlerin ve ilmin intikali, "merkez"-"çevre" ayrımının belirginleşmesinde etkili olduğu gibi hadis yorumculuğunu da etkilemiştir (s. 8-23).

Hem kaleme hem de kılıca sahip olmanın esas meziyet olduğunu vurgulayan Sa'dî Şîrâzî'nin (ö. 691/1292) işaret ettiği gibi Eyyûbîler, Suriye (Şâm) ve Mısır'da siyâsî birliği sağlarken medrese ve dârulhadîsler ile de Fâtımî tesirini yok edip Sünnîliği tam olarak hâkim kılmak istemiştir. Benzer şekilde Memlükler de Abbâsî hilafetini ortadan kaldıran Moğollar karşısında elde ettikleri başarılarını eğitim sahasındaki yoğun faaliyetlerle desteklemek arzusunda olmuşlardır. Bu sebeple her iki devlet de "Sünnî düşünce"yi muhafaza etmek için kurumsal eğitimi destekleyerek medrese ve dârulhadîs gibi kurumları teşvik etmiştir. Böylelikle ümerâ ve ulemâ dayanışmasıyla Dımaşk ve Kâhire iki önemli ilmî merkez olarak öne çıkmıştır (s. 24-31).

Bu yüzyıllarda hadis çalışmaları, "cami-mescit"lerdeki konumunu muhafaza etmiştir. Bununla birlikte kurumsal eğitim müesseseleri olan medreseler ve dârulhadîsler artık ön plana çıkarak "Sünnîlik" ruhunun ayrılmaz bir parçası olan hadis ve ona bağlı çalışmaları merkeze almıştır (s. 32-38). Özellikle hadis ihtisas kurumları denebilecek dârulhadîsler, h. 7. ve 8. asra rengini veren temel eğitim müesseseleridir. Sadece Dımaşk ve Kâhire'de değil Halep, Kudüs, Hama, Humus, Nablus, Gazze hatta Anadolu'da da varlığı bilinen bu kurumlar sistemli bir yapıda faaliyet göstermektedirler.

Dârulhadîslerdeki usûlü anlamak noktasında bazı tespit ve prensiplerden bahseden yazar; başlangıçta talebeye detaya girilmeden temel meselelerin anlatıldığını, talebe meselelere dâhil oldukça ve konuları tekrar ettikçe anlama ve öğrenme yeteneğinin gelişeceğini ifade etmiştir. Bunun için de öncelikle *ihtisâr* ve *tehzîb*lerden başlanarak tedrîcî bir usûl takip edilmesinin, okunacak/okunan kitaba *hâşiye* ve *ta'lîk* düşülmesinin ve her ilimden muhtasar bir metnin ezberlemesinin önemine dikkat çeker. Dârulhadîsleri ortaya çıkaran sürecin neticelerine de temas eden yazar; dönemin meselelerini aşmada ilmî ve kültürel atmosferin canlı kalması, ilmî gelenekte *ihtisâr*, *telhîs*, *tehzîb*, *tenkîh*, *hâşiye, ta'lîk* gibi kavramların yerleşmesini sağlaması, tedrîsin umdesi olabilecek ihtisâr bir metin ezberlenmesi, nüsha ve istinsah faaliyetlerinin artması/hızlanması gibi tespitlerde bulunmuştur (s. 40-47). Yine medrese ve dârulhadîslerdeki metin merkezli eğitimin *şerh-hâşiye* ihtiyacını/geleneğini ortaya çıkardığını ifade etmiştir (s. 52).

Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî dört Sünnî-amelî mezhebin ve Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik gibi kelâmî mezheplerin hatta tasavvufî ve felsefî düşünce yapısının hadis çalışmaları ve yorumculuğunu etkilediği bu devirlerde, hadis sahasında sistematik/metodik/bağlayıcı bir düşünce oluşmuştur (s. 55-60). Nitekim bu dönemde hadis çalışmalarında mezhebî değerlendirmeler ve yorumlamalar dikkat çekmektedir. Bunda mezhep çekişmelerinin tesiri de vardır. Örneğin Kâhire'de var olan Hanefî-Şâfiî gerilimi, Hanefî muhaddis vasfını taşıyan Alâüddîn İbnü't-Türkmânî (ö. 750/1349), Cemâlüddîn ez-Zeyla'î (ö. 762/1360) ve Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361) gibi âlimleri hadis sahasında mezhebî bakış açısını destekleyecek eserler ortaya koymaya sevk etmiştir. Benzer şekilde Dımaşk'ta, ehl-i hadisin/selefin devamı sayılabilecek Hanbelî âlimler ile Şâfiî âlimler arasında -özellikle sıfatlar konusunda- tartışmalar vuku bulmuş ve bunlar hadis çalışmalarına yansımıştır (s. 62-66). Diğer taraftan zihinlerde hâlâ tazeliğini koruyan Haçlı ve Moğol korkusu, manen de ihtiyaç içerisinde olan

insanların tasavvufu ve tekkeleri bir çare ve sığınak olarak görmesine kapı aralamıştır (s. 71-72). Tasavvuf tarihi açısından da bir dönüm noktası olan bu devrede, tekke ve hangâhlar vesilesiyle sûfî/zâhid-muhaddis âlimlerin varlığına rastlanmaktadır. Böylece bazı tasavvuf kavramları ve yorumları hadis şerhlerinde yer almaya başlarken yer yer de tenkit edilmiştir (s. 74-80).

Siyasî, sosyal ve kültürel olaylara ilaveten bu dönemde görülen/yaşanan diğer bir olgu da kıtlık, sel, deprem vb. tabîî âfetler ve beşerî bazı hâdiselerdir. H. 619-695 yılları arasındaki yaklaşık bir asır içerisinde meydana gelen kıtlık, deprem, sel, fırtına, salgın hastalıklar ve bunların sebep olduğu pahalılık, can kayıpları, yıkımlar gibi talihsizlikler insanların acziyetlerini anlayıp Allah'a yönelmelerini artırmıştır. Bu vesile ile teberrüken hadis metni okumaları, toplu duaların edilmesi, hadis eserlerinin dua ve ezkâr kısımlarına rağbet edilmesi artmıştır. Hatta dönemin âlimlerinden İbn Ebî Cemre (ö. 699/1300) bu gibi sıkıntılı zamanlarda el-Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'inin okunmasını tavsiye etmiştir (s. 81-85). Bu üzücü hâdiselerin toplumda ortaya çıkardığı olumsuz ruh halini ortadan kaldırmak için idarecilerin desteği ve âlimlerin gayretleri ile ezkâr ve sosyal yardımlaşma/sorumluluk muhtevalı hadis eserleri telif edilerek özellikle camilerde halka yönelik okunmuştur (s. 86-88).

Dönemin değişen ilim algısına temasla ilk bölümü sonlandıran yazar; burada önceleri yetkin bir şeyhin/hocanın yanında/huzurunda yapılan -ve genelde erkeklerin yaptığı bir tedrîs faaliyeti olan- hadis tahsiline artık küçük yaştaki kız ve erkek çocuklarının da yoğun bir şekilde dâhil edilişine, kadınların hadis ilmine ilgisinin artması ve katkılarına örnekler vermektedir. Toplumun her kesiminden hadis ilmine olan yoğun rağbetin göstergesi olarak da sadece Dımaşk'ta ihtisas düzeyinde hadisle ilgilenen dört yüz civarında "muhaddis"in bulunduğunu zikretmektedir (s. 90-94). Yine dönemin, başta *es-Sahîhân* olmak üzere *Kütüb-i Tis'a* eserlerinin otoritesinin belirginleştiği, bunlar üzerine yeni çalışmaların telif edildiği, kitap ezberine ehemmiyet verildiği -ve bunun muhtasar kitap geleneğini doğurduğu- bir zaman dilimi olduğuna dikkat çekilmiştir (s. 95-106). Telife verilen önem ile de hadis tarihinin zirve dönemi sayılabilecek bu dönemde *ihtisâr*, *tehzîb*, *ta'lîk*/*şerh* geleneği (medreseler açısından teâmülü) oluşmuştur. Dönemin değişen ilim algısında bir başka husus da yaygınlaşan ve değişen icâzet anlayışıdır. Sebebi, işlevi ve bağlayıcılığına dair farklı açıklamalar yapılan icâzetlerin daha çok sembolik ve teberrükî olmakla birlikte yine de kıymetli olduğu hatırlatılmıştır (s. 111-115).

