

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
مجلة كلية الإلهيات في جامعة بينكول

Bingöl University
Journal Of Theology Faculty



ISSN: 2147-0774

Cilt: IV Sayı: 8

Yıl: 2016/2

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz, kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

**BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

Cilt: IV, Sayı: 8, yıl: 2016/2

ISSN: 2147-0774

Sahibi / Owner / المشرف العام
(Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına)
(On Behalf of Bingöl University Theology Faculty)
Prof.Dr. Hakan OLGUN

Editör / Editor / رئيس التحرير
Yrd. Doç. Dr. Thamer HATAMLEH

Editör Yardımcısı / Editorial Assistant / مساعد رئيس التحرير
Arş. Gör. Hüsnü TURGUT

Sekreteryaya / Secretary / سكرتير المجلة
Arş. Gör. Muhammed ASLAN

Yazı İşleri Müdürü / Editor in chief
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şirin AYIŞ

Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date
Aralık 2016

Kapak ve Sayfa Tasarımı
Semal Medya Tasarım Ofisi
semalmedya@gmail.com

Baskı / Printing
Sadık Daşdöğen – Berdan Matbaacılık
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No: 215-216,
Topkapı / İstanbul Tel: (0212) 613 12 11

**BİNGÖL UNIVERSITY
JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY**

Volume: IV, Issue: 8, Year: 2016/2

ISSN: 2147-0774

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof.Dr. Hakan OLGUN
Prof. Dr. Orhan BAŞARAN
Doç. Dr. Mustafa KIRKIZ
Doç. Dr. Nusrettin BOLELLİ
Doç. Dr. Ousama EKHTIAR
Yrd. Doç. Dr. Muhammed ÇETKİN
Yrd. Doç. Dr. Abdulsasir SÜT
Yrd. Doç. Dr. İbrahim USTA
Yrd. Doç. Dr. İsmail NARİN
Yrd. Doç. Dr. Muhittin ÖZDEMİR
Yrd. Doç. Dr. Emrullah ÜLGEN
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şirin AYIŞ
Yrd. Doç. Dr. Bedrettin BASUĞUY
Yrd. Doç. Dr. Murat KAYA

Yazışma Adresi / Corresponding Adress

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
12000 BİNGÖL
Tel: +90 (426) 2160005 -Fax: +90 (426) 2160035

Elektronik posta / e-mail

bingolilahiyatdersisi@hotmail.com

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Abdulziz BEKİ (Sebahattin Zaim Üniversitesi), Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK (Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Abdülaziz BAYINDIR (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ali AKYÜZ (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Bilal AYBAKAN (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN (On Dokuz Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (Siirt Üniversitesi), Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Üniversitesi), Prof. Dr. Faruk BEŞER (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Muş Alparslan Üniversitesi), Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN (Fırat Üniversitesi), Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Hayati AYDIN (Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet ERDEM (Fırat Üniversitesi), Prof. Dr. M. Halil ÇIÇEK (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi), Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK (Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Üniversitesi), Prof. Dr. Muhammed ÇELİK (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ (Harran Üniversitesi), Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Nurettin CEVİZ (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi), Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ömer PAKIŞ (Hakkâri Üniversitesi), Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Sahip BEROJE (Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet KATAR (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet DAĞCI (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi), Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Üniversitesi), Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Abdurrahman ATEŞ (İnönü Üniversitesi), Doç. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Üniversitesi)

Sayı Hakemleri / Referee Board of Thisissue

Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Abdulkareem HAJEJ (University Of Baghdad), Prof. Dr. Nafez Husein HAMMAD (Islamic University Of Gaza), Prof. Dr. Abdulkader M. ABDULRZZAQ (The Iraqi University), Prof. Dr. Mohammad TAWALBEH (Yarmouk University), Prof. Dr. Mahmoud SHOBAKY (Islamic University Of Gaza), Prof. Dr. Naem A. AL-SAFADI (Islamic University Of Gaza), Prof. Dr. Fayez ABU OMIR (University Of Hail), Doç. Dr. Bekir TAILI (Çukurova Üniversitesi), Doç. Dr. İbrahim Moh'd Khalid BURQAN (The University Of Jordan), Doç. Dr. Recep ASLAN (Muş Alparslan Üniversitesi), Doç. Dr. Abdel Salam ABUSAMHA (College Of Islamic And Arabic Studies), Doç. Dr. Ali Abu SHUKUR (University Of Hail), Doç. Dr. Muhammed Hamdi ABO ABDOH (The University Of Jordan), Doç. Dr. Marwa Mahmoud KHARMA (The University Of Jordan), Yrd. Doç. Dr. Ahmed Emin OSMANOĞLU (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. İbrahim ALKHAWAJA (Prince Sattam Bin Abdulaziz University Saudi Arabia), Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÇELİK (Erzincan Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Muhammed Noor YOSUF (İnönü Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Alparslan KARTAL (Kafkas Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Faisal ALJAWABRAH (Imam Muhammad Bin Saud Islamic University), Yrd. Doç. Dr. Cengiz MÜRSELOV (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Shefa ALFAQIEH (The University Of Jordan), Yrd. Doç. Dr. Esra ASLAN (Dicle Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Hanan ABU AL KHAIR (University Of Hail), Yrd. Doç. Dr. Fatma ÇAKMAK (Harran Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Hussein ASWAD (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mehmet Said Uzundağ (Şırnak Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mahmut DÜNDAR (Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Raed BANI ABDEL RAHMAN (Yarmouk University), Yrd. Doç. Dr. Muhammed Ali BAĞIR (Sakarya Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Najah AL AZZAM (Yarmouk University), Yrd. Doç. Dr. Murat KAYA (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mustafa GÜNERİGÖK (Muş Alparslan Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Orhan YILMAZ (Bozok Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Şir Muhammed DUALI (Gaziosmanpaşa Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Vezir HARMAN (Namık Kemal Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Khaled MAYYAS (University Of Jadarah), Yrd. Doç. Dr. Abdulsasir SÜT (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Thamer HATAMLEH (Bingöl Üniversitesi).

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden / Editorial	07
روايات واهية في كتاب التربية الإسلامية المدرسي – في فلسطين دراسة حداثية نقدية <i>Weak Narrations of Hadith in the School Textbooks of Islamic Education - in Palestine Hadith Critical Study</i> Nafez Huseen HAMMAD	09-47
İslam Öncesi Azerbaycan'da Dini İnançlar Genel Bir Bakış <i>The Religious Beliefs in Azerbaijan Before Islam A General Outlook</i> Cengiz MURSELOV	48-70
اختلاف أبي حاتم وأبي زرعة في علل الحديث <i>Abu Hatim and Abu Zur'a's Dissagrement on The Malady Of Hadith</i> Ali MUSTAFA	71-89
دراسة تربوية حديثة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (مروا أبناءكم بالصلاة لسبع سنين) في إطار علم أبحاث الدماغ <i>A Modern Educational Study Of Prophet Muhammad's (Peace And Blessings Be Upon Him) Hadith, "Order Your Children To Pray At Seven, Gently Beat Them At Ten, And Assign Separate Rooms For Boys And Girls Alike, "Under The Framework Of Neuroscience</i> Huzeyfe Şerif EL-HATİB & İmaduddin Abdurrauf HİDİR	90-122
Muhammed Âbid El-Câbirî'de Nübüvvetin İspatı, İ'câz ve Ümmillik <i>The Proof Of The Prophecy, I'jaz And Illiteracy According To The Muhammed Abid Al-Jabiri</i> Erkan BAYSAL	123-156
Basralı Muhtelit Râvîler (Hicrî İlk Üç Asır) <i>The Confused Narrators From Basra (The First Three Hijri Centuries)</i> Ali ÇELİK	157-181
Rusya ve Azerbaycan Din Devlet İlişkileri / Religion-State <i>Relations in Russia and Azerbaijan</i> Cengiz MURSELOV&Bekir KOÇ	182-209
Dini Gruplar Sosyolojisi <i>Sociology of Religious Groups</i> Abdulgani KINSÜN	210-227
Tanıtım ve Değerlendirmeler / Review Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, M. Fuad Sezgin Ali ÇELİK	228-232
Dini Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma, Ruhattin Yazoğlu Adnan GÜNEŞ	233-241
V. Hadis İhtisas Toplantısı ve Hadis Algısı Çalıştayından İzlenimlerim Muhammed ASLAN	242-252

BİSMİLLÂHİRRAHMÂNİRRAHÎM

Allah'a hamd, Peygamber Efendimize salât ve selâm olsun.

2013 yılında yayımlanmaya başlayan ve yılda iki sayı çıkaran Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olarak (BÜİFD) Dergimizin 8. Sayısı ile bilim camiasının huzuruna çıkmaktan son derece mutluluk duymaktayız. Geçtiğimiz sayılarda olduğu gibi bu sayıda da özgün ve bilimsel ilkeleriyle devam etmeye çalıştık. Makale, çeviri ve kitap tanıtımlarıyla bu derginin vücut bulmasında çaba gösteren ilim adamlarına şükranlarımızı sunmaktayız.

Bu sayıda hakemlik taleplerimize olumlu karşılık veren ve katkılarını esirgemeyen hakem heyetine teşekkürlerimizi sunarız. Ayrıca katkıda bulunan hocalarımıza, araştırma görevlilerimize editör yardımcılığı yapan Araştırma Görevlisi Hüsnü TURGUT'a, makaleleri hızlı ve etkin bir şekilde hakem heyetine gönderip en kısa zamanda netice almayı çabalayan ve sekreteryaya görevini güzel bir şekilde ifa eden Araştırma Görevlisi kardeşimiz Muhammed ASLAN'a gönülden teşekkür ederim.

رئيس التحرير • Editör

Yrd. Doç. Dr. Thamer HATAMLEH

روايات واهية في كتاب التربية الإسلامية المدرسي – في فلسطين دراسة حديثة نقدية

نافذ حسين حمّاد*

ملخص البحث

يكشف البحث عن وجود أحاديث ضعيفة وموضوعة في كتاب التربية الإسلامية الفلسطيني في بعض مراحل الدراسة، ينبغي تنقية الكتاب منها، حيث يوجد ما يُعني عن أكثرها ممّا صحَّ وثبت، حيث قُمتُ في هذا البحث بتخريج هذه الأحاديث والحكم عليها بناءً على منهج المحدثين في الحكم على الحديث، فبيّنتُ ضعف هذه الأحاديث وذكّر بعض الأحاديث التي تعني عنها.

كلمات مفتاحية: أحاديث، واهية، دين، نقد، كتاب مدرسي.

Filistin’de İslami Eğitim İsimli Ders Kitabındaki Zayıf Rivayetlerin Tetkiki ve Tenkidi

Özet

Bu araştırma, eğitimin bazı aşamalarında okutulan ve içeriğinde kullanılan hadislerin çoğu sahih olan “Filistin’de İslami Eğitim” isimli kitapta bulunup

* Prof. Dr., Nafez Huseen HAMMAD, İslamic University Of Gaza, İlahiyat Fakültesi
Hadis Anabilim Dalı, (profnhammad@gmail.com)

kitabın kendilerinden arındırılması gereken zayıf ve mevzu hadisleri tespit etmeye yöneliktir. Ben bu araştırmada hadisçilerin bir hadisin hükmünü belirlerken takip ettikleri metoda uyarak sözünü ettiğimiz hadislerin tahririni yapıp hükümlerini belirttim. Böylece bu hadislerden zayıf olanlarını açıkladım ve zayıflıktan uzak olan bazı hadisleri de zikrettim.

Anahtar Kelimeler: Hadisler, vâhî(çok zayıf), din, tenkid, ders kitabı

Weak Narrations Of Hadith In The School Textbooks Of Islamic Education In Palestine Hadith Critical Study

Abstract

The research paper reveals that there are Da'if (weak) and Maudu' (fabricated) Hadiths in the Palestinian Islamic Education textbooks for some of the school years. The textbooks should be revised and edited to replace these Hadiths with the most true and proven ones.

Keywords: Hadith, weak, islamic education, criticism, textbook

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيِّنا محمد، وعلى آله وصحبه، وبعد: فبعد الأطلاع على مباحث كتاب التربية الإسلامية، لبعض المراحل الدراسية، لفت انتباهي وجود أحاديث ضعيفة، يتفاوت ضعفها حتى تصل إلى الموضوع، فتعجبت من الاستشهاد بتلك الأحاديث، واختلاط الغث بالسمين في الكتاب، مع وجود ما يعني عن أكثرها مما هو في دائرة القبول.

وزاد استغرابي وتعجبي إيراد أسماء بعض الأساتذة المنتسبين إلى العلم الشرعي والإنساني، ممن لا يجهلون السنة النبوية، مؤلفين ومراجعين للكتاب في كل مرحلة من مراحل التدريس الابتدائية والإعدادية والثانوية، فسارعت بالاستفسار من أحدهم عن تلك المسألة، ففوجئت برده حين أخبرني بإيراد اسمه ضمن المراجعين دون مشاركة حقيقية له في مراجعة الكتاب!!

وكم كنت أتمنى أن تكون التربية والتعليم ومنسبها، ممن لا يستشهدون بالحديث النبوي إلا بعد التحقق من صحته، والتأكد من ثبوته، قبل أن يذكر في كتاب يُدرس الدين الإسلامي، ويُعد من أهم وسائل فهم علوم الإسلام وفنونه، وأن لا يدافعوا عمًا محتوته تلك الكتب بحجة إشراف المختصين عليها.

فالاستشهاد بأي قول أو فعل يُنسب إلى رسول الله ﷺ، أو قصة أو سيرة تحكي جانبًا من حياته، ورواج ذلك بين التلاميذ، وهي نصوص غير ثابتة، من الخطورة بمكان، وآثارها السيئة لا تخفى على كل مثقف.

ولذا عاودت القراءة المتأنية للكتاب في جميع مراحل الدراسة، فأخرجت نماذج من ثمانية وعشرين موضعاً، من تلك الروايات الواهية، ما ينبغي أن ترد في كتاب التربية الإسلامية، ولأ يصلح أن تُدرج في مباحثه، وكشفت عنها، بتخريجها، والحكم عليها، من خلال دراسة علمية نقدية، وفق قواعد علوم الحديث وأصوله، أتبع ذلك وضع الحلول التي من شأنها معالجة هذا الأمر، والوسائل اللازمة التي تحدد من انتشاره وتمنعه.

ورببت تلك الروايات على ترتيب كتب الصفوف المدرسية، من الأدنى إلى الأعلى، وكانت دراستها بذكر عبارة من الرواية الواردة، وبيان موضعها في الكتاب، وتشمل تخريج النص، والترجمة لبعض الروايات إن احتاج الأمر ذلك، بهدف الخلوص إلى بيان درجته والحكم عليه، فإن كان للنص ما يُغني عنه مما هو في دائرة القبول ذكرته.

وهاكم الدراسة التفصيلية لكل رواية على النحو الآتي:

الرواية الأولى: عبارة: «إِنَّ كَانَ عُمَرُ لَا يَرَانَا، فَإِنَّ رَبَّ عُمَرَ يَرَانَا»، الواردة في قصة خلط الماء باللبن، والتي ذكرت دون عزو لمراجع، وذلك في موضوع «الله البصير»، في الدرس التاسع، صفحة ٣٠، من الجزء الأول، من كتاب الصف الثالث الابتدائي.

وهذه العبارة على شهرتها، لم ترد في نص ثابت صحيح، ولا غير صحيح، لذا لم يستطع أحد عزوها إلى كتاب معتمد.

أقول: ويمكن إبدالها بعبارة أخرى جاءت في الأثر الذي رواه أبو بكر الآجري بسنده من طريق عبد الله بن عبد الحكم، عن عبد الله بن زيد بن أسلم، عن أبيه، عن جدّه أسلم، قال: بينما أنا مع عمر بن الخطاب وهو يعس بالمدينة، وذكر القصة، وفي آخرها، قالت الصبية لأمتها: يا أمتها، والله ما كنت لأطيعه في المأل وأعصيه في الخلاء، وعمر يسمع كل ذلك.

ومن طريقه ابن عساکر، وأورده ابن كثير في مسند الفاروق، نقلاً عن الآجري^(١).

وهذا أثر رجال إسناده ثقات، سوى ما قيل في عبد الله بن عبد الحكم، وعبد الله بن زيد.

فعبد الله بن عبد الحكم، قال فيه ابن حجر: «صدوق، أنكر عليه ابن معين شيئاً»^(٢).

وهذا الذي أنكره ابن معين حين قدم مصر، وحضر مجلس عبد الله، فكان أول ما حدث به عبد الله كتاب فضائل عمر بن عبد العزيز، فقال: حدثني مالك وعبد الرحمن بن زيد وفلان

١ الآجري، محمد بن الحسين: أخبار عمر بن عبد العزيز، تحقيق عبد الله عيلان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠هـ. ص: ٤٨. ابن عساکر، علي بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق عمرو العمري، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ. ج: ٧٠، ص: ٢٥٣. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، مسند الفاروق، تحقيق إمام علي، الفيوم، دار الفلاح، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ. ج: ٢، ص: ١٣٠.

٢ ابن حجر، أحمد بن علي، تقريب التهذيب، بعناية عادل مرشد، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ٢٠٢٤هـ. رقم: ٢٢٤٣.

وفلان، فَمَضَى فِي ذَلِكَ وَرَقَةً، ثُمَّ قَالَ: كُلُّ حَدَّثِي هَذَا الْحَدِيثُ، فَقَالَ لَهُ يَحْيَى: يَا شَيْخَ، حَدَّثْتُكَ بَعْضَ هَؤُلَاءِ بِبَعْضِهِ وَبَعْضُهُمْ سَائِرُهُ، حَدَّثْتُكَ بَعْضَ بَعْضٍ مَا فِيهِ حِينَ حَدَّثْتُكَ جَمِيعَهُمْ بِجَمِيعِهِ؟! فَقَالَ: لَا، كُلُّ حَدَّثِي بِهِ. قَالَ: فَوَضَعَ يَحْيَى يَدَيْهِ فِي الْأَرْضِ وَقَامَ، وَقَالَ لِلنَّاسِ: يَكْذِبُ.

وفي المقابل، ذكره ابن خلفون في كتاب الثقات، وقال أحمد بن صالح: مصري ثقة^(٣).

وقال الخليلي: ثقة مشهور كبير مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، وله تصانيف في الفقه والحديث^(٤).

وعبد الله بن زيد: قال ابن حجر فيه: «صدوق، فيه لين»^(٥).

لذا أرى أنَّ إسناده يُمكن أن يَصِلَ إلى درجة الحَسَنِ، وإيراد العبارة الواردة فيه أولى من ذِكْرِ عبارة الكتاب غير المُسنَّدة أو الثَّابِتة، بل غير الوارِدَةِ في أيِّ كتاب يعتمد عليه.

الرواية الثانية، حديث: «التَّاجِرُ الْأَمِينُ الصَّدُوقُ الْمَسْلُومُ، مَعَ الشُّهَدَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»، ورد معزواً إلى ابن ماجه في موضوع «الأمانة»، في الدرس الثالث عشر، صفحة ٤٣، من الجزء الأول، من كتاب الصف الثالث الابتدائي.

والحديث في سنن ابن ماجه. من طريق كثير بن هشام، عن كلثوم بن جوشن القشيري، عن أيوب، عن نافع، عن ابن عمر مرفوعاً.

ورواه ابن أبي الدنيا في إصلاح المال. وابن حبان في المجروحين، والطبراني في المعجم الأوسط، والدارقطني في سننه، والحاكم في المستدرک، والبيهقي في السنن الكبرى، وشعب الإيمان، والجورقاني في الأباطل والمناكير. من طريق عن كثير بن هشام به^(٦).

٣ البكري، مغلطي بن قليح، إكمال تهذيب الكمال، تحقيق عادل محمد وأسامة إبراهيم، القاهرة، الفاروق الحديثة، الطبعة الأولى ٢٠٢٤١هـ. ج: ٨، ص: ٦٢.

٤ الخليلي، الخليل بن عبد الله القزويني، الإرشاد في معرفة علماء الحديث، تحقيق محمد إدريس، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ. ج: ١، ص: ٢٦٣، ٤٢٦.

٥ ابن حجر، تقريب التهذيب، رقم: ٠٣٣٣.

٦ ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، تحقيق بشار معروف، بيروت، دار الجليل، الطبعة الأولى ٨١٤١هـ. ج: ٣، ص: ١١٥. ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد، إصلاح المال، تحقيق محمد عطا، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى ١٤١١هـ. ص: ٣٧. التميمي، محمد بن حبان، المجروحين، تحقيق محمود زايد، حلب، دار الوعي، الطبعة الأولى ٦٩٣١هـ. ج: ٢، ص: ٠٣٢. الطبراني، سليمان بن أحمد، تحقيق طارق عوض الله وعبد المحسن الحسيني، القاهرة، دار الحرمين، ٥١٤١هـ. ج: ٧، ص: ٣٤٢. الدارقطني، علي بن عمر، السنن، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٤١هـ. ج: ٣، ص: ٧٨٣، الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، المستدرک على الصحيحين، تعليق مصطفى عطا، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الأولى ١١٤١هـ. ج: ٢، ص: ٦. البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تعليق: محمد عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة ١٤٢٤١هـ. ج: ٥، ص: ٦٦٢. البيهقي، الجامع لشعب الإيمان، تحقيق عبد العلي حامد، قطر، وزارة الأوقاف، ٩٢٤١هـ. ج: ٣، ص: ١٦١. الجورقاني، الحسين بن إبراهيم، الأباطل والمناكير، تحقيق عبد الرحمن الفريوائي، الرياض، دار الصميعي، الطبعة الرابعة ٢٢٤١هـ. ج: ٢، ص: ١١٥.

وإسناد الحديث ضعيف؛ فأبو حاتم الرازي، يقول كما في العلل لابنه: «هذا حديث لا أصل له، وكلثوم ضعيف الحديث». والطبراني، يقول في المعجم الأوسط: «لم يرو هذا الحديث عن أيوب إلا كلثوم بن جوشن، تفرد به كثير بن هشام». والذهبي، يقول في تلخيص المستدرک: «فيه كلثوم، ضَعَفَهُ أَبُو حَاتِمٍ». والبوصيري يقول في مصباح الرجاجة: «هذا إسناد فيه كلثوم بن جَوْشَن، وهو ضعيف»^(٧).

فالحديث كما نرى مداره علي كثير بن هشام، عن كلثوم بن جَوْشَن القشيري الرقي، عن أيوب، عن نافع، عن ابن عمر. وكلثوم هذا الذي انفرد ابن ماجه بالرواية له ضعيف، أطلق ابن حجر القول بضعفه^(٨)، وليس له في السنّة سوى هذا الحديث. ثم هو تفرد بالحديث عن أيوب السخّتياني، فلم يروه أحد من تلامذة أيوب الثقات الذين يحفظون حديثه، أمثال: حمّاد بن زيد، وعبد الوارث بن سعيد، وإسماعيل بن عُلَيَّة، وعبد الوهاب الثَّقفي.

وأما شاهدُه من حديث أبي سعيد الخُدري، فورد معزواً إلى الترمذي، وذلك في موضوع «أخلاق التاجر المسلم»، فيّ الدرس الثامن عشر، صفحة ٧٧ من الجزء الثاني، من كتاب الصف السابع.

والحديث أخرجه الترمذي في السنن. من طريق سفيان الثوري، عن أبي حمزة، عن الحسن، عن أبي سعيد، عن النبي ع، قال: «التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصدّيقين والشهداء». ثم قال: «هذا حديث حسن، لا تعرفه إلا من هذا الوجه من حديث الثوري عن أبي حمزة، وأبو حمزة اسمه عبد الله بن جابر، وهو شيخ بصري».

وأخرجه الدارمي في السنن، والأصبهاني في الترغيب والترهيب، وعبد بن حميد في المنتخب، والطبري في مسند عليّ، والدارقطني في سننه، والحاكم في المستدرک. من طرق عن سفيان به. وقال الدارمي: «لا علم لي به أن الحسن سمع من أبي سعيد، وأبو حمزة هذا هو: صاحب إبراهيم - يعني: النخعي - وهو ميمون الأعور». وقال الحاكم عن الإسناد الأول: «وله شاهد في مراسيل الحسن»^(٩).

٧ الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم، علل الحديث، تحقيق رفعت فوزي وعلي عبد الباسط، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ. ج: ٢، ص: ٨٨٠. البوصيري، أحمد بن أبي بكر، مصباح الرجاجة في زوائد ابن ماجه، تعليق: موسى علي وعزت عطية، القاهرة، دار الكتب الحديثة. ج: ٢، ص: ١٥٨.

٨ ابن حجر، التقریب، رقم: ٥٦٥٥.

٩ الترمذي: محمد بن عيسى، السنن، تحقيق أحمد شاكر وآخرون، نشر مصطفى الحلبي، الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ. ج: ٣، ص: ٥٠٦. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، السنن، تحقيق حسين أسد، الرياض، دار المغني، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ. ج: ٣، ص: ٢٥٨١. الأصبهاني، إسماعيل بن محمد، الترغيب والترهيب، تحقيق أيمن شعبان، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ. ج: ١، ص: ١٨١. الكسبي، عبد بن حميد، المنتخب من المسند، تحقيق مصطفى العدوي، الرياض، دار بلنسية، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ. ج: ٢، ص: ١١٢. الطبري، محمد بن جرير، تهذيب الآثار، مسند عليّ، بعناية محمود شاكر، القاهرة، مطبعة المدني. ص: ٥١. الدراقطني، السنن، ج: ٣، ص: ٣٨٧. الحاكم، المستدرک، ج: ٢، ص: ٦.

قلت: وإسناد حديث الترمذي ضعيف أيضاً، ولا يصلح أن يكون شاهداً لأمر، منها:
أولاً: الحسن البصري لم يسمع من أبي سعيد الخدري، نصّ على ذلك: بهُزُّ بن أسد، وعَلِيُّ
بن المدني، والدارمي، والحاكم، وغيرهم^(١١).

ثانياً: في سنده أبو حمزة، وقد اختلف في تحديده، فإراه الترمذي عبد الله بن جابر البصري،
وهو مقبول عند ابن حجر. وإياه الدارمي ميمون الأعور، المشهور بكنيته، وهو ضعيف جداً،
أطلق ابن حجر القول بضعفه^(١٢). والأقرب عندي أنه ميمون الأعور. ولا يضر هذا الاختلاف
فكلاهما ضعيف عند التفرد.

ثالثاً: اضطراب ميمون في رواية الحديث، فرواه مرفوعاً مرة كما تقدم، ثم رواه عن الحسن من
كلامه كما جاء عند ابن أبي شيبة في المصنّف. من طريق مالك بن مغول، عن أبي حمزة، عن
الحسن^(١٣). والحديث ضَعَفَهُ الألباني في ضعيف الجامع الصغير، وتخرّج أحاديث كتاب مشكلة
الفقر، وضعيف سنن الترمذي، وغاية المرام، وتحقيق مشكاة المصابيح^(١٤).

وبذا يتبين ضَعْفُ حديث الترمذي جداً، ولا يصلح أن يكون شاهداً لحديث ابن ماجه.
والله أعلم، ولذا فاستبعاده أولى، والأحاديث في الحَضِّ على الأمانة في الصحيحين كثيرة، منها
ما أخرجه البخاري: «إِذَا ضَبَّعَتِ الأمانَةُ فانتَظِرِ السَّاعَةَ»^(١٤).

وأما عن التّجارة، فهي من فضل الله تعالى، والبخاري في كتاب البيوع، يترجم بقوله: باب الخروج
في التّجارة، ويستشهد بالآية {فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله}، تلاه بالترجمة
للتجارة في البحر، مستشهداً بالآية {وترى الفلك مواجر فيه ولتبتغوا من فضله}^(١٥).
الرواية الثالثة: عبارة «ولا لأبيض على أسود» في حديث: لا فضل لعربي على أعجمي،
وردّ معروفاً إلى البيهقي، في موضوع «بلال»، في الدرس الثاني عشر، صفحة ٤٤، من الجزء الأول،
من كتاب الصف الثالث الابتدائي.

١٠ الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم، المراسيل، بعناية شكر الله قوجاني، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ. ص: ٣١ -
٤٦. ابن العراقي، أحمد بن عبد الرحيم، تحفة التحصيل في ذكر رواية المراسيل، بتحقيقي بالمشاركة، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة
الأولى ١٤٢٠هـ. ص: ٨٢ - ٩٠.

١١ ابن حجر، التقریب، رقم: ٣٤٢٢، ٧٠٥٧.

١٢ ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، المصنّف، تحقيق: محمد عوامة، جدة دار القبلة، ودمشق مؤسسة علوم القرآن، الطبعة الأولى
١٤٢٧هـ. ج: ١١، ص: ٦٣٧.

١٣ الألباني، محمد ناصر الدين، ضعيف الجامع الصغير، بيروت، المكتب الإسلامي. رقم: ٢٥٠١. وتخرّج أحاديث كتاب مشكلة
الفقر، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ. ص: ٢٦. وضعيف سنن الترمذي، الرياض، مكتبة المعارف، الطبعة
الأولى ١٤٢٠هـ. ص: ١١٧. وغاية المرام في تخرّج أحاديث الحلال والحرام، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ.
ص: ١٢٣. وتحقيق مشكاة المصابيح، للنتريزي، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ. ج: ٢، ص: ١٣١.

١٤ البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، بعناية أبي صهيب الكرمي، الرياض، بيت الأفكار الدولية ١٤١٩هـ. رقم: ٥٩، ٦٤٩٦.

١٥ البخاري، الصحيح. ص: ٣٩٠.

ولم يُحدِّد كتاب البيهقي، وكتبه كثيرة كما هو معلوم، وأهمُّها السنن الكبرى، ومعرفة السنن والآثار، كما لم تُذكر درجة الحديث.

قلت: **إسناد البيهقي ضعيف**، والحديث ورد بأسانيدٍ صحيحةٍ، بلفظة «أحمر» بدل «أبيض»، وأزيدُ الأمرَ توضيحًا، فأقول:

أولاً: لم أجد لفظه «أبيض» في حديث مسند في غير المعجم الكبير، للطبراني. من طريق فهد بن البختري بن شعيب الأزرق، عن شعيب بن عمرو^(١٦)، كذا!، ولم أجد لهما ترجمة.

وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: «رواه الطبراني في الكبير بأسانيد، هذا ضعيف»^(١٧).

ثانياً: لم أجد حديث «لا فضل لعربي على أعجمي» في أي من مصنفات البيهقي سوى موضع واحد في شعب الإيمان ليس فيه لفظه «أبيض»، وإنما لفظه «ولا لأحمر على أسود»^(١٨).

وكذا هو في جميع الكتب التي أطلعت عليها «ولا لأحمر»، وليس «أبيض».

وعقب البيهقي على الحديث، بقوله: «في هذا الإسناد بعض من يُجهل».

وأورده المنذري في التزيغ والتزهيب، ونسبه للبيهقي وحده، ثم ذكر قوله في إسناده^(١٩).

ثالثاً: عزاه الهيثمي في مجمع الزوائد للطبراني، وأشار إلى ضعف إسناده^(٢٠).

رابعاً: روى أحمد الحديث في مسنده عن سمع خطبة رسول الله ع في وسط أيام التشريق بإسناد صحيح، وفيه: «ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر»^(٢١). فلو جاءت في الكتاب لفظه «أحمر» بدل «أبيض» لكان أولى.

الرواية الرابعة: حديث الرجل «تأثر الرأس واللحية»، الذي جاء معزواً إلى مالك في موطنه، مع تغيير يسير في ألفاظه، في موضوع «حُسن المظهر» في الدرس التاسع عشر، صفحة ٦٣، من الجزء الثاني، من كتاب الصف الثالث الابتدائي.

والحديث في الموطأ: عن زيد بن أسلم، أن عطاء بن يسار أخبره، قال: كان رسول الله ع

١٦ الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق حمدي السلفي، المُؤصل، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ. ج: ١٨، ص: ١٢.

١٧ الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: بيروت، دار الفكر ١٤١٢هـ. ج: ٣، ص: ٥٩٥.

١٨ البيهقي، شعب الإيمان، ج: ٨، ص: ١٥٩.

١٩ المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي، التزيغ والتزهيب، تعليق مصطفى عمارة، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ. ج: ٣، ص: ٦١٢.

٢٠ الهيثمي، المجمع، ج: ٣، ص: ٢٧٢.

٢١ ابن حنبل، أحمد بن محمد، المسند، تحقيق بإشراف شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ. ج: ٣٨، ص: ٤٧.

في المسجد، فدخل رجلٌ نائر الرأس واللحية، فأشار إليه رسول الله ﷺ بيده أن اخرج، كأنه يعني إصلاح شعر رأسه ولحيته، ففعل الرجل ثم رجع، فقال رسول الله ﷺ: «أليس هذا خيراً من أن يأتي أحدكم نائر الرأس كأنه شيطان»^(٢٢).

وقال ابن عبد البر في التمهيد: «ولا خلاف عن مالك أن هذا الحديث مرسل»^(٢٣).

قلت: إسناده الموطأ مرسلٌ ضعيف، فعطاء هو ابن يسار، وهو تابعي معروف، لم يُدرِك النَّبِيَّ ﷺ. وَضَعَفَهُ الألباني في غاية المرام، وقال في تمام المنة: جاء موصولاً من حديث جابر بلفظ آخر أتم منه، وليس فيه ذكر اللحية، رواه أبو داود وغيره، وهو مُخَرَّجٌ في الصحيحة، برقم ٤٩٣^(٢٤).

أما الحديث بدون ذكر اللحية، مع اختلاف في بعض ألفاظه فصحيح، أخرجهُ أبو داود في سننه بسنده، عن جابر بن عبد الله، قال: أتانا رسول الله ﷺ، فرأى رجلاً شعثاً قد تفرَّقَ شَعْرُهُ، فقال: «أما كان هذا يجِدُ ما يُسْكُنُ به شَعْرُهُ؟» ورأى رجلاً آخرَ عليه ثيابٌ وَسَخَةٌ، فقال: «أما كان هذا يجِدُ ما يَغْسِلُ به ثوبُهُ؟»^(٢٥). فالاستشهاد به هنا أولى. والله أعلم.

الرواية الخامسة: حديث: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»، الذي جاء معزواً لابن ماجه، في موضعين؛ أولهما: موضوع «حُبُّ التَّعَلُّمِ» في الدرس الثاني، صفحة ٥٩، من الجزء الأول، من كتاب الصف الرابع الابتدائي، وثانيهما: موضوع الإسلام والعلم، في الدرس التاسع عشر، صفحة ٦٦، من الجزء الثاني، من كتاب الصَّفِّ التَّاسِعِ.

والحديث رواه ابن ماجه في سننه، قال: حدثنا هشام بن عمار، حدثنا حفص بن سليمان، حدثنا كثير بن شَنْظِير، عن محمد بن سيرين، عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم، وواضع العلم عند غير أهله كَمَقْلَدِ الخنازيرِ الجواهرِ واللؤلؤِ والذهب»^(٢٦).

وإسناده ابن ماجه ضعيف، فيه حفص بن سليمان البرزاني، صاحب عاصم، قال فيه ابن حجر: «متروك الحديث مع إمامته في القراءة». وقال البوصيري في مصباح الزجاجة: «هذا إسناده ضعيف؛ لضعف حفص بن سليمان البرزاني»^(٢٧).

٢٢ الأصبحي، مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق محمد الأعظمي، مؤسسة زايد للأعمال الخيرية، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ. ج: ٥، ص: ١٣٨٤.

٢٣ ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، تحقيق مصطفى العلوي، ومحمد البكري، وزارة الأوقاف المغربية، الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ. ج: ٥، ص: ٥٠.

٢٤ الألباني، غاية المرام، ص: ٦٢. وتمام المنة في التعليق على فقه السنة، الرياض، دار الراجحي، ١٤١٧هـ. ص: ٦٩.

٢٥ السجستاني، سليمان بن الأشعث، السنن، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد بللي، دمشق، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ. ج: ٦، ص: ١٦٨.

٢٦ ابن ماجه، السنن، ج: ١، ص: ٢١٤.

٢٧ ابن حجر، التقریب، رقم: ١٤٠٥. البوصيري، مصباح الزجاجة، ج: ١، ص: ٩٤.

وكان الحاكم قبلُ قال في معرفة علوم الحديث: «فَرُبَّ حديث مشهور لم يُجَرِّح في الصحيح، من ذلك قوله ع: طلب العلم فريضةً على كلِّ مُسْلِمٍ». وقال ابنُ حبان في المجروحين: «وهذا حديث لا أصل له من حديث ابن عمر، ولا من حديث نافع، ولا من حديث مالك، إنما هو من حديث أنس بن مالك، وليس بصحيح». وقال البيهقي في شعب الإيمان: «هذا حديث مَتْنُهُ مشهور، وإسناده ضعيف، وقد رُوِيَ من أوجه، كُلُّها ضعيف». وقال ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله: «هذا حديث يُروى عن أنس عن النبي ع من وجوه كثيرة كُلُّها معلولة، لا حُجَّة في شيءٍ مِنْهَا عند أهل العلم بالحديث من جهة الإسناد»^(٢٨).

وعرضَ ابنُ الجوزي لكثير من طرق هذا الحديث في العلل المتناهية، ثم عَقَّب بقوله: «هذه الأحاديث كلها لا يثبت». وقال السيوطي. كما في حاشية السندي: «سئل الشيخ محيي الدين النووي رحمه الله تعالى عن هذا الحديث، فقال: إنه ضعيف - أي: سنداً، وإن كان صحيحاً - أي: معني»^(٢٩).

ومثَّل به ابنُ الصلاح في النوع الموقفي ثلاثين من معرفة أنواع علم الحديث بالمشهور الذي ليس بصحيح^(٣٠).

وضَعَّه الألباني في العديد من كتبه، منها: ضعيف ابن ماجه، وضعيف الجامع الصغير، وضعيف الترغيب والترهيب، وتخرِج أحاديث فقه السيرة، وقال في السلسلة الضعيفة: خرَّج حديث ابن ماجه في تخرِج المشكاة ٢١٨، وبينت هناك أنه ضعيف جداً^(٣١).

وفضَّل العلم والعلماء لا يَخْفَى على كلِّ ذي لُبٍّ، وجَعَلَ البخاريُّ كتابَ العلم الكتاب الثالث من صحيحه بعد بدء الوحي والإيمان، وقبل العبادات والمعاملات كما هو معلوم.

الرواية السادسة: حديث: «يُشْفَعُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَلَاثَةٌ»، ورد مَعْرُوفاً لابن ماجه، في موضوع «تقدير العلماء» في الدرس الثالث، صفحة ٦٢، من الجزء الأول من كتاب الصَّفِّ الرابع الابتدائي.

٢٨ الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، معرفة علوم الحديث، تحقيق أحمد السليم، بيروت، دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ. ص: ٣٠٤. ابن حبان، المجروحين، ج: ١، ص: ١٤١. البيهقي، الشعب، ج: ٣، ص: ٥٠٨. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، الدمام، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ. ج: ١، ص: ٢٣.

٢٩ ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، تقدم خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ. ج: ١، ص: ٧٢. السندي، محمد بن عبد الهادي، حاشيته على سنن ابن ماجه، بيروت، دار الجيل، ج: ١، ص: ٩٩.

٣٠ ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، معرفة أنواع علم الحديث، تحقيق عبد اللطيف المهيم وزميله، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ. ص: ٣٧٠.

٣١ الألباني، محمد ناصر الدين، ضعيف سنن ابن ماجه، الرياض، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ. ص: ٤٤. وضعيف الجامع الصغير، رقم ٨٠٥٦، وضعيف الترغيب والترهيب، الرياض، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ. رقم ٤٨. وتخرِج أحاديث فقه السيرة، دار القلم، دمشق، ١٩٩٨م. ص: ٦٧. وسلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الرياض، دار المعارف، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ. ج: ١٠، ص: ٣٢٨.

والحديث رواه ابن ماجه في سننه، من طريق عَنبَسَةَ بن عبد الرحمن، عن عَلَاقِ بن أبي مسلم، عن أَبَانَ بن عثمان، عن عثمان بن عفان، قال: قال رسول الله ﷺ: «يَشْفَعُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَلَاثَةٌ الْأَنْبِيَاءُ، ثُمَّ الْعُلَمَاءُ، ثُمَّ الشُّهَدَاءُ»^(٣٢).

وهذا حديث موضوع؛ فابن حجر قال في عَنبَسَةَ بن عبد الرحمن: «متروك، رماه أبو حاتم بالوَضْع»، وفي عَلَاقِ بن مسلم: «مجهول»^(٣٣). قلت: ولم يرو عن عَلَاقِ غير عَنبَسَةَ.

وكذا هو موضوعٌ عند الألباني، كما في الضَّعِيفَة، وضعيف سنن ابن ماجه، وضعيف الجامع. وموضوعٌ أيضاً عند الحويني في النَّافِلَة. واكتفى البوصيري، بقوله: «هذا إسناد ضعيف؛ لضعف عَلَاقِ بن أبي مُسْلِم». وكذا اقتصر العراقي على تضعيفه في تخريج الإحياء^(٣٤).

وقال الألباني في السلسلة الضعيفة، في الموضوع السابق: «تساهل العراقي في قوله في تخريج الإحياء: «إسناده ضعيف»! وأسوأ منه السيوطي، ثم المناوي، فإن هذا قال في فيضه: «رَمَزَ الْمُصَنِّفَ لِحُسْنِهِ، وَهُوَ عَلَيْهِ رَدٌّ، فَقَدْ أَعْلَهُ ابْنُ عَدِيٍّ وَالْعُقَيْلِيُّ بِعَنْبَسَةَ، وَنَقَلَ عَنِ الْبُخَارِيِّ أَنَّهُمْ تَرَكُوهُ»، ثم نكَلُ الْمُنَاوِي عَنْ هَذَا، فَقَالَ فِي التَّيْسِيرِ: «إسناده حسن»! وقَلَّدَهُ الْعُمَارِيُّ كَعَادَتِهِ!».

أقول: ومَنْ لَهُمْ حَقُّ الشَّفَاعَةِ كَمَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ لَا تَقْتَصِرُ عَلَى الْعُلَمَاءِ مَعَ النَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ، وَكَذَا يَشْفَعُ كَمَا جَاءَ فِي صَحِيحِ الْحَدِيثِ: الصَّالِحُونَ، وَالْجَيْرَانُ، وَالْأَطْفَالُ، وَالْبَنَاتُ، إِضَافَةً لِلْقُرْآنِ، وَالصِّيَامِ، وَغَيْرِهَا مِنَ الطَّاعَاتِ.

الرواية السابعة: حديث «لو وضعوا الشمس في يميني»، ورد غير معزو لأي كتاب، في موضوع «الدعوة إلى التوحيد» في الدرس الخامس، صفحة ١٩، من الجزء الثاني، من كتاب الصف الرابع الابتدائي.

وهذه العبارة أوردها بعض من كتب في السيرة حين أتى زعماء من قريش لأبي طالب؛ لينهي ابن أخيه عن شتم آبائهم، وتسفيه أعلامهم، وعيب آلهتهم كما قالوا، فطلب أبو طالب من رسول الله ﷺ أن يكف عن الدعوة، ويُبقي على نفسه، ولا يَحْمِلَهُ ما لا يطيق، وفي الحديث، فقال رسول الله ﷺ له: «يا عم، والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يُظهره الله أو أهلك فيه». أخرجه ابن إسحاق في السيرة، ومن طريقه الطبري في تاريخه، والبيهقي في الدلائل. عن يعقوب بن عتبة بن المغيرة بن الأحنس أنه حَدَّثَ^(٣٥).

٣٢ ابن ماجه، السنن، ج: ٥، ص: ٦٨٢.

٣٣ ابن حجر، التقریب، رقم: ٥٢٠٦، ص: ٥٢٦٥.

٣٤ الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، رقم: ١٩٧٨. وضعيف سنن ابن ماجه. ص: ٣٥٩. وضعيف الجامع الصغير، رقم: ٦٤٨٢. الحويني، أبو إسحاق، النافلة في الأحاديث الضعيفة والباطلة، طنطا، دار الصحابة، ١٤٠٨هـ. ص: ٢٤٥. البوصيري، مصباح الزجاجة، ج: ٣، ص: ٣٢١. العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، بعناية أشرف عبد المقصود، الرياض، دار طيبة، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ. ج: ١، ص: ١٤.

٣٥ المدني، محمد بن إسحاق، السير والمغازي، تحقيق سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ. ص: ١٤٥. الطبري،

وهو إسنادٌ مُعْضَل، فيعقوب بن عُتْبَةَ من أتباع التابعين. وقال الألباني في السلسلة الضعيفة: «إسناده ضعيف مُعْضَل». وفي السلسلة الصحيحة: «ليس له إسناد ثابت، ولذا أوردته في الأحاديث الضعيفة». وَضَعَفَهُ كذلك في تمام المنة^(٣٦).

ويمكن استبدال النَّصِّ السابق بإيراد عبارة أخرى وردت في حديث أخرجه أبو يعلى في مسنده، من طريق يونس بن بُكَيْرٍ، عن طلحة بن بُكَيْرٍ، عن موسى بن طلحة، عن عَقِيلِ بن أَبِي طالبٍ، قال: جاءت قريش إلى أبي طالب، فقالوا: إن ابنَ أحيك يؤذينا في نَادِينَا، وفي مسجدنا، فأنه عن أذانا، وفيه: فحلق رسولُ الله ﷺ ببصره إلى السماء، فقال: «أترون هذه الشمس؟»، قالوا: نعم، قال: «ما أنا بأقدر على أن أدع لكم ذلك على أن تستشعلوا لي منها شعلة»، قال: فقال أبو طالب: ما كذبتنا ابن أخي، فارجعوا. والحديث أخرجه الطبراني في الكبير، والبيهقي في الدلائل. من طرق عن يونس بن بُكَيْرٍ به^(٣٧).

قال ابن حجر في المطالب العالية: «هذا إسناد حسن»، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: «رجال أبي يعلى رجال الصحيح»، وقال الألباني في الصحيحة: «هذا إسناد حسن، رجاله كلهم رجال مسلم، وفي يونس بن بُكَيْرٍ وطلحة بن بُكَيْرٍ كلام لا يُضِرُّ»^(٣٨).

الرواية الثامنة: حديثُ إسلامِ عمران، وفيه عبارة: «أفلا تَحْجَلُ أَنْ تَعْبَدَ مَعَهُ غَيْرُهُ»، ذُكِرَ دُونَ عَزْوٍ لِأَيِّ مُصَدَّرٍ، فِي أَوَاخِرِ الدَّرْسِ الْخَامِسِ، صَفْحَةَ ٢٠، مِنَ الْجِزْءِ الثَّانِي، مِنْ كِتَابِ الصَّفِّ الرَّابِعِ الْإِبْتِدَائِيِّ.

وهذا جانب من النَّصِّ الموجود في الكتاب: «التقى أحدُ حكَمَاءِ مَكَّةَ وَيُدْعَى عِمْرَانَ بْنِ الْحَصِينِ بِالرَّسُولِ عَ ذَاتِ يَوْمٍ، فَقَالَ لَهُ الرَّسُولُ ع: يَا عِمْرَانُ، كَمْ لَهَا تَعْبُدُ؟ ... فَيَسْأَلُ الرَّسُولُ عَ وَعِمْرَانَ يَجِيبُ، وَفِي آخِرِ الْقِصَّةِ، قَالَ الرَّسُولُ ع: أَفَلَا تَحْجَلُ أَنْ تَعْبَدَ مَعَهُ غَيْرُهُ؟ قَالَ عِمْرَانُ: صَدَقْتَ، فَأَسْلَمَ عِمْرَانُ وَحَسَّنَ إِسْلَامَهُ».

أقول: أولاً: لم أجد هذه الحوار مع عمران بهذا اللفظ في أي من الكتب التي وقفتُ عليها مسنداً، ولا غير مسند، فلا أدري كيف جاءت هذه المُحَادَثَةُ، ودونَ ذِكْرِ مَرْجِعِ لَهَا؟! ثانياً: أستبعد أن تصدُر عن رسول الله ﷺ عبارة «أفلا تحجل...»؛ لِرِكَائِطِهَا مِمَّا يَشِي بِعَدَمِ صِحَّةِ الْقِصَّةِ.

محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ. ج: ١، ص: ٥٤٥. البيهقي، أحمد بن الحسين، دلائل النبوة، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ. ج: ٢، ص: ١٨٦.
٣٦ الألباني، الضعيفة، رقم: ٩٠٩، والصحيحة، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ، رقم: ٩٢. وتام المنة، ص: ٨٦.
٣٧ أبو يعلى الموصلي: أحمد بن علي، المسند، تحقيق حسين أسد، دمشق، دار المأمون، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ. ج: ١٢، ص: ١٧٦. الطبراني، المعجم الكبير، ج: ١٧، ص: ١٩٢، والبيهقي، دلائل النبوة، ج: ٢، ص: ١٦٢.
٣٨ ابن حجر، أحمد بن علي، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، تحقيق خالد البكر، الرياض، دار العاصمة ودار الغيث، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ. ج: ١٧، ص: ٢٥١. الهيثمي، الجمع، ج: ١٦، ص: ١٤. الألباني، الصحيحة، رقم: ٩٢.

ثالثاً: وبعد الرجوع للمصادر، وجدتُ الحديثَ في سنن الترمذي وغيره، وكان الحوار مع الحُصَيْنِ والدِ عُمَرَان، وليس عُمَرَان، وبألفاظ فيها اختلاف عمّا هنا، وإسناده ضعيف.

قال الترمذي: حدثنا أحمد بن منيع، حدثنا أبو معاوية، عن شبيب بن شيببة، عن الحسن البصري، عن عمران بن حُصَيْن، قال: «قال النبيُّ ع لآبِي: يَا حُصَيْنُ كَمْ تَعْبُدُ الْيَوْمَ إِلَهًا؟ قَالَ أَبِي: سَبْعَةً، سِتَّةً فِي الْأَرْضِ وَوَاحِدًا فِي السَّمَاءِ. قَالَ: فَأَيُّهُمْ تَعُدُّ لِرَغَبَتِكَ وَرَهْبَتِكَ؟ قَالَ: الَّذِي فِي السَّمَاءِ. قَالَ: يَا حُصَيْنُ، أَمَا إِنَّكَ لَوْ أَسْلَمْتَ عَلِمْتُكَ كَلِمَتَيْنِ تَنْفَعَانِكَ. قَالَ: فَلَمَّا أَسْلَمَ حُصَيْنُ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، عَلِمَنِي الْكَلِمَتَيْنِ اللَّتَيْنِ وَعَدْتَنِي، فَقَالَ: قُلْ: اللَّهُمَّ أَهْمَنِي رُشْدِي، وَأَعِزَّنِي مِنْ شَرِّ نَفْسِي». ثم قال: «هذا حديثٌ غريبٌ»^(٣٩). وجاء في بعض النسخ: «حسن غريب».

وهذا إسناده ضعيف، شبيب: لِيَنَّ الحديث، فقد ضَعَفَهُ أكثرُ الثَّقَادِ. وكذلك، فإنَّ الحسن البصري لم يسمع من عمران بن الحُصَيْن. وَضَعَفَهُ الألباني في ضعيف سنن الترمذي، وضعيف الجامع^(٤٠).

الرواية التاسعة: قصة عمر مع أخته فاطمة حين لطمها لإسلامها، وضرب زوجها سعيد بن زيد، ثم اطلاعه على صحيفة فيها آيات من القرآن، ثم إسلامه. غير معزوة لأيّ كتاب، والتي جاءت في موضوع «إسلام عمر» في الدرس التاسع، صفحة ٣٣، من الجزء الثاني، من كتاب الصف الرابع الابتدائي.

وهذه قصة لم تصح سنداً، ومنها مضطرب. أما الإسناد، فقد رواها ابن إسحاق كما في سيرة ابن هشام، وقال: فيما بلغني^(٤١)، والبلاغ منقطع، فالسند ضعيف.

ورواها ابن سعد في الطبقات، وابن شبة في تاريخ المدينة، والدارقطني في السنن، والحاكم في المستدرک، والبيهقي في السنن الكبرى، والدلائل. من طريق إسحاق بن يوسف الأزرق، عن القاسم بن عثمان البصري، عن أنس بن مالك^(٤٢).

والقاسم بن عثمان، قال عنه البخاري: «له أحاديث لا يتابع عليها»، نقله الذهبي في المعني

٣٩ () الترمذي، السنن، رقم: ٣٤٨٣.

٤٠ المزني، يوسف بن عبد الرحمن، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق بشار معروف، مؤسسة الرسالة، الطبعة السادسة ١٤١٥هـ. ج: ١٢، ص: ٣٦٣. ابن حجر، أحمد بن علي: تهذيب التهذيب، تعليق مصطفى عطا، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ. ج: ٤، ص: ٢٨٠. ابن حجر، التقريب، رقم: ٢٧٤٠. ابن العراقي، تحفة التحصيل، ص: ٨٢. الألباني، ضعيف سنن الترمذي، ص: ٣٧٩. وضعيف الجامع، رقم: ٤٠٩٨.

٤١ الحميري، عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وزميله، القاهرة، نشر مصطفى الحلبي، الطبعة الثانية ١٣٧٥هـ. ج: ١، ص: ٣٤٣.

٤٢ ابن منيع، محمد بن سعد، الطبقات الكبير، تحقيق: علي بن عمر، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ. ج: ٣، ص: ٢٤٨. النعماني، عمر بن شبة، تاريخ المدينة المنورة، تحقيق فهد شلتوت، إيران، دار الفكر ١٣٤٨هـ. ج: ٢، ص: ٦٥٧. الدارقطني، السنن، ج: ١، ص: ١٢٣، الحاكم، المستدرک، ج: ٤، ص: ٦٠. البيهقي، السنن الكبرى، ج: ١، ص: ٨٨، والدلائل، ج: ٢، ص: ٢١٩.

في الضعفاء، وقال الذهبي في ميزان الاعتدال: «حَدَّثَ عنه إسحاق الأزرق بقصة إسلام عمر، وهي مُنكرة جداً»، وقال ابن حجر في التلخيص الحبير: «في إسناده مقال»^(٤٣).

ورواه البزار في مسنده. من طريق إسحاق بن إبراهيم الحنيني، عن أسامة بن زيد بن أسلم، عن أبيه، عن عمر. ثم قال: «وهذا الحديث لا نعلم رواه عن أسامة بن زيد عن أبيه عن جده عن عمر إلا إسحاق بن إبراهيم الحنيني، ولا نعلم يُروى في قصة إسلام عمر إسناده أحسن من هذا الإسناد، على أن الحنيني قد ذكرنا أنه خرج عن المدينة فكف واضطرب حديثه»^(٤٤).

ورواه الحاكم أيضاً. من طريق إسحاق بن إبراهيم الحنيني، عن أسامة بن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر^(٤٥). كذا، ولعل جده سقط من السند هنا.

وهذا السند ضعيف أيضاً، فيه إسحاق بن إبراهيم الحنيني، قال ابن حجر: «ضعيف». وفيه أيضاً أسامة بن زيد بن أسلم، قال ابن حجر: «ضعيف من قبل حفظه»^(٤٦).

وكذلك فإن زيد بن أسلم وهو ثقة، ولكن روايته عن عمر مرسله. قال الذهبي في استدرাকে على الحاكم: «واه منقطع». وعزاه الهيثمي في مجمع الزوائد إلى البزار في مسنده، وقال: «فيه أسامة بن زيد بن أسلم، وهو ضعيف»^(٤٧).

وكان البخاري بَوَّبَ في صحيحه: «باب إسلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه»، ولم يسق شيئاً من الروايات عن قصة إسلامه^(٤٨).

وأقول: إن كثرة طرق الحديث لا تزيد قوة دائماً، بل ربما زادت ضعفاً، وهذا معلوم، وقد نص على ذلك وتبّه عليه غير واحد من علماء الحديث والمشتغلين به في مصنفاتهم.

وأما اضطراب متنه، فجاء مرة أن قريشاً بعثته، وفي أخرى أنه خرج ابتداءً، وفي بعضها أنه قرأ وكان كاتباً، وفي أخرى «حتى دعا قارئاً فقرأ عليه وكان عمر لا يكتب».

وفي بعض الروايات أن السورة التي قرأها عمر كانت (طه)، وفي بعضها الآخر أن السورة كانت (الحديد)، وسورة الحديد مدنية!

٤٣ الذهبي، محمد بن أحمد، المغني في الضعفاء، تحقيق حازم القاضي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ. ج: ٢، ص: ٢٠٨. وميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي البحاي، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٢هـ. ج: ٣، ص: ٢٧٥. ابن حجر، أحمد بن علي، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ. ج: ١، ص: ٣٦١.

٤٤ البزار، أحمد بن عمرو، المسند، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، بيروت، مؤسسة علوم القرآن، والمدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ. ج: ١، ص: ٤٠٣.

٤٥ الحاكم، المستدرک، ج: ٤، ص: ٦٠.

٤٦ ابن حجر، التقریب، رقم: ٣٣٧، ٣١٥.

٤٧ الهيثمي، المجمع، ج: ٩، ص: ٦٣.

٤٨ البخاري، الصحيح، ص: ٧٣٣.

وقال الألباني في سلسلته الضعيفة: ”ذُكر في إسلام عمر رضي الله عنه عدة روايات، لا يصح شيء من أسانيدها، مع وضوح التّعارض بينها“. وقال أكرم العمري في السيرة الصحيحة: ”أما قصته مع أخته فاطمة حين لطمها لإسلامها وضرب زوجها سعيد بن زيد، ثم اطلاعه على صحيفة فيها آيات، وإسلامه، فلم يثبت شيء من هذه القصص من طريق صحيحة“^(٤٩).

وانظر تفاصيل الروايات في قصة إسلام عمر في كتاب: دراسة نقدية في المرويات الواردة في شخصية عمر، لعبد السلام بن محسن آل عيسى، أورد فيها ستّ روايات، وضعّفها جميعها^(٥٠).

الرواية العاشرة: حديث أن رسول الله ع سَمَّى عمر بن الخطاب بالفاروق. ورد غير معزوٍّ لأبيّ كتاب، وجاء في موضوع «إسلام عمر» كذلك، في الدرس التاسع، صفحة ٣٣، من الجزء الثاني، من كتاب الصف الرابع الابتدائي.

وقد وردت في ذلك عدة روايات بين الضعيفة والموضوعة، منها:

الأولى: بلفظ: «إنَّ الله جعلَ الحَقَّ على لسان عمر وقلبه، وهو الفاروق، فرَّقَ الله به بين الحقِّ والباطل». أخرجه ابنُ سعد في الطبقات، ومن طريقه ابن عساکر في تاريخ دمشق: من طريق أيوب بن موسى، قال: قال رسول الله ع^(٥١).

وهذا إسنادٌ ضعيفٌ ومعضل، كما قال الألباني في سلسلته الضعيفة، فإنَّ أيوبَ بن موسى من أتباع التابعين^(٥٢).

الثانية: بلفظ: «ليلة أُسْرِيَ بي رأيتُ على العرش مكتوباً: لا إله إلا الله محمد رسول الله، أبو بكر الصديق، عمرُ الفاروقُ، عثمانُ ذو النورين، يُقتلُ مظلوماً».

قال الألباني في الضعيفة: «أخرجه الخطيب في التاريخ. من طريق إسحاق بن إبراهيم الخُتلي، عن عبد الرحمن بن عفان الصوفي، عن محمد بن مجيب الصائغ، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه مرفوعاً. وذلك في ترجمة عبد الرحمن الصوفي، ثم روى عن ابن معين، أنَّه قال فيه: كَذاب، يكذب، رأيتُ له حديثاً حَدَّثَ به عن أبي إسحاق الفزاري كذباً»^(٥٣).

٤٩ الألباني، السلسلة الضعيفة، رقم: ٦٥٣١. العمري، أكرم ضياء، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة، المدينة، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة السادسة ١٤١٥هـ. ج: ١، ص: ١٨٠.

٥٠ آل عيسى، عبد السلام بن محسن، دراسة نقدية في المرويات الواردة في شخصية عمر بن الخطاب وسياسته الإدارية، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ. ج: ١، ص: ١٢٨ - ١٤٠.

٥١ ابن سعد، الطبقات الكبير، ج: ٣، ص: ٢٥١، وابن عساکر، تهذيب دمشق، ج: ٤٤، ص: ٥٠.

٥٢ الألباني، السلسلة الضعيفة، رقم: ٣٠٦٢.

٥٣ وانظر: الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها، تحقيق بشار معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ. ج: ١١، ص: ٥٤١.

وهذا حديث موضوع، كما قال الألباني في الضعيفة، فعبد الرحمن الصوفي هو المتهم به، صرح بذلك ابن حجر في اللسان. وشيخه محمد بن مجيب الصائغ، ليس خيراً منه؛ فقد قال فيه ابن معين: «كان كذوباً، عدواً لله تعالى». وقال أبو حاتم: «ذاهب الحديث»^(٥٤).

وقد أشار إلى هذا ابن الجوزي في الموضوعات، فقال: «هذا حديث لا يصح، وأبو بكر الصوفي ومحمد بن مجيب كذابان، قاله يحيى بن معين»^(٥٥).

الثالثة: بلفظ: «فَسَمَّاني رسول الله ع يومئذ الفاروق، وَفَرَّقَ اللهُ به بين الحقِّ والباطل». أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء. من طريق إسحاق بن عبد الله، عن أبان بن صالح، عن مجاهد، عن ابن عباس قال: «سألت عمر رضي الله عنه: لأي شيء سميت الفاروق؟ فذكر قصة إسلامه، وفيها قوله: «ما أنت بمُنته يا عمر»، وفيه كذلك: «فَسَمَّاني رسول الله ع يومئذ الفاروق، وَفَرَّقَ اللهُ به بين الحقِّ والباطل»^(٥٦).

وهذا إسنادٌ ضعيفٌ جداً، منكر، كما قال الألباني في الضعيفة، فإسحاق بن عبد الله، وهو ابن أبي فروة، مُتَّفَقٌ على ضَعْفِهِ وترك حديثه. قال الذهبي: «لم أر أحداً منَّاه»، وقال ابن حجر: «متروك»^(٥٧).

الرابعة: عن أبي عمر دُكَّوان، قال: قلت لعائشة: «من سَمَّى عمرَ الفاروق؟ قالت: النَّبِيُّ عليه السلام». أخرجه ابنُ سعد في الطبقات، وابن شَبَّه في تاريخ المدينة. عن محمد بن عمر الواقدي، عن يعقوب بن مجاهد، عن محمد بن إبراهيم، عن دُكَّوان مولى عائشة به^(٥٨).

والواقدي، مُتَّفَقٌ على شِدَّةِ ضَعْفِهِ، بل وَتَرَكَهُ، ووصفه بالكذب والوضع. قال الذهبي: «مُجْمَعٌ على تركه». وقال ابن حجر: «متروك»^(٥٩).

ولو اقتصر الكتاب على ما جاء في الفتن لنعيم بن حماد بإسناد صحيح عن عبد الله بن عمرو: «أبو بكر الصديق أصبتم اسمه، وعمر الفاروق^(٦٠). لكان أولى.

٥٤ ابن حجر، أحمد بن علي، لسان الميزان، تحقيق عبد الفتاح أبو غُدَّة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ. ج: ٥، ص: ١١٤. المري، يحيى بن معين، التاريخ، رواية عباس الدوري، تحقيق أحمد سيف، مكة، مركز البحث العلمي ١٣٩٩هـ. ج: ٤، ص: ٣٠٧، ٣٩٧. الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم، الجرح والتعديل، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، الهند، دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى ١٣٧١هـ. ج: ٨، ص: ٦٩.

٥٥ ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، الموضوعات، تعليق عبد الرحمن عثمان، المدينة، المكتبة السلفية، الطبعة الأولى ١٣٨٦هـ. ج: ١، ص: ٣٣٧.

٥٦ أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مصر، مطبعة السعادة ١٣٩٤هـ. ج: ١، ص: ٤٠.

٥٧ وانظر: المري، تهذيب الكمال، ج: ٢، ص: ٤٤٦. ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج: ١، ص: ٢١٨. الذهبي، الميزان، ج: ١، ص: ١٩٣. ابن حجر، التقريب، رقم: ٣٦٨.

٥٨ ابن سعد، الطبقات، ج: ٣، ص: ٢٥١. ابن شَبَّه، تاريخ المدينة، ج: ٢، ص: ٦٦٢.

٥٩ وانظر: المري، تهذيب الكمال، ج: ٢٦، ص: ١٨٠. ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج: ٩، ص: ٣١٤. الذهبي، المغني في الضعفاء، ج: ٢، ص: ٣٥٤. ابن حجر، التقريب، رقم: ٥٨٦٤.

٦٠ المروزي، نعيم بن حماد، الفتن، تحقيق سمر الزهيري، القاهرة، مكتبة التوحيد، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

الرواية الحادية عشرة: حديث «قوله ع: عليّ جمع الحطب». ورد غير معزو لأبي كتاب، وجاء في موضوع «إسلام عمر» كذلك في الدرس التاسع، صفحة ٣٣، من الجزء الثاني، من كتاب الصف الرابع الابتدائي.

وهذا حديث لا يعرف له إسناده عن النبي ع، فلا أصل له، وما لا أصل له لا تجوز روايته، ونسبته إلى النبي ع.

قال المحب الطبري في خلاصة سير سيد البشر: "وكان ع في بعض أسفاره، فأمر بإصلاح شاة، فقال رجل: يا رسول الله، عليّ ذبحها، وقال آخر: عليّ سلخها، وقال آخر: عليّ طبخها، فقال ع: (وعليّ جمع الحطب). فقالوا يا رسول الله نحن نكفيك. فقال (قد علمت أنكم تكفوني، ولكي أكره أن أتميز عليكم؛ فإن الله يكره من عبده أن يراه متميزاً بين أصحابه)، وقام ع وجمع الحطب»^(٦١). هكذا ذكره غير إسناده.

وكذا ذكره المقرئ في إمتاع الأسماع، والصفدي في الوافي بالوفيات، والنويري في نهاية الأرب، والحارثي في بجهة المحافل، والقاري في جمع الوسائل، والعصامي في سمط النجوم، كلهم غير إسناده^(٦٢).

وفي المقاصد الحسنة: حديث: "إن الله يكره العبد المتميز على أخيه": لا أعرفه، ونقله العجلوني في كشف الخفاء، ونقل كلام السخاوي عليه، ومثله: الحوت في أسنى المطالب. وأورده العامري العزي في الجدل الحديث^(٦٣).

الرواية الثانية عشرة: حديث «أن رسول الله ع، قال يوم فتح مكة لأهلها: اذهبوا فأنتم الطلقاء». ورد غير معزو لأبي كتاب، وجاء في موضوع «العفو» في الدرس السادس عشر، صفحة ٥٨، من الجزء الثاني، من كتاب الصف الرابع الابتدائي.

٦١ الطبري، محب الدين بن عبد الله، خلاصة سير سيد البشر، تحقيق طلال الرفاعي، مكة المكرمة، مكتبة نزار الباز ١٤١٨هـ. ص: ٨٧.

٦٢ المقرئ، أحمد بن علي، إمتاع الأسماع، تحقيق محمد النميسي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ. ج: ٢، ص: ١٨٨. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ. ج: ١، ص: ٧١. النويري، أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق مفيد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ. ج: ١٨، ص: ٢٥٨. الحارثي، يحيى بن أبي بكر، بجهة المحافل وبغية الأمانات، بيروت، دار صادر ج: ٢، ص: ٢٨٤. القاري، علي بن سلطان، جمع الوسائل في شرح الشرائع، مصر، نشر مصطفى الحلبي ج: ٢، ص: ١٢٩. العصامي، عبد الملك بن حسين، سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي: تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ. ج: ٢، ص: ٣١٠.

٦٣ السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، المقاصد الحسنة، تحقيق محمد الخشت، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ. رقم: ٢٤٧. العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء، تحقيق عبد الحميد هندواوي، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ. رقم: ٧٦٥. الحوت، محمد بن محمد، أسنى المطالب، تحقيق مصطفى عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ. ص: ٨٣. العامري، أحمد بن عبد الكريم العزي، الجدل الحديث في بيان ما ليس بحديث، تحقيق بكر أبو زيد، الرياض، دار الراجعية، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ. ص: ٦٥.

وهذا الحديث أورده ابن إسحاق، كما في السيرة النبوية، لابن هشام، والروض الأنف، للسهيلي، قائلاً: حدثني بعض أهل العلم أن رسول الله ع ... وذكره. ورواه الطبري في التاريخ، قال: حدثنا ابن حميد، قال حدثنا سلمة، عن ابن إسحاق، عن عمر بن موسى بن الوجيه، عن قتادة السدوسي، أن رسول الله ع ... وذكره. ونقله ابن كثير في البداية والنهاية ساكناً عليه^(٦٤).

وفي الكلام على الحديث، قال العراقي: «فيه ضعف». وذكره ابن السبكي في طبقات الشافعية في الأحاديث التي لم يجد لها إسناداً في إحياء علوم الدين. وضَعَفَه الألباني في سلسلته الضعيفة، بقوله: «.. وهذا سند ضعيف مرسل؛ لأنَّ شيخ ابن إسحاق فيه لم يُسمَّ، فهو مجهول، ثم هو ليس صحابياً؛ لأنَّ ابن إسحاق لم يُدرك أحداً من الصحابة، بل هو يروي عن التابعين وأقرانه، فهو مرسل أو معضل». وكذا ضَعَفَه في تخريجه لأحاديث فقه السيرة، وقال في رده على البوطي: «هذا الحديث على شهرته ليس له إسناد ثابت ..»^(٦٥).

وأما طريق الطبري، فشيخه ابن حميد، هو الرازي المُتَّهَم بالكذب، وعمر الوجيه ممن يضع الحديث سنداً ومتمناً كما في ميزان الاعتدال^(٦٦)، عن قتادة مرسلًا.

فالحديث بهذا اللفظ لا شك في ضعفه، بل هو عندي موضوع إن كان الساقط من رواية ابن إسحاق الوجيه الوضاع.

وقد ثبت في صحيح مسلم، أنه ع قد آمن أهل مكة على أنفسهم، بقوله: «مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ، وَمَنْ أَلْقَى السَّلَاحَ فَهُوَ آمِنٌ، وَمَنْ أَعْلَقَ بَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ»^(٦٧). فنكتفي بالثابت عن غير الثابت.

الرواية الثالثة عشرة: حديث «إِذَا غَضِبَ أَحَدُكُمْ فليَتَوَضَّأْ». ورد معزواً لأبي داود، وجاء في موضوع «من وصايا الرسول»، في الدرس الحادي عشر، صفحة ٣٩، من الجزء الأول، من كتاب الصف الخامس الابتدائي.

والحديث في سنن أبي داود، من طريق أبي وائل القاص، قال: دخلنا على عروة بن محمَّد السعدي فكلمه رجل فأغضبه، فقام فتوضأ، ثم رجَّع وقد توضأ، فقال: حدثني أبي عن جدِّي عطية، قال: قال رسول الله ع: «إِنَّ الْغَضَبَ مِنَ الشَّيْطَانِ، وَإِنَّ الشَّيْطَانَ خُلِقَ مِنَ النَّارِ، وَإِنَّمَا

٦٤ ابن هشام، السيرة النبوية، ج: ٢، ص: ٢١٤. السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله، الروض الأنف، تحقيق عمر السلامي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ. ج: ٧، ص: ٢٣١. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج: ٢، ص: ١٦١. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق عبد الله التركي، القاهرة، دار هجر، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ. ج: ٦، ص: ٥٦٧.