İkinci bölümde, ayırt edici özellikleriyle dönemin hadis şerhçiliğini/yorumculuğunu inceleyen yazar, dönemde hâkim olan mezhebî düşüncenin hadis kitaplarını bu bakış açısı ele almaya sevk ettiğini vurgulamaktadır. Hadis şerhlerinde belirleyici/baskın yorum Eş'arî bakıştır, buna karşın Hanbelîlerce ehl-i hadis bakışı (nisbeten) sürdürülmüştür ve bu da bazı tartışmalara sebep olmuştur. Medrese ve dârulhadîs gibi kurumlarda yaygın olan *ihtisâr*/*muhtasar*lar zamanla *şerh* ihtiyacını ortaya çıkarmış ve *şerh* telifi zaruret hâlini almıştır. Moğol tecrübesinden (kaynakların yok olma endişesinden) dolayı da bu şerhler çoğunlukla hacimli olmuştur. Şerhlerin yanında *ricâl* çalışmaları

da daha özel bir sahada devam etmiştir. Bu sebeple şerhlerde öncelik isnadlardan çok metinlere verilmiştir. Özellikle "çevre"deki *Mişkât* şerhlerinde bu durum kendisini göstermiştir (s. 119-124).

Hicrî 7. asır, çok yönlü ve muhtevaca zengin şerhlerin telif edilmesi sebebiyle hadis şerh litaratüründe kırılma dönemlerinden biri olarak görülmüş ve bu dönemdeki şerhler "zengin içerikli şerhler" kategorisinde değerlendirilmiştir. Bu bağlamda en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) meşhur *Sahîh-i Müslim* şerhi de bir dönüm noktası olarak görülerek Nevevî öncesi-Nevevî sonrası diye bir tasnife de gidilmiştir.

Dönemin siyasî atmosferinin de etkisiyle şerhlerde sentezci/uzlaşmacı ve kuşatıcı bir dil hâkimdir. Örneğin ilk asırlarda muhaddislerce "ehl-i hadis"e tahsis edilerek yorumlanan bazı kelimeler ve kavramlar artık fukahâ, kelamcılar ve tasavvuf ehlini de kapsayacak şekilde daha geniş kitlelere teşmil edilerek kullanılır olmuştur (s. 127-129). Dönemin şerh anlayışı ile ilgili bir başka husus da şerh edilen metinlerdeki bilgilerin asıllarıyla sürekli mukabele edilmesi ve karşılaşılan nüsha problemlerine işaret edilmesidir. Ayrıca daha çok "çevre"de görülen dil ve belâğat tahlilleri de şerhlerdeki bir diğer zenginliktir (s. 130-132.). Yine bu dönemde, şerhlerin şerh edilmesi gibi bir durum söz konusudur. Şerh geleneği açısından oldukça önemli olan bu husus hazır birikim üzerinde eksikliklerin giderilmesi şeklinde daha pratik bir çabadır (s. 133-134).