٦٥ العراقي، تخريج أحاديث الإحياء، ج: ٢، ص: ٧٥٨. السبكي، عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، نشر عيسى الحلبي، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ. ج: ٦، ص: ٣٤٣. الألباني، السلسلة الضعيفة، رقم: ١١٦٣. وتخريج أحاديث فقه السيرة للغزالي. ص: ٣٨٢. ودفاع عن الحديث النبوي والسيرة، دمشق، مكتبة الخافقين، ص: ٣٢.

٦٦ الذهبي، الميزان، ج: ٣، ص: ٢٢٤.

٦٧ النيسابوري، مسلم بن الحجاج، الصحيح، بعناية أبي صهيب الكرمي، الرياض، بيت الأفكار الدولية، ١٤١٩هـ. رقم: ١٧٨٠.

تُطفأ النارُ بالماء، فإذا غَضِبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَتَوَضَّأْ». ورواه أحمد من طريق عروة به^(٦٨).

وهذا إسناد ضعيف، فيه مجاهيل وضعفاء، فعروة بن محمد بن عطية السَّعدي الجُشمي وأبوه مجهولا الحال على الأصح، فلم يرو عروة عن غير أبيه، ولم يرو عن أبيه غيره، وأبو وائل القاص ضعيف، ضَعَفَه النووي في خلاصة الأحكام، والألباني في سلسلته الضعيفة، والأرنؤوط في تحقيقه لمسند أحمد في الحاشية^(٦٩).

قلت: ويُغني عنه ما في الصحيحين، عن سليمان بن صُرَد، قال: "استبَّ رجلان عند النَّبِيِّ ﷺ، فجعل أحدهما يَغْضِبُ وَيَحْمُرُّ وَجْهَهُ، فنظر إليه النَّبِيُّ ﷺ، فقال: "إِنِّي لأعلم كلمة لو قالها لذهب ذا عنه: أعوذ بالله من الشيطان الرَّجِيمِ"^(٧٠).

وكذا حديث أبي ذر مرفوعاً: «إذا غَضِبَ أَحَدُكُمْ وهو قائم فليجلس، فإن ذهب عنه الغضب، وإلا فليضطجع». رواه أحمد في المسند، وأبو داود في السنن، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير^(٧١).

وفي الأعراف، آية (٢٠٠): (وَمَا يَنْزَعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ).

الرواية الرابعة عشرة: الحديث الطويل المشتمل على الدعاء الذي جاء في أوله «اللهم إليك أشكو ضعف قوتي، وقلة حيلتي، وهواني على الناس ... وقصته الشهيرة مع عدّاس». ورد معزواً للطبراني، وجاء في موضوع «الخروج إلى الطائف» تحت عنوان «البستان» في الدرس الخامس عشر، صفحة ٥٥، من الجزء الأول، من كتاب الصف الخامس الابتدائي.

والحديث رواه الطبراني في الكبير والدعاء «أن رسول الله ﷺ بعدما دعا أهل الطائف إلى الإسلام، فلم يجيبوه، لجأ إلى الله تعالى مُتَضَرِّعاً يَدْعُوهُ، فقال: اللَّهُمَّ إِلَيْكَ أَشْكُو ضَعْفَ قُوَّتِي، وَقَلَّةَ حَيْلَتِي، وَهَوَايَ عَلَى النَّاسِ ...» ليس فيه قصة عدّاس. ورواه ابن عدي، وأبو القاسم الأصبهاني، وابن عساکر، والضياء المقدسي. كلهم من طريق أبي صالح الراسبي، عن محمد بن أبي صفوان، عن وهب بن جرير بن حازم، عن أبيه، عن ابن إسحاق، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عبد الله بن جعفر به^(٧٢).

٦٨ السجستاني، السنن، ج: ٧، ص: ١٦٣. ابن حنبل، المسند، ج: ٢٩، ص: ٥٠٥.

٦٩ النووي، يحيى بن شرف، خلاصة الأحكام، تحقيق إسماعيل الجمل، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ. ص: ١٢٢. الألباني، الضعيفة، رقم: ٥٨٢. الأرنؤوط، حاشية المسند، ج: ٢٩، ص: ٥٠٥.

٧٠ البخاري، الصحيح، رقم: ٦١١٥، مسلم، الصحيح، رقم: ٢٦١٠.

٧١ ابن حنبل، المسند، ج: ٣٥، ص: ٢٧٨، السجستاني، السنن، ج: ٧، ص: ١٦٢. الألباني، صحيح الجامع، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ، رقم: ٦٩٤.

٧٢ الطبراني، الكبير، قطعة من الجزء ١٣، ص: ٧٣، الدعاء، تحقيق محمد البخاري، بيروت، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ. رقم: ١٠٣٦. الجرجاني، عبد الله بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق يحيى غزاوي، بيروت، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ. ج: ٦، ص: ١١١. الأصبهاني، إسماعيل بن محمد، الحجة في بيان المحجة، تحقيق محمد المدخلي، دار الولاية ١٤١٩هـ. ج: ٢، ص: ٤٧٣. ابن عساکر، تاريخ دمشق، ج: ٤٩، ص: ١٥٢. المقدسي، محمد بن عبد الواحد، الأحاديث

وهذا الإسناد ضعيف، بسبب عنعنة محمد بن إسحاق، فهو مُدلسٌ مُكثرٌ من التذليل عن الضعفاء والمجهولين كما وصفه بذلك أحمد والدارقطني، ولذا لا يقبل حديثه حتى يُصَرَّحَ بالسَّماع، لما يُخشي أن يكون أسقط شيخاً ضعيفاً من الإسناد. وقال ابن عدي: «وهذا حديث أبي صالح الراسبي، لم نسمع أن أحداً حَدَّثَ بهذا الحديث غيره، ولم نكتبه إلا عنه». وقال الهيثمي: «رواه الطبراني، وفيه ابن إسحاق وهو مدلس ثقة، وبقية رجاله ثقات»^(٧٣).

وجاء في فتاوى اللجنة الدائمة: «هذا الحديث ضعيف من جهة إسناده»، وَصَعَفَهُ الألباني في السلسلة الضعيفة، وفي تعليقه على فقه السيرة للغزالي^(٧٤).

وللحديث طريق آخر من رواية محمد بن إسحاق عن يزيد بن زياد، عن محمد بن كعب القرظي مرسل. مُتَّصَمٌ قصة عدّاس النَّصراني الشهيرة ... حتى عاد رسول الله ع إلى مكة. ذكره ابن هشام في السيرة عن ابن إسحاق في سيرته، والطبري، والثعلبي في تفسيره، وابن كثير في البداية والنهاية^(٧٥). والمرسل ضعيف، لا يحتجُّ به.

الرواية الخامسة عشرة: حديث: «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ قَلْبًا، وَقَلْبَ الْقُرْآنِ يَس، لَوَدِدْتَ أَنَّهَا فِي قَلْبِ كُلِّ إِنْسَانٍ مِنْ أُمَّتِي». ورد معزواً للبخاري، وجاء في موضوع «سورة يس» عند التعريف بالسورة، فيَ الدرس الثالث، صفحة ١١، من الجزء الأول، من كتاب الصِّفِّ السَّابِعِ الإِعْدَادِي.

قلت: لا يوجد في مسند البزار هذا الحديث باللفظ المذكور هنا، بل يوجد الجزء الأول منه ويتعلق بسورة يس، وهو حديث موضوع، وأما الجزء الثاني فيتعلق بسورة تبارك، وهو حديث ضعيف، وأَوْضَحَ ذلك فيما يأتي:

أما الجزء الأول، فقال البزار في مسنده: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ صَالِحٍ، عَنْ هَارُونَ، عَنْ مُقَاتِلِ بْنِ حَيَّانَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ؛ أَنَّ النَّبِيَّ ع، قَالَ: «لِكُلِّ شَيْءٍ قَلْبٌ، وَقَلْبَ الْقُرْآنِ يَس».

والحديث أخرجه الترمذي في سننه: عن قُتَيْبَةَ وَسَفِيانَ بْنِ وَكَيْعٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الرَّؤَاسِي بِهِ، بَلْفِظٍ: «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ قَلْبًا، وَقَلْبَ الْقُرْآنِ يَس، وَمَنْ قَرَأَ يَسَ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِقِرَاءَتِهَا قِرَاءَةَ الْقُرْآنِ عَشْرَ مَرَّاتٍ». ثم قال: «هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث حميد بن عبد الرحمن، وبالبرص لا يعرفون من حديث قتادة إلا من هذا الوجه، وهارون أبو محمد:

المختارة، تحقيق عبد الملك دهيش، مكتبة النهضة الحديثة، الطبعة الثالثة ١٤٢٠هـ. ج: ٩، ص: ١٨٠.

٧٣ الهيثمي، مجمع الزوائد، ج: ٦، ص: ٣٥.

٧٤ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: فتاوى، جمع وترتيب أحمد الدويش، المجموعة الثانية، ج: ٣، ص: ٢٠٨. الألباني، الضعيفة، رقم: ٢٩٣٣، وتخريج فقه السيرة، ص: ٩٨.

٧٥ ابن هشام، السيرة النبوية، ج: ١، ص: ٢٦٠. الطبري، التاريخ، ج: ١، ص: ٥٥٤. الثعلبي، أحمد بن محمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق أبي محمد بن عاشور، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ. ج: ٩، ص: ١٠٩. ابن كثير، البداية والنهاية، ج: ٤، ص: ٣٧٧.

شيخ مجهول».

وأخرجه الخطيب. من طريق قتيبة به، بمثل اللفظ المذكور عند البزار. والدارمي، عن محمد بن سعيد، عن حميد به، بمثل اللفظ المذكور عند الترمذي^(٧٦).

وفي جميعها مقاتل هو ابن حيان، كما جاء منصوباً عليه في الإسناد. وخالفهم أبو حاتم الرازي، ورآه مقاتل بن سليمان، كما في علل الحديث، لابنه، وذلك حين سأل أباه عن الحديث، وجاء مقاتل فيه مهملاً، فقال أبو حاتم: «مُقاتِل هذا هو مُقاتِل بنُ سليمان، رأيتُ هذا الحديث في أوَّل كتابٍ وضعه مُقاتِل بن سليمان، وهو حديث باطل لا أصل له»^(٧٧). وقال الألباني: «موضوع». وانظر من كتبه: السلسلة الضعيفة، وضعيف الجامع الصغير، وضعيف الترغيب والترهيب^(٧٨).

وروي الحديث من طُرُقٍ أُخرى لا يُعتدُّ بها عن صحابة آخرين، فرواه القُضاعي في مسند الشهاب. من طريق مُخلد بن عبد الواحد، عن علي بن زيد بن جُدعان وعطاء بن أبي ميمونة، عن زر بن حبيش، عن أبي بن كعب مرفوعاً، بلفظ: «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ قَلْبًا، وَإِنَّ قَلْبَ الْقُرْآنِ يَسُّ، وَمَنْ قَرَأَ يَسُّ وَهُوَ يُرِيدُ بِمَا اللهُ عَزَّ وَجَلَّ عَفَرَ اللهُ لَهُ، وَأُعْطِيَ مِنَ الْأَجْرِ كَأَمَّا قَرَأَ الْقُرْآنَ أَنْتَنِي عَشْرَةَ مَرَّةً...» الحديث^(٧٩). ومُخلدٌ واه، قال ابن حبان في المجروحين: «منكر الحديث جدًّا»^(٨٠).

وأما الجزء الثاني من الحديث، فلم أجده في المطبوع من البزار، وهو في كشف الأستار عن زوائد البزار، للهيثمي، قال البزار: حَدَّثَنَا سَلَمَةُ بْنُ شَيْبٍ، ثنا إبراهيم بن الحَكَم بن أبان، عن أبيه، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لَوْ دَدْتُ أَنَّنَا فِي قَلْبِ كُلِّ إِنْسَانٍ مِنْ أُمَّتِي. يَعْني: يس». ثم نقل الهيثمي عن البزار، قوله: لا نَعْلَمُهُ يُروى إلا عن ابن عباس بهذا الإسناد، وإبراهيم لم يُتابع على أحاديثه، على أنه قد حَدَّثَ عَنْهُ أَهْلُ الْعِلْمِ^(٨١). وقال الألباني في السلسلة الضعيفة والموضوعة: «ضعيف»^(٨٢).

قلت: العبارة المذكورة إنما هي في سورة تبارك، كما جاءت في مواضع متعددة من كُتُب الحديث،

٧٦ البزار، المسند، ج: ١٣، ص: ٤٨٨. الترمذي، السنن، ج: ٥، ص: ١٦٢. الخطيب، تاريخ مدينة السلام، ج: ٥، ص: ٢٧٢. الدارمي، السنن، ج: ٤، ص: ٢١٤٩.

٧٧ ابن أبي حاتم، علل الحديث، ج: ٢، ص: ١٢٥٢.

٧٨ الألباني، الضعيفة، رقم: ٥٨٧٠، وضعيف الجامع، رقم: ١٩٣٥، وضعيف الترغيب والترهيب، رقم: ٨٨٥.

٧٩ القُضاعي، محمد بن سلامة، مسند الشهاب، تحقيق حمدي السلفي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ. رقم: ١٠٣٦.

٨٠ ابن حبان، المجروحين، ج: ٣، ص: ٤٣.

٨١ الهيثمي، علي بن أبي بكر، كشف الأستار عن زوائد البزار، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ. ج: ٣، ص: ٨٧.

٨٢ الألباني، السلسلة الضعيفة، رقم: ٦٥٧٢.

فالبزَّار تفرد بذكر سورة يس بدل تبارك، ولعلَّ ذلك من أوهامه، وهو حديث ضعيف كذلك. ففي المعجم الكبير للطبراني، قال: حدثنا محمد بن الحسين بن عجلان، ثنا سلمة بن شبيب، ثنا إبراهيم بن الحكم، حدثني أبي، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ع: "لوددت أنما في قلب كل إنسان من أممي يعني {تبارك الذي بيده الملك}." وفي المنتخب لعبد بن حميد، أتم منه، قال: حدثني إبراهيم بن الحكم، حدثني أبي، عن عكرمة، أن ابن عباس، قال لرجل: ألا أطرفك بحديث تفرح به؟ قال الرجل: بلى يا أبا عباس رحمك الله، قال: اقرأ تبارك الذي بيده الملك، واحفظها، وعلمها أهلك، وجميع ولدك، وصبيان بيتك وجيرانك، فإنها المنجية، وهي المجادلة، تجادل وتخاصم يوم القيامة عند ربها لقائها، وتطلب له إلى ربها أن يُنجيه من النار إذا كانت في جوفه، ويُنجي الله بها صاحبها من عذاب القبر. قال إبراهيم: قال أبي: قال عكرمة: قال ابن عباس: قال رسول الله ع: "لوددت أنما في قلب كل إنسان من أممي" (٨٣).

وقال الهيثمي: «رواه الطبراني، وفيه إبراهيم بن الحكم بن أبان، وهو ضعيف». وبعد تخريج الحديث، وبيان مواضعه في كتب الحديث، وأقوال العلماء فيه، ودراسة رواياته، قال الألباني في السلسلة الضعيفة والموضوعة: «ضعيف جداً» (٨٤).

الرواية السادسة عشرة: حديث: «من قتل عُصفوراً عبثاً عَجَّ إلى الله يوم القيامة، يقول: يا ربِّ إن فلاناً قتلني عبثاً، ولم يقتلني لمنفعة». ورد معزواً إلى النسائي، وجاء ضمن توجيهات الإسلام في الحفاظ على البيئة، صفحة ٨٧، من الجزء الثاني، من كتاب الصف السابع.

والحديث أخرجه النسائي، من طريق أحمد بن حنبل، عن عبد الواحد بن واصل، عن خلف بن مهران، عن عامر الأحول، عن صالح بن دينار، عن عمرو بن الشريد، قال: سمعت الشريد، يقول: سمعت رسول الله ع، يقول: «من قتل عُصفوراً عبثاً عَجَّ إلى الله عز وجل يوم القيامة، يقول: يا ربِّ إن فلاناً قتلني عبثاً، ولم يقتلني لمنفعة».

وأخرجه أحمد في المسند، ومن طريقه ابن حبان في صحيحه، وابن قانع في معجمه، والطبراني في الكبير. وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان، والدولابي في الكنى والأسماء، والطبراني، وابن قانع، وابن عدي في الكامل، والخطيب في تاريخ بغداد. من طريق عبد الواحد بن واصل به. وأخرجه ابن أبي عاصم في الأحاد والمتاني، وابن قانع. من طريق خلف بن مهران، به (٨٥).

٨٣ الطبراني، المعجم الكبير، ج: ١١، ص: ٢٤١. عبد بن حميد، المنتخب، ج: ١، ص: ٢٠٦.

٨٤ الهيثمي، المجموع، ج: ٧، ص: ٢٧٠. الألباني، السلسلة الضعيفة، رقم: ٤٧٤٧.

٨٥ النسائي، أحمد بن شعيب، السنن، ترميم عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ. ج: ٧، ص: ٢٣٩. أحمد، المسند، ج: ٣٢، ص: ٢٢٠. التميمي، محمد بن حبان، الصحيح، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ. ج: ١٣، ص: ٢١٤. ابن قانع، عبد الباقي البغدادي، معجم الصحابة، تحقيق صلاح

وإسنادُ الحديث ضعيفٌ، ضَعَفَهُ الألباني في العديد من كُتُبِهِ، منها: ضعيف سنن النسائي، وضعيف الجامع الصغير، وضعيف الترغيب والترهيب، وغاية المرام، وضعيف موارد الظمان^(٨٦).

وَضَعَفَهُ الأرنؤوط في حاشية مسند أحمد لجهالة صالح بن دينار الجعفي أو الهلالي، فلم يرو عنه غير عامر بن عبد الواحد، ولم يوثقه سوى ابن حبان، وجاء الحويني بالحديث وشواهد في الفتاوى الحديثية، ثم قال: وَجُمْلَةُ القَوْلِ إِنَّهُ لَا يَصِحُّ مرفوعًا ولا موقوفًا.

وفي الباب من طريق عمرو بن دينار، عن صهيب الحذاء، عن عبد الله بن عمرو مرفوعًا: من ذبح عصفورًا أو قتله في غير شيء - قال عمرو: أحسبه قال: إلا بحقه، سأله الله عنه يوم القيامة. أخرجه أحمد في مسنده^(٨٧). وإسناده ضعيف، فيه صُهَيْبُ الحَدَّاءِ، قال فيه ابن حجر: «مقبول»^(٨٨). قلت: بل: مجهول، كما قال الألباني، وصاحبًا تحرير التقریب.

ومن الأحاديث الصحيحة في هذا الباب: ما أخرجه مسلم في صحيحه. من حديث ابن عباس، أن النَّبِيَّ ﷺ، قال: «لَا تَتَّخِذُوا شَيْئًا فِيهِ الرُّوحُ غَرَضًا»^(٨٩).

وما أخرجه الشيخان في صحيحيهما. من حديث سعيد بن جببر، قال: «مَرَّ ابْنُ عُمَرَ بَنَفَرٍ قَدْ نَصَبُوا دِجَاجَةً يَتْرَامُونَهَا، فَلَمَّا رَأَوْا ابْنَ عُمَرَ تَفَرَّقُوا عَنْهَا، فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: مَنْ فَعَلَ هَذَا؟! إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَعَنَ مَنْ فَعَلَ هَذَا»^(٩٠).

الرواية السابعة عشرة: حديث: «إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ يُحِبُّ الطَّيِّبَ، نَظِيفٌ يُحِبُّ النَّظَافَةَ». ورد معزومًا للترمذي، وجاء ضمن توجيهات الإسلام في الحفاظ على البيئة، صفحة ٨٧، من الجزء الثاني، من كتاب الصف السابع.

والحديث في سنن الترمذي، قال: حدثنا محمد بن بشار، حدثنا أبو عامر العَقَدِي، حدثنا خالد بن إلياس، عن صالح بن أبي حسان، قال: سمعت سعيد بن المسيب، يقول: «إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ يُحِبُّ الطَّيِّبَ، نَظِيفٌ يُحِبُّ النَّظَافَةَ، كَرِيمٌ يُحِبُّ الكَرَمَ، جَوَادٌ يُحِبُّ الجُودَ، فَنَظَفُوا أَرَاهُ قَالَ أَفْنَيْتِكُمْ، وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ».

المصراحي، المدينة، مكتبة الغرباء، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ. ج: ١، ص: ٣٤٣. الطبراني، الكبير، ج: ٧، ص: ٣١٧. البيهقي، شعب الإيمان، ج: ١٥، ص: ٤١٧. الدولابي، محمد بن أحمد، الكنى والأسماء، تحقيق نظر الفارابي، بيروت، دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ. ج: ٢، ص: ٥٤٢. ابن عدي، الكامل، ج: ٥، ص: ٨٢، الخطيب، التاريخ، ج: ٨، ص: ٥٢٠. ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو، الأحاد والمثاني، تحقيق باسم الجوابرة، الرياض، دار الزكاة، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ. رقم: ١٥٧٢.

٨٦ الألباني، محمد ناصر الدين، ضعيف سنن النسائي، الرياض، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ. ص: ١٤٦. وضعيف الجامع الصغير، رقم: ٥٧٥١، وضعيف الترغيب والترهيب، رقم: ٦٨٠، وغاية المرام، ص: ٤٧. وضعيف موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان، الرياض، دار الصميعي، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ. ص: ٧٤.

٨٧ ابن حنبل، المسند، رقم: ٦٥٥٠.

٨٨ ابن حجر، التقریب، رقم: ٢٩٥٧.

٨٩ النيسابوري، الصحيح، رقم: ١٩٥٧.

٩٠ البخاري، الصحيح، رقم: ٥٥١٥. النيسابوري، الصحيح، رقم: ١٩٥٧.

قال - يعني خالد بن إلياس: «فذكرت ذلك لمهاجر بن مسمار، فقال: حَدَّثَنِي عامر بن سعد بن أبي وقاص، عن أبيه، عن النَّبِيِّ ع مثله، إلا أنه قال: نَظَّفُوا أَفْنِيَّتَكُمْ».

ثم قال الترمذي: «هذا حديث غريب، وخالد بن إلياس يضعف، ويقال: ابن إلياس».

وروى الحديث أبو يعلى الموصلي في مسنده، والبخاري. من طريق عبد الملك بن عمرو أبي عامر العقدي، عن خالد بن إلياس القرشي، عن صالح بن حسان، قال: سمعت سعيد بن المسيب... الحديث، وفيه زيادة: التي تَجْمَعُ الأَكْنافَ في دُورِهَا. قال خالد: فذكرت ذلك لمهاجر بن مسمار، فقال: حَدَّثَنِي عامر بن سعد به كما عند الترمذي.

ورواه ابن عدي في الكامل في ترجمة خالد بن إلياس، والخطيب في الجامع لأخلاق الراوي. من طريق خالد بن إلياس، عن مهاجر بن مسمار، عن عامر به^(٩١).

قلت: **والحديث ضعيف، بل ضعيف جداً.** ضَعَّفَهُ العلماء؛ لضعف أحد روايته، وهو خالد بن إلياس، ويقال: إلياس، فقال ابن طاهر في معرفة التذكرة: «فيه خالد بن إلياس العدوي، يروي الموضوعات». وقال ابن الجوزي في العلل المتناهية عن حديث سعد بن أبي وقاص: «هذا حديث لا يصح»، ثم نقل أقوال بعض الثقات في خالد بن إلياس، منها: عن ابن معين: «ليس بشيء ولا يكتب حديثه»، وعن أحمد، والنسائي: «متروك الحديث»، وعن ابن حبان: «يروي الموضوعات عن الثقات، لا يحل كُتِبَ حديثه إلا على التَّعَجُّب». وقال فيه ابن حجر: «متروك الحديث»^(٩٢).

وَضَعَّفَ الحديث ابن حجر في المطالب العالية، والبوصيري في إتحاف الخيرة المهرة، والألباني في عدد من كُتِبَ، منها: ضعيف الجامع، وضعيف سنن الترمذي، وغاية المرام، والحويني في النافلة، وحسين أسد في التعليق على مسند أبي يعلى^(٩٣).

ويمكن الاستغناء عنه بحديث الطبراني في المعجم الأوسط. من طريق الطيالسي، عن إبراهيم بن سعد، عن الزهري، عن عامر بن سعد، عن سعد بن أبي وقاص، مرفوعاً بلفظ: «طَهَّرُوا أَفْنِيَّتَكُمْ، فَإِنَّ الْيَهُودَ لَا تُطَهَّرُ أَفْنِيَّتَهَا»^(٩٤). وإسناده حسن كما قال الألباني^(٩٥). ويشهد لأول

٩١ الترمذي، السنن، ج: ٥، ص: ١١١. الموصلي، المسند، ج: ٢، ص: ١٢٢. البخاري، المسند، ج: ٣، ص: ٣٢٠. ابن عدي، الكامل، ج: ٣، ص: ٦. الخطيب، أحمد بن علي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق محمد عجاج الخطيب، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ. ج: ١، ص: ٥٦٨.

٩٢ المقدسي، محمد بن طاهر، معرفة التذكرة في الأحاديث الموضوعية، تحقيق عماد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ. ص: ١٠٧. ابن الجوزي، العلل المتناهية، ج: ٢، ص: ٧١٢. ابن حجر، التقریب، رقم: ١٦١٧.

٩٣ ابن حجر، المطالب العالية، ج: ١٠، ص: ٢٧٠. البوصيري، أحمد بن أبي بكر (٨٤٠هـ)، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، تحقيق دار المشكاة، الرياض، دار الوطن، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ. رقم: ١٥١٠، ٤١٠٠. الألباني، ضعيف الجامع، رقم: ١٦١٦. وضعيف الترمذي، ص: ٢٨٨، وغاية المرام، ص: ٦٩. الحويني، النافلة في الأحاديث الضعيفة والباطلة، ص: ٥٩.

٩٤ الطبراني، المعجم الأوسط، ج: ٤، ص: ٢٣١.

٩٥ الألباني، السلسلة الصحيحة، رقم: ٢٣٦. وصحيح الجامع، رقم: ٣٩٥٣.

الحديث، ما أخرجه مسلم في صحيحه. من حديث أبي هريرة مرفوعاً: «إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا»^(٩٦).

الرواية الثامنة عشرة: حديث: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ دَعَا إِلَى عَصِيَّةٍ». ورد معزواً لأبي داود، وجاء في تفسير سورة الحجرات، في الدرس الثالث، صفحة ١٣، من الجزء الثاني، من كتاب الصف الثامن.

والحديث في سنن أبي داود، من طريق محمد بن عبد الرحمن المكيّ - يعني ابن أبي لبيبة، عن عبد الله بن أبي سليمان، عن جبير بن مطعم، أن رسول الله ﷺ، قال: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ دَعَا إِلَى عَصِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ قَاتَلَ عَلَى عَصِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ مَاتَ عَلَى عَصِيَّةٍ». ومن طريق أبي داود أخرجه البيهقي في الآداب^(٩٧).

وإسناده مرسل، ضعيف، فالمنذري ينقل في مختصر سنن أبي داود عن أبي داود في رواية أبي الحسن ابن العبد، قوله: هذا مرسل، عبد الله بن أبي سليمان لم يسمع من جبير. ونقله المزني في تحفة الأشراف، وتهذيب الكمال^(٩٨).

وَضَعَّفَ إسناده الألباني في ضعيف الجامع، وضعيف سنن أبي داود، والتعليق على مشكاة المصابيح، وغاية المرام^(٩٩). وَضَعَّفَ إسناده الأرناؤوط في هامش السنن؛ لضعف ابن أبي لبيبة.

وأخرج الحديث ابن عدي في الكامل، عن روح بن سيابة أبي الحارث الحارثي، عن سعيد بن أبي أيوب، عن محمد بن عبد الرحمن به مثله. وقال: روح بن صلاح، ويقال له: ابن سيابة، وأظن أنه مصري، ضعيف^(١٠٠).

لكنَّ الحديث صحيحٌ بمعناه، وأتم منه ما أخرجه مسلم. من حديث أبي هريرة، مرفوعاً: «مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ فَمَاتَ، مَاتَ مَيِّتَةً جَاهِلِيَّةً، وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةِ عَمِيَّةٍ، يَغْضَبُ لِعَصْبَةٍ، أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصْبَةٍ، أَوْ يَنْصُرُ عَصْبَةً، فُقُتِلَ، فَقَتَلَتْهُ جَاهِلِيَّةً، وَمَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي يَضْرِبُ بَرَّهَا وَفَاجِرَهَا، لَا يَنْحَاشُ مِنْ مَوْمِنِهَا، وَلَا يَفِي لِذِي عَهْدِهَا، فَلَيْسَ مِنِّي، وَلَسْتُ مِنْهُ»^(١٠١).

٩٦ النيسابوري، الصحيح، رقم: ١٠١٥.

٩٧ أبو داود، السنن، ج: ٧، ص: ٤٤١. البيهقي، أحمد بن الحسين، الآداب، بغاية أبو عبد الله المنذورة، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ. ص: ٩٦.

٩٨ المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي، مختصر سنن أبي داود، تحقيق محمد الفقي، بيروت، دار المعرفة، ج: ٨، ص: ١٩. المزني، يوسف بن عبد الرحمن، تحفة الأشراف معرفة الأطراف، تحقيق عبد الصمد شرف الدين، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ. ج: ٢، ص: ٤١١. وتهذيب الكمال، ج: ١٥، ص: ٦٥.

٩٩ الألباني، ضعيف الجامع، رقم: ٤٩٣٥، وضعيف سنن أبي داود، ج: ١١، ص: ١٢١، والتعليق على المشكاة، ج: ٣، ص: ٦٣، وغاية المرام، ج: ١، ص: ١٨٦.

١٠٠ ابن عدي، الكامل، ج: ٣، ص: ١٤٦.

١٠١ النيسابوري، الصحيح، رقم: ١٨٤٨.

وآخر عند مسلم. من حديث جُنْدُب بن عبد الله البجلي، مرفوعاً: «مَنْ قُتِلَ تَحْتَ رَايَةِ عَمِيَّةٍ، يَدْعُو عَصْبِيَّةً، أَوْ يَنْصُرُ عَصْبِيَّةً، فَقَتَلَهُ جَاهِلِيَّةٌ»^(١٠٢).

الرواية التاسعة عشرة: قصة الحُبَاب بن المنذر عند نزول جيش المسلمين قُرْبَ بدر، وقوله: «يا رسول الله، أَرَأَيْتَ هَذَا الْمَنْزِلَ، أَمَنْزِلًا أَنْزَلَكَهُ اللَّهُ لَيْسَ لَنَا أَنْ نَتَقَدَّمَهُ وَلَا نَتَأَخَّرَ عَنْهُ؟ أَمْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ...» إلى آخر القصة التي جاءت في غزوة بدر، في موضوع اختياري المكان، في الدرس التاسع، صفحة ٣٥، من الجزء الثاني، من كتاب الصف الثامن.

والقصة مشهورة في كتب السيرة النبوية في غزوة بدر، مع أنها لم تثبت من طرق صحيحة، وهي كما في السيرة النبوية، لابن هشام: قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: «فُحِّدْتُ عَنْ رِجَالِ مَنْ بَنَى سَلْمَةَ أَنَّهُمْ ذَكَرُوا: أَنَّ الْحُبَابَ بْنَ الْمُنْذِرِ بْنِ الْجَمُوحِ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ هَذَا الْمَنْزِلَ أَمَنْزِلًا أَنْزَلَكَهُ اللَّهُ لَيْسَ لَنَا أَنْ نَتَقَدَّمَهُ وَلَا نَتَأَخَّرَ عَنْهُ؟ أَمْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ؟ قَالَ: بَلَى هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ؟ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَإِنْ هَذَا لَيْسَ بِمَنْزِلٍ، فَانْهَضْ بِالنَّاسِ حَتَّى تَأْتِيَ أَدْنَى مَاءٍ مِنَ الْقَوْمِ، فَتَنْزِلُهُ ثُمَّ نَعُورُ مَا وَرَاءَهُ مِنَ الْقَلْبِ، ثُمَّ نَبِيَّ عَلَيْهِ حَوْضًا فَنَمْلُؤُهُ مَاءً، ثُمَّ نَقَاتِلُ الْقَوْمَ فَنَشْرَبُ وَلَا يَشْرَبُونَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَقَدْ أَشْرَتَ بِالرَّأْيِ، فَانْهَضْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ النَّاسِ، فَسَارَ حَتَّى إِذَا أَتَى أَدْنَى مَاءٍ مِنَ الْقَوْمِ نَزَلَ عَلَيْهِ، ثُمَّ أَمَرَ بِالْقَلْبِ فَعُورَتْ، وَبَنَى حَوْضًا عَلَى الْقَلْبِ الَّذِي نَزَلَ عَلَيْهِ فَمَلَأَ مَاءً، ثُمَّ قَذَفُوا فِيهِ الْآيَةَ»^(١٠٣).

ورجال من بني سلمة مجهولون، ولم يُحَدِّثُوا ابْنَ إِسْحَاقَ، وَإِنَّمَا حُدِّثَ عَنْهُمْ، فَاجْتَمَعَتْ جِهَالَتَانِ فِي السَّنَدِ.

قال الألباني في تخريجه أحاديث فقه السيرة: «وهذا سند ضعيف؛ لجهالة الواسطة بين ابن إسحاق والرجال من بني سلمة، وقد وصله الحاكم من حديث الحباب، وفي سنده من لم أعرفه»^(١٠٤).

والحاكم رواه في المستدرک، قال: حدثني أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن يحيى المزكي، ثنا أبو العباس بن سعيد الحافظ، ثنا يعقوب بن يوسف بن زياد، ثنا أبو حفص الأعشى، أخبرني بسام الصيرفي، عن أبي الطفيل الكناني، أخبرني حباب بن المنذر الأنصاري، قال: أشرت على رسول الله ﷺ يوم بدر بمخصلتين قبلهما مني، خرجت مع رسول الله ﷺ في غزوة بدر، فعمسك خلف الماء، فقلت: يا رسول الله، أوبحي فعلت أو برأيي؟ قال: برأيي يا حباب، قلت: فإن الرأي أن تجعل الماء خلفك، فإن لجأت لجأت إليه، فقبل ذلك مني^(١٠٥).

١٠٢ النيسابوري، الصحيح، رقم: ١٨٥٠.

١٠٣ ابن هشام، السيرة النبوية، ج: ١، ص: ٦٢٠.

١٠٤ الألباني، تخريج أحاديث فقه السيرة، ص: ١٧١.

١٠٥ الحاكم، المستدرک، ج: ٣، ص: ٤٨٢.

وهذا سند فيه من لم أحدهم، وهم أبو العباس ويعقوب وأبو حفص.

وقال الذهبي في تلخيص المستدرک: «حديث منکر».

وقال الألباني في السلسلة الضعيفة: «ضعيف على شهرته في كتب المغازي»^(١٠٦).

وقال ابن حجر في الإصابة: «قال ابن إسحاق في السيرة: حدثني يزيد بن رومان، عن عروة وغير واحد في قصة بدر، فذكر قول الحباب: يا رسول الله، هذا منزل أنزلكه الله ليس لنا أن نَعُدَّه أم هو الرأي والحرب؟ فقال: بل هو الرأي والحرب، فقال الحباب: كلاً ليس هذا بمنزل، فقبل منه النبيُّ ع»^(١٠٧).

وهذا الخبر الذي عزاه ابن حجر لابن إسحاق، رواه البيهقي مطولاً في قصة غزوة بدر كاملة في دلائل النبوة. من طريق ابن إسحاق مرسلًا، فجاء في الإسناد عن ابن إسحاق، قال: حدثني يزيد بن رومان، عن عروة بن الزبير، وحدثني الزهري، ومحمد بن يحيى بن حبان، وعاصم بن عمر بن قتادة، وعبد الله بن أبي بكر، وغيرهم من علمائنا، فبعضهم قد حدّث بما لم يُحدّث به بعض، وقد اجتمع حديثهم فيما ذكرت لك من يوم بدر... وفيه قصة الحباب بن المنذر^(١٠٨). ثم إن عروة ومن ذكروا في إسناد البيهقي من التابعين الذين لم يدركوا الواقعة، ولذا فالإسناد مرسل ضعيف.