Dönemle ilgili olarak, otorite kazanmış metinleri merkeze alarak yapılan yorum faaliyetlerine de dikkat çeken yazar, burada uzunca bir tablo vermektedir. İlgili dönemde el-Buhâri ve Müslim'in *es-Sahîh*'leri üzerine yapılan şerh çalışmalarını gösteren bu tabloda 53 âlimin 56 şerh çalışması yer almaktadır. Şerhlerin *es-Sahîhân* üzerin yoğunlaşması ise bunun itibar kazandıran bir faaliyet olması sebebiyledir. Anadolu topraklarından Endülüs'e kadar farklı bölgeler ve mezheplerdeki âlimlerin bu çalışmalarında şerh için daha ziyade el-Buhârî'nin kitabı tercih edilmekteyken Endülüs'te ise onun yerini Müslim'in kitabı almaktadır. Diğer taraftan şerhler sadece *es-Sahîhân* ile sınırlı olmayıp *Kütüb-i Sitte*'nin geri kalanı (*Sünen-i Erba'a*) üzerine kaleme alınmış şerhler de mevcuttur. "Merkez"de bu tür çalışmalar yapılırken "çerve"de ise derleme kaynaklar (*Mesâbîh*, *Mişkât*) üzerine yapılan şerh çalışmaları tercih edilmektedir (s. 134-145).

Yine bu dönemde, Memlükler'in idaresinde olan ve naklî ilimler açısından önemli konumda bulunan Dımaşk ve Kâhire'ye (merkez) mukabil İlhanlılar'ın hâkimiyetinde olan Tebrîz ve Şîrâz coğrafyasında (çevre) aklî ilimler nisbeten ön plandadır. "Merkez"de isnadlı temel hadis kaynakları öne çıkarılmışken "çevre"de daha ziyade derleme/ikincil kaynaklara itibar edilmiştir. Bunun bir neticesi olarak çevredeki hadis çalışmaları yeterli görülmemiş, tenkit edilmiş yahut da görmezden gelinmiştir. Bütün bunların arka planında Memlük-İlhanlı rekabeti de vardır (s. 146-149). Benzer bir "merkez"-"çevre" farklılaşması şerhlerin nicelik ve niteliğinde de karşımıza çıkmaktadır. "Merkez"de yazılan şerhler daha hacimli, münakaşacı ve ispata yönelik iken "çervre"dekiler ise daha sade, taraflara kısaca değinen, münakaşadan uzak ve ispat gayretinde olmayan çalışmalardır. Yine bir

tarafta isnada (ve tahliline) önem verilirken diğer tarafta çoğu zaman bu safha atlanılarak hadisler (metinler) doğrudan yorumlanmıştır (s. 150-154).

Hadis yorumculuğu bağlamında dönemde dikkat çeken bir başka husus da "kırk hadis"ler yahut müstakil "tek hadis"ler üzerine kaleme alınan şerhlerin çokluğudur. Bu meyanda *es-Sahîhân*'dan sonra şerh için en çok rağbet gören metinlerden biri de *erbaûn*lardır. Bunda dönemin şartlarının etkili olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca tek bir hadisi ele alıp yapılan yorumlama faaliyeti de *erbaûn*lar kadar dikkat çekicidir. Dönemin önde gelen âlimlerinden İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) 18, İbn Receb el-Hanbelî'nin (ö. 795/1393) ise 20 şerh çalışması yaptığı kaydedilmiştir (s. 155-158).

Eser üretiminin oldukça fazla olduğu bu dönemde görülen bir durum da tamamlanamayan ve kaybolan şerhler olgusudur. Nitekim meşhur Müslim şârihi en-Nevevî'nin bir de Buhârî şerhi olduğu kayıtlarda geçmektedir. Ancak hakkında bundan fazla bir malumat edinilememiştir. Benzer şekilde İbn Kesîr'in de (ö. 774/1373) tamamlanamayan bir Buhârî şerhinden bahsedilmektedir. Yine Moğultay b. Kılıç'ın Ebû Dâvûd şerhi de kayıp şerhler arasındadır. Bu dönemde kitapların yok olmasının sebeplerine temas eden yazar; kıtlık, pahalılık, kütüphanelerin yağmalanması ve dağılması ve yangın gibi bazı sebepler zikreder. Tamamlanamayan şerhlere de örnek olarak İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) Müslim şerhini, İbn Seyyidinnâs'ın (ö. 734/1334) Tirmizî şerhini, Moğultay'ın İbn Mâce şerhini, İbn Receb'in Buharî şerhini verdikten sonra bunları ikmâl eden sonraki âlimlere de değinerek bu olgunun sebebini ilmî canlılık ve yoğunluk gibi sebeplerle açıklar (s. 159-164).

"Dönemin Karakteristik Olaylarının Şerhlere Yansıması" başlığını taşıyan üçüncü ve son bölümde ise temsil gücü yüksek örnekler üzerinden dönemin bazı önemli olaylarının hadis yorumculuğuna etkisini tespit etmeye çalışan yazar; Türklerle savaşma(ma)k, Benû Kantûra'nın gelişi, bâdiyelilerin bina yarışı ve Meşrik'ten gelen ateş, imâmların Kureyşîliği ve Memlük idarecileri, Hicaz'dan çıkıp aydınlığı Busrâ'ya ulaşacak ateş, Memlük Sultanı Şecerüddür ve kadınların yöneticiliği, kıyamet alâmeti olan ve Medîne'ye girmeyen vebâ konuları ele alır. İlgili konularda kaynaklarda yer alan rivayetleri/hadisleri ve bunların şerhlerdeki yorumlanma şeklini inceleyerek değerlendirmelerde bulunur. Burada hadis yorumculuğunun dönemsel, subjektif ve tartışmaya açık yönüne işaret ederken şöyle bir yol takip edeceğini belirtir: hadis < rivayet (aktarım) < kaynak (kitap) < olay/hâdise < yorum/şerh < hadis olay özdeşleş(tiril)mesi. Ayrıca rivayetlerin çift yönlü olarak kullanıldığına/yorumlandığına dikkat çekerek, "*Size ilişmedikçe Türkler'e ilişmeyin!*" hadisi (ve benzerleri)nin Moğol (İlhanlı) idaresinde yaşayan Atâ Melik el-Cüveynî (ö. 681/1283) ile aslen Endülüslü olup İskenderiye'de vefat eden Ebu'l-Abbâs el-Kurtubî (ö. 656/1258) tarafından zıt bir şekilde şerh edildiğini söyler. İlaveten şârihlerin zihnindeki Türk-Moğol-Tatar konumlandırmasının farklılığını da diğer bazı örnekler üzerinden temas eder (s. 167-182).

"Benû Kantûrâ" ile ilgili nakil, dönemin en önemli olayları arasında yer alan Bağdat'ın düşüşü ve halifenin öldürülmesi (656/1258) ile irtibatlandırılarak ele alınmış/yorumlanmıştır. Buna göre kimi yerde Türkler'le kimi yerde Moğollar'la özdeşleştirilen Benû Kantûrâ'nın, h. 7. asırda Bağdat'ı işgal

edip Musta'sım-Billâh'ı ve beraberindeki Müslümanları katletmesiyle Hz. Peygamberin (s.a.s.) haber verdiği olay vuku bulmuştur (s. 182-187). Türkler'le/Moğollar'la ilişkilendirilen bir başka nakil de Cibrîl hadisinde kıyamet alâmetlerinden biri olarak zikredilen "*Yalın ayak baldırı çıplak koyun çobanlarının bina yapımında yarıştığını görmendir.*" ifadesi (ve benzerleri)dir. Aynı şeklide "kıyametin ilk alâmeti olup, Meşrik'ten gelerek insanları Mağrib'e sevk edecek ateş" nakli/haberi de "Türk fitnesi" denilerek Moğollar/Tatarlar'ın batıya ilerleyişi olarak yorumlanmıştır (s. 187-191).

Burada yorumların değerlendirilmesine geçen yazar; öncelikle yorumların isabetinden çok tarihî zeminine dikkat çekerek şârihlerin içinde yaşadıkları zaman ve mekânın bir parçası olduklarını hatırlatır. Sonrasında ise şârihlerin ihtiyatlı bir dil kullanmakla birlikte bazen net ifadelere de yer verdikleri, rivayetlerde râvî kusurları olabileceğine değindikleri, Türk-Moğol-Tatar aynîleştirmesine gittikleri, anakronik bir yaklaşımla etnik bir ayrım kastedildiği vehmine düşülmemesi gerektiği, şârihlerin çelişki içeren ve teyid edilmesi gereken bazı ifadelerinin de bulunduğu değerlendirmelerini yapar (s. 191-196). Ayrıca şerhlerde, olaylarla ilgili sadece Moğollar'ın suçlanmadığı; başa gelen hâdiselerin birer musîbet olup günahların neticesinde yaşandığına işaretle iç muhasebe yapıldığı da görülür (s. 197-198).