وفي دراسة مفصلة في هامش مختصر استدرک الذهبي على الحاكم، لابن الملتن، ضَعَّف سعد الحميد القصة بجميع أسانيدها^(١٠٩).

الرواية العشرون: حديث: «إِنَّ أَحَبَّ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَدْنَاهُمْ مِنْهُ مَجْلِسًا إِمَامٌ عَادِلٌ، وَأَبْغَضَ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ وَأَبْعَدَهُمْ مِنْهُ مَجْلِسًا إِمَامٌ جَائِرٌ». ورد معزواً للترمذي، مع الإشارة إلى ضَعْف أحد رواياته، وهو عطية بن سعد العوفي، وجاء في موضوع الظلم، الدرر الثامن، صفحة ٣٤، من الجزء الأول، من كتاب الصف العاشر الثانوي.

والحديث رواه الترمذي في سننه، عن علي بن المنذر الكوفي، عن محمد بن فضيل، عن فضيل بن مرزوق، عن عطية، عن أبي سعيد مرفوعاً. ثم قال: «حديث أبي سعيد حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من هذا الوجه».

١٠٦ الألباني، السلسلة الضعيفة، رقم: ٣٤٤٨.

١٠٧ ابن حجر، أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق عبد الله التركي، القاهرة، دار هجر، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ. ج: ٢، ص: ٤٤٢.

١٠٨ البيهقي، دلائل النبوة، ج: ٣، ص: ٣١.

١٠٩ ابن الملتن، عمر بن علي، مختصر استدرک الذهبي على مستدرک الحاكم، تحقيق سعد الحميد، الرياض، دار العاصمة، النشرة الأولى ١٤١١هـ. ج: ٥، ص: ٢١٣٩.

ورواه أحمد، والقُضاعي، والبيهقي. من طريق فضيل بن مرزوق، عن عطية به^(١١٠).

إسناد الحديث ضعيف، ضَعَفَ الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة، وفي ضعيف سنن الترمذي، وضعيف الجامع الصغير، والتخريج الثاني للمشكاة^(١١١). وضَعَفَه الأرئوط في هامش مسند أحمد، لضعف عطية العوفي.

الرواية الحادية والعشرون: حديث: «إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ يَعْتَادُ الْمَسْجِدَ». ورد معزواً للترمذي، وجاء عند شرح حديث سبعة يظلهم الله في ظله، تحت عنوان رجل قلبه معلق بالمساجد، الدرس التاسع، صفحة ٣٧، من الجزء الأول، من كتاب الصف العاشر الثانوي.

والحديث أخرجه الترمذي في سننه. من طريق رشدين بن سعد، عن عمرو بن الحارث، عن دَرَّاج، عن أبي الهيثم، عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله ع: «إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ يَعْتَادُ الْمَسْجِدَ فَاشْهَدُوا لَهُ بِالْإِيمَانِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ}».

ومن طريق عبد الله بن وهب، عن عمرو بن الحارث به. إلا أنه قال يتعاهد المسجد. ثم قال: «هذا حديث حسن غريب، وأبو الهيثم اسمه سليمان بن عمرو بن عبد العتواري، وكان يتيماً في حجر أبي سعيد الخدري»^(١١٢).

وروى الحديث ابن ماجه. من طريق رشدين. وأحمد، وابن خزيمة في صحيحه، وابن حبان في صحيحه، والحاكم، وصححه، والدارمي في السنن، والبيهقي في السنن الكبرى. من طريق عبد الله بن وهب، كلاهما عن دَرَّاج أبي السمح به^(١١٣).

إسناد الحديث ضعيف، ضَعَفَ العلماء. نقل ابن رجب في فتح الباري عن الإمام أحمد، قوله: «هو حديث منكر، ودَرَّاج له مناكير». وانظر: العلل ومعرفة الرجال، لأحمد، وتَعَقَّبَ الذهبيُّ الحاكم في تلخيص المستدرک، وقال: «دراج كثير المناكير». وقال مغلطي في شرح سنن ابن ماجه: «هذا حديث ضعيف الإسناد»^(١١٤).

١١٠ الترمذي، السنن، ج: ٣، ص: ٦١٧. ابن حنبل، المسند، ج: ١٧، ص: ١٦٤، ج: ١٨، ص: ٨٥. البغوي، عبد الله بن محمد، حديث ابن الجعد: تحقيق رفعت فوزي، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ. ج: ٢، ص: ٦٢، ٧٥. القضاعي، مسند الفردوس، ج: ٢، ص: ٢٥٥، البيهقي، السنن الكبرى، ج: ١٠، ص: ٨٨.

١١١ الألباني، الضعيفة، رقم: ١١٥٦، وضعيف الترمذي، ص: ١٥٤، وضعيف الجامع، رقم: ١٣٦٣، وتخريج المشكاة، رقم: ٣٧٠٤.

١١٢ الترمذي، السنن، ج: ٥، ص: ٢٧٧.

١١٣ ابن ماجه، السنن، ج: ٢، ص: ١٠١، وابن حنبل، المسند، ج: ١٨، ص: ١٩٣، وابن خزيمة، الصحيح، تحقيق محمد الأعظمي، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ. ج: ١، ص: ٧٢٦، ابن حبان، الصحيح، ج: ٥، ص: ٦. الحاكم، المستدرک، ج: ١، ص: ٢١٢، الدارمي، السنن، ج: ٢، ص: ٧٨٠، البيهقي، الكبرى، ج: ٣، ص: ٩٣.

١١٤ ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، فتح الباري، تحقيق: طارق عوض الله، الدمام، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ. ج: ١، ص: ١٢٢. ابن حنبل، أحمد بن محمد، العلل ومعرفة الرجال، رواية ابنه عبد الله، تعليق: طلعت قوج، وإبراهيم أوغلي، استانبول، تركيا، المكتبة الإسلامية ١٩٨٧م. ج: ٢، ص: ١٦٦. ابن الملقن، مختصر استدراك الذهبي، ج: ١، ص: ١٩٧. البكري، مغلطي بن قليج (٥٧٦٢هـ)، شرح سنن ابن ماجه، تحقيق كامل عويضة، مكة، مكتبة نزار الباز، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ. ج: ٤،

وَضَعَفَهُ الألباني في العديد من كُتُبِهِ، منها: تمام المنة، وضعيف موارد الظمآن، وتحقيق مشكاة المصابيح. وضعيف الجامع، وتحقيق رياض الصالحين، وضعيف سنن الترمذي، وضعيف سنن ابن ماجه، وضعيف الترغيب والترهيب^(١١٥). وَضَعَفَهُ الأرنؤوط في هامش صحيح ابن حبان، وهامش سنن ابن ماجه؛ لضعف دَرَجِج أبي السمع في روايته عن أبي الهيثم.

فَدَرَجِج لا يعتمد عليه خصوصاً في روايته عن أبي الهيثم. ورشدين ضعيف.

وجاء تضعيفه في فتوى اللجنة الدائمة، وَضَعَفَهُ ابن عثيمين في شرح رياض الصالحين^(١١٦).

وأشار ابن رجب في فتح الباري إلى أن متن الحديث فيه ما ينكر؛ لأنه لا يُشهد لأحد بالإيمان، وإنما يشهد بالإسلام، لأن الإسلام وصف الظاهر، وأما الإيمان فهو وصف الباطن^(١١٧). فسعد بن أبي وقاص كما في الصحيحين، حينما قال عن رجل: فوالله إني لأراه مؤمناً، قال رسول الله ع: أو مسلماً^(١١٨).

الرواية الثانية والعشرون: حديث: «أَهْلُ الشَّامِ سَوَوطُ اللهِ فِي الأَرْضِ، يَنْتَقِمُ بِهِمْ مِمَّنْ يَشَاءُ، كَيْفَ يَشَاءُ، وَحَرَامٌ عَلَيَّ مُنَافِقِيهِمْ أَنْ يَظْهَرُوا عَلَيَّ مُؤْمِنِيهِمْ، وَلَنْ يَمُوتُوا إِلاَّ هَمًّا أَوْ غِيظًا أَوْ حُزْنًا». ورد معزواً لأحمد في المسند، وجاء تحت عنوان فضائل فلسطين وبلاد الشام في القرآن والسنة، الدرر العاشر، صفحة ٤٢، من الجزء الأول، من كتاب الصف العاشر الثاني.

والحديث رواه أحمد في مسنده. عن هيثم بن خارجة، عن محمد بن أيوب بن ميسرة بن حلبس، عن أبيه، عن خُرَيْمِ بن فَاتِكِ موقوفاً^(١١٩).

وإسناد هذا الأثر ضعيف، ضَعَفَهُ الأرنؤوط في هامش المسند.

وأخرجه الطبراني في الكبير. من طريق الوليد بن مسلم، عن محمد بن أيوب بن ميسرة، عن أبيه، عن خُرَيْمِ مرفوعاً^(١٢٠). وفي إسناد الوليد بن مسلم، وهو ممن يدلّس التلويح، وهو شر أنواع التلويح، وقد رواه بالنعنة، فلا يصحُّ رَفَعُهُ إلى النَّبِيِّ ع.

وقال البوصيري إتحاف الخيرة المهرة: «رواه أبو يعلى الموصلي موقوفاً بسند ضعيف؛ لتلويح

ص: ١٣٤٥.

١١٥ الألباني، تمام المنة، ص: ٢٩١، وضعيف موارد الظمآن، ص: ٢٣، وتحقيق المشكاة، ج: ١، ص: ٢٢٥، وضعيف الجامع، رقم: ٤٠٩، وتحقيق رياض الصالحين، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ، ص: ٤٠٣، وضعيف سنن الترمذي، ص: ٣٨١، وضعيف سنن ابن ماجه، ص: ٦٥، وضعيف الترغيب والترهيب، رقم: ٢٠٣.

١١٦ فتاوى اللجنة الدائمة، ج: ٤، ص: ٤٤٤، ابن عثيمين، محمد بن صالح، شرح رياض الصالحين، الرياض، مدار الوطن، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ، ج: ٥، ص: ٦٦.

١١٧ ابن رجب، فتح الباري، ج: ١، ص: ١٢٢.

١١٨ البخاري، الصحيح، رقم: ٢٧، ١٤٧٨. النيسابوري، الصحيح، رقم: ١٥٠.

١١٩ ابن حنبل، المسند، ج: ٢٥، ٤٦٧.

١٢٠ الطبراني، المعجم الكبير، ج: ٤، ص: ٢٠٩.

الوليد بن مسلم». وقال الألباني: في سلسلة الأحاديث الضعيفة: «ضعيف»^(١٢١).

الرواية الثالثة والعشرون: حديث: «اللَّهُمَّ زدْ هذا البيتَ تشريفًا وتعظيمًا وتكريمًا ومهابةً، وزدْ مَنْ عَظَّمَهُ مِمَّنْ حَجَّهُ واعتمرَهُ تشريفًا وتكريمًا وتعظيمًا وبرًّا»، ورد معزومًا للشافعي في المسند، وجاء في موضوع حجة الوداع، تحت عنوان توجه النَّبِيِّ ﷺ لِلْحَجِّ، الدرس الحادي عشر، صفحة ٤٥، من الجزء الأول، من كتاب الصف العاشر الثانوي.

والحديث رواه الشافعي في الأم، والبيهقي في السنن الكبرى. من طريق سعيد بن سالم القداح، عن ابن جريح أنَّ النَّبِيَّ ﷺ كان إذا رأى البيتَ رفع يديه، وقال...^(١٢٢).

وهذا إسناد ضعيف منقطع. قال البيهقي: «هذا منقطع، وله شاهد مرسل عن سفيان الثوري، عن أبي سعيد الشامي، عن مكحول». وقال أيضًا: «فكأنَّ الشافعي لم يعتمد على الحديث لانقطاعه».

وقال الشوكاني في نيل الأوطار: «وفي إسناده سعيد بن سالم القداح، وفيه مقال»^(١٢٣).

وحديث مكحول الذي أشار إليه البيهقي، أخرجه في الموضوع نفسه، ثم قال: «مرسل، وأبو سعيد الشامي، هو محمد بن سعيد بن حسان بن قيس الأسدي المصلوب، كان كذابًا، وكان عمدًا يضع الحديث».

الرواية الرابعة والعشرون: حديث: «تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ وَعَلَّمُوهَا، فَإِنَّهُ نَصْفُ الْعِلْمِ، وَهُوَ يُنْسَى، وَهُوَ أَوْلُ شَيْءٍ يُنْسَى مِنْ أُمَّتِي». ورد معزومًا لابن ماجه، وجاء في موضوع الميراث، تحت عنوان علم الميراث، الدرس السادس عشر، صفحة ٦٥، من الجزء الأول، من كتاب الصف العاشر الثانوي.

والحديث في سنن ابن ماجه: قال: حدثنا إبراهيم بن المنذر الحزامي، ثنا حفص بن عمر بن أبي العطف، ثنا أبو الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ ... الحديث.

وأخرجه الطبراني في المعجم الأوسط. من طريق إسماعيل بن أبي أويس. والحاكم في المستدرک، والبيهقي في السنن الكبرى. من طريق إسماعيل بن أبي أويس، ومن طريق محمد بن عبَّاد المكي، كلاهما عن حفص بن عمر به^(١٢٤).

وإسنادُ الحديثِ ضعيفٌ. ضَعَفَهُ العلماء؛ لشِدَّةِ ضَعْفِ حفص بن عمر بن أبي العطف،

١٢١ البوصيري، تحاف الخيرة، رقم: ٧٠٥٨. الألباني، السلسلة الضعيفة، رقم: ١٣.

١٢٢ الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، كتاب الشعب، ج: ٢، ص: ١٤٤، البيهقي، السنن الكبرى، ج: ٥، ص: ١١٨.

١٢٣ الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، تحقيق عصام الصباطي، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ. ج: ٥، ص: ١٠٩.

١٢٤ ابن ماجه، السنن، ج: ٢، ص: ٩٠٨. الطبراني، المعجم الأوسط، ج: ٥، ص: ٢٧٢. الحاكم، المستدرک، ج: ٤، ص: ٣٦٩. البيهقي، السنن الكبرى، ج: ٦، ص: ٢٠٨.

فابن حجر في التقريب أطلق القول بضعفه، وقال في التلخيص الحبير: «مداره على حفص بن غياث بن أبي العطف، وهو متروك». وقال البوصيري في مصباح الزجاجية: «تصحيح الحاكم له فيه نظر»، ثم نقل تضعيف الأئمة النقاد لحفص بن عمر. وتعقب الذهبي الحاكم، فقال في تلخيص المستدرک: «حفص وإه بمرّة». وكذا قال ابن الملقن في البدر المنير: «وإه، ثم رُمي بالكذب»^(١٢٥).

وكان البخاري قبلُ قال في التاريخ الأوسط في حفص هذا: «منكر الحديث»، ثم قال عن حديثه في تعليم الفرائض: «ولا يصح»^(١٢٦).

وضَعَّف الحديث الألباني في: ضعيف الجامع، وضعيف سنن ابن ماجه، وإرواء الغليل^(١٢٧). وقال شعيب في هامش سنن ابن ماجه: «إسناده ضعيف جداً. حفص بن عمر بن أبي العطف متروك الحديث».

الرواية الخامسة والعشرون: حديث: «أَيُّمَا أَهْلٍ عَرَضَتْ فِيهِمْ أَمْرٌ جَائِعٌ، فَقَدْ بَرَّتْ مِنْهُمْ ذِمَّةُ اللَّهِ». ورد معزواً لأحمد في المسند، وجاء تحت عنوان معالجة مشكلة الفقر، الدرس العشرون، صفحة ٨٥، من الجزء الأول، من كتاب الصف العاشر الثانوي.

والحديث أخرجه أحمد في المسند. من طريق أصبغ بن زيد الجهني، عن أبي بشر، عن أبي الزاهرية، عن كثير بن مرّة الحضرمي، عن ابن عمر، مرفوعاً. وأخرجه أبو يعلى في مسنده، والحاكم في المستدرک. من طريق أصبغ به^(١٢٨).

وإسناد الحديث ضعيف؛ فأبو حاتم الرازي، يقول كما في علل الحديث، لابنه: «هذا حديث منكر، وأبو بشر لا أعرفه». والذهبي في تلخيص المستدرک، يقول: «أصبغ فيه لين». وضَعَّف الألباني الحديث في تخریج أحاديث كتاب مشكلة الفقر^(١٢٩). وقال شعيب الأرناؤوط: «إسناده ضعيف لجهالة أبي بشر». وقال حسين أسد: «إسناده ضعيف».

الرواية السادسة والعشرون: حديث: «النِّكَاحُ مِنْ سُنَّتِي، فَمَنْ لَمْ يَعْمَلْ بِسُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي، وَتَزَوَّجُوا، فَإِنِّي مُكَاتِّرٌ بِكُمْ الْأُمَمَ». ورد معزواً لابن ماجه، وجاء في موضوع الزواج، الدرس

١٢٥ ابن حجر، التقريب، رقم: ١٤١٨. والتلخيص الحبير، ج: ٣، ص: ١٨٠. البوصيري، مصباح الزجاجية، ج: ٢، ص: ٣٧١. ابن الملقن، عمر بن علي، البدر المنير، تحقيق مصطفى أبو الغيط، الرياض، دار الهجرة، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ. ج: ٧، ص: ١٨٧. وانظر: مختصر استدراك الذهبي على مستدرک الحاكم، ج: ٦، ص: ٣٠٦٢.

١٢٦ البخاري، محمد بن إسماعيل (٢٥٦هـ)، التاريخ الأوسط، تحقيق محمد اللحيدان، الرياض، دار الصميعي، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ. ج: ٢، ص: ١٢٨.

١٢٧ الألباني، ضعيف الجامع، رقم: ٢٤٥١، وضعيف سنن ابن ماجه، ص: ٢١٨، وإرواء الغليل، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ. ج: ٦، ص: ١٠٤.

١٢٨ ابن حنبل، المسند، ج: ٨، ص: ٤٨١. أبو يعلى، المسند، ج: ١٠، ص: ١١٥، والحاكم، المستدرک، ج: ٢، ص: ١١.

١٢٩ ابن أبي حاتم، علل الحديث، ج: ٢، ص: ٨٩٠. الألباني، تخریج أحاديث كتاب مشكلة الفقر، ص: ٧٠.

السادس عشر، صفحة ٧٢، من الجزء الأول، من كتاب الصف الحادي عشر.

والحديث في سنن ابن ماجه: من طريق عيسى بن ميمون، عن القاسم، عن عائشة: قالت: قال رسول الله ﷺ ... الحديث^(١٣٠).

وإسناد الحديث ضعيف. قال البوصيري في مصباح الزجاجة: «إسناده ضعيف لاتفاقهم على ضعف ابن ميمون». وقال شعيب في تخريجه لأحاديث سنن ابن ماجه، وبشار في تخريجه لأحاديث سنن ابن ماجه: «إسناده ضعيف جداً، فإنَّ عيسى بن ميمون، وهو المدني، متروك»^(١٣١).

وعيسى بن ميمون، أطلق القول بضعفه، ابن الملقن في البدر المنير، وابن حجر في التقريب، والتلخيص الحبير^(١٣٢).

ويغني عنه ما أخرجه الشيخان في صحيحهما. من حديث أنس بن مالك، وفيه: «أما والله، إني لأحشاكم لله وأتقاكم له، لَكِيَّ أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأُرْقُدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنِّي فَلَيْسَ مِنِّي»^(١٣٣).

وبعد، وهكذا يتأكد لنا ما بدأنا به من أن كُتِبَ المنهاج الفلسطيني مادة التربية الإسلامية، التي تُدرَّس للتلاميذ في مراحل الدراسة المختلفة، تحوي أحاديث تُنسب إلى رسول الله ﷺ، من قوله وفعله وسيرته، وهي من خلال دراسة علمية على منهج قواعد علوم الحديث، ما بين الضعيف والموضوع، كان الأولى استبعادها من كتاب مادة التربية الإسلامية، واستبدالها بأحاديث في دائرة القبول، أشرت إلى معظمها في بحثي هذا.

إضافة إلى ضرورة توحيد المنهج في العزو إلى المصدر، والحكم على النص باختصار.

ولا شك عندي، بعد الاطلاع عليها من وجود أحاديث ضعيفة في كتب اللغة العربية، وكتب التاريخ، ولعل أفضلها وأنقأها كتب الثانوي الشرعي.

ولذا أوصي بمراجعة حقيقة وجدية لتلك الكتب، وتنقيتها مما لا يصح عن رسول الله ﷺ.

ولا زلنا إضافة للكتب المدرسية نرى ونسمع في الخطب والدروس الوعظية، وعبر وسائل الإعلام المتنوعة، والمليقات على شبكة الانترنت، إيراد الروايات الواهية والضعيفة.

فلا بد من تضافر الجهود من أجل حماية السنة النبوية؛ بالكشف عن عبارات وكلمات تنسب إلى رسول الله ﷺ، ويرويها الناس ويتداولونها بينهم على أنها أحاديث ثابتة، وهي عند

١٣٠ ابن ماجه، السنن، ج: ٢، ص: ٣٠٠.

١٣١ البوصيري، مصباح الزجاجة، ج: ٢، ص: ٦٥. شعيب، تخريج ابن ماجه، ج: ٣، ص: ٥٤. بشار، تخريج ابن ماجه، ج: ٣، ص: ٣٠٠.

١٣٢ ابن الملقن، البدر المنير، ج: ٧، ص: ٤٢٥. ابن حجر، التقريب، رقم: ٥٣٣٥، والتلخيص الحبير، ج: ٣، ص: ٢٥٣.

١٣٣ البخاري، الصحيح، رقم: ٥٠٦٣. النيسابوري، الصحيح، رقم: ١٤٠١.

علماء الحديث غير ثابتة.

فعلى الوزارات المعنية القيام بدورها المنوط بها، وفي مقدمتها التربية والتعليم، والأوقاف.
والله الموفق

مصادر البحث ومراجعة:

= الآجري، محمد بن الحسين (٣٦٠هـ): أخبار عمر بن عبد العزيز، تحقيق عبد الله عيلان، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٤٠٠هـ.

= الأصبحي، مالك بن أنس (١٧٩هـ): الموطأ، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد للأعمال الخيرية، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

= الأصبهاني، إسماعيل بن محمد (٥٣٥هـ): الترغيب والترهيب، تحقيق أيمن شعبان، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

- الحجّة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، تحقيق محمد بن ربيع المدخلي، دار الراجعية ١٤١٩هـ.

= آل عيسى، عبد السلام بن محسن، دراسة نقدية في المرويات الواردة في شخصية عمر بن الخطاب وسياسته الإدارية، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

= الألباني، محمد ناصر الدين (١٤٢٠هـ): إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.

- تحقيق رياض الصالحين للنووي، بيروت، المكتب الإسلامي ١٤١٢هـ.

- تحقيق مشكاة المصابيح، للتبريزي، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ.

- تخريج أحاديث فقه السيرة للغزالي، دمشق، دار القلم ١٩٩٨م.

- تخريج أحاديث كتاب مشكلة الفقر، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

- تمام المنة في التعليق على فقه السنة، الرياض، دار الراجعية ١٤١٧هـ.

- دفاع عن الحديث النبوي والسيرة، دمشق، مكتبة الخافقين ١٣٩٧هـ.

- سلسلة الأحاديث الصحيحة، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ.

- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الرياض، دار المعارف، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

- صحيح الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ.

- ضعيف الترغيب والترهيب، الرياض، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

- ضعيف الجامع الصغير، بيروت، المكتب الإسلامي.

- ضعيف سنن ابن ماجه، الرياض، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.
- ضعيف سنن الترمذي، الرياض، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- ضعيف سنن النسائي، الرياض، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- ضعيف موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان، الرياض، دار الصمعي، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.
- غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ.
- = ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد (٢٨١هـ): إصلاح المال، تحقيق محمد عطا، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.
- = ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد (٢٣٥هـ): المصنف، تحقيق: محمد عوامة، جدة، دار القبلة، ودمشق، مؤسسة علوم القرآن، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ.
- = ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو (٢٨٧هـ): الآحاد والمثاني، تحقيق باسم الجوابرة، الرياض، دار الرأية، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.
- = ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (٥٩٧هـ): العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، تقدم خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.
- الموضوعات، تعليق عبد الرحمن عثمان، المدينة، المكتبة السلفية، الطبعة الأولى ١٣٨٦هـ.
- = ابن حجر، أحمد بن علي (٨٥٢هـ): الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق عبد الله التركي، القاهرة، دار هجر، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.
- تقريب التهذيب، بعناية عادل مرشد، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- تهذيب التهذيب، تعليق مصطفى عطا، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.
- لسان الميزان، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.
- المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، تحقيق خالد البكر، الرياض، دار العاصمة ودار الغيث، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- = ابن حنبل، أحمد بن محمد (٢٤١هـ): العلل ومعرفة الرجال، رواية ابنه عبد الله، تعليق: طلعت قوج، وإبراهيم أوغلي، استانبول، تركيا، المكتبة الإسلامية ١٩٨٧م.
- المسند، تحقيق بإشراف شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.
- = ابن خزيمة، محمد بن إسحاق (٣١١هـ): الصحيح، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، بيروت،

- المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ.
- = ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد (٧٩٥هـ): فتح الباريّ شرح صحيح البخاري، تحقيق: طارق عوض الله، الدمام، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.
- = ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن (٦٤٣هـ): معرفة أنواع علم الحديث، تحقيق عبد اللطيف الهميم وزميله، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.
- = ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (٤٦٣هـ): التمهيد، تحقيق مصطفى العلوي، ومحمد البكري، وزارة الأوقاف المغربية، الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ.
- جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، الدمام، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.
- = ابن عثيمين، محمد بن صالح (١٤٢١هـ): شرح رياض الصالحين، الرياض، مدار الوطن، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ.
- = ابن العراقي، أحمد بن عبد الرحيم (٨٢٦هـ): تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، بتحقيقي بالمشاركة، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- = ابن عساكر، علي بن الحسن (٥٧١هـ): تاريخ مدينة دمشق، تحقيق عمرو العمري، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- = ابن قانع، عبد الباقي البغدادي (٣٥١هـ): معجم الصحابة، تحقيق صلاح المصري، المدينة، مكتبة الغرباء، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
- = ابن كثير، إسماعيل بن عمر (٧٧٤هـ): البداية والنهاية، تحقيق عبد الله التركي، القاهرة، دار هجر، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
- الفاروق، تحقيق إمام علي، الفيوم، دار الفلاح، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.
- = ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني (٢٧٣هـ): السنن، تحقيق بشار معروف، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
- = ابن الملقن، عمر بن علي (٨٠٤هـ): البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق مصطفى أبو الغيط وآخرين، الرياض، دار الهجرة، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.
- مختصر استدراك الذهبي على مستدرك الحاكم، تحقيق سعد الحميد، دار الهجرة، الرياض، النشرة الأولى ١٤١١هـ.
- = ابن منيع، محمد بن سعد (٢٣٠هـ): الطبقات الكبير، تحقيق: علي عمر، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.
- = أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥هـ): السنن، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد بللي، دمشق، دار الرسالة العالمية ١٤٣٠هـ.
- = أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني (٤٣٠هـ): حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مصر،

مطبعة السعادة ١٣٩٤هـ.

- = أبو يعلى الموصلي: أحمد بن علي التميمي (٣٠٧هـ): المسند، تحقيق حسين أسد، دمشق، دار المأمون، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.
- = البخاري، محمد بن إسماعيل (٢٥٦هـ): التاريخ الأوسط، تحقيق محمد بن إبراهيم اللحيان، الرياض، دار الصميعي، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
- الصحيح، بعناية أبي صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الرياض ١٤١٩هـ.
- = البزار، أحمد بن عمرو (٢٩٢هـ): المسند، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، بيروت، مؤسسة علوم القرآن، والمدنية المنورة، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
- = البغوي، عبد الله بن محمد أبو القاسم (٣١٧هـ): الجعديات، حديث علي بن الجعد (٢٣٠هـ)، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
- = البكجري، مغلطاي بن قليج (٧٦٢هـ): إكمال تهذيب الكمال، تحقيق عادل محمد وأسامة إبراهيم، القاهرة، الفاروق الحديثة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.
- شرح سنن ابن ماجه، تحقيق كامل عويضة، مكة، مكتبة نزار الباز، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- = البوصيري، أحمد بن أبي بكر (٨٤٠هـ): إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي، الرياض، دار الوطن، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، تعليق: موسى علي وعزت عطية، القاهرة، دار الكتب الحديثة.
- = البيهقي، أحمد بن الحسين (٤٥٨هـ): الآداب، بعناية أبو عبد الله المنذورة، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
- الجامع لشعب الإيمان، تحقيق عبد العلي حامد، قطر، وزارة الأوقاف ١٤٢٩هـ.
- دلائل النبوة، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.
- السنن الكبرى، تعليق: محمد عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة ١٤٢٤هـ.
- = الترمذي: محمد بن عيسى (٢٧٩هـ): السنن، تحقيق أحمد شاکر وآخرون، نشر مصطفى الحلبي، الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ.
- = التميمي، محمد بن حبان (٣٥٤هـ): صحيح ابن حبان، تحقيق: شُعَيْب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.
- المجرّوحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق محمود زايد، حلب، دار الوعي، الطبعة الأولى ١٣٩٦هـ.
- = الثعلبي، أحمد بن محمد (٤٢٧هـ): الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق أبي محمد بن عاشور، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

- = الجرجاني، عبد الله بن عدي (٣٦٥هـ): الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق يحيى غزاوي، بيروت، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ.
- = الجورقاني، الحسين بن إبراهيم (٥٤٣هـ): الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير، تحقيق عبد الرحمن الفريوائي، الرياض، دار الصميعي، الطبعة الرابعة ١٤٢٢هـ.
- = الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله (٤٠٥هـ): المستدرک علی الصحیحین، دار المعرفة، بيروت، تعليق مصطفى عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.
- معرفة علوم الحديث، تحقيق أحمد السلوم، بيروت، دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.
- = الحرّضي، يحيى بن أبي بكر (٨٩٣هـ): بهجة المحافل وبغية الأمثال في تلخيص المعجزات والسير والشمائل، بيروت، دار صادر.
- = الحوت، محمد بن محمد (١٢٧٧هـ): أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، تحقيق مصطفى عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
- = الحميري، عبد الملك بن هشام (٢١٣هـ): السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وزميليه، القاهرة، نشر مصطفى الحلبي، الطبعة الثانية ١٣٧٥هـ.
- = الحويني، أبو إسحاق، النافلة في الأحاديث الضعيفة والباطلة، طنطا، دار الصحابة ١٤٠٨هـ.
- = الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (٤٦٣هـ): تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها، تحقيق بشار معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.
- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق محمد عجاج الخطيب، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
- = الخليلي، الخليل بن عبد الله القزويني (٤٤٦هـ): الإرشاد في معرفة علماء الحديث، تحقيق محمد سعيد إدريس، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
- = الدارقطني، علي بن عمر (٣٨٥هـ): السنن، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.
- = الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن (٢٥٥هـ): المسند، المعروف بالسُنن، تحقيق حسين أسد، الرياض، دار المغني، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.
- = الدولابي، محمد بن أحمد (٣١٠هـ): الكنى والأسماء، تحقيق نظر الفارياي، بيروت، دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.
- = الذهبي، محمد بن أحمد (٧٤٨هـ): المغني في الضعفاء، تحقيق حازم القاضي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البحاي، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة عيسى الحلبي، ١٣٨٢هـ.

- = الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم (٣٢٧هـ): الجرح والتعديل، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، الهند، دائرة المعارف العثمانية بمجدر آباد، الطبعة الأولى ١٣٧١هـ.
- علل الحديث، تحقيق رفعت فوزي وعلي عبد الباسط، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.
- المراسيل، بعناية شكر الله قوجاني، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ.
- = السبكي، عبد الوهاب بن علي (٧٧١هـ): طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، نشر عيسى الحلبي، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.
- = السنخاوي، محمد بن عبد الرحمن (٩٠٢هـ): المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق محمد الخشت، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.
- = السندي، محمد بن عبد الهادي (١١٣٨هـ): حاشيته على سنن ابن ماجه، بيروت، دار الجليل.
- = السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله (٥٨١هـ): الروض الأنف، تحقيق عمر السلامي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.
- = الشافعي، محمد بن إدريس (٢٠٤هـ): الأم، كتاب الشعب.
- = الشوكاني، محمد بن علي (١٢٥٠هـ): نيل الأوطار، تحقيق عصام الصباطي، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.
- = الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (٧٦٤هـ): الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- = الطبراني، سليمان بن أحمد (٣٦٠هـ): الدعاء، تحقيق محمد سعيد البخاري، بيروت، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.
- المعجم الأوسط، تحقيق طارق عوض الله وعبد المحسن الحسيني، القاهرة، دار الحرمين ١٤١٥هـ.
- المعجم الكبير، تحقيق حمدي السلفي، الموصل، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ.
- المعجم الكبير، قطعة من الجزء ١٣، تحقيق حمدي السلفي، الرياض، دار الصميعي، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
- = الطبري، محب الدين بن عبد الله (٦٩٤هـ): خلاصة سير سيد البشر، تحقيق طلال الرفاعي، مكة المكرمة، مكتبة نزار الباز ١٤١٨هـ.
- = الطبري، محمد بن جرير (٣١٠هـ): تاريخ الأمم والملوك، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.
- تهذيب الآثار، مسند علي، بعناية محمود شاكر، القاهرة، مطبعة المدني.

- = العامري، أحمد بن عبد الكريم الغزي (١١٤٣هـ): الجدل الحثيث في بيان ما ليس بحديث، تحقيق بكر أبو زيد، الرياض، دار الراجعية، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
- = العجلوني، إسماعيل بن محمد (١١٦٢هـ): كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تحقيق عبد الحميد هندراوي، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- = العراقي، عبد الرحيم بن الحسين (٨٠٦هـ): المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، بعناية أشرف عبد المقصود، الرياض، دار طبرية، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
- = العصامي، عبد الملك بن حسين (١١١١هـ): سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي: تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- = العمري، أكرم ضياء، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة السادسة ١٤١٥هـ.
- = الفاري، علي بن سلطان (١٠١٤هـ): جمع الوسائل في شرح الشمائل، مصر، نشر مصطفى الحلبي.
- = القضاعي، محمد بن سلامة (٤٥٤هـ): مسند الشهاب، تحقيق حمدي السلفي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ.
- = الكسبي، عبد بن حميد (٢٤٩هـ): المنتخب من المسند، تحقيق مصطفى العدوي، الرياض، دار بلنسية، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ.
- = اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: فتاوى، جمع وترتيب أحمد الدويش، الرئاسة العامة للبحوث.
- = المدني، محمد بن إسحاق (١٥١هـ): السير والمغازي، تحقيق سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ.
- = المروزي، نعيم بن حماد (٢٢٨هـ)، الفتن، تحقيق سمير الزهيري، القاهرة، مكتبة التوحيد، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
- = المري، يحيى بن معين (٢٣٣هـ): التاريخ، رواية العباس بن محمد الدوري، تحقيق أحمد محمد نور سيف، مكة المكرمة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي ١٣٩٩هـ.
- = المزني، يوسف بن عبد الرحمن (٧٤٢هـ): تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، تحقيق عبد الصمد شرف الدين، المكتب الإسلامي، والدار القيمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة السادسة ١٤١٥هـ.
- = المقدسي، محمد بن طاهر (٥٠٧هـ): معرفة التذكرة في الأحاديث الموضوععة، تحقيق عماد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

- = المقدسي، محمد بن عبد الواحد (٦٤٣هـ): الأحاديث المختارة، تحقيق عبد الملك دهيش، مكتبة النهضة الحديثة، الطبعة الثالثة ١٤٢٠هـ.
- = المقرئزي، أحمد بن علي (٨٤٥هـ): إمتاع الأسماع، تحقيق محمد النميسي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- = المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي (٦٥٦هـ): الترغيب والترهيب، تعليق مصطفى عمارة، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.
- مختصر سنن أبي داود، مع معالم السنن للخطابي، وتهذيب السنن لابن القيم، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت، دار المعرفة.
- = النسائي، أحمد بن شعيب (٣٠٣هـ)، السنن، ترقيم عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
- = النميري، عمر بن شبة (٢٦٢هـ): تاريخ المدينة المنورة، تحقيق فهيم شلتوت، إيران، دار الفكر ١٣٤٨هـ.
- = النووي، يحيى بن شرف (٦٧٦هـ): خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام، تحقيق إسماعيل الجمل، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
- = النووي، أحمد بن عبد الوهاب (٧٣٣هـ): نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق مفيد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.
- = النيسابوري، مسلم بن الحجاج (٢٦١هـ): الصحيح، بعناية أبي صهيب الكرمي، الرياض، بيت الأفكار الدولية ١٤١٩هـ.
- = الهيثمي، علي بن أبي بكر (٨٠٧هـ): كشف الأستار عن زوائد البزار، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: علي بن أبي بكر الهيثمي (٨٠٧هـ)، بيروت، دار الفكر ١٤١٢هـ.