Hilafetin Kureyşîliği ile ilgili nakillerinin dönemin hadis şerhçiliğine yansımalarını inceleyen yazar; konuyu Ebu'l-Kâsım el-Kazvînî (ö. 623/1226), Ebu'l-Abbâs el-Kurtubî, Tûribiştî (ö. 661/1263), en-Nevevî, Muzhiruddîn Hüseyn (ö. 727/1327), Şerefüddîn et-Tîbî (ö. 743/1343), Zeynülarab el-Mısrî (ö. 758/1357), Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), İbn Receb el-Hanbelî ve Necmüddîn et-Tarsûsî'den (ö. 758/1357) aktardığı yorumlar/izahlar ile değerlendirir. Neredeyse bütün (Şâfiî) şârihlerin hilafetin/imâmetin Kureyşîliğinde ittifak halinde olduğunu gösterdikten sonra (Hanefî) et-Tarsûsî'nin ve İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) "hikmetçi" yorumları ile Memlükler'in hilafetinin meşrûiyetinin hedeflendiğini belirtir. Bütün bunların arka planında bir Şafiî-Hanefî rekabetinin varlığına da dikkat çeken yazar, devrin ilmî/fikrî özgünlük/hürriyet açısından müspet havasına da işaret eder (s. 202-213).

Rivayetlere geçen Hicaz'dan çıkarak aydınlığı Busrâ'ya ulaşacak ateş ise h. 654 (İbn Teymiyye'ye göre 655) sensinde Medîne civarında yaşanan ve (tevâtür derecesinde) yayılan şiddetli ve uzun süreli zelzele, ateş ve korkunç ses (volkan patlaması) olarak izah edilmiştir. Ebu'l-Abbâs el-Kurtubî, Tûribiştî, Ebû Şâme (ö. 665/1267), Ebû Abdillâh el-Kurtubî (ö. 671/1273), en-Nevevî, Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), İbn Teymiyye, et-Tîbî, Zeynülarab, İbn Kesîr, Şemsüddîn el-Kirmânî (ö. 786/1384) ve İbn Receb gibi birçok şârihten benzer ve tamamlayıcı şekilde aktarılan bu yorumlar, insanları etkisi altına alan tabiri caizse kıyamet dehşeti yaşatan bir olayın hadisle ilişkilendirilmesini göstermektedir. Yazar, konuyla ilgili aktardığı güncel bilimsel tespitler ve haritalar ile de mezkûr yorumların bir anlamda sağlamasını yapmaktadır (s. 213-226).

H. 7. asırda üç ay gibi kısa bir süre de olsa Memlük sultanı olan ve adına para basılıp hutbe okunan Şecerüddür'ün (ö. 655/1257) devlet başkanlığı da dönemin hadis yorumculuğunda yer bulmuş

bir başka hâdisedir. "*Yönetim iş(ler)ini bir kadına tevdi eden bir topluluk asla iflah olmaz.*" hadisinin yorumu/gereği olarak halife tarafından sert bir üslupla menşûr talebi reddolunan Şecerüddür -muhtemelen şartların zorlamasıyla- sultanlığı bırakmıştır. Dönemin âlimlerinden el-İzz b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262), yorumu "Allah'ın Müslümanları bir kadının idaresiyle nasıl bir belaya/imtihana tabi kıldığı" şeklinde olmuştur. Kadın(lar)ın idareciliği bağlamında İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve İbn Kesîr'den de benzer yorumları aktaran yazar, kısa bir değerlendirmenin ardından son başlığa geçmektedir (s. 227-232).