Azerbaycan Dini İnançlarına Genel Bir Bakış*

Cengiz MURSELOV**

48

Özet

Bu çalışma, günümüz Azerbaycan coğrafyasının İslam ile tanışmadan önceki dini inançlarını genel bir perspektif ile incelemeyi konu edinmektedir. İslam'ın Arap Yarımadası'ndan neşet ettiği döneme kadar gerek Roma ve Pers hâkimiyeti altındaki dini inançlarını gerekse geleneksel Türk dini inançlarını kapsamaktadır. Bu çerçevede çalışmada kadim Azerbaycan'da var olmuş dinler hakkında genel bilgiler, Albaniya'sı tarafından inşa edilen ve bölge halkının ziyaretine uğrayan dini mabetler hakkındaki görseller eşliğinde sunulmaktadır. Bu çalışma ile Azerbaycan inanç tarihi hakkında genel bir görüşe ve bu inançların hangi yollarla bu coğrafyaya geldiği ve yayıldığı hususundaki bilgilere sahip olunması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Azerbaycan, dini inançlar, geleneksel dinler, kilise, Zerdüştlük, Albaniya.

* Bu çalışma, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılan "İslâmî Dönemde Şirvan Tarihi (Hicri İlk Üç Asır)" adlı Yüksek Lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı (gizcen@hotmail.com)

An Overview of Religious Beliefs in Azerbaijan

Abstract

The objective of this paper is to study from a general perspective the Azerbaijani religious beliefs before it met the Islam. This work covers religious beliefs under the rules of the Roman and Persian empires as well as the traditional Turkish religious beliefs until the period when the Islam had arisen out from the Arabian Peninsula. Within this framework, in this work, any general information and data are presented together with images of the religious temples which had been built by Albania and are frequently visited by the local communities. This work will serve as a reference on Azerbaijani history of religious beliefs, and about how such religious beliefs have come to and spread out this geography.

Keywords: Azerbaijan, religious beliefs, traditional beliefs, church, Zoroastrianism, Albania

Giriş

Din ve dini inançlar toplumun milli ve manevi değerlerini oluşturan, toplumlar arasında var olmasını sağlayan, diğer cemiyetlerden ayıran ve beşerler arasında sorumluluk taşımalarını sağlayan bir olgudur. Din ve inanç insana sunduğu değerler sayesinde onu medeniyetler ve kültürler alanında kendini ifade etme fırsatı tanır. Araştırmacılar insanoğlunun inanç konusunu incelerken onun ya fitrî olarak ya da genetik olarak inanan bir varlık olduğu kanaatine varmışlardır.

Azerbaycan, coğrafi konumu açısından Küçük Kafkas'ın¹ dağları üzerinde bulunmaktadır. Bölgenin stratejik değerini artıran başka bir neden, deniz yoluyla Doğu ülkelerine ve Batı-Doğu Avrupa'ya oradan aşağı Volga nehri vasıtasıyla Asya'ya ve Hint okyanusuna kısa yollarla ticari ulaşımın sağlanmasıdır.² Ham mal rezervlerinin çokluğu, üretilen malların çeşitliliği ve ülkedeki mali gelir zenginliği ayrıca yabancı tüccarların ilgisini buralara çeken nedenler arasındaydı. Nitekim tarih bilgileri incelediğinde ilk zamanlardan itibaren yerli ve yabancı tüccarlar Azerbaycan'ın değişik şehirlerinde üretilen ham ipek, ham petrol, ham boya, kil ve cam kapların hem

1 Küçük Kafkas topraklarında günümüzde üç devlet mevcuttur. İlki Azerbaycan, Gürcistan ve Ermenistan'dır. Bkn Fahrettin Çiloğlu, "Kafkasya Konusunda Yanlılgılar ve Yanlışlar", Kafkasya Yazıları Dergisi, Yıl:1, S. 3, Sonbahar/Kış, 1998, s. 41.

2 Sara Aşurbeyli, *Şiransahlar Devleti VI-XVI Asırlar*, Avrasiya Press, Bakü 2006, s. 51.

deniz hem de kara yoluyla dünyanın birçok pazarlarına naklini sağladığı görülmektedir.³

Albaniya topraklarını, çevresinde var olan komşu ülkelerden ayıran husus buralara göç nedeniyle yerleşen kavimlerin etnik zenginliğidir. Bu etnik yapı Kafkas toplumunu çevre toplumlardan farklı kılmıştır.⁴ Kuzeye doğru gittikçe bu etnik toplumların sayı ve mozaikliği daha da artmaktadır. Dağlık ve geniş bereketli ovalara yerleşen toplumlar birbirlerini rahatsız etmeden hem öz kültürlerini korumuş hem de Azerbaycan coğrafyasına ait ortak tarihi oluşturmuşlardır. Etnik yapılar bölgeyi öyle benimsemiş ki Kafkas topraklarını kendi hegemonyasına almaya çalışan işgalci devletlere karşı tarihin değişik dönemlerinde el birliğiyle mücadele etmişlerdir.

Azerbaycan topraklarını önemli kılan bir diğer husus, buranın dünyanın ilk yerleşim meskenlerinden (Azıh mağarası)⁵ birine ev sahipliği ediyor olmasıdır. Nitekim m.ö. II ve III. yılında başlayan kavim göçleri zamanla burada Manna, Midiya, Atropatene ve Albaniya gibi büyük medeniyet uygarlıklarını kurulmasına neden olmuştur.⁶ Tarih araştırmacıları ve dilbilimcilerinin belirttiği üzere Azerbaycan dilinin esas temelini Kafkas'a göç etmiş Türk kabileleri oluşturur. Çok sayıda kavimler arasında etnik aynilikle birlikte dini inanç yönünden de benzerlik taşıdıkları görülmektedir. Arkeolojik kazıntılarda kurgan mezarlarından çıkan at iskeletleri ve taşlar üzerindeki ay yıldız tasvirlerini buna örnek olarak göstere biliriz.

1. Azerbaycan'da İslam Öncesi Dinler

1.1. Putperestlik

Sakalar'dan sonra Azerbaycan (kuzey) ve çevresinde hükümranlılığını ilan eden Alban şahlığı Hıristiyanlıktan önce, güneşe, aya, yıldızlara ve

3 İlk dönemlerden itibaren Azerbaycan'ın değişik şehirlerinde yurt içi ve yurt dışı ticari faaliyetlerde bulunmuştur. Bkn. Ziya Bünyadov, *Azerbaycan VII-IX Asırlarda, Şark-Qarb*, Bakü 2007, s. 125; A. Bakıhanov, *Gülistani - İrem*, Minare, Bakü 2000, s. 114

4 Elvira Latifova, "Bağımsızlık Döneminde Azerbaycan'da Türklerin Kafkasya Tarihi'ndeki Rolü İle İlgili Yeni Kavrama Dair", Akademik Tarih Ve Düşünce Dergisi, Mayıs 2015, cilt:2, Sayı: 5, s. 1

5 Mahmud İsmayıl, *Azerbaycan Tarihi*, Bakü 1997, s. 4-6; Gezenfer Kazımov, *Azerbaycan Dilinin Tarihi*, Bakü 2009, s. 6-9

6 Gıyaseddin Qeybullayev, *Azerbaycan Türklerinin Teşekkülü Tarihinden*, Azerbaycan Devlet Neşriyatı, Bakü 1994, s. 12

mahiyetini bilmedikleri, korktukları şeylere tapıyorlardı.⁷ İlk defa Albanların eski inançları hakkında bilgi veren Strabon, buradaki tanrıların ismini Yunanca zikretmiştir.⁸ Ayrıca aynı tarihlerde bu tür inançların İran coğrafyasında varlığından bahsedilir.

Dini ayinler açık havada dağ ve tepelerin en zirvesinde yapılır, Tanrı'ya kurbanlar buralarda sunulurdu. Çünkü Yer-Su'ların en önemli temsilcisi "dağ kültü" olduğu için bu tür dini ritüellere eski Türk dini anlayışlar arasında rastlamamız mümkündür. Özellikle dağ tepeleri üzerinde sunulan hayvan kurbanların erkek cinsi olması üstün kurban olarak görülmüştür. Bununla birlikte Türk dini anlayışları arasında güneşe, aya, ateşe, ağaçlara, dağlara, ormanlara ve tabiata kutsallık atfedilmesine rağmen tapınılmamıştır.⁹ Nitekim Azerbaycan'da halk arasında halen kullanıla gelen (gelenekte) bazı meyve, bitki, dağ ve mağaraların hayvan isimleriyle (itburnu, ayıarmudu, keklikotu, garğasoğanı, ilanyarpağı, maralotu, vs., İlandağ, Keçi gayası, Maral daş, Ceyran bulağı vs.) adlandırılması geleneksel Türk din anlayışındaki ruhların zoomorf düşüncesine örnektir.¹⁰

Albaniya'nın kuzeyinde yerleşim yerlerinden olan Şamahı'nın Hınıslı (Xınıslı) köyü arazisinde yapılan arkeolojik kazılarda Hunlara has put-haneler bulunmuştur. Ayrıca Orta Asya ve Albaniya'nın diğer şehir tipili mekânlarında bunlara benzer putlarla karşılaşmıştır.¹¹ Bundan başka Berde'de volkan külünden hazırlanan, İlahe adıyla bilinen zarif¹² ve güzel bir kadın heykeli bulunmuştur. Kabileler kadın ilaheye (rızk ilahına) tapınarak ayinler düzenlediler.¹³ Kadın ilaheler¹⁴ çıplak küçük kadın heykelleri şeklindedir. Buna benzer bulgular Azerbaycan'ın merkezi yerleşim mekânlarından olan Berde, Beylegan, Şamahı ve Bakü arazilerinde yapılan arkeoloji kazıntılarda buna benzer heykelciklere rastlanmıştır.

7 Neriman Babayev, Rafik Nerimanov, *Berde Tarihin Aynasında*, Elm ve Heyat Neşr, Bakü 1998, s. 62

8 Z. Bünyadov, Y.B. Yusifov, *Azerbaycan Tarihi*, Elm Neşri, Bakü 1996, s. 169

9 Baki Adam, *Dinler Tarihi el Kitabı*, Grafiker Yay, Ankara 2005, s. 488-493

10 R. Göyüşov, *Azerbaycan Arkeolojyası*, Bakü, 1985, s. 29-30

11 Putların uzunluğu 1,5-2 metre kadardır. Putlar kilden yapılmıştır. Bu tür putlara "*Kadim Türk Karıları*" denmiştir. Bkn. Babayev- Nerimanov, *Berde Tarihin.*, s. 20

12 Put o kadar zarifdir ki, putun başındaki örtüsü ve örtünün altındaki saçları bellidir.

13 İkrar Aliyev, *Dağlık Karabağ*, ELM Neşriyat, Bakü 1989, s. 22

14 Bu heykellerin kutsallaştırılma nedeni kadını üreyen (bereket) ve neslin çoğalmasına sebep olmasıdır. Bkn. Bünyadov-Yusufov, *Azerbaycan Tarihi*, I, s. 169

Geleneksel Türk kavimleri arasında ahiret inancının olduğu bilinmektedir. Bu nedenle mezara ölüyle beraber kaplarda yemek ve su konması adetten idi. Çünkü onlara göre mezar “ahiret evidir”.¹⁵ Kabirlere konan yemek ve su ölünün ruhunun aç kalmasını önlemek içindir.¹⁶ Azerbaycan’da yayılan inançlardan ilki putperestliktir.¹⁷ Putperestler hayvan, güneş ve başka eşyalara da tapıyorlardı. Bu tür bilgileri biz ilk zaman yaşamış insanların dağlara ve taşlara çizdikleri resimlerden anlıyoruz.¹⁸ Kayalara ay, güneş resimleri ile beraber maral (geyik), şir (aslan) ve yılan resimleri de çizilmiştir.¹⁹ Bu tür resimlere Şirvan topraklarındaki Abşeron ve Gobustan kayalıklarında rastlanılmaktadır.

Eskiden Azerbaycan topraklarında “yuğ”²⁰ denilen halk merasimleri yapılmaktaydı. Bu merasimlerde savaş kahramanları için ağlanır ve ağıtlar yakılırdı. Azerbaycan’da bundan başka yeni yılla alakalı batıl inançlar da vardı. İnsanlar yeni yılla alakalı tanrılara antropomorfik özellikler atfederek onlara hayvani ve insani vasıflar vermişlerdir.²¹

Netice olarak Azerbaycan bu cümleden Kafkas’a göç yolu ile buralara yerleşmiş kavimlerin birçoğunda eski Türk dinlerinin özellikleriyle karşılaşmak mümkündür. Nitekim bölgede kurulan devletlerde Zerdüştlük ve Hıristiyanlığın insanlar arasında yaygınlaşmasına ve yaşatılmasına bakmayarak, birçok kadim dini anlayış geleneğe varlığını devam ettirme fırsatını bulmuştur. Bunların birçoğu halen toplum arasında farkında olmadan kulanılmaya devam edilmektedir.

1.2. Zerdüştlük

Azerbaycan’da ilk dönemden itibaren politeizm inancı yaygın idi ve halk bu inanca göre yaşamıştır. Ülkenin değişik bölgelerinde insanlar ate-

15 S. Kaziyev, *Kadim Mingçeçvir*, Uşakgenç Neşr, Bakü 1952, s.18; S. Kaziyev *Azerbaycan’ın Kadim Abideleri*, Uşak ve Gençler Edebiyatı Neşriyatı, Bakü 1984, s. 30

16 Bünyadov-Yusufof, *a.g.e.*, s. 169

17 Kalankatlı, Moses, *Alban Tarihi (Son Hunlar/Hazarlar, Ermeniler/Terekemeler)*, (çev, Ziya Bünyadov, Türkçeye Çevren, Yusuf Gedikli), Selenge Yay, İstanbul 2006, s. 55–56

18 ASE, “Gobustan”, Bakü 1979, III, 190

19 İsmayıl, *a.g.e.*,s.46; Seyidov, Mirali, *Azerbaycan Halkının Soy kökünü Düşünürken*, Bakü1989.s. 30

20 Yuğ, iğit, kahraman ve cengâverler için düzenlenen merasim törenidir. Bkn. Seyidov, *Azerbaycan Halkının.*, s. 348-50, 379–82;

21 Bu özellikler Kurt ve Kuzu, Kurt ve Keçidir. Bkn. Seyidov, *Yaz Bayramı*, s. 34

şe, güneşe ve aya tapmıştır. Hatta Zerdüş'ten²² önce bölge insanları nehirlerle, dağlara ve göllere kurban keserlerdiler.²³ Zerdüş düşüncesi halk arasında yaygınlık kazandıktan sonra zamanla nehir ve dağlar adına düzenlenen kurban törenleri arka plana itilmiştir. Bir bakıma unutuldu. Zerdüşlük Mecusi, Mazdaizm²⁴ ve Maniheizm²⁵ isimleri ile de bilinir. M.Ö. VI. asırda İran'a yayılan Maglar Zerdüşlükte kâhinlik ve hizmetçi vazifesini üstlenmişlerdi.²⁶ Magların gayretleri sonucunda (M.Ö. V.-VI.) ateşperestliğin Zerdüş dinine sokulmasıyla ateş de bu dinin sembolü olarak kabul edildi. Eski Yunan, Mısır, Babil ve Avrupa din ve inançlarında ateş hem temizleyici, hem de ölüm ötesi ceza unsuru olarak görülmüştür.²⁷ Kendisinin "Bilge Tanrı Ahura Mazda'dan vahiy aldığı" iddia ederek halka telkinde bulunan Zerdüş, İran'ın eski dinini yeniden biçimlendirmeye çalıştı. Varlık âlemini iki esas üzerine indirir; Hayır ve şer, karanlık ve nur. Karanlığın aydınlatıcısı, evrensel adaletin yaratıcısı odur. Kötü, çirkin ve şer olan her şey Ehrimen "Engermei-yi now"un, güzel, iyi hayır olan her şey de Ahuramazda "Sentamei-yi now"un safındadır. İkili güç arasında sürekli mücadele vardır, sonunda iyilik taraftarı olanlar kazanacaklardır. İnsan bu ikilem arasında seçim yapmakta serbesttir. Tabii olarak da seçiminin sonucuna katlanacaktır. Zerdüşlükte ahîret, cennet, cehennem ve ruh²⁸ inancı vardır. Zerdüş'ün hayatı hakkındaki bilgiler daha çok efsanevidir.

Aslında Zerdüşlükte tek Tanrı (monoteist)²⁹ inancının esas alındığı bilinmektedir. Zerdüşlüğün kutsal kitabı Avesta³⁰ yirmi bir kitap ve üç ana

- 22 Zerdüş aslında ateş kültürünü yasaklamasına rağmen onun ölümünden sonra ateş (od) dinin sembolü haline geldi.
- 23 Ekrem Sarıkcıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 2004, s. 123
- 24 Zerdüşlüğün bir başka adı Mazdaizmdir. Bkn. Azerbaycan Sovyet Ansiklopedisi, "Zerdüş", Bakü 1980, IV, 324
- 25 Mani'nin öğrencileri Mecusilere Zerdüş'ün oğlu olduğunu anlattıkları için Mani'yi Zerdüş ile aynı kabul etmişler. Bkn, Şinansi Gündüz, "Maniheizm", DİA, Ankara 2003, XXVII, 575
- 26 Bünyadov- Yusifov, *a.g.e.*, s. 166-167
- 27 Hikmet Tanyu, "Ateş", DİA, İstanbul 1991, IV, 52
- 28 Şeriati, *a.g.e.*, s. 458
- 29 Ali Şeriati, *Dinler Tarihi*, İstanbul 2004, s 456-58
- 30 Avesta, hikmet ve bilgi. Makedonyalı İskender Persepol'da Ehemenerin sarayını yaka - ken m.ö. 330'da Avesta'nın ilk matbularını da yok etmiştir. Kitabın diğer bölümleri Zend Avesta halen İran'da korunup saklanmaktadır. Bkn. Aydın Balayev, *Azerbcyan Tarihi*, Bakü 1993, s. 90

bölümden oluşur. Öğretilenlerin temelini en yüce tapınılacak varlık olarak Ahura Mazda³¹ oluşturur. O ezeli, ebedi, akıllı, yaratıcı, kadir ve âlimdir. Ayrıca tek tanrıcılığı merkez edinen Zerdüştlük,³² kutsal metinlerin değişik bölümlerinde kadim ilahi figürlerden hapsedmesi Zerdüştlüğün düalist bir anlayıştan çok politeist bir algıyı yansıtmıştır.³³ Zira kutsal metler (Avesta edebiyatı, Gethalar ve Yeşil metinler) bölümleri incelendiğinde Ahura Mazda dışında kötülüğü engelleyici ve yardım istenilebilen Ameşa Spenta ve kötülüğün kaynağı Angra Mainyu gibi tanrısal varlıklardan söz edilmiştir. Nitekim Ahura Mazda'nın ulûhiyet anlamda mutlak konumunda müphemlik mevcuttur.³⁴ Sasani döneminde şekillenen yeni teolojik yapılanmada Ahura Mazda her şeyi yaratan tanrı olarak kabul edilirken Angra Mainyu kötü olan her şeyin yaratıcısı olarak konumlandırılmıştır. Zerdüştlükte düalist anlayış Sasaniler döneminde dini metinlerin yeniden yorumlanarak güncelleme çalışmalarıyla ortaya çıkmıştır.

Zerdüştlük Kafkasya ve Azerbaycan'da geniş taraftar toplayan dinlerdendir. Hatta Zerdüş'tün vatanın Azerbaycan olduğunu söyleyenler vardır. Onlara göre Zerdüş't buradan İran'a geçmiştir.³⁵ Sâsânîlerin Azerbaycan'da Zerdüştlüğe önem vermesinin birkaç sebebi vardır. İlki önemli ateşgelerin (Azerkeşesb, Azerferanbah ve Azerberzin) burada olması. İkincisi, Sâsânîler'in hükümdarları mukaddes toprakların Azerbaycan'da bulunması nedeniyle buralara mukaddes gözüyle bakmalarındır. Zerdüştlüğün önemli ateşgelerinden biri Şirvan arazisi Abşeron adasının Surahanı kasabasında diğeri ise, Ateşi-Bagavan (Bakü)'de bulunmaktadır.³⁶ Halk, iç şehirdeki Cuma Mescidinin bu ateşgenin üzerine inşa edildiğini rivayet etmektedir.³⁷ Ateşgeler genelde yüksek yerlerde, tepelerde ve dağ eteklerinde inşa edilmiştir. Merasimler açık havada, ateşlerle dağ başlarında

31 *Gahtalara* göre göklerin, yerin ve madii olan ve olmayan dünyanın yaratıcısıdır. Bkn. İrach. J.I.Taraporewala, *Zerdüş't Dinin*, İstanbul 2002, s. 67-76; Şeriati, *a.g.e.*, s. 458

32 Ahmed Güç, *Dinlerde Mabet ve İbadet*, Esra Fakülte Kitabevi, İstanbul 1999, s. 46

33 Mehmet Alıcı, *Kadîm İran'da Din*, Ayışığıntaplatı Yay İstanbul 2012., s. 131

34 Mehmet Alıcı, *a.g.e.*, s. 99-130

35 Ekrem Sarıkcıoğlu, *Dinler Tarihi*, İstanbul 1983, s. 107

36 Bazı rivayetlere göre Bakü yakınlığında ki Bibiheybet yüksekliğinde ateşge mabedi vardı. İçer şehirdeki mescit bu mabedin üzerine inşa edilmiştir. İlk zamanlarda İslam Şirvan topraklarına yayılana kadar Abşeron yarımadası Zerdüş't olmuşlardır. Bkn. Sara Aşurabeyli, *Bakü Şehrinin Tarihi*, ADN, Bakü 1998, s. 32-33,37, 43

37 Aşurabeyli, *Şirvanşahlar*, s. 34

yapılırdı.³⁸ Ayinlerde kutsal kabul edilen hava, ateş ve su³⁹ kirletilmemesi için kâhinler ağızlarını mendille örterlerdi. Kutsanmış ateşten eve götürenler kesinlikle onu söndürmezlerdi.⁴⁰ İnananların günde üç kere ateşgeye ziyarete gitmeleri sevap sayılmıştır. İnanışa göre, ziyarete gidenlerin sayısı ne kadar çok olursa bir o kadar bolluk ve bereketin çok olmasına neden olurlar.⁴¹ Zerdüştlükte ateşe karşı saygı ve ibadetler çeşitli şekillerdedir. Ateşin sönmesi bedbahtlık(uğursuzluk) olarak kabul edilmektedir.⁴² Sadece ölü (yas) olan evde belli bir süre için ateş söndürülürdü. Kutsal kabul edilen ateşgelere insanlar adak adarlardı. Adaklar bir odun parçası veya en pahalı mücevher de olabilirdi.⁴³

Meşhur ateşgelerden başka her evde şahıslara mahsus ateşgeler vardı. İnsanlar sefere, savaşa ve başka her hangi bir işe başlamadan önce ateşgeleri ziyaret eder veya bu ateşgeleri kendileri ile beraber gittikleri yere götürürdüler.⁴⁴ Ayrıca Azerbaycan'ın Erdebil ve Bakü şehirlerinde birçok ateşgede mevcuttur. İslam'dan sonra Azerkeşeb's ateşgesinin olduğu yere halk "Tahtı Süleyman" adını vermiştir.⁴⁵ Zerdüştlükte kutsal kabul edilen ateş, toprak ve suyun kirletilmemesi gerektiği için ölüler toprağa gömülmezdi. Ölü ibadet yerlerinden ve aile evinden uzak tutulmuştur. Ölüler iki akrabası tarafından "dahma" (ölü kuleleri) denilen yere götürülüp bırakılıyordu. ⁴⁶ Ölüyü götürenler daha sonra külle temizleniyordu. Bu tür mabetler Bakü çevresinde günümüzde halen mevcudiyetlerini korumaktadırlar. Ölü konulan mabetler bir kaç kattan oluşmakta idi.⁴⁷ Cenaze bir yıl burada kaldıktan sonra "studan" taştan yapılmış mezarlarda dağ eteği bir yere gömülürdü.⁴⁸ Zerdüştlükte ölü için yas tutanlar gök renkli elbise

38 M. Dadaşzade, *Azerbaycan Halkının Orta Asır Manevi Medeniyeti*, Bakü1985, s. 38

39 Zerdüştlükte su kutsal kabul edildiği için onu pis şeylerden korurdular. Nahid adında su tanrıçası vardır. Savaşta düşmana atılan ilk ok su ile yıkandıktan sonra düşman fırlatıldı. Bkn. Dadaşzade, *a.g.e.*, s. 49-51.

40 ASE, "Zerdüşt" Bakü 1980, IV, 323-324

41 Dadaşzade, *a.g.e.*, s. 42

42 *A.g.e.*, s. 44-45

43 *A.g.e.*, s. 46

44 Arık, *a.g.e.*, s. 43

45 Dadaşzade, *a.g.e.*, s. 36-37

46 ASE, "Zerdüşt", 323-324

47 Seyran Veliyev, *Kadimden Kadim Azerbaycanım*, ADN, Bakü 1995, s. 46

48 Dadaşzade, *a.g.e.*, s. 51-53; Tümer -Küçük, s. 113-114

giymiştir.⁴⁹ Sâsânîler zamanında ateşge ve mukaddes ateş yerleri yaptır-
mak adet haline gelmiştir. Yeni doğan çocuğa ve yeni kazanılan her zafere
yeni ateş yakılmış ve bu ateşler korunmaya çalışılmıştır. Zerdüştlükte kanlı
kurbanın yerini ateş almıştır.⁵⁰

İlk zamanlarda hükümdarlar ilk günlerinde ve savaşa çıkmadan önce
yaptırmış oldukları ateşgeleri ziyaret eder, yollarına öyle devam ederler.⁵¹
Sâsânî hükümdarlarından II. Yazdigerd (438–457) V. asırda yerli idarenin
ve Bizans yönetiminin zayıflığını fırsat bilip Albaniya arazisindeki Zerdüş
mabetlerinin yeniden eski gücünü kazanması için Zerdüşlüğü resmi dini
olarak ilan etti. O, Kilisenin tüm yetkilerini kısıtlayarak, tebaasındaki halk-
tan aldığı vergiyi iki katına çıkarttı.⁵² Kendisine karşı her hangi bir mukave-
met olmasın diye yerli askerî birlikleri ülkeden uzaklaştırmıştır.⁵³ Sâsânîler
Zerdüşlüğü Bizanslara karşı dini siyasî güç olarak kullanmıştır. Her iki
ülke uzun yıl bölgedeki hâkimiyetlerini –tarafdarlarını- kaybetmemek için
dini düşüncüyü kendi siyasi çıkarlarına alet etmişlerdir. Bu durum İslam
inancının Azerbaycan’a yayılmasına –VI. aşıra- kadar devam etmiştir.

İnanç/inanmak psikolojik olarak samimi olarak inanılan ya da tapınılan
varlığa gönül bağıyla bağlanmaktır. Doğal olarak insanların inandığı şey-
lerden hemen vaz geçmesi veya tamamen vaz geçtiğini söylemek o kadar
kolay değildir. Çünkü inanç kültür haline dönüştüğünde onun unutulması
da hayli zaman alır. Nitekim İslam inancın Azerbaycan’a yayılmasına rağ-
men Zerdüş taraftarları gizlice varlıklarını sürdürübilmişlerdi. Rivayetlere
göre Bâbek ve taraftarları Zerdüş düşüncesinden etkilendiği söylenmiştir.

1.3. Hıristiyanlık

Hıristiyanlık yaklaşık olarak M.I. yüzyılda Filistin’de, Yahudi inancının
yaşandığı toplumda zuhur etmiştir.⁵⁴ Yayıldığı coğrafyada sadece Yahudi
kültürü değil, Pagan ve Helen kültürü dini düşünceleri de mevcuttu.⁵⁵ Hı-
ristiyanlık düşüncesi I. yüzyılın yarısında köle ve köylüler arasında hızla

49 Mirali, *a.g.e.*, s. 13–14

50 Sarıkcıoğlu, *a.g.e.*, s. 113

51 Dadaşzade, *a.g.e.*, s. 22

52 Balayev, *a.g.e.*, s. 114

53 Naile Velihanlı, Ziya Bünyadov, Oktay Efendiyev, *Azerbaycan Tarihi*, Elm Neşr, Bakü
1987, I, s. 114

54 Kürşat Demirci, *Hıristiyanlık*, DİA, İstanbul 1998, XVII, 328–340

55 Annamari Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Kırkambar Yay, İstanbul 1999, s. 159

yayıldı. Kardeşlik ve eşitlik anlayışı Roma imparatorluğunun sosyal yapısını alt üst ettiği için Hıristiyan cemaat imparatorların zulmüne ve işkencelerine maruz kaldı. Hızla çoğalan Hıristiyan toplumu IV. yüz yıla kadar bu faaliyetlerini gizli devam ettirdi. Şimdiki Azerbaycan'ın kuzey kesimlerine Hıristiyanlık ilk olarak azizler tarafından tebliği edilmiştir. Hıristiyanlığın tebliği edildiği illerden ilki şimdiki Şeki şehri olmuştur. M. I. Alban toplumunda putperest ve şeytana tapan topluluklar yaşamıştır.⁵⁶ Hıristiyanlığın Albaniya'ya yayılması bir birini takip eden iki farklı dönemde gerçekleşmişti.⁵⁷ İlki, havari Apostol (Azizler) dönem olarak adlandırılmaktadır. Bu dönemde Taddeus, Bartolomeus ve Teddeus'un öğrencisi Yelisey gibi azizler tebliğde etkili olmuşlardı. Yelisey Alban memleketinde Hıristiyanlığın tedricen yayılmasında etkili olan öğreticidir/misyonerdir.⁵⁸ IV. asra kadar devam eden bu devre "Surafil Devri" olarak da bilinmektedir.⁵⁹

İkinci dönem ise Eğitimci Gregori ve Alban hükümdarı Urnayır'ın gayret ve özel çabalarıyla Hıristiyanlığın yayıldığı dönemdir.⁶⁰ Hıristiyanlığın I.-II. asırda Kudüs'ün kuzeydoğusunda ve doğusunda yayılmasında Pavlus'tan sonra etkin olan misyoner Tomas, Raddeus, Bartolomeus, Tomasın kardeşleri Addey, Taddeus ve Taddeus'un öğrencileri Yelisey ve Moran olmuştu. Bu azizler ve şakirtleri Suriye'den ve Mezopotamya'dan başlayarak İran, Kafkasya, Gürcüstan, Ermenistan ve Alban ülkelerine gelerek Hıristiyanlığı tebliğ etmişlerdir.⁶¹ Uluslararası ticarî faaliyetler sayesinde Suriyeliler Mezopotamya'dan İran'a, Gürcüstan'a, Ermenistan'a ve Albaniya'ya ulaşmışlardır.⁶²

Kısacası tüccarlar Hıristiyanlığın çevrede tanınmasında azizlere yardımcı olmuşlardır.⁶³ İlk kez Hıristiyanlığı kabul eden Azerbaycan'ın Kuzey'i (Atropatakan bölgesi) olmuştu. Aziz Bartolomeus şakirtleri ile beraber Araz nehrini geçerek Sisakan şehri ve kasabalarında tebliğde bulundular. Halk vaftiz olup, dinlerini değiştirmiştir. Bartolomeus burada şakirtleri ile

56 Kalankatlı, *a.g.e.*, s. 345

57 Durmuş Arık, *Azerbaycan Türklerinin Dini Tarihi ve Halk İnançları*, Ankara 2005, s. 44

58 Arık, *a.g.e.*, s. 47

59 Feride Memmedova, *Azerbaycan'ın (Albaniyanın) Siyasî Tarihi ve Tarihi Coğrafyası*, Azerbaycan Devlet Neşriyatı, Bakü 1993, s. 223

60 Memmedova, *a.g.e.*, s. 225; Kalankatlı, *a.g.e.*, s. 30,38,

61 Memmedova, *a.g.e.*, s. 207

62 Arık, *a.g.e.*, s. 45

63 Memmedova, *a.g.e.*, s. 210

birlikte bir kilise inşa etti.⁶⁴ XIII. asırda yaşamış ermeni tarihçisi Stepannos Orbelyan Kuzey Azerbaycan'ın Hıristiyanlığı hakkında şunları ifade etmiştir: "Her şeyden önce kaydetmek gerekir ki, Sisakanlılar Tanrı'yı Ermenistan halkından önce tanımış ve Aziz Bartolomeus vasıtasıyla mukaddes İncil'in talimlerine itaat etmişler".⁶⁵

Hıristiyan Ermenilerin II. asrın başlarında itibaren Taddeus'u katlettiklerinden sonra mukaddes Yelisey önce Kudüs'e oradan İran'a ve oradan da Albaniya topraklarına (Çolaya) Derbende gelerek misyonerlik faaliyetlerine başladı. Çok geçmeden günümüzdeki Şeki'nin Kiş kasabasında ilk kiliseyi inşa etti. Burası doğuda ilk inşa edilen kilise olarak bilinir. Kilisenin inşasından sonra civar köylere, kasabalara ve çevredeki merkezi yerleşim yerlerine Hıristiyanlık buradan yayılmaya başladı. İkinci dönem ise Hıristiyanlığın devlet dini ilan edildiği dönemdir. Bu dönemde Hıristiyanlığın yayılmasında etkin olan diğer bir kişi Kral Urnayırdır. O, Ermenistan'daki Gregori'nin⁶⁶ anlatılan kerametlerini duyup Hıristiyanlığı kabul etmişti.⁶⁷ Urnayır'ın devlet yöneticisi olması ve ayrıca tebaasındakileri teşviki ile devletin üst bürokratları ve asilzadeleri yeni dini kabul ettiler. Devlet dini Hıristiyanlık olmasına rağmen halkın bazı kesimleri eski dinlerinden vazgeçemediler. Ancak Urnayır ve ondan sonraki devlet liderleri Hıristiyanlığı siyasî açıdan kabul etmişlerdi.⁶⁸ Hıristiyan misyonerleri ilk zamanlarda IV. ve V. asırda Sâsânî idarecileri tarafından desteklenmiş ve ezeli düşmanı Roma'ya karşı korunmuştur.⁶⁹ Roma'da Hıristiyanlar 313 Milan fermanı ile serbest olmuşlardı. Bu sıralarda Romada kiliseler arasında inanç ve itikat problemleri yaşanıyordu. Sâsânî yönetimi bunu fırsat bilip Bizans Hıristiyanlarını destekledi. İlk zamanlarda Hıristiyanlık büyük halk kitlesi tarafından kabul edilmemiştir. V. yüzyılın sonuna kadar Kilise teşkilatı siyasî ve ekonomik yönden zayıf olduğundan, imparatorlar kilisenin iç işlerine müdahil olmuş ve istediği yönde kararlar çıkmasını sağlamıştır. Ancak Roma kilisesi V. yüzyılın sonlarında istediği özgürlüğü kral III. Vacegan zamanında elde etmiştir.