"Kıyametin Alameti Olan ve Medîne'ye Girmeyen Veba" başlığıyla Hz. Peygamber'den (s.a.s.) naklolunan hadisle ilgili yorumları/şerhleri aktaran yazar; rivayetin çoğunlukla (Kudüs'ün kurtarılmasından sonra) h. 740'larda meydana gelen ve doğudan başlayıp batı sınırlarına kadar ilerleyen büyük vebâ salgınıyla izah edilmesine dikkat çeker (s. 232-237). Hadisin devamındaki "vebânın Medîne'ye gir(e)memesi"yle alakalı olarak da "Diğer yerlerde olduğu gibi kitlesel ölümlere sebep olmaz." yorumlarının daha isabetli olduğu değerlendirmesinde bulunur (s. 238-240).

Beş sayfalık Sonuç kısmı ile çalışmasını sonlandıran yazar; burada çalışmada elde ettiği neticelere yer vermektedir. Dönemle ilgili Dımaşk ve Kâhire merkezli çalışmaların yanında İsfahân, Tebrîz, Şîraz, Hemedân ve Kirmân gibi merkezler özelinde çalışmaların yapılması gerektiği tavsiyesiyle de sözlerini bağlamaktadır (s. 241-245). Ardından kitap zengince bir "Bibliyografya" (s. 247-262) ve "Dizin"in (s. 263-274) ile son bulmaktadır.

Hemen ifade etmek gerekir ki kitap, konu ve yöntem itibariyle çok fazla bilgi ihtiva etmektedir. Bu bilgilerin değerlendirmesi ve yorumlanması da zengin bir muhteva ortaya çıkarırken hâliyle kitabın hacmini artırmıştır. Bununla birlikte başlıkları ve akıcı üslûbuyla merak ve heyecan uyandırarak kendini okutan bir çalışma meydana gelmiştir.

Hadis tarihinde kırılma dönemi diyebileceğimiz oldukça önemli bir devreyi inceleyen bu çalışma; hadis çalışmalarını etkileyen faktörler, dönemin hadis şerhçiliğinin kendine has özellikleri ve yaşanılan olayların hadis yorumculuğunu nasıl etkilediği konularında doyurucu bilgiler sunmaktadır.

Bütün bunlara ilaveten kitapta nazarlık kabilinden bazı ufak (teknik) hatalara da rastlanmıştır. Zaten İmam Şâfiî'nin de ifade ettiği üzere Allah'ın kitabının dışındaki her kitapta bir takım hata ve eksikliklerin bulunması kaçınılmazdır. s. 10'da Ebu'l-Kâsım İbn Asâkir'e (ö. 571/1176) ait olarak zikredilen *el-Erba'ûn fi'l-hadîs 'ale'l-cihâd*'ın isminde bir hata(lı yazım) söz konusu olmuştur. Doğru imlâ *el-Erba'ûn fi'l-hass 'ale'l-cihâd* olmalıdır (Bu hatalı imlâ aynı sayfadaki 76. dipnotta ve Bibliyografya'da da yer almaktadır (s. 252)). S. 85'te İbn Ebî Cemre'nin vefatına dair verilen tarihin ((ö. 699/1384)) milâdî kısmı hatalıdır. Muhtemelen sebk-i ayn/kalem ile bir sonraki isimde verilen tarih (Kirmânî (ö. 786/1384)) ile karışmıştır. Doğrusu 1300 olmalıdır. S. 138'deki tabloda -yine- İbn Ebî Cemre'nin isim ve neseb bilgilerinde (Ebû Muhammed Muhammed b. Saîd b. Ebû Cemre ...) hata vardır. Doğrusu ... Abdullâh b. Sa'd ... olmalıdır. Ayrıca kendisine ait olarak zikredilen ve "mütedavil değil" diye kayıt

düşülen Buhârî('nin muhtasarının) şerhi *Behcetü'n-nüfûs ve tehallîhâ bi-ma'rifeti mâ lehâ ve mâ 'aleyhâ* kanaatimizce mütedavil şerhlerdendir.