64 Arık, *a.g.e.*, s. 46

65 Memmedova, *a.g.e.*, s. 212

66 Kral Urnayır Gregori ile aynı Part soyuna mensuptur. Bkn. Memmedova, *a.g.e.*, s. 217

67 Kalankatlı, *a.g.e.*, s. 46-47.

68 Arık, *a.g.e.*, s. 49

69 R.B.Göyüşov, *Kafkas Albaniyasın'da Hıristiyanlık*, Bakü 1984, s. 139

Albaniya devletinin ruhani sınıfı, Aziz Gregoriya'ya kadar Kudüs Patrikliği tarafından tayin edilmiştir. Ancak Gregori'den sonra Katalikos seçimi ve atanması, Alban piskoposları tarafından gerçekleştirilmiştir.⁷⁰ Ülke-deki mevcut köyler papalık tarafında bölünerek piskoposluğa verilmiştir. Tahmini olarak her piskoposluğun yönetimine yedi köy verilmiştir.⁷¹ Alban kilisesinin idare yönetiminin başındaki dini lider, eyalet kilisesinin başında Pisikopos, köy ve kasaba kilisesinin başında da İnoklar (Kent Keşişleri) bulunurdu.⁷² Katolikosluğun merkezi, ülkedeki siyasî ve iç çekişmeler nedeni ile sık-sık yer değiştirmek zorunda kalmıştır. IV. asırda Alban kilisesinin merkezi payitahtı Kabele iken V. asırda merkez yeni kurulmuş Berde şehrine taşınmıştır.⁷³ Ayrıca buna ilaveten değişik zamanlarda Çola, Kabele, Şeki ve Paytarakan (Beylegan) şehirleri de katalikosluğun merkezi şehirleri olmuşlardır. Katalikosluk yeni alfabeği geliştirerek dini tebliğde geniş halk kitlelerine ulaşmaya çalışma çabası, ülkedeki Sâsânîlerin Zerdüştlük propagandası, kiliseler arası mücadeleler ve geleneksel halk inançlarının varlığı bu çalışmalara istenilen başarının sağlanmasına engel olmuştur. Doğal olarak buda Albaniya'da mevcut olan geleneksel inanışların devam etmesi göstermektedir. Bu nedenle Alban topraklarında Hıristiyanlık aynı derecede yayılmamıştır.

Bu dönemde Hıristiyan misyonerlerin önündeki en önemli tehlikelerden biri Sâsânî hükümdarları idi. II. Yazdigerd (438–457) ülkede Hıristiyanları ortadan kaldırıp Zerdüştlüğü zorla kabul ettirme siyaseti gütmüştür. Kısa Zerdüştlüğün yayılması ve öğretilmesi için Alban topraklarına 700 Mag (Dini hizmetçisi) yollamıştır.⁷⁴ Sorunun giderilmesi ve dini bilgilerin öğretiminin kalıcılığının etkili olması için III. Vachakan; ise Sâsânî idari gücünü kırarak ülkesinde Zerdüştlüğün yok edilmesi ve Hıristiyanlığın yayılması için okullar açtırmış, eski kilise ve manastırları tamir ettirip, yeni kiliseler inşa ettirmiştir.⁷⁵

II- III yüzyılda Hıristiyanlar arasındaki inanç konusundaki ihtilaflar ve tartışmalar Alban kilisesinde de etkilemiş ve görüş ayrılıkları ile müca-

70 Memmedova, *a.g.e.*, s. 218-221

71 Arık, *a.g.e.*, s. 50

72 Göyüşov, *a.g.e.*, s. 140

73 Memmedova, *a.g.e.*, s. 224

74 Arık, *a.g.e.*, s. 52

75 Bünyadov-Velihanlı, *a.g.e.*, s. 114

dele etmek zorunda kalmıştır. İlk görüş ayrılığı İsa'nın tabiatı ile ilgilidir. Tarihte bu akımların ilkinde "Diofizitler" ikincisine ise "Monofizitler" denmiştir. Bu düşünce ayrılığına çözüm bulmak için 451'de Kadıköy'de toplanan Kilise Konseyi Monofizitliği reddedip Diofizitliği desteklemiştir.⁷⁶ Bunun sonucunda Ermeniler Monofizit, Albaniya ve Gürcistan ise Diofizitliği kabul etmişler. Albaniya idarecileri kendilerinin Diofizit olmasına rağmen çevresinde Monofizit Hıristiyan toplumunun olmasına müsamaha göstermişlerdir.⁷⁷ 506'da Divin Meclisinde Alban kilisesi Roma'dan ayrılarak Monofizitliği seçmiştir. 551'de yine Divin'de toplanan Alban Kilisesi kendisini teşkilatçı Otokefal (müstakil) kilise ilan etmiştir.⁷⁸ Sâsânî hükümdarları ezeli rakibi Roma'ya karşı Kafkasya'da Monofizit Hıristiyanlığın yerleşmesi için her şeyi ile seferber olmuştur. Bu tarihten sonra Alban kilisesinin başı "Papalık" olarak adlandırılmıştır.⁷⁹ Zamanla diğer devletlerin güçlerinin artma ve azalması Alban kilisesine tesir etmiştir. 488-705 yılları arasında Alban katolikliği iç ve dış meselelerinde diğer devletlerin kilisesine bağlı kalmadan kendi başına karar alabilmiştir. VII. asırda ise Arap birlikleri Azerbaycan topraklarında fetihlere başlamışlardı. Albaniya Emevîler döneminde halifelğe tâbi idi. Bu dönemde devletin Monofizit veya Diofizit olduğu meselesi kesin değildir. Anlaşmaya göre bölge halkı Müslümanlara vergi vererek içişlerinde serbest kalacaktı. VII. asırda kuzey ve güney bölgelerine Bizans'ın siyasî baskıları artmıştır. 699'da kral I. Varaz Tirdat vergi vermemek için Kostantinopolis'e gitti. Konstantinapol hükümdarı ve onun iki oğlunu 704 yılında kadar yanına esir tuttu. Bu sırada Alban Katolikliği Nerses, hükümdarın karısı Sparma ile Kadıköy konsilinde kabul edilen Diofizit görüşü yaymak istemişti. Ermeni Katolikliği İlya bu haberi Halife Abdülmelik'e yazdığı mektupta Alban Katolikliğinin davranışını Arap yönetimine karşı hıyanet olarak göstermiştir.⁸⁰ Arap yönetimi kiliseler arasındaki münasebette Sâsânîlerin yolunu takip etmiştir.⁸¹ Halife Abdülmelik,

76 Bu Konsilde "Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu ve onun bir tek şahısta birleşmiş iki tabiat olduğu kabul edilmiştir." Bkn, Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, (çev, Mehmet Aydın) Türk Tarihi Kurumu, Ankara 1990, s.16

77 Anık, *a.g.e.*, s. 53

78 Memmedova, *a.g.e.*, s. 224

79 Bünyadov- Valihanlı, *a.g.e.*, s. 112-113

80 Anık, *a.g.e.*, s. 54

81 Araplar Sâsânîler gibi Bizansa karşı Monofizit Ermenileri desteklemişlerdi. Bkn. Memmedova, *a.g.e.*, s. 226-227

Nerses'i ve taraftarlarını cezalandırarak Alban katolikosunu ve onun idaresini Ermeni Katolikliğine teslim etmiştir.⁸² Bu asrın önemli olaylarından ilki Alban kilisesi idaresinin Ermeni Katoliklerine teslim edilmesi, ikincisi de Alban devletinin devlet olma özelliğini kaybetmesidir.⁸³ Ermeniler Alban (Arran-Şirvan) kilisesini yok ettikleri gibi, yazılı bütün dini ve dini olmayan kitap ve metinleri Terter nehrine dökmüş, geri kalanları da yakarak yok etmişlerdir.⁸⁴ Gregoriyan Ermeni kilisesi ile mücadele adına Alban hıristiyanları Şirvan ve Hazar arazilerine yayılarak kendi inançlarını canlı tutmaya çalışmışlardır.⁸⁵

Sonuç olarak Alban hükümdarları hırsitanlığı resmi din ilan ederek Sasni Zerdüş inancının Albaniya halkı arasında yayılmasına engel olmaya çalışmışlardır. Bu nedenle ülkenin birçok yerinde Hristiyan inancını anlatan kiliseler inşa ettirmişlerdir. VII yüzyıldan sonra bölge İslam ile tanışarak yönetim Arap yöneticilerin eline geçmiştir. Bir şikâyet üzere dönemin halifesi Alban kilisesini cezalandırarak yönetimi Ermeni kiliseye vermiştir. Bundan sonra Ermeni Kilisesi diyofizit olan Alban kilisesini monofizit inancı üzere idare etmeye çalışarak birçok Alban kilisesi tarafından oluşturulan eserleri yok etmiştir.

2. Mabetler

Tarihin büyük hükümdarlarına ev sahipliği yapmış bu topraklar büyük bir kültür ve medeniyet merkezi olmuştur. Diğer medeniyetlere de ticaret yoluyla ulaşmıştır. Azerbaycan'da ilk Hıristiyan mabedi Aziz Yelisey tarafından Şeki şehrinin Kiş kasabasında inşa ettirilmiştir.⁸⁶ Hıristiyan taraftarlarının çoğalmasıyla Alban topraklarında yeni kiliseler yapılmıştır. Aşağıda bu kiliselerden bir kaç örnek olarak verilmiştir.

Gah (Qax) şehrinin kasaba ve köylerinde var olan kiliseler.

Köy ve Kasabalar Kiliseler

Gah Kuramük

Gah Kiçik Allahverdi

82 Seyidov, *a.g.e.*, s. 385; Arık, *a.g.e.*, s. 55

83 Bünyadov-Velihanlı, s.125; Bünyadov, *Azerbaycan.*, s. 99

84 Seyidov, *a.g.e.*, s. 385

85 Abdurreşid el-Bakûvî, *Kitab et-Telhis el-Asar ve Acaib el-Melik el-Kahhar, Şur Neşr*, Bakü 1992, s. 58

86 Arık, *Azerbaycan Türklerinin.*, s. 47

Gah-İnqiloy Mukaddes Geogi
Kum(Qum) Kum(Qum) mabedi
Lekit Lekit mabedi
Güllük Güllük mabedi
Alibeyli Alibeyli Kilisesi
Meşabaş Eşabaş kilisesi
Kötüklü Kötüklü kilisesi

Listede gördüğünüz kiliselerden konumuzla alakalı olanlar hakkında aşağıda bilgi verilmiştir.

2.1. Kümrük Kilisesi

Azerbaycan'ın en eski mabetlerinden biri Kümrük kilisesidir. Mabet günümüz Gah şehrinin merkezinden birkaç kilometre uzakta Kümrük nehri üzerindeki dağın üstünde inşa edildiği için ismini bu nehirden almıştır.⁸⁷ Kafkasya dağlarının yüksekliğinde dikilmiş bu Alban kilisesi Hıristiyan düşüncesinin mimarî özelliklerini yansıtmaktadır. Kilisenin VI.-X. Yüzyıllar arasında inşa edildiği düşünülmektedir. Bakımsızlıktan yıkılan kilisenin eski temelleri üzerine "Aziz Georgi" adında diyofizit kilisesi inşa edilmiştir.

Kaynaklarda "Mübarek Georgi ya da Kümrük" kilisesinde İberlerin ve Ermenilerin ibadet ettikleri bildirilmektedir.⁸⁸ Günümüzde dünyanın değişik ülkelerinden gelen Hıristiyan tebaa burada ayinler ve kutsamalar yapılmaktadır.

2.2. Kum Kilisesi

Kilise, şimdiki Kabele şehrinin Kum köyünde nehir kenarında inşa edilmiştir. Tetrakonx (kare) şeklinde inşa edilen mabedin uzunluğu 26,4 metre eni ise 19,3 m'dir. Mabedin doğu tarafın kesimhane batı tarafında papaz odası var. Kilisenin içi ise çift "T" şeklinde sütün ve üç bölümden oluşmaktadır. Kilisenin mihrabı dönemin en iyi nakış sanatı ile süslenmiştir.

Mabedin sağ, sol ve önden birer kapısı vardı. Kapıların üzeri "taş" sanat nakışlarıyla süslüdür. Kilisenin dış duvarları yontulmuş nehir taşlarından, iç duvarları ise pişmiş tuğla, tavanı ise tuğla taşlarıyla inşa edilmiştir. Ma-

87 H.Azimov, Ş.Ahmedov, *Gah Abideleri*, Seda Neşriyyatı, Bakü 1998, s. 52

88 Abdulla Ahmedov, "Mükaddes Yerlerin Asıl Mahiyeti" Elm ve Hayat Dergisi, sayı 6, Komunizt Neşrt, Bakü 1987, s. 85

bedin ne zaman ve kim tarafından inşa edildiği kesin olarak bilinmemektedir. Arkeologlar Mabetin mimari özelliğine göre V. asrın sonlarında inşa edildiği kanaatindedirler. Bu dönemde Albaniya'nın hükümdarı dindarlığı ile tanınan III. Vaçagan idi. Büyük ihtimalle Kum kilisesini III. Vaçagan Hristiyanlığı bölge halkının öğretimi için yaptırmıştır.

Şirvan bölgesinde inşa edilen ilk kilise olma özelliğini taşımaktadır. Rivayete göre rahatsız olan ateşperestler Yelisey'i katlederek bir kuyuya atmışlardı. Alban hükümdarı Vaçagan, gördüğü rüya üzerine cesedi bulmuş ve cesedin yerine de Kum kilisesini yaptırmıştı. Mabetin resmi Tarihşunaslık müzesinden alınmıştır. Bak. Resimler bölümü 1.

2.3. Ledit Kilisesi

Azerbaycan'ın kadim mabetlerinden biri diğeri de Ledit kilisesidir. Bu kilisede Ledit köyündeki nehrin sahiline inşa edilmiştir. Yuvarlak halde yapılan kilise 22 metre uzunluğunda bir koridor ile çevrilmiştir. Mabetin içerisindeki sütunlar nakışlarla süslenmiştir. Mabetin genel görünüşü sekiz köşelidir. Batı'dan mabede üç giriş kapısı yapılmıştır. Binarın dış cephesi ilk ve ortaçağ mimari özelliği yansıtır. Mabetin dış duvarı nehir taşından iç duvarları ise pişmiş tuğladan yapılmıştır.

Tavan ve sütunlar ise kireç taşı ile yapılmıştır. Kireç taşı dayanıklı ve hafif olduğu için mabetler genelde bu taşlarla yapılırdı. Kilise iki katlı olsa da zamanla bakımsızlıktan ikinci katı çökmüştür. Mabetin geniş bahçesinde kervansaray ve tarım için kullanılan kuyular vardı. Ledit mabetinin mimari özellikleri arkeologlar tarafından tartışılan konulardandır. P. D. Baranoviski tapınağın yapılışını ortaçağ Bizans dönemine ait olduğunu söylese de, Azeri arkeolog araştırmacı D. A. Ahundov⁸⁹ tapınak üzerinde yaptığı ilmi araştırmalar sonucunda mabetin ortaçağa mabetin ortaçağa ait olmadığını, Albanların Hristiyanlığı resmi din olarak kabul etmeden daha önceki bir dönemde halkın yaptığı mabetlerden biri olduğunu iddia edilmiştir.⁹⁰

Günümüzde mabetin maketi Tarihşunaslık müzesinde bulunmaktadır.

89 *Ahundova*, Ledit mabetin inşa tarzı ve üzerinde bulunan işaretlerin Hristiyan mimarisine uygun olmadığını söylemiştir. Aslında mabet IV-V. asırda Alban toplumu bu tapındıkları putların (Murta, Hörmüzd, Ardvisura-Anahit vb.) şerefine inşa etmişlerdir.

90 Azimov-Ahmedov, *Gah.*, s. 80

2.4. Kanzasar Zerdüşt Tapınağı

Alban mabetlerinden Kanzasar mabedi ilk dönemlerde Akdere ilçesinin Venk köyü yakınlarında inşa edilmişti. Yapılış tarihi belli değildir. Mabedin Zerdüştler tarafından yapıldığı bilinmektedir.⁹¹ Mabedin yakınlarına ateş binaları inşa edilmiştir. Buna benzer ateşgedeler Şirvan bölgesinin şehir ve kasabalarında vardır.⁹²

Sonuç

Azerbaycan coğrafyası ilk dönemlerden itibaren birçok dine ve dini gruplara yurttaşlık etmiştir. İslam dini bölgeye hâkim olmadan önce Azerbaycan coğrafyasın da “Geleneksel kabile dinleri başta olmak üzere, Zerdüştlük ve Hıristiyanlık insanların ilgisini çekmiş, insanların düşünce ve yaşam tarzlarına yön vermiştir. Bu nedenle ülkenin değişik dağ ve arazi bölgelerinde çeşitli dinlerin mabetleriyle karşılaşmamız mümkündür.

Nitekim günümüzde ülkede geleneksel ve eski Türk inançlarının kalıntıları halen mevcuttur. Geleneksel dini değerlerin buralara kadar ulaşmasının nedeni, Azerbaycan tüccarlarının deniz ve kara yoluyla gittikleri ülkelerin inançlarını buralara getirme ihtimalidir. Tabii ki burada çeşitli dini geleneklerin varlığının devamını sağlayan bir başka neden Azerbaycan’da değişik zamanlarda kurulan medeni devlet yapısıdır. Özellikle Kafkas Alban devleti bu devletler içerisinde en önemlisidir. Bahsettiğimiz dini mabetler Alban hükümdarları döneminde inşa edilmiştir.

91 Babayev-Nerimanov, *Berde Tarih.*, s.62

92 el-Bakûvî, *a.g.e.*, s. 38

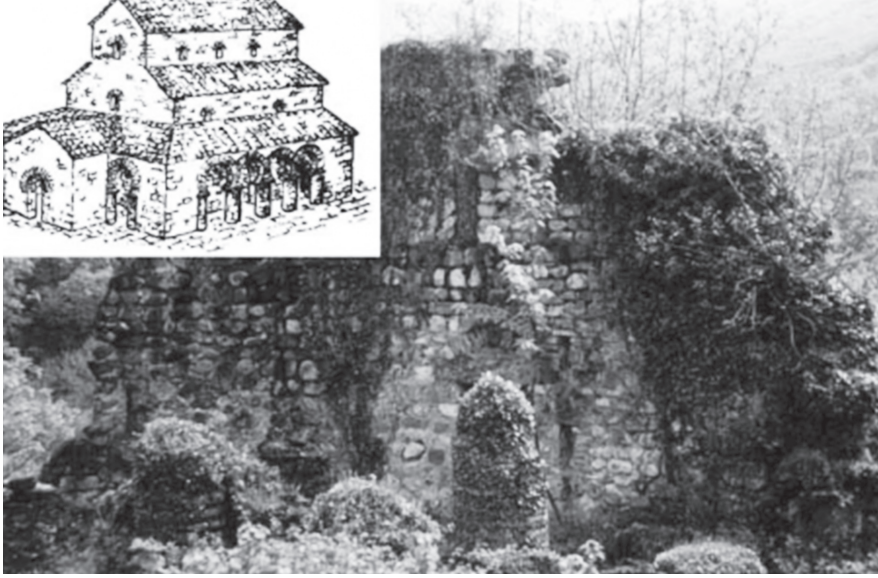
RESİMLER⁹³

Resim 1. Bakü şehri Zerdüşt Mabedi

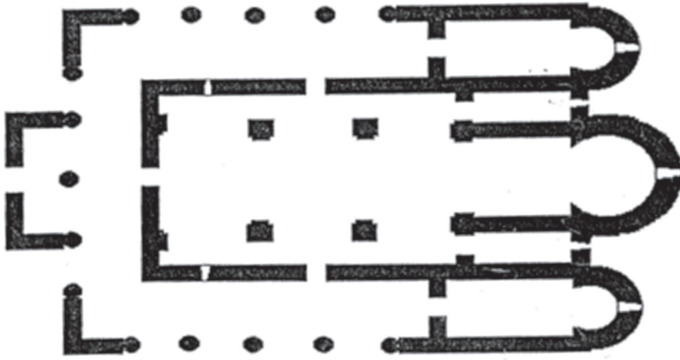


93 Bkn. <http://scwra.gov.az>.

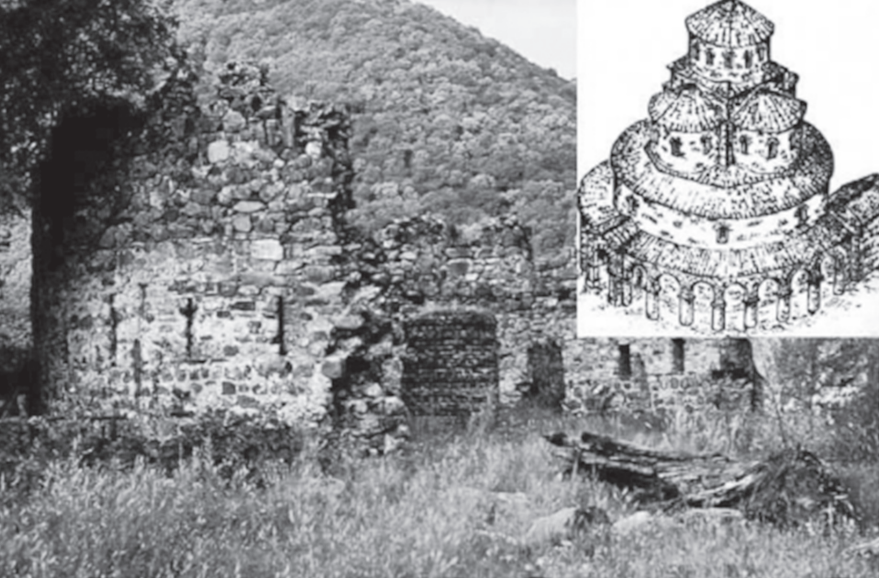
Resim 2. Gah (Qax) Şehri Kum köyü mabedi ve palanı



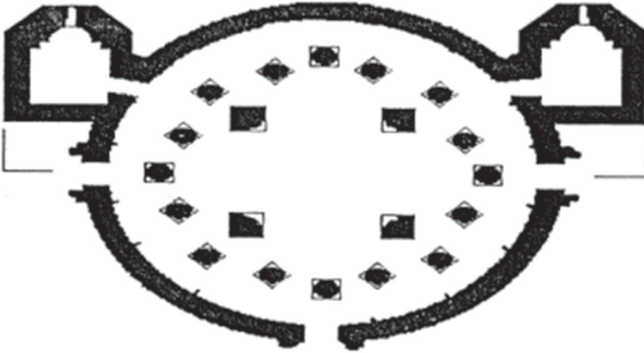
Gah şehri. Kum köy mabedi. V-VII asırlar.



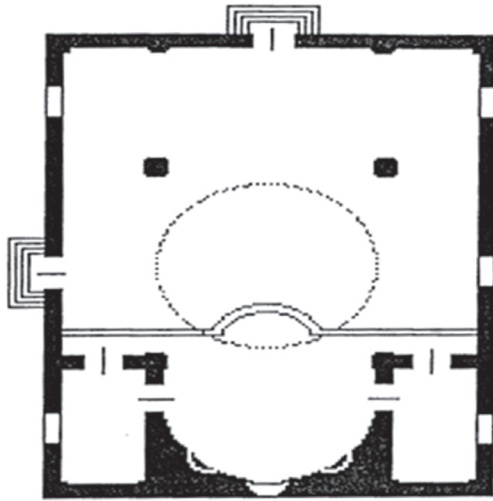
Resim 3. Gah(Qax) Şehri Lekit köyü mabedi ve planı



Gah şehri. Lekit köy mabedi. V-VII asırlar.



Resmi 4. Gah(Qax) şəhri Kanzasar Kilisesi ve Planı



Kaynakça

- Adam, Baki, *Dinler Tarihi el Kitabı*, Grafiker Yay, Ankara 2005
- Ahmedov, Abdulla, "Mükaddes Yerlerin Asıl Mahiyeti" Elm ve Hayat Dergisi, Komünist Neşriyat, Bakü 1987, S.6, s. 85-91
- Alıcı, Mehmet, *Kadim İran'da Din*, Ayışığıtaptatı Yay, İstanbul 2012.
- Aliyev, İkrar, *Dağlık Karabağ*, Elm Neşriyat, Bakü 1989
- Arık, Durmuş, *Azerbaycan Türklerinin Dini Tarihi ve Halk İnançları*, Ankara 2005,
- Aşurabeyli, Sara, *Bakü Şehrinin Tarihi*, ADN, Bakü 1998.
- _____, *Şiranzahlar Devleti VI-XVI Asırlar*, Avrasiya Press, Bakü 2006.
- Azerbaycan Sovyet Ensiklopediyası, "Zerdüş" IV, Bakü 1980.
- _____, "Gobustan", Bakü 1979, III, 190
- Azimov, H, Ahmedov, Ş., *Gah Abideleri*, Seda Neşriyatı, Bakü 1998.
- Babayev, Neriman- Nerimanov, Rafik, *Berde Tarihin Aynasında*, Elm ve Heyat Neşr, Bakü 1998.
- Bakınov, Abbaskulu Ağa, *Gülistani - İrem*, Minare, Bakü 2000.
- Balayev, Aydın, *Azerbaycan Tarihi*, Bakü 1993.
- Bünyadov, Ziya, *Azerbaycan VII-IX Asırlarda*, Şark-Qarb, Bakü 2007.
- Z. Bünyadov, Y.B, Yusifov, *Azerbaycan Tarihi*, Elm Neşri, Bakü 1996,
- Çiloğlu, Fahrettin, "Kafkasya Konusunda Yanılığlar ve Yanılışlar", Kafkasya Yazıları Dergisi, Yıl:1, S. 3, Sonbahar/Kış, 1998, s. 41-48
- Dadaşzade, M, *Azerbaycan Halkının Orta Asır Manevi Medeniyeti*, Bakü 1985.
- Demirci, Kürşat, *Hıristiyanlık*, DİA, XVII, İstanbul 1998.
- Dvornik, Francis, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, (Çev. Mehmet Aydın) Türk Tarihi Kurumu, Ankara 1990.
- El-Bakûvî, Abdurreşid, *Kitab et-Telhis el-Asar ve Acaib el-Melik el-Kahhar*, Şur Neşr, Bakü 1992.
- Göyüşov, R.B. *Kafkas Albaniyası'nda Hıristiyanlık*, Bakü 1984.
- Göyüşov, R. *Azerbaycan Arkeolojyası*, Bakü, 1985
- Güç, Ahmed, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, Esra Fakülte Kitabevi, İstanbul 1999.

- Gündüz, Şinansi, “Maniheizm”, DİA, XXVII, Ankara 2003.
- İrach. J-Taraporewala , I, *Zerdüşt Dinin*, İstanbul 2002.
- İsmayıl, Mahmud, *Azerbaycan Tarihi*, Bakü 1997.
- Kalankatlı, Moses, *Alban Tarihi (Son Hunlar/Hazarlar, Ermeniler/Terekemeler, (çev, Ziya Bünyadov, Türkçeye Çevren, Yusuf Gedikli)*, Selenge Yay, İstanbul 2006.
- Kaziyev, S, *Azerbaycan’ın Kadim Abideleri*, Uşak ve Gençler Edebiyatı Neşriyatı, Bakü 1984.
- Kazımov, Gezenfer, *Azerbaycan Dilinin Tarihi*, Bakü 2009
- _____, *Kadim Mingeçevir*, Uşakgenç Neşr, Bakü,1952.
- Latifova, Elvira, “Bağımsızlık Döneminde Azerbaycan’da Türklerin Kafkasya Tarihi’ndeki Rolü İle İlgili Yeni Kavrama Dair”, Akademik Tarih Ve Düşünce Dergisi, cilt II, S.5, s.1-17
- Memmedova, Feride, *Azerbaycan’ın (Albaniyanın) Siyasî Tarihi ve Tarihi Coğrafyası*, Azerbaycan Devlet Neşriyatı, Bakü 1993.
- Qeybullayev, Giyaseddin, *Azerbaycan Türklerinin Teşekkülü Tarihinden*, Azerbaycan Devlet Neşriyatı, Bakü 1994
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, *Başlanğıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 2004
- _____, *Dinler Tarihi*, İstanbul 1983.
- Schimmel, Annamarie, *DinlerTarihine Giriş*, Kırkambar Yay, İstanbul 1999.
- Seyidov, Mirali, *Azerbaycan Halkının Soy kökünü Düşünürken*, Bakü1989.
- Şeriatı, Ali, *Dinler Tarihi*, İstanbul 2004.
- Tanyu, Hikmet, “Ateş”, DİA, IV, İstanbul 1991.
- Velihanlı, Naile, Bünyadov, Ziya, Efendiyev, Oktay., *Azerbaycan Tarihi*, Elm Neşr, I-II, Bakü 1987.
- Veliyev, Seyran, *Kadimden Kadim Azerbaycanım*, ADN, Bakü 1995.
- www. scwra.gov.az. (16.05.2016)

اختلاف أبي حاتم وأبي زرعة في علل الحديث

Ali MUSTAFA*

ملخص

كتاب علل الحديث لابن أبي حاتم الرازي من المصادر التي جمعت أقوال أبي حاتم وأبي زرعة في علل الحديث؛ فقد كان ابن أبي حاتم يوجه أسئلته لأبيه ولأبي زرعة معا ويسجل جوابهما، أو يسأل أحدهما فقط ويسجل جوابه. وقد لاحظت أن إجابتهما في الغالب متفقة، وقليل منها اختلفا في علته؛ فأردت أن أبحث في اختلافهما في تحليل الحديث، فأقف على مظاهره وأسبابه، ولأن إجابات أبي حاتم وأبي زرعة جاءت مختصرة جدا على شكل إشارات لا يفهمها إلا المستحضر للروايات واختلافها، والمحيط بمنازل رواية الحديث وطبقات الرواة عنهم جرحا وتعديلا وتعليلا قمت بتخريج روايات الحديث المسؤول عنه، والرجوع إلى تراجم الرواة للوقوف على جرحهم وتعديلهم، والرجوع إلى المصادر اللازمة كي يتسنى شرح موطن العلة في الحديث وفهم كلام أبي حاتم وأبي زرعة والموازنة بينهما.

الكلمات المفتاحية: أبو حاتم الرازي، أبو زرعة الرازي، ابن أبي حاتم الرازي، علل الحديث.

* Yrd. Doç. Dr., Harran üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı, (abuowys@gmail.com).

Ebu Hatim ve Ebu Zur'a'nin Hadisin İletleri Konusundaki İhtilafı Özet

İbnu Ebi Hatim er-Ruzi'nin 'İlelu'l-Hadis adlı kitabı, Ebu Hatim ve Ebu Zur'a'nın ilelu'l hadis konusundaki düşüncelerini toplayan kaynaklardır. Ebu Hatim'in oğlu hem babasına hem de Ebu Zur'a'ya beraberce veya ikisinden birine sorularını yönelterek cevaplarını kaydetmiştir. Biz yaptığımız incelemelerde Ebu Hatim ve Ebu Zur'a'nın cevaplarının çoğunlukla aynı olduğunu fark ettik ve ilelu'l hadis konusundaki ihtilaflarının sebeplerini araştırmak istedik. Nitekim Ebu Hatim ve Ebu Zur'a'nın cevapları oldukça kısa olduğundan bu cevaplar, ancak rivayetleri ve bu rivayetler hakkındaki ihtilafları hatırına getirebilen, hadisin ravilerinin durumunu cerh ve ta'dil itibariyle kapsamlıca bilenlerin anlayabileceği bir formdadır. Bu itibarla hadiste illete medar olmuş kısımlar ile Ebu Hatim ve Ebu Zur'a'nın sözlerinin anlaşılması ve düşüncelerinin muvazenesinin mümkün kılınması için, kendisi hakkında soru sorulan hadislerin tahricini yaptık, ravileri cerh ve ta'dil açısından inceledik ve başvurulması gereken diğer kaynaklara müracaat ettik.

Anahtar Kelimeler: Ebu Hatim er-Râzî; Ebu Zur'a er-Râzî; İbn Ebi Hatim er-Râzî; hadisin illetleri.

Abu Hatim and Abu Zur'a's Dissagreement On The Malady Of Hadith Abstract

Abu Hatim 'İlelu'l-Hadith al-Razi's book is a source that collects Abu Hatim's and Abu Zur'a's thoughts about hadith. Abu Hatim's son recorded the answers of the questions he asked both his father and Abu Zur'a either together or separately. According to the research we carried out, we realized that Abu Hatim's and Abu Zur'a's answers are mostly same and we wanted to search about their disagreement on the malady of hadith. As Abu Hatim's and Abu Zur'a's answers are so short that narration and the ones who can remember the disagreements about these narrations are widely capable of understanding the status of hadith narrators in terms of cerh and the equation. Hence, for the parts become malady of hadith and an understanding of the word of Abu Hatim and Abu Zur'a and enabling their idea to equilibrate; we have retraced the hadiths under the questions; we have analyzed narrators in terms of cerh and the equation and have applied other resources needed.

Keywords: Abu Hatim Alrazi, Abu Zur'a Alrazi, Ibn Abi Hatim Alrazi, the malady of hadith.

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا. من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله. وبعد:

فإن علم العلل من أدق علوم الحديث وأعظمها شأنًا؛ كونه يتعلّق بأوهام الثقات، وقد قام بهذا العلم أئمة جهابذة برعوا فيه بما حباهم الله تعالى من الحفظ الواسع، والفهم الثاقب، والبديهة الحاضرة؛ مما جعلهم لا يعترضون بظواهر الإسناد، وإنما يفتشون ويدققون؛ فلا يصححون إلا ما ليس له علة.

ومن هؤلاء العلماء أبو حاتم وأبو زرعة الرازيان، ومن المصادر التي جمعت أقوالهما في التعليل السؤالات التي كان يوجهها لهما عبد الرحمن بن أبي حاتم في كتابه علل الحديث، عدا عن أقوالهما في الجرح والتعليل، فقد جمعت لأبي حاتم أقوال خاصة في الجرح والتعديل تصل إلى ثلاثين قولاً (١٧ قولاً في الجرح، وقرابة ثلاثة عشر في التعديل)^١.

مشكلة الدراسة وأهدافها:

كان ابن أبي حاتم يوجه أسئلته لأبيه ولأبي زرعة معا ويسجل جوابهما، أو يسأل أحدهما فقط ويسجل جوابه، وقد لاحظت أن إجاباتهما في الغالب متفقة وقد نصّ أبو حاتم على اتفاقه مع أبي زرعة في بعض الأحكام عموماً، وقليل منها اختلفا في علته؛ فأردت أن أبحث في اختلافهما في تعليل الحديث، فأقف على مظاهره وأسبابه، ومن أجل هذا قمت بتخريج روايات الحديث المسؤول عنه، والرجوع إلى تراجم الرواة للوقوف على جرحهم وتعديلهم، والرجوع إلى المصادر اللازمة كي يتسنى شرح موطن العلة في الحديث وفهم كلام أبي حاتم وأبي زرعة والموازنة بينهما.

وكان لا بد من كل هذا؛ لأنّ إجابات أبي حاتم وأبي زرعة جاءت مختصرة جداً على شكل إشارات لا يفهمها إلا المستحضر للروايات واختلافها، والمحيط بمنازل رواية الحديث وطبقات الرواة عنهم جرحاً وتعديلاً وتعليلاً؛ لذلك كان كتاب علل الحديث لابن أبي حاتم بحاجة ماسة إلى شرح واف كي يستطيع طلاب العلم اليوم الاستفادة مما فيه من كنوز، ولعل هذا البحث المختصر مساهمة صغيرة في بيان ألبان هذا الكتاب وشرح إشاراته.

١ انظر، أبو حاتم الرازي ومصطلحاته الخاصة في علم الجرح، ثامر حتملة، YIL19. EKEVAKADEMİ DERGİSİ، (KIŞ 2015)، s205. SAYI: 61

٢ انظر: ثامر حتملة، مدرسة الحديث في مدينة الري، دار الكتاب الثقافي، الأردن، اريد، ط١، ص١٥٧، بين الباحث د. ثامر حتملة توافق أبي حاتم مع أبي زرعة في الألفاظ عموماً.

محددات الدراسة:

لا شك أن عملاً كهذا يحتاج إلى جهد ووقت وعدد من الصفحات لا تتوافر في بحث مجلة علمية؛ لذلك عمدت إلى الاختصار ما استطعت؛ فاستقرت ريع الكتاب تقريباً، وهو كتابا الطهارة والصلاة، وقد بلغت أحاديث هذا الربع خمسمائة وثلاثة وخمسين حديثاً. وبلغ عدد الأحاديث التي اختلف أبو حاتم وأبو زرعة في علتها اثني عشر حديثاً فقط، وهي نسبة قليلة جداً (٢,١٪)، وتمت دراسة هذه الأمثلة حسب نوع الاختلاف في التعليل بين أبي حاتم وأبي زرعة.

الدراسات السابقة:

تناول عدد من أهل العلم كتاب العلل لابن أبي حاتم بالشرح والتعليق، وأول جهد وصلنا هو للإمام ابن عبد الهادي الصالح، ت (٤٤٤هـ)، وقد تكلم على بعض الأحاديث^٣ إلا أن المنية اخترتمه بعد أن كتب مجلداً على يسير منه كما ذكر السخاوي^٤. ولم أجد في المطبوع ما يخدم بحثي.

وقد ذكر الدكتور علي الصياح أن عدداً من طلبة الدكتوراه قد حققوا الكتاب مع تخريجه ودراسته وقد كان أحدهم^٥. ولم أقف إلا على إحدى هذه الرسائل وهي للدكتور محمد التركي الذي درس مئة واثنين وخمسين حديثاً بداية من الحديث رقم (٥٠١ إلى ٦٥٢)، وقدم لرسالته بدراسة لمنهج الكتاب في التعليل مع دراسة تطبيقية لكل حديث من حيث التخريج وشرح موطن العلة مقارنة بكلام أئمة النقد الآخرين، وقد طبع الكتاب في (١٦١٥) صفحة. وقد جهدت للوقوف على الجزء الأول الذي يخدم الأحاديث التي هي ميدان دراستي فلم أجده، ولعله لم يطبع.

وللكتاب تحقيق آخر مع تخريج أحاديثه أعده فريق من الباحثين بإشراف الدكتور سعد الحميد والدكتور خالد الجريسي.

ولا يخفى أن شرح علل الحديث أعمق من مجرد التخريج؛ لذلك حاولت التركيز على ما يخدم شرح العلل التي أعل بها الناقدان الأحاديث التي أوردتها، ثم بيان سبب الاختلاف بينهما في التعليل.

منهجية البحث

استقرت كلام الإمامين في إعلال الأحاديث؛ لاستخراج مواطن الاختلاف بينهما في التعليل، وإحصاء نسبة الاتفاق والاختلاف بينهما، ثم استخراج مواطن الاختلاف وتصنيفها

٣ انظر، ابن عبد الهادي، تعليقة على علل ابن أبي حاتم، تحقيق سامي بن محمد بن جاد الله، طبع أضواء السلف، وطبع باسم شرح علل ابن أبي حاتم، تحقيق مصطفى أبي الغيط وإبراهيم فهمي، دار الفاروق الحديثة، القاهرة، ط ٢٠٠٢ م.

٤ انظر، السخاوي، فتح المغيب شرح ألفية الحديث (٣/٣٢٢).

٥ انظر، علي الصياح، المنهج العلمي في دراسة الحديث المعلن، دراسة تأصيلية تطبيقية، ص (٩).

في مجموعات حسب نوع الاختلاف، ثم لجأت إلى تحليل كلام الإمامين لتوضيح موطن العلة ووجوه الاتفاق والاختلاف بينهما واستنتاج سبب الخلاف بينهما.

خطة البحث

تم توزيع مادة البحث على أربعة مطالب حسب نوع الاختلاف الواقع بين الإمامين في التعليل كما يأتي:

المطلب الأول: الاختلاف في التصحيح والإعلال: أي أن يصحح أحدهما الإسناد ويعله الآخر، وقد بلغت الأمثلة في هذا القسم ثمانية، وتشكل ما نسبته ثلثي الأمثلة، وقد اقتصر على دراسة ثلاثة أمثلة منها.

المطلب الثاني: الاتفاق على الإعلال والاختلاف في تعيين العلة، وفيه مثال واحد فقط.

المطلب الثالث: الاختلاف بينهما من حيث الجزم بالإعلال والتردد فيه، وله مثال واحد.

المطلب الرابع: الاختلاف في تمييز رواية الإسناد، وله مثالان.

ثم ذيلت البحث بخاتمة سجلت فيها أهم النتائج.

تمهيد

بين يدي هذا البحث يحسن التعريف بكتاب العلل والعلماء الثلاثة الذي شاركوا في وضعه، علما بأن هؤلاء الحفاظ الثلاثة أشهر من أن يعرفوا؛ فهم أعلام الحفاظ ومن مؤسسي علم نقد الحديث، وقد ترجمهم الكثيرون من السلف والخلف، واستفاض توثيقهم ووصفهم بالإمامة في الحديث في كتب التراجم؛ لذلك تكفي الإشارة إلى أهم عناصر ترجمتهم.

أولاً: ابن أبي حاتم^٦

هو أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي، ولد عام ٢٤٠هـ، وتوفي عام ٣٢٧هـ. وهو ناقل علم والده الناقد أبي حاتم في مؤلفاته، ومن أجل مؤلفاته الجرح والتعديل وعلل الحديث، ومن يطالعهما يدرك أنه ليس مجرد ناقل لعلم والده وإنما هو عالم مجتهد يدل على هذا حسن السؤال وحسن التعقيب على الجواب.

ثانياً: أبو حاتم الرازي^٧

هو محمد بن إدريس بن المنذر الرازي، ولد عام ١٩٥هـ، وتوفي عام ٢٩٧هـ. تتابع العلماء على وصفه بالإمامة في علل الحديث والجرح والتعديل، وقد روى عن أكثر من ثلاثة آلاف شيخ.

٦ انظر، الذهبي، سير أعلام النبلاء (٢٦٣/١٣).

٧ السابق (٢٤٨/١٣).

ثالثاً: أبو زرعة الرازي^٨

هو عُبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد الرازي، ولد بعد المائتين هجرية، وتوفي ٢٦٤هـ. وهو علم من أعلام الجرح والتعديل وعلل الحديث.

رابعاً: كتاب علل الحديث

تتابع علماء الحديث على الوصية بهذا الكتاب بوصفه مصدراً أصيلاً لعلل الحديث، وهو لا يحتوي على آراء مؤلفه فقط وإنما يذكر آراء النقاد الآخرين، وتزداد أهميته عندما نعلم أنه أجمع كتاب في العلل وصلنا كاملاً، حيث أن كتب العلل التي سبقت ضاع أكثرها ولم يصلنا من كل كتاب إلا القليل، ويكفي لبيان أهميته أن الإمام الدارقطني ينسج على منواله وينقل عنه في كتاب العلل^٩. ويتميز كتابه بتركيزه على «الأحاديث المعللة أو المشتبه في إعلاها على عكس كتاب العلل للإمام أحمد؛ فمعظم الكلام فيها إنما هو في الرجال»^{١٠}.

وموضوع هذا الكتاب أسئلة وجهها عبد الرحمن بن أبي حاتم إلى أبيه وإلى أبي زرعة يسألها فيه عن أحاديث فيها مشكلات، كان يسجل إجابتهما ويحاورهما فيها، ومن خلال استقراء الكتاب يمكن الإشارة إلى أهم الملامح العامة التي اتسمت بها السؤالات والإجابات فيما يتعلق بموضوع هذا البحث:

- كان ابن أبي حاتم يسأل أباه، أو يسأل أبا زرعة، أو يسألها معاً.
- في بعض الأحيان يسجل ابن أبي حاتم إجابة أبي زرعة على الرغم من أنه سأل أباه فقط؛ وذلك إذا خالفه أو كان في جوابه زيادة فائدة، وكذلك الأمر بالنسبة لأبي حاتم.
- استنتجت من هذا أنه من المحتمل جداً أن تكون الأحكام النقدية لأحدهما متفقاً عليها بينهما، وإن لم يصرح ابن أبي حاتم بذلك؛ لأنه كان يسجل المخالفة أو الفائدة الزائدة لأحدهما ولو لم يكن السؤال موجهاً له.

المطلب الأول: الاختلاف في التصحيح والإعلال.

على ضوء استقراء ربع الكتاب تقريبا وجدت أن أكثر أنواع الاختلاف بين أبي حاتم وأبي زرعة - حسب عينة الدراسة - أن يحكم أحدهما بصحة حديث ما ويعله الآخر، وقد بلغت أحاديث هذا المطلب ثمانية تشكل ثلثي الأحاديث المختلف في إعلاها بينهما، وقد اخترت دراسة ثلاثة أمثلة تمثل هذا النوع من الاختلاف.

٨ السابق (١٣/٨٤).

٩ انظر، مقدمة تحقيق علل ابن أبي حاتم لسعد الحميد وخالده الجرمي (٢٨٣/١-٢٨٤).

١٠ حتاملة، ثامر حتاملة، مدرسة الحديث في مدينة الري، ص (١٥٦).

المثال الأول

قال ابن أبي حاتم: « قلت لأبي وأبي زرعة: حديث الأعمش عن أبي وائل عن حذيفة أصح أو حديث عاصم عن أبي وائل عن المغيرة؟ قال أبي: الأعمش أحفظ من عاصم، قال أبو زرعة، الصحيح حديث عاصم عن أبي وائل عن المغيرة عن النبي. صلى الله عليه وسلم.. »^{١١}.

قلت: يشير قول أبي حاتم: « الأعمش أحفظ من عاصم » إلى ترجيح روايته على رواية عاصم؛ فالصواب عنده رواية الأعمش عن أبي وائل عن حذيفة، وهذه هي الرواية المشهورة التي خرَّجها الأئمة في تصانيفهم وصحَّحوها.

فقد أخرجها البخاري^{١٢}، ومسلم^{١٣}، وأبو داود^{١٤}، والترمذي^{١٥}، والنسائي^{١٦}، وابن ماجه^{١٧}، وغيرهم من هذه الطريق، وهذا اللفظ الذي ساقه الترمذي أسوقه؛ لأن لفظه تام: « عن حذيفة أن النبي. صلى الله عليه وسلم. أتى سباطة قوم، فبال عليها قائماً، فأتيته بوضوء، فذهبت لتأخر عنه، فدعاني حتى كنت عند عقبيه، فتوضأ ومسح على خفيه. »

قال الترمذي: ” قال وكيع: هذا أصح حديث روى عن النبي. صلى الله عليه وسلم، في المسح، قال أبو عيسى: وهكذا روى منصور وعبيدة الضبي عن أبي وائل عن حذيفة مثل رواية الأعمش. وروى حماد ابن أبي سليمان وعاصم بن مهذلة عن أبي وائل عن المغيرة بن شعبة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وحديث أبي وائل عن حذيفة أصح ”^{١٨}.

أما الرواية التي صحَّحها أبو زرعة وهي حديث عاصم عن أبي وائل عن المغيرة عن النبي. صلى الله عليه وسلم، فقد خرَّجها ابن ماجه^{١٩} من طريق شعبة، والطبراني^{٢٠} في الأوسط من طريق أبي خباب، وعبد ابن حميد^{٢١} في المسند من طريق أبي بكر بن عياش، كلهم عن عاصم عن أبي وائل عن المغيرة.

١١ ابن أبي حاتم، علل الحديث (١٤/١)، رقم الرواية (٩).

١٢ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الوضوء، باب البول قائماً وقاعداً، رقم الحديث (٢١٧)، (٣٧٥/١).

١٣ مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين، رقم الحديث (٢٧٣)، (٢٢٨/١).

١٤ أبو داود، السنن، كتاب الطهارة، باب البول قائماً، رقم الحديث (٢٣)، (٥٣/١).

١٥ الترمذي، السنن، كتاب الطهارة، باب الرخصة في ذلك، رقم الحديث (١٣)، (١٩/١).

١٦ النسائي، السنن، كتاب الطهارة، باب الرخصة في ترك ذلك، رقم الحديث (١٨)، (١٩/١).

١٧ ابن ماجه، السنن، كتاب الطهارة وسننهما، باب ما جاء في البول قائماً، رقم الحديث (٣٠٥)، (١١١/١).

١٨ الترمذي، السنن، أبواب الطهارة (١٩/١).

١٩ ابن ماجه، السنن، كتاب الطهارة، باب ما جاء في البول قائماً، رقم الحديث (٣٠٦)، (١١١/١).

٢٠ الطبراني، المعجم الأوسط (٥٦/١٢)، رقم الرواية (٥٤٧٨).

٢١ عبد بن حميد، المنتخب من المسند (١٥٢/١)، رقم الرواية (٣٩٩).

ويبدو أن عاصماً كان يعلم مخالفة الأعمش له في الرواية فكان يخطئه ويرى أن روايته الأصوب؛ فأراد شعبة أن يتأكد فسأل منصوراً فتابع الأعمش على روايته.

قال ابن ماجه: « قال شعبة: قال عاصم يومئذ: وهذا الأعمش يرويه عن أبي وائل عن حذيفة، وما حفظه. فسألت عنه منصوراً، فحدثني عن أبي وائل عن حذيفة أن رسول الله . صلى الله عليه وسلم . أتى سباطة قوم فبال قائماً»^{٢٢}.

ولعل إصرار عاصم على روايته هو الذي جعل أبا زرعة يقدمها على رواية الأعمش، إضافة إلى متابعة حماد بن أبي سليمان له. لكن عاصم لا يقاس بالأعمش؛ فالأعمش أحفظ منه^{٢٣} فضلاً عن متابعة منصور^{٢٤} وعبيدة، ومما يؤيده أن الحفاظ نصوا على اضطرابه في حديث أبي وائل^{٢٥}.

وأشار ابن حجر إلى رأي ثالث، وهو تصحيح الحديثين معاً؛ لما اقترن بكل منهما من قرائن تقويه، وهو صنيع ابن خزيمة إذ أخرج الحديثين كليهما في صحيحه^{٢٦}. قال ابن حجر^{٢٧}: « جنح ابن خزيمة إلى تصحيح الروایتين لكون حماد بن أبي سليمان وافق عاصم على قوله عن المغيرة ، فجاز أن يكون أبو وائل سمعه منهما فيصح القولان معاً ، لكن من حيث الترجيح رواية الأعمش ومنصور لا تفاههما أصح من رواية عاصم وحماد لكونهما في حفظهما مقال»^{٢٨}.

المثال الثاني

قال ابن أبي حاتم: « سألت أبي وأبا زرعة عن حديث رواه ابن شريحيل عن عيسى بن يونس عن أشعث عن ابن سيرين عن أبي هريرة عن النبي . صلى الله عليه وسلم . قال: « إذا قعد بين شعبها الأربع واجتهد فقد وجب الغسل ».

قال أبي: هذا عندي خطأ، إنما هو أشعث عن الحسن عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم. قلت لأبي: ممن الخطأ؟ قال: من أحدهما إما من ابن شريحيل وإما من عيسى.

وقال أبو زرعة: لا أحفظ حديث أشعث هكذا. قلت: فيمكنك أن تقول: خطأ؟ قال: لا؛ روى قتادة عن الحسن عن أبي رافع عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم، ورواه يوسف

٢٢ انظر، هامش رقم (٩).

٢٣ انظر تحذيب الكمال (٤٧٦/١٣)، رقم الترجمة (٣٠٠٢).

٢٤ أخرجه البحاري، كتاب الوضوء، البول قائماً وقاعداً، رقم الحديث (٢١٨، ٢١٩)، (٣٧٦/١)، ومسلم، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين، رقم الحديث (٢٧٣)، (٢٢٨/١).

٢٥ انظر، رجب الخليلي، شرح علل الترمذي (٢٨٨/٢).

٢٦ - انظر، ابن خزيمة، الصحيح، كتاب الوضوء، باب البول قائماً (٣٥-٣٦)، رقم الحديث (٦٢-٦٣).

٢٧ - ابن حجر، فتح الباري (١/٣٩٣).

عن الحسن عن أبي هريرة «^{٢٨}».

قلت: يظهر من هذا الحوار النقدي أن أبا حاتم يرى أن رواية أشعث عن ابن سيرين عن أبي هريرة مرفوعاً خطأ، والصواب رواية أشعث عن الحسن عن أبي هريرة مرفوعاً، وتردد في الوهم فهو من ابن شريحيل أو من عيسى بن يونس.

أما أبو زرعة فيرى صحة الروایتين وأهما صواب، فهو لا يحفظ حديث الأشعث إلا عن ابن سيرين، ولكن لا يخطئ روايته عن الحسن لوجود متابعتين له، والشهرة والمتابعة قرائن تقوي جانب الصواب؛ فالحديث صحح بطريقه.

لكن الحفاظ صححو حديث قتادة عن الحسن عن أبي رافع عن أبي هريرة، وخرجه في مصنفاتهم، فقد أخرجه البخاري^{٢٩}، ومسلم^{٣٠}، وأبو داود^{٣١}، والنسائي^{٣٢}، وابن ماجه^{٣٣}، وأحمد^{٣٤}، وغيرهم من طرق عن قتادة.

أما رواية أشعث عن الحسن عن أبي هريرة فقد أخرجها أحمد^{٣٥}. وقد وافق النسائي أبا حاتم على تخطئة

رواية أشعث عن ابن سيرين وتصويب رواية أشعث عن الحسن^{٣٦}. أما رواية أشعث عن ابن سيرين فقد رواها النسائي^{٣٧}، وتابع أشعث هشام الدستوائي عند أبي يعلى في المسند^{٣٨}.

قلت: ولعل هذه المتابعة تقوي رواية أشعث عن ابن سيرين، وتنفي الوهم عن ابن شريحيل أو عيسى ابن يونس، والله أعلم.

المثال الثالث

قال ابن أبي حاتم: «سألت أبا زرعة عن حديث خالد بن سلمة عن البهي عن عروة عن عائشة قالت: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يذكر الله على كل أحيانه، فقال: ليس

- ٢٨ ابن أبي حاتم، علل الحديث (٣٨/١)، رقم الرواية (٨٠).
- ٢٩ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الغسل، باب إذا التقى الختانان (٤٨٤/١)، رقم الحديث (٢٨٢).
- ٣٠ مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الحيض، باب نسخ الماء من الماء (٢٧١/١)، رقم الحديث (٣٤٨).
- ٣١ أبو داود، السنن، كتاب الطهارة، باب الإكسال (١٠٥/١)، رقم الحديث (٢١٦).
- ٣٢ النسائي، السنن الصغرى، كتاب الطهارة، باب وجوب الغسل إذا التقى الختانان (١١٠/١)، رقم الحديث (١٩١).
- ٣٣ ابن ماجه، السنن، كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في وجوب الغسل (٢٠٠/١)، رقم الحديث (٦١٠).
- ٣٤ أحمد بن حنبل، المسند (١٢٦/١٢)، رقم الحديث (٧١٩٨).
- ٣٥ أحمد بن حنبل، المسند (١٠٢/١٦)، رقم الحديث (١٠٠٨٣).
- ٣٦ انظر، النسائي، السنن الصغرى كتاب الطهارة، باب وجوب الغسل إذا التقى الختانان (١١١/١)، رقم الحديث (١٩٢).
- ٣٧ المصدر السابق.
- ٣٨ أبو يعلى الموصلي، المسند (٣٢١/٨)، رقم الحديث (٤٩٢٦).

بذاك، هو حديث لا يروى إلا من ذا الوجه. فذكرت قول أبي زرعة لأبي . رحمه الله . فقال: الذي أرى أن يذكر الله على كل حال على الكيف^{٣٩} وغيره على هذا الحديث «^{٤٠}» .

قلت: أعل أبو زرعة هذا الحديث بالتفرد، وصححه أبو حاتم وعده أصلاً في مسألة عدم اشتراط الطهارة لذكر الله وقراءة القرآن.

والحديث ليس له إلا إسناد واحد؛ فقد رواه مسلم^{٤١}، وأبو داود^{٤٢}، والترمذي^{٤٣}، وابن ماجه^{٤٤}، وأحمد^{٤٥}، وابن خزيمة^{٤٦}، وابن حبان^{٤٧}، وغيرهم من طرق عن زكريا بن أبي زائدة، عن خالد بن سلمة، عن البهي، عن عروة، عن عائشة به، وعلقه البخاري في صحيحه بصيغة الجزم في موضعين^{٤٨}. وقد خرج مسلم لرواة الإسناد جميعاً، وخرج البخاري لهم إلا أن البهي وخالد بن سلمة ليسا من رجاله.

ومن المعلوم أنه ليس كل تفرد علة، وإنما يكون التفرد علة إذا كان ممن لا يُتحمّل تفرد، وخالد ابن سلمة وعبد الله البهي قليلا الحديث^{٤٩}، لكن خالداً وثقه جمع غفير من النقاد، وأقل ما قيل فيه: «شيخ، يُكتب حديثه»، وهو كلام أبي حاتم وتشدده معروف، أما عبد الله البهي فقد وثقه ابن سعد وابن حبان، وقال فيه أبو حاتم: «لا يُحتج بالبهي، وهو مضطرب الحديث»^{٥٠}، ولا يخفى أن جرح أبي حاتم وهو من المتشددين لا يقدم على توثيق ابن حبان وهو متشدد يجرح بأدنى شبهة^{٥١}، لا سيما وقد وافقه ابن سعد، وقد عرف عنه الاعتدال في النقد^{٥٢}.

والخلاصة أن أحاديثهما معدودة قليلة، وعلى الرغم من ذلك وثقهما النقاد؛ مما يدل على

٣٩ الكيف: "كل ما ستر من بناء أو حظيرة"، النهاية لابن الأثير (٤٩٥/٥)، والمقصود هنا الخلاء.

٤٠ ابن أبي حاتم، علل الحديث (٥١/١)، رقم الرواية (١٢٤).

٤١ مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الحيض، باب ذكر الله تعالى في الجنابة وغيرها، رقم الحديث (٣٧٣)، (٢٨٢/١).

٤٢ أبو داود، السنن، كتاب الطهارة، باب في الرجل يذكر الله على غير طهر، رقم (١٨)، (٥١/١).

٤٣ الترمذي، السنن، كتاب الدعوات، باب ما جاء أن دعوة المسلم مستجابة، رقم الحديث (٣٣٨٤)، (٤٦٣/٥).

٤٤ ابن ماجه، السنن، كتاب الطهارة وسننها، باب ذكر الله عز وجل على الخلاء، رقم الحديث (٣٠٢)، (١١٠/١).

٤٥ أحمد بن حنبل، المسند (٤٧٣/٤٠)، رقم الحديث (٢٤٤١٠).

٤٦ ابن خزيمة، الصحيح، جماع أبواب فضول التطهير والاستحباب، باب ذكر الدليل...رقم الحديث (٢٠٧)، (١٠٤/١).

٤٧ ابن بلبان، الإحسان، كتاب الرقائق، باب ذكر الله تعالى في حال الجنابة وغيرها، رقم الحديث (٨٠٢)، (٨١/٣).

٤٨ انظر البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الحيض، باب تقضي الحائض المناسك كلها إل الطواف بالبيت (٤/٢) وكتاب الأذان، باب هل يتبع المؤذن فاه ها هنا وما هنا ؟ (١٠/٣).

٤٩ انظر ترجمتهما في تحذيب الكمال (٣٤١/١٦)، رقم الترجمة (٣٦٧٧) و(٨٣/٨)، رقم الترجمة (١٦١٩).

٥٠ ابن أبي حاتم، علل الحديث (٧٧/١)، رقم الرواية (٢٠٦).

٥١ ولا يقال إن ابن حبان متساهل في التوثيق؛ لأن تساهله إنما هو في توثيق المجاهيل فقط وإلا فهو من المتشددين في الجرح كما ذكرت. انظر، اللكنوي، الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، ص(١٧٣).

٥٢ انظر، الذهبي، ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل، ص (١٧٢).

أخما حفظا ما أديا؛ ولذلك أخرج مسلم لهما.

أما أبو زرعة فلعله يرى أنهما أو أحدهما لا يُتحمّل تفرّده لقلة حديثه، لكنّ ما لم أفهمه أن أبا حاتم يصحح الحديث على الرغم من أنه ضعف البهي وقال عن خالد ابن سلمة: يُكتب حديثه.

المطلب الثاني: الاتفاق على الإعلال والاختلاف في تعيين العلة.

اتفق الإمامان على تعليل حديث لكنهما اختلفا في تعيين العلة فأحدهما عينها والآخر لم يدركها، وهذا في مثال واحد، ها هو:

قال ابن أبي حاتم: «سألت أبي وأبا زرعة عن حديث رواه ابن عيينة عن الأعمش عن عمارة عن أبي معمر عن خباب قال: شكونا إلى النبي. صلى الله عليه وسلم. الرمضاء فلم يشكنا. قال أبي: هذا خطأ، أخطأ فيه ابن عيينة، ليس لهذا أصل، ما ندري كيف أخطأ وما أراد. وقال أبو زرعة: إنما أراد ابن عيينة حديث الأعمش عن عمارة عن أبي معمر عن خباب أنه قيل له: كيف كنتم تعرفون قراءة النبي. صلى الله عليه وسلم.؟ قال: باضطراب لحيته. قلت لأبي زرعة: عنده الحديثين»^{٥٣} «جميعاً؟ أحدهما، والآخر خطأ»^{٥٤}.

قلت: يتّضح مما سبق أن هناك حديثين، وقد اتفق الإمامان على أن الأول معلول، وأن المخطئ فيه هو سفيان بن عيينة. لكن أبا حاتم لم يدرك صواب هذه الرواية، وهذا الحكم من أبي حاتم مبني على مقارنته بين هذا الحديث وبين ما يحفظه من الأسانيد والمتون المحفوظة فلم يجدها في المحفوظ من الروايات فحكم عليها بالوهم مع أنه لم يدرك وجه الصواب فيها.

لكن أبا زرعة أدرك مكنم العلة؛ فتبيّن له. بعد أن ربط بين هذا الحديث وبين ما يحفظ من الروايات. أن هذا الحديث مقلوب: فهذا الإسناد لا يروى به حديث «شكونا إلى النبي. صلى الله عليه وسلم. الرمضاء»، وإنما يروى به حديث «كيف كنتم تعرفون قراءة النبي صلى اله عليه وسلم».

ثم بيّن أن سفيان وهم في ذلك: فقد تحمّل هذا الإسناد بالمتن الثاني فوهم وقلب الإسناد فروى به المتن الأول وهو ليس من مروياته.

وبالرجوع إلى كتب الحديث نجد أنها تنطق بالذي ذهب إليه أبو زرعة رحمه الله؛ فقد أخرج

٥٣ كذا في الأصل.

٥٤ ابن أبي حاتم، علل الحديث (١/٧٤)، رقم (١٩٨).

البخاري^{٥٥}، وأحمد^{٥٦}، والحميدي^{٥٧}، وابن خزيمة^{٥٨} الحديث من طرق عن سفيان عن الأعمش عن عمارة ابن عمير عن أبي معمر قال: «قلت لخباب بن الأرت: أكان النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في الظهر والعصر؟ قال: نعم، قال: قلت بأي شيء كنتم تعلمون قراءته؟ قال: باضطراب لحيته».

وقد تابع سفيان على روايته عدد من الرواة منهم عبد الواحد بن زياد، وعمر بن حفص، وجريز، وكلها أخرجها البخاري في الصحيح^{٥٩}. وقد أخرج البزار في مسنده متابعة جرير لسفيان، ثم قال: «وهذا الحديث لا نعلم له طريقاً، عن خباب إلا هذا الطريق ولا نعلم روى أبو معمر عن خباب إلا هذا الحديث»^{٦٠}. وهذا يؤيد إعلال أبي حاتم وأبي زرعة لرواية سفيان.

أما الرواية التي اتفق الإمامان على إعلالها، وهي ما رواه سفيان بهذا الإسناد عن خباب قال: «شكونا إلى النبي صلى الله عليه وسلم. الرمضاء فلم يُشكنا» فقد اعتمد ابن حبان على ظاهر إسناده فأخرجها في صحيحه^{٦١}، وأخرجها الطبراني^{٦٢}، والخُلدي في فوائده^{٦٣}، وأشار إلى إعلالها بقوله: «ولا نعلم رواه بهذا الإسناد إلا ابن عيينة»^{٦٤}، هـ.

وروى هذا المتن على الصواب مسلم^{٦٥}، والنسائي^{٦٦}، وأحمد^{٦٧}، وغيرهم من طرق عن أبي إسحق عن سعيد بن وهب عن خباب. رضي الله عنه. قال: «شكونا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. الصلاة في الرمضاء فلم يُشكنا».

ومن الجدير بالذكر أنه لا وجود لسفيان بن عيينة في أسانيد الرواية الصحيحة كما أشار إلى ذلك أبو زرعة كما سبق.

٥٥ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأذان، باب القراءة في العصر (٣/٣٠١)، رقم الحديث (٧١٩).

٥٦ أحمد بن حنبل، المسند (٣٤/٥٤١)، رقم الحديث (٢١٠٦١).

٥٧ الحميدي، المسند (١/٨٤)، رقم الحديث (١٥٦).

٥٨ ابن خزيمة، الصحيح، كتاب الصلاة، باب المخافة بالقراءة (١/٢٥٤)، رقم الحديث (٥٠٥).

٥٩ انظرها عند البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الأذان، باب رفع البصر إلى الإمام، باب القراءة في العصر، باب من خافت بالقراءة في الظهر والعصر، وأرقام الأحاديث (١٤٤، ٧١٨، ٧٣٥).

٦٠ البزار، المسند (٦/٧٣)، رقم الحديث (٢١٣١).

٦١ ابن بلبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة، (٤/٣٤٣)، رقم الحديث (١٤٨٠).

٦٢ الطبراني، المعجم الكبير (٤/٧٤)، رقم الحديث (٣٦٨٦).

٦٣ الخُلدي، الفوائد (١/٢١٧)، رقم الحديث (٤٧٦/٢٠٧).

٦٤ مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب تقدم الظهر (١/٤٣٣)، رقم الحديث (٦١٩).

٦٥ النسائي، السنن الصغرى، كتاب المواقيت، باب أول وقت الظهر (١/٢٤٧)، رقم الحديث (٤٩٧).

٦٦ أحمد بن حنبل، المسند (٣٤/٥٣٠)، رقم الحديث (٢١٠٥٢).

المطلب الثالث: الاختلاف بينهما من حيث الجزم بالإعلال والتردد فيه.

قد يجزم أحدهما بإعلال حديث ويتردد الآخر فيه هل هو معلول أم صحيح؟ وقد وجدت مثالا واحدا يمثل هذه الحالة، ها هو:

قال ابن أبي حاتم: « سألت أبي وأبا زرعة عن حديث رواه يعقوب الأشعري عن جعفر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن النبي . صلى الله عليه وسلم . أنه كان إذا صلى المغرب صلى ركعتين يطيلهما حتى تصدع أهل المسجد . قال أبي: حكى عن يعقوب الأشعري أنه قال: هذه الأحاديث التي أحدثكم بها عن جعفر عن سعيد كلها عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم . فإن كان هذا الذي حكى حق^{٦٧} فهو صحيح، وإن لم يكن حق^{٦٨} فهو عن سعيد قوله . وقال أبو زرعة: هذا عندي عن سعيد قوله؛ لأنه محال أن يكون هذه الأحاديث كلها عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قريب^{٦٩} من أربعين حديثاً أو أكثر^{٧٠} .»

قلت: للحديث روايتان إحداهما من مراسيل سعيد بن جبير، والأخرى مسندة عن سعيد عن ابن عباس مرفوعاً.

وقد أخرج الرواية المسندة أبو داود^{٧١}، والنسائي^{٧٢} في الكبرى، والطبراني^{٧٣} من طرق عن يعقوب ابن عبد الله الأشعري عن جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس . رضي الله عنهما . قال: « كان رسول الله . صلى الله عليه وسلم . يطيل القراءة في الركعتين بعد المغرب حتى يتفرق أهل المسجد .» وهذا لفظ أبي داود، ولفظ الطبراني موافق للفظ الذي ذكره ابن أبي حاتم . وأخرج الرواية المرسله أبو داود^{٧٤} من طريقين عن يعقوب بن عبد الله عن جعفر عن سعيد مرسلًا .

وقد تردد أبو حاتم في ترجيح إحدى الروايتين؛ وذلك لعدم جزمه بصحة ما روي عن يعقوب بن إبراهيم أنه قال: « كل شيء حدثتكم عن جعفر بن المغيرة عن سعيد بن جبير عن النبي . صلى الله عليه وسلم . فهو مسند عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم^{٧٥} .» فقد علق أبو حاتم صحة الرواية المسندة على صحة ما قاله يعقوب بن عبد الله .

٦٧ كذا في الأصل .

٦٨ كذا في الأصل .

٦٩ كذا .

٧٠ ابن أبي حاتم، علل الحديث (٨٣/١)، رقم الرواية (٢٢٤) .

٧١ أبو داود، السنن، كتاب الصلاة، باب ركعتي المغرب أين تصليان (٤١٥/١)، رقم الحديث (١٣٠١) .

٧٢ النسائي، السنن الكبرى (١٥٦/١)، رقم الحديث (٣٧٩) .

٧٣ الطبراني، المعجم الكبير (١٢/١٢)، رقم الحديث (١٢٣٢٣) .

٧٤ أبو داود، السنن، كتاب الصلاة، باب ركعتي المغرب أين تصليان (٤١٦/١)، رقم الحديث (١٣٠٢) .

٧٥ المصدر السابق .

أما أبو زرعة فقد جزم بعدم صحة ما قاله يعقوب، وصرح أنه يستبعد أن تكون كل هذه الروايات مسندة، ولعله ردّ هذا القول بسبب عدم صحة إسناد ما حكى عن يعقوب، فقد قال أبو داور في السنن: «سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ حُمَيْدٍ، يَقُولُ: سَمِعْتُ يَعْقُوبَ يَقُولُ كُلُّ شَيْءٍ حَدَّثْتُكُمْ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي الْمُعِيرَةِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَهُوَ مُسْنَدٌ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»^{٧٦}. ومحمد بن حميد شيخ أبي داود هو الرازي، وقد لخص حاله الإمام الذهبي في السير^{٧٧} فقال: «وهو مع إمامته منكر الحديث صاحب عجائب»، ولعل المقصود بإمامته علو إسناده مع كثرة حديثه فاحتاج الناس إليه فحدثوا عنه، قال أبو زرعة: «من فاته محمد بن حميد احتاج أن ينزل في عشرة آلاف حديث»، وعلى هذا المعنى يفسر وصفه بالعلم من قبل بعض النقاد. لكن حاله في ضبط الروايات منكر إلى درجة أن اتهمه البعض بسرقة الحديث، وقال بعضهم: «حدث محمد بن حميد كل يوم يزيد».

ومما يبرِّح إعلال الرواية المسندة ما قاله ابن مندة أن جعفر بن أبي المغيرة ليس بالقوي في سعيد ابن جبيرة^{٧٨}، وقال أحمد: ثقة^{٧٩}، ليس بمشهور^{٨٠}.

المطلب الرابع: الاختلاف في تمييز رواة الإسناد.