Kitabın genelinde İmam Müslim'in (ö. 261/875) *es-Sahîh*'i için *el-Câmi'u's-sahîh* ifadesi kullanılmıştır (s. 99, 133, 135, 141). Muhtemelen Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin (DİA) kullanımının esas alınması (yahut ona bağlı kalınması) sebebiyle yaygınlaşan bu hatalı kullanımın değişmesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira muteber (klasik) kaynaklarda geçtiği ve muasır çalışmalarda da tespit edildiği üzere İmam Müslim'in *es-Sahîh*'inin orijinal kısa ismi *el-Müsnedü's-sahîh*'tir. Nitekim s. 134'teki 451. dipnotta atıf yapılan kaynağın isminde/başlığında zikri geçen isimlendirme de böyledir ("Müslim'in el-Müsnedü's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler"). Bu hatalı (yaygın) kullanımın en azından akademik câmiada değişeceğini ümid etmekteyiz.

Son olarak; *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, hadis tarihinin nakil dönemine ve özellikle h. 7. ve 8. asırlara dair ayrıntılı okuma yapmak isteyenlerin müstağnî kalmamaları gereken bir eserdir. Benzeri dönemsel ve bölgesel çalışmaların sayısının artması hadis tarihini daha yakından tanımaya vesile olacaktır.

BOOK REVIEW

Ḥadīth and Commentary in the Crisis Period: Ḥadīth Scholars under the Shadow of Crusader and Mongolian Attacks

Selim Demirci: Ankara: İlem Publications, 2020, 328 p.

Abstract:

One of the periods of history of ḥadīth in which the most number of books were written is the hidjri 7th and 8th centuries. During these centuries, when the Islamic world was under the attack of crusaders in the West, and Mongolians in the East, the ḥadīth scholarship underwent a change by the influence of this political atmosphere. There were various elements affecting ḥadīth scholars and their books in this era when institutional educational foundations became widely common. Certain political, humane and natural incidents were reflected in the ḥadīth studies of the time. In this period of the history of Islām, which is referred to as the Sunni-Turks' period, Ayyubids were fighting against Crusaders, and Mameluks were fighting against Ilkhanids (Mongolians). Selim Demirci's book, named Ḥadīth and Commentary in the Crisis Period, analyses the related period and lands in terms of the ḥadīth studies of the time and factors influencing them, this period's practices of sharḥs of ḥadīth with their distinctiveness, and the reflection of the period's characteristic incidents in the ḥadīth sharḥs of the time.

Key Words:

Ḥadīth, Commentary, Crisis, Scholar, Crusader, Mongolian

تعريف بكتاب

الحديث والتأويل في فترة الأزمة: علماء الحديث في ظل هجمات المغول والصليبيين

سليم دميرجي، أنقرة: دار إلَم، 2020، 328ص.

من أكثر الفترات التي ألفت فيها الكتبُ هما القرنان السابع والثامن الهجريان في تاريخ علم الحديث. في هذين القرنين كان العالم الإسلامي يتعرض لهجمات الصليبيين من الغرب والاحتلال المغولي من الشرق، وعلم الحديث بدوره خضع لتحول من خلال تأثره بهذا الجو السياسي. خلال هذه الفترة، كانت هناك عوامل مختلفة تؤثر على علماء الحديث وأعمالهم بفضل انتشار مؤسسات التعليم المؤسسي. انعكست بعض الأحداث السياسية والبشرية والطبيعية في دراسات الحديث في تلك الفترة. كان الأيوبيون ضد الصليبيين والمماليكُ ضد الإلخانيين (المغول) في هذه الفترة من التاريخ الإسلامي، والتي تعد فترة الأتراك السنيين. عملُ الباحث بعنوان "الحديث والتأويل في فترة الأزمة" يتناول هذه الفترة والجغرافيا؛ من ناحية دراسات الحديث فيها والعوامل المؤثرة في هذه الدراسات، وعملية شرح الأحاديث فيها بسماتها المميزة، وانعكاس الأحداث المميزة لهذه الفترة على شروح الحديث.

الكلمات المفتاحية:

الحديث، التأويل، الأزمة، العالِم، الصليبي، المغول