كثيرا ما ترد الأسماء المهملة في الأسانيد؛ فيذكر اسم الراوي الأول فقط أو تذكر كنيته فقط أو لقبه، فيجتهد النقاد في تعيينه، وربما اتفقوا وربما اختلفوا، وقد وقفت على ثلاثة أمثلة اختلف فيها أبو حاتم وأبو زرعة في تمييز المهملين من رواة الأسانيد.

المثال الأول:

قال ابن أبي حاتم: «سألت أبي وأبا زرعة عن حديث رواه الثوري عن أبي هاشم عن سعيد بن جبيرة أنه سئل عن النجاسة تصيب الثوب، قال: اقرأ عليّ آية في غسل الثياب. فقلت لهما: من أبو هاشم هذا؟ قال أبي: هو إسماعيل بن كثير المكي وليس هو (أبو) هاشم الرماني. قال أبو زرعة: الذي عندي أنه الرماني. قلت: رواه محمد بن كثير. فقال: إسماعيل بن كثير. قال: إن حفظ ابن كثير فهو كما يقول»^{٨١}.

قلت: يظهر أن هناك خلافاً بين الحافظين في تمييز أبي هاشم هل هو إسماعيل بن كثير المكي

٧٦ أبو داود، السنن، كتاب الصلاة، أبواب قيام الليل (٣١/٢)، رقم الحديث (١٣٠٢).

٧٧ الذهبي: سير أعلام النبلاء (٥٠٣/١١).

٧٨ ابن حجر، تهذيب التهذيب (٩٣/٢)، رقم الترجمة (١٦٥).

٧٩ عبد الله بن أحمد بن حنبل، العلل (١٠٢/٣).

٨٠ المصدر السابق (٢٨٣/٣).

٨١ كذا في الأصل.

٨٢ ابن أبي حاتم، علل الحديث (١٩/١)، رقم الرواية (٢٢).

كما جزم به أبو حاتم أم هو يحيى الرماني كما يقول أبو زرعة ؟
لكن أبا زرعة شك وتردد في الجزم بأنه الرماني لما أخبره ابن أبي حاتم أن أحد الرواة وهو محمد
ابن كثير مَيَّزَه في الإسناد فقال: إسماعيل بن كثير.

ومن المعلوم أن إحدى وسائل تمييز الرواة أن يُصرَّح باسمه في إسناد آخر، لكن أبا زرعة لم يجزم
بذلك خوفاً من أن يكون محمد بن كثير لم يضبط أو أنه مَيَّزَه باجتهاده، وقد يكون مخطئاً، وربما
لا تصح عنه. لكنني لم استطع العثور على هذه الرواية في كتب الحديث؛ فالله أعلم بها.

أما رواية سعيد بن جبير فقد رواه ابن أبي شيبة^{٨٣}، وعبد الله بن أحمد في العلل^{٨٤} كلاهما من
طريق وكيع، قال: حدثنا سفیان عن أبي هاشم عن سعيد بن جبير قال: «اقرأ عليّ آية بغسل
الثياب.»

ومما يؤيد ما ذهب إليه أبو حاتم أن أبا هاشم هو إسماعيل بن كثير المكي أن عبد الله بن
أحمد سأل أباه بعد هذه الرواية فقال: «سألت أبي من أبو هاشم هذا فقال أبي: إسماعيل بن
كثير، وليس هو الرماني»^{٨٥}.

ومن الجدير بالذكر أن لسفيان أكثر من شيخ كنيتهم أبو هاشم، وقد اجتهد العلماء في
تمييزهم، وتكمن الصعوبة في تمييز الرماني والمكي لاشتراكهما في الشيوخ والتلاميذ.

المثال الثاني

قال ابن أبي حاتم: «سألت أبي عن حديث رواه عبد الله بن رجاء وأبو نعيم، قالوا: وأخبرنا
ربيعة ابن عبيد الكنايني عن المنهال بن عمرو، قال: حدثنا زر بن حبيش، قال: جاء رجل إلى
علي بن أبي طالب، فسأله عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم، فذكر ثلاثاً، وذكر أنه
مسح برأسه حتى ألم أن يقطر، ثم غسل رجله ثلاثاً، ثم قال: هكذا كان وضوء رسول الله صلى
الله عليه وسلم، قال أبي: إنما يُروى هذا الحديث عن المنهال عن أبي حية الوادي عن علي عن
النبي. صلى الله عليه وسلم. وهو أشبه.

..... حدثنا أبي، قال: حدثنا الهيثم بن يمان، قال: حدثنا عمرو بن ثابت عن المنهال بن
عمرو عن أبي حية بن قيس عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم. قلت أنا: أما عبد الله بن
رجاء فحدثني أبي عنه، قال: حدثنا ربيعة بن عميد عن المنهال بن عمرو. وأما أبو نعيم فحدثنا
أبي، قال: حدثنا أبو نعيم، قال: حدثنا ربيعة الكنايني عن المنهال بن عمرو. فسمعت أبي يقول:

٨٣ ابن أبي شيبة، المصنف (١/٧٩).

٨٤ عبد الله بن أحمد، العلل (١/٢١٩).

٨٥ المصادر السابق.

هو ربيعة بن عبيد، وقال أبو زرعة: ربيعة بن عتبة»^{٨٦}.

يتضح أن هناك اختلافاً بين الرواية الأولى « المنهال عن زر عن علي » والرواية الثانية « المنهال عن أبي حية بن قيس الوادي عن علي » والثانية أصح في نقد أبي حاتم. وقد أخرج الرواية الراححة في نظر أبي حاتم النسائي^{٨٧}، وأخرج الرواية المعلولة أبو داود^{٨٨}، وأحمد^{٨٩}.

ثم إن الرواية المعلولة فيها علة أخرى وهي الاختلاف في تمييز ربيعة هذا هل هو ابن عبيد أم ابن عتبة؟

وبالرجوع إلى كتب التراجم يتبين أن هذا خلافاً في اسم الراوي لا في عينه فهو واحد عند الجميع لكنهم يختلفون هل يقال ابن عتبة أم ابن عبيد؟ وإذا كان كذلك فالعلة غير قادحة.

الخاتمة

أولاً: أهم النتائج

- وبعد هذه الجولة القصيرة، أسجل أهم النتائج التي توصلت إليها:
- اتفق الإمامان أبو حاتم وأبو زرعة في غالب أحكامهم النقدية في مجال العلل، واختلافهما نادر، وقد بلغت نسبة الاختلاف في هذه الدراسة (١,٢٪) حسب استقراء الربع الأول من الكتاب موضع الدراسة.
 - مجالات الاختلاف في العلل قد يكون بين الإعلال والتصحيح وهو الجزء الأكبر ويمثل ثلثي الأمثلة، أو يكون في تعيين العلة بعد الاتفاق على الإعلال، أو بين الجزم بالإعلال أو التردد فيه، أو في تمييز رواة الإسناد.
 - يقع الاختلاف بين الإمامين في الإعلال بسبب شدة خفاء وجه العلة، ودقة مكنها، ووقوعها ضمن دائرة الاحتمالات المتساوية، وهذا يدل على أن العلل وإن كانت خفية كلها إلا أن بعضها أخفى وأدق من بعض.

ثانياً: التوصيات

- توجه أكثر اهتمام الباحثين لتحقيق كتب العلل وتخرجها، وهذا العمل على أهميته الكبرى إلا أنه لا يكفي للإفادة منها إذ لا بد من شرح كلام العلماء في تحليل الأحاديث لإدراك منهجهم التطبيقي في ممارسة التعليل للنسج على منوالهم، وهذا مجال بحثي قد دخله بعض

٨٦ ابن أبي حاتم، علل الحديث (٢١/١)، رقم الرواية (٢٨).

٨٧ النسائي، السنن الصغرى (٢٠٨/١)، رقم الحديث (١١٤).

٨٨ أبو داود، السنن، كتاب الوضوء، باب صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث (١١٤)، (٧٦/١).

٨٩ أحمد بن حنبل، المسند (٢٢١/٢)، رقم الحديث (٨٧٣).

٩٠ انظر، المزي، تحذيب الكمال في أسماء الرجال (١٣١/٩)، رقم الترجمة (١٨٨٢).

- الباحثين وليت طلبه الدراسات العليا يتوسعون فيه.
- قام عدد من الباحثين بخدمة كتب علل الحديث تحقيقا وتحريجا وشرحا، لكن عددا من هذه الدراسات ظل حبيس مكتبة الجامعة؛ فلم يتسن لطلبة العلم الاستفادة منها؛ لذلك تشتد الحاجة إلى نشرها للإفادة منها وتطويرها.
- يحتاج الباحثون في علل الحديث اليوم إلى إجراء دراسات تطبيقية مقارنة بين علماء العلل المتقدمين؛ لإدراك المنهج البحثي الذي قام عليه تحليل الأحاديث عندهم، وهي خطوة تأتي بعد تحقيق نصوص كتب العلل وتحريجها وشرحها، ولعل هذا البحث إضافة متواضعة في هذا المجال.

فهرس المراجع

- الإحسان في ترتيب صحيح ابن حبان، ابن بلبان الفارسي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ.
- تعليقة على علل ابن أبي حاتم، ابن عبد الهادي، تحقيق سامي بن محمد بن جاد الله، طبع أضواء السلف، وطبع باسم شرح علل ابن أبي حاتم، تحقيق مصطفى أبي الغيط وإبراهيم فهمي، دار الفاروق الحديثة، القاهرة، ط، ٢٠٠٢م
- تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، أبو الحجاج يوسف المزي، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ.
- الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق مصطفى البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ.
- الجامع الصحيح، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- أبو حاتم الرازي ومصطلحاته الخاصة في علم الجرح، ثامر حتملة، KEVAKADEMİ DERGİSİ . YIL19 . SAYI: 61 (KIŞ 2015)
- ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل، تحقيق عبد الفتاح أبي غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية مجلب، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط٦، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.
- الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، تحقيق عبد الفتاح أبي غدة، مكتبة ابن تيمية.
- سير أعلام النبلاء، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م.
- السنن، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق أحمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- السنن، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد،

- دار الفكر. وطبعة المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.
- السنن، محمد بن يزيد بن ماجة القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
 - السنن الصغرى، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق عبد الفتاح أبي غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط١٤٠٦هـ، ٢٠١٤هـ.
 - السنن الكبرى، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق عبد الغفار البنداري وسيد كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
 - شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي، تحقيق ودراسة همام سعيد، مكتبة المنار، الزرقاء، ط١، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.
 - الصحيح، محمد بن إسحق بن خزيمة، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٠هـ.
 - العلل، عبد الله بن أحمد بن حنبل، تحقيق وصي الله بن محمد، المكتب الإسلامي، دار الخاني، بيروت، الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ.
 - علل الحديث، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، دار المعرفة، بيروت، ط١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م. وطبع بتحقيق فريق من الباحثين بإشراف د. سعد الحميد ود. خالد الجريسي، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط١، الرياض، ٢٠٠٦م.
 - فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الريان، ١٩٨٦م.
 - فتح المغيث شرح ألفية الحديث، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق د. عبد الكريم الخضير ود. محمد آل فهيد، دار المنهاج، الرياض، ط١، ١٤٢٦هـ.
 - فوائد الخلد، أبي محمد جعفر بن محمد بن نصير بن قاسم البغدادي، تحقيق نبيل سعد الدين حرار، دار البشائر الإسلامية، ط١، ٢٠١٠م.
 - مدرسة الحديث في مدينة الريّ منذ نشأتها حتى القرن الرابع الهجري، د. ثامر عبد المهدي حتاملة، دار الكتاب الثقافي، الأردن، إربد، ط١، ٢٠١٦م.
 - المسند، أحمد بن حنبل، تحقيق مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.
 - المسند (البحار الزخار)، أبو بكر أحمد بن عمرو بن خلاد العتكي البزار، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١، ١٩٩٤م.
 - المسند، عبد الله بن الزبير الحميدي، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، مكتبة المتني، بيروت، القاهرة.

- المسند، أبو يعلى الموصلي، تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط ١٤٠٤هـ.
- المصنف، ابن أبي شيبة، تحقيق سعيد اللحام، دار الفكر.
- المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط ١٤١٥هـ.
- المنتخب من المسند، عبد بن حميد، تحقيق صبحي السامرائي ومحمود الصعيدي، مكتبة السنة، القاهرة، ط ١٤٠٨هـ.
- المنهج العلمي في دراسة الحديث المعلّل؛ دراسة تأصيلية تطبيقية، د. علي الصياح، دار ابن الجوزي، الرياض، ١٤٣٠هـ.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن محمد الجزري، تحقيق ظاهر الزاوي وآخر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١٣٩٩هـ، ١٩٥٩م.

دراسة تربوية حديثة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (مروا أبناءكم بالصلاة لسبع سنين) في إطار علم أبحاث الدماغ.

حذيفة شريف الخطيب* / عماد الدين عبد الرؤوف خضر**

الملخص

إن الاهتمام بجدي الرسول - صلى الله عليه وسلم- في التربية وصناعة التميز وتنمية المهارات، هو المنهج الأقوم في التربية والتنمية وصناعة التقدم، وهذا ملاحظ - وبوضوح- عند تتبع الأحاديث النبوية، سواء القولي منها أو الفعلي أو التقريري، وعند التوسع في دراستها والتدقيق في مفاهيمها نجد أنها قد عاجلت - في كثير من الأحيان- أدق التفاصيل التربوية والمهارة التي يحتاجها المسلم والإنسان في حياته، كما أن من أهم ملامح هذا المنهج التربوي هو التكامل الواضح بين المعرفة والأداء، وبين النظرية والتطبيق، فسننته - صلى الله عليه وسلم- بالإضافة إلى كونها توجيهات نبوية مباشرة، تجدها تربية عملية، وتنمية فعالة، وصناعة حقيقية للمهارات، وهي بهذا تمثل منهجاً متكاملًا للمسلم يهتدي به في كل شؤون، وينعم بالحياة الطيبة إن سار على هذا الهدى.

الكلمات المفتاحية: مروا أولادكم، تربية الأولاد، أمر الأطفال بالصلاة، ضرب الأولاد، التفريق بين الأولاد في المضاجع.

* Yrd. Doç. Dr., Huzeyfe Şerif El-Hatib, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, (dr-hothifa@hotmail.com)

** Dr., İmaduddin Abdurrauf Hıdır, Ürdün Rıdvan Okulu Rehber Hocası

Hazreti Peygamber Sallallahu Aleyhi Ve Sellem'in "Çocuklarınıza Yedi Yaşına Geldiklerinde Namaz Kılmayı Emredin" Hadisi Şerifi Üzerine Beyin Araştırmaları Bilimi Çerçevesinde Yeni Bir İnceleme

Özet

Resulullah sallallahu aleyhi ve sellem'in eğitim, ayırt etme yeteneği kazanma ve beceri geliştirme konusundaki yönlendirmeleri eğitimde, gelişimde ve ilerleme en doğru metottur. Hadisi şerifler –ister sözlü hadisler, ister fiili hadisler, isterse takriri (onaylama) hadisler- incelendiğinde bu durum açıkça ortaya çıkacaktır. Hadisi şerifler dikkatlice ve etraflıca incelendiğimizde bu hadislerin bir müslümanın ya da herhangi bir kişinin hayatında karşılaştığı ve çözümü için ihtiyaç duyduğu problemlerin üstesinden çoğu zaman geldiğini görebiliriz.

Bu terbiye metodunun en önemli işareti ise peygamber sözlerinin hem teoride hem de pratikte tam bir uyum içinde olduğunu görmemizdir. Hazreti peygamberin sünnetinin nebevî yönlendirmeler olduğu ve uygulamalı eğitim, aktif gelişim ve gerçek yetenekleri ortaya çıkarma olmakla birlikte diğer yandan bir müslümanın bütün işlerinde kendisine kılavuz edineceği müttekâmil bir metottur. Eğer bu metoda göre yaşarsa çok güzel bir hayat sürecektir.

Anahtar kelimeler: Çocuklarınıza ermedin, çocuk terbiyesi, çocuklara namazı emretme, çocukları dövme, çocukların yataklarını ayırma.

A Modern Educational Study Of Prophet Muhammad's (Peace And Blessings Be Upon Him) Hadith, "Order Your Children To Pray At Seven, Gently Beat Them At Ten, And Assign Separate Rooms For Boys And Girls Alike, "Under The Framework Of Neuroscience

Abstract

This study argues that the prophet's hadith about the education of children between seven and ten years of age corresponds with the results of recent neurological research. The study concludes that the human brain is equipped since birth with more than a trillion neurons, and many of those neurons come into existence as the early emotional consciousness develops, especially because they grow faster between 4 and 7. It also concludes that the best ways of learning for children have to do with exploration, trial and error, and close observation, as the child at this age is an observant, imitative, and quick to learn. We have thus proved in this study that there is

a huge gap between the education and upbringing directives of the Prophet (which are proven by recent neurological research) and Western education experts.

Keywords: Order your children, children education, ordering children prayer, beating children, separation of children's beds.

المقدمة

قال الله تعالى: (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ)^(١)، انطلاقاً من هذه الوصية الكريمة من رب العزة يسعى كل فرد في هذا الكون لرعاية أبنائه بكل قوته؛ لأنه يعلم أنه كلما كانت رعايته صادقة وإيجابية فإن أبنائه في المقابل سيراعون عواطفه الأبوية بكل ما يملكون، وسعادة أي فرد عندما يعطي أبنائه الحب والعطف الذي يحتاجون ليست بأقل من سعادتهم عندما يأخذون.

ولا شك أنهم سندنا إذا كبرنا، ورصيدنا إذا متنا وكنا قد أحسننا تربيتهم في صغرهم وتبعنا خطاهم حتى سلخوا بر الأمان، وهذا ما أكده رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم عندما قال: (إن أولادكم من أطيب كسبكم)^(٢).

وقد أكد العلم ذلك فقد أشارت العديد من الدراسات والأبحاث إلى أهمية السنوات الأولى من حياة الطفل، واعتبرتها السنوات التكوينية^(٣) حيث تشكل في هذه السنوات البنية الجسمية والعقلية والاجتماعية والنفسية للطفل.

وقد خاض العلماء في بحار هذا الموضوع ونبعت النظريات وتوالت الدراسات ومنها ما أثبت صحته وأخرى لم تر الواقع الذي كان يتمناه أصحاب هذه النظريات، وغاب عن ذهن هؤلاء الكثير من أمثالهم من المسلمين أيضاً أن القرآن الكريم والسنة النبوية لم يتركا علماً إلا وتطرقا له من قريب أو بعيد، وقد ثبت خلال أربعة عشر قرناً دقة هذا الدين وتبعه للطفل من بداياته وحتى وفاته في بناء قيمي شامل لحياة الإنسان، حيث إن القرآن الكريم والسنة النبوية تطرقا في هذا الموضوع إلى تفاصيل لم يعلمها علماء الغرب إلى هذه اللحظة.

إن الاهتمام بمهدي الرسول صلى الله عليه وسلم في التربية وصناعة التميز وتنمية المهارات، هو المنهج الأقوم في التربية والتنمية وصناعة التميز، وهذا ملاحظ - وبوضوح - عند تتبع الأحاديث النبوية، سواء القولي منها أو الفعلي أو التقريري، وعند التوسع في دراستها والتدقيق في مفاهيمها

١ سورة النساء: (١).

٢ أخرجه أبو داود (٣٠٦٦) قال الألباني: حسن صحيح، وابن ماجه (٢٢٨٥) قال الألباني: صحيح، وأحمد (٦٨٢٥) وغيرهم.

3 Abravanel, E. and Gingold, H: Learning via observation during the second year of life 6 (Developmental Psychology, 21, 614-623) chap 6

دراسة تربوية حديثة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (مروا أبناءكم بالصلاة لسبع سنين) في إطار علم أبحاث الدماغ

نجد أنها قد عاجلت - في كثير من الأحيان - أدق تفاصيل القيم المهارية التي يحتاجها المسلم والإنسان في حياته.

كما أن من أهم ملامح هذا المنهج التربوي - الذي سوف نحاول إثباته في هذا البحث - هو التكامل الواضح بين المعرفة والأداء، وبين النظرية والتطبيق، فستتولى الله عليه وسلم هي - علاوة على كونها توجيهات نبوية مباشرة - تجدها تربية عملية، وتنمية فعالة، تبت مبادئها الحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم قبل أربعة عشر قرناً وأثبت توافقها مع أبحاث ودراسات علم الدماغ في العصر الحديث، حيث لوحظ أنها صناعة حقيقية لقيم مهارية كثيرة جداً ومنها قيمتا (التعلم والانضباط) - وهو ما سيتم التركيز عليه كهدف رئيس في هذا البحث - وهي بهذا تمثل منهجاً متكاملًا للمسلم يهتدي به في كل شؤون، وينعم بالحياة الطيبة إن سار على هذا الهدى.

ومن أمثلة هذا المنهج النبوي المتكامل، حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: (مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ، وَأَضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرِ سِنِينَ، وَفَرَّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ)^(٤).

حيث سنعمد في بحثنا لإثبات شمولية حديث الرسول الكريم لإثباتات العلماء حديثاً ومحاولاتهم لدراسة العمليات الدماغية في محاولة منهم للاستدلال بها في تربية أبنائهم وكيفية التعامل معهم.

منهج الدراسة:

اختار الباحثان المنهج الوصفي بنوعيه الوثائقي والتحليلي وكلا المنهجين يرفدان بعضهما، فالمنهج الوثائقي ذو لزومية عالية حيث إن البحث المستهدف يميل إلى الجانب الاجتماعي العقلي ولذا سيعتمد على ما يتوفر للباحثين من مصادر مختلفة (كتب - دورات - بحوث - دراسات) في مجال أبحاث الدماغ وربط ذلك بالجانب الحديثي لما ذكره الرسول عليه الصلاة والسلام من خلال ربط تحليلي علمي مبني على روابط عقلية عليا.

أهمية الدراسة:-

تتحدد أهمية الدراسة من خلال بناء قناعة عميقة وراسخة ومبنية على دلائل علمية ثابتة وواضحة لأهمية الاستفادة من حديث الرسول صل الله عليه وسلم في بناء جيل المستقبل، وتأكيد ثقة راسخة تتوافق ذلك مع الأبحاث الحديثة لعلماء الدماغ والأعصاب في عالم اتصف بصفات منها^(٥):-

٤ رواه أبو داود وغيره، يأتي ترجمته مفصلاً لاحقاً.

٥ السلطي، نادية سميح، التعلم المستند إلى الدماغ، ص ٢٧

- التغيير السريع غير المسبوق.
- تراجع الماضي أكثر فأكثر عن قيادة المستقبل.
- بروز العولمة واقعاً ملموساً.
- انكماش العالم بتقلص المسافات وسلاسة الاتصالات.

فكان لذلك تأثيره السلبي على تربية النشء، حتى باتت كل المدخلات الثقافية السلبية تتدخل بشكل مباشر وغير مباشر في تربية الأبناء، فباتت أسر مفككة، وأصبحت المجتمعات متخلخلة وغير متوازنة.

وقد أثر ذلك على المجتمعات الإسلامية التي لم تكن في منأى عن هذه الفوضى العالمية، وفقدت للأسف - المجتمع الإسلامي بعض خصائصه المميزة، فضلاً عن ضعف دوره الإصلاحية في المجتمع الإنساني عامة، فأصبح حاله كغيره من المجتمعات الغربية، حيث شذت وتجردت من الفطرة البشرية السوية، فانتهكت حرمت وسفكت دماء^(٦).

من هنا تنبع أهمية الدراسة، بإيجاد منظومة متوازنة لتربية الطفل من منطلق فطرته التي ولد عليها بعيداً عن تعقيدات الحياة. بصفات أساسية يكتسبها من هذه التربية، منها^(٧):-

- المقدرة على بناء العلاقات الاجتماعية الايجابية مع الآخرين.
- المقدرة على حل المشكلات اليومية.
- التكيف السلس مع المتطلبات المعقدة في حياتنا.
- بناء الأسرة المستقرة المتوازنة.
- العمق الديني المبني على التفكير والعقل.
- الوعي الشخصي.
- ضبط النفس.
- العمل التعاوني.
- الاهتمام بالأمر الشخصية.
- الاهتمام بأمور المجتمع والأمة.

والتأكيد على وجود منظومة تربوية هامة، تعد الإناء الأوسع الذي استوعب كافة النظم التربوية التي نبعث من إثباتات علمية محكمة فكانت هي الأسبق والأشمل بدقتها وتوافقها مع جميع الأبحاث العلمية الحديثة، ألا وهي المنظومة التربوية النبوية للحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم.

٦ عبد الكريم، كامل حمدي (البناء الاسري في الاسلام ودوره في الاصلاح المجتمعي) ص٩.

٧ الحارثي (أ)، ابراهيم، تعليم التفكير، ص٢٧.

دراسة تربوية حديثة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (مروا أبناءكم بالصلاة لسبع سنين) في إطار علم أبحاث الدماغ

هدف الدراسة وأسئلتها:-

هدفت هذه الدراسة إلى بناء عمق شمولي واسع لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم، والاستغناء من خلاله عن أبحاث علم الدماغ والأعصاب الحديثة بسبب سبقها كل البحوث والدراسات، فيما يخص تربية الأبناء في قيم مهارية عدة أهمها قيمتنا التعلم والانضباط، لذا فإن هذه الدراسة تسعى للإجابة عن الأسئلة الآتية:-

- ما الخصائص النمائية لأطفال ما دون السابعة والفئة العمرية ما بين السابعة والعاشر من العمر؟

- ما هي معالم التكامل بين المعرفة العلمية لأبحاث الدماغ والأداء في الحديث النبوي؟
- ما الإطار التربوي القيمي الصحيح للتعامل مع هذه الفئة العمرية كما أراد الرسول صلى الله عليه وسلم بمرجعية ما تم التوصل له في السؤالين السابقين لتحقيق قيمتي التعلم والانضباط في سلوك الأبناء؟

وقد قسم الباحثان هذا البحث على النحو التالي:

المبحث الأول: دراسة حديثة فقهية للحديث:

المطلب الأول: تخريج الحديث ورتبته.

المطلب الثاني: فهم شراح الحديث والفقهاء له.

المبحث الثاني: دراسة تربوية للحديث:

المطلب الأول: ما الخصائص النمائية لأطفال ما دون السابعة والفئة العمرية ما بين السابعة والعاشر من العمر؟

المطلب الثاني: ما هي معالم التكامل بين المعرفة العلمية لأبحاث الدماغ والأداء في الحديث النبوي؟

المطلب الثالث: ما الإطار التربوي القيمي الصحيح للتعامل مع هذه الفئة العمرية كما أراد الرسول صلى الله عليه وسلم بمرجعية ما تم التوصل له في السؤالين السابقين لتحقيق قيمتي التعلم والانضباط في سلوك الأبناء؟

والله الموفق وهو المستعان وعليه التكلان..

المبحث الأول: دراسة حديثة فقهية للحديث:

المطلب الأول: نص الحديث ودراسة إسناده وشواهده.

المطلب الثاني: فقه الحديث وشرح المحدثين والفقهاء له.

المطلب الأول: نص الحديث ودراسة إسناده وشواهد

أولاً: نص الحديث:

قال أبو داود السجستاني: حَدَّثَنَا مُؤَمَّلُ بْنُ هِشَامٍ يَعْنِي الشُّكْرِيَّ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، عَنْ سَوَّارِ أَبِي حَمْرَةَ، قَالَ أَبُو دَاوُدَ: وَهُوَ سَوَّارُ بْنُ دَاوُدَ أَبُو حَمْرَةَ الْمُرِّيُّ الصَّيْرِيُّ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ، وَأَضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرِ سِنِينَ، وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ).

حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، حَدَّثَنِي دَاوُدُ بْنُ سَوَّارِ الْمُرِّيُّ، بِإِسْنَادِهِ وَمَعْنَاهُ، وَزَادَ: وَإِذَا زَوَّجَ أَحَدَكُمْ خَادِمَهُ عَبْدَهُ أَوْ أَحْبَبَهُ، فَلَا يَنْظُرُ إِلَى مَا دُونَ السُّرَّةِ وَفَوْقَ الرَّكْبَةِ، قَالَ أَبُو دَاوُدَ: وَهُمْ وَكِيعٌ فِي اسْمِهِ، وَرَوَى عَنْهُ أَبُو دَاوُدَ الطَّيَالِسِيُّ هَذَا الْحَدِيثَ، فَقَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو حَمْرَةَ سَوَّارُ الصَّيْرِيُّ^(٨).

ثانياً: دراسة الإسناد:

مدار الحديث على عمرو بن شعيب (صدوق^(٩))، رواه عنه راويان:

١. سَوَّارُ بْنُ دَاوُدَ أَبُو حَمْرَةَ الْمُرِّيُّ الصَّيْرِيُّ (صدوق له أوهام^(١٠))، عند أبي داود (٤٩٥) وأحمد (٦٦٥٠، ٦٧١٧) والحاكم في المستدرک^(١١) (١/ ١٩٧) والدارقطني (٨٧٦، ٨٧٧) والبخاري في التاريخ الكبير.
٢. وَاللَيْثُ بْنُ أَبِي سُلَيْمٍ (صدوق اختلط جداً ولم يتميز حديثه فترك^(١٢))، عند البيهقي في الكبرى (٢: ٢٢٩).
٣. وَمُحَمَّدُ بْنُ جُرْحَدَةَ ثَقَّة^(١٣) عند البيهقي في الكبرى: (٢: ٢٢٩).

٨ أبو داود (كتاب الصلاة: باب متى يُؤمُّرُ العُلَامُ بالصَّلَاةِ): رقم الحديث: ٤٩٥، قال النووي في المجموع: ٣/ ١٠، وفي رياض الصالحين ١: ٤٨ (رواه أبو داود بإسناد حسن) وقال الألباني في صحيح سنن أبي داود [٢/ ٤٠١]: وهذا إسناد حسن، ثم ذكر سوار بن داود وقال: هو حسن الحديث. وذكر أيضاً ترجمته من التهذيب ثم قال في نهايتها - أي الشيخ - ولخص ذلك الحافظ في التقريب فقال: "صدوق له أوهام" وهذا معناه أنه حسن الحديث على أقل تقدير؛ إذا لم يظهر وهمه فيه.

٩ التقريب: ٥٠٥٠.

١٠ التقريب: ٢٦٨٢.

١١ قال الحاكم ١/ ١٩٧: سَمِعْتُ أَبَا الْعَاسِمِ مُحَمَّدَ بْنَ يَعْقُوبَ، يَقُولُ: سَمِعْتُ الْعَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدِ الدُّورِيِّ، يَقُولُ: سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ أَبِي بَكْرٍ / مَعِينٍ، يَقُولُ: عَمْرُو بْنُ شُعَيْبٍ ثَقَّةٌ، قَالَ الْحَاكِمُ: وَإِنَّمَا قَالُوا فِي هَذِهِ لِلْإِسْنَادِ، فَإِنَّهُ عَمْرُو بْنُ شُعَيْبٍ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، وَشُعَيْبٌ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ جَدِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو. سَمِعْتُ الْأَسْتَاذَ أَبَا الْوَلِيدِ، يَقُولُ: سَمِعْتُ الْحَسَنَ بْنَ سَفْيَانَ، يَقُولُ: سَمِعْتُ إِسْحَاقَ بْنَ إِبْرَاهِيمَ الحَنْظَلِيَّ، يَقُولُ: إِذَا كَانَ الرَّاوي، عَنْ عَمْرٍو بْنِ شُعَيْبٍ ثَقَّةً فَهُوَ كَأَيُّوبَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عَمْرِو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

١٢ التقريب: ٥٦٨٥.

١٣ التقريب: ٥٧٨١.

ثالثاً: الشواهد^(١٤):

الشاهد الأول: سيرة بن معبد الجهني، قال الترمذي في الجامع (٣٧٢): حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ، أَخْبَرَنَا حَرْمَلَةُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ الرَّبِيعِ بْنِ سَبْرَةَ الْجُهَنِيُّ ، عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ الرَّبِيعِ بْنِ سَبْرَةَ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ جَدِّهِ ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "عَلِّمُوا الصَّبِيَّ الصَّلَاةَ ابْنَ سَبْعِ سِنِينَ وَأَضْرِبُوهُ عَلَيْهَا ابْنَ عَشْرِ" قَالَ: وَفِي الْبَابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو ، قَالَ أَبُو عَيْسَى: حَدِيثُ سَبْرَةَ بْنِ مَعْبَدِ الْجُهَنِيِّ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ ، وَعَلَيْهِ الْعَمَلُ عِنْدَ بَعْضِ أَهْلِ الْعِلْمِ ، وَبِهِ يَقُولُ أَحْمَدُ ، وَإِسْحَاقُ ، وَقَالَا: مَا تَرَكَ الْعِلْمُ بَعْدَ الْعَشْرِ مِنَ الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ يُعِيدُ ، قَالَ أَبُو عَيْسَى: وَسَبْرَةُ هُوَ ابْنُ مَعْبَدِ الْجُهَنِيِّ ، وَيُقَالُ هُوَ: ابْنُ عَوْسَجَةَ^(١٥).

الشاهد الثاني: أسلم أبو رافع القبطي، قال في كشف الأستار^(١٦): حَدَّثَنَا عَسَّانُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ ، ثنا يُوْسُفُ بْنُ نَافِعٍ ، ثنا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي الْمَوَالِ ، عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي رَافِعٍ ، عَنْ أَبِيهِ (أَسْلَمُ أَبُو رَافِعِ الْقَطِطِيِّ) ، قَالَ: وَجَدْنَا صَحِيفَةً فِي قَرَابِ سَيْفِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ وَفَاتِهِ ، فِيهَا مَكْتُوبٌ: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فَرَّقُوا بَيْنَ مَضَاجِعِ الْعُلَمَاءِ وَالْجَوَارِي ، وَالْإِخْوَةِ وَالْأَخَوَاتِ لِسَبْعِ سِنِينَ ، وَأَضْرِبُوا أَبْنَاءَكُمْ عَلَى الصَّلَاةِ إِذَا بَلَغُوا أَظْنَهُ تَسْعًا ، مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ قَوْمِهِ ، أَوْ إِلَى غَيْرِ مَوَالِيهِ ، مَلْعُونٌ مَنِ اقْتَطَعَ شَيْئًا مِنْ نَحْوِ الْأَرْضِ ، يَعْجِي بِذَلِكَ طَرُقَ الْمُسْلِمِينَ ."

الشاهد الثالث: أنس بن مالك، في سبعة مجالس أملاها أبو طاهر المخلص (٥٥) قال: حَدَّثَنَا الْقَاضِي أَبُو عَمْرٍو مُحَمَّدُ بْنُ يُوْسُفَ إِمْلَاءً سَنَةَ سِتِّ عَشْرَةَ وَثَلَاثِمِائَةَ ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَرٍّ ، ثنا دَاوُدُ بْنُ الْمُحَبَّرِ ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُثَنَّى ، عَنْ ثَمَامَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ ، عَنْ أَنَسٍ ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مُرُوهُمْ بِالصَّلَاةِ لِسَبْعِ سِنِينَ ، وَأَضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا

١٤ قال العجلوني في المقاصد الحسنة: ص ٦٠٠: وفي الباب عن أبي رافع قال: وجدنا في صحيفة في قراب رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته فيها مكتوب بسم الله الرحمن الرحيم وفرقوا بين مضاجع العلماء والجواري والأخوة والأخوات لسبع سنين، واضربوا أبناءكم على الصلاة إذا بلغوا أظنه تسع سنين، أخرجه البزار. وروى أبو داود من طريق هشام بن سعد حدثني معاذ بن عبد الله بن حبيب الجهني قال: دخلنا عليه فقال لامرأة وفي رواية لامرأته: متى يصلي الصبي؟ فقالت: كان رجل منا يذكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا عرف يمينه من شماله فمره بالصلاة، وقال ابن القطان: لا نعرف هذه المرأة ولا الرجل الذي روت عنه، انتهى. وقد رواه الطبراني من هذا الطبراني من هذا الوجه فقال: عن معاذ بن عبد الله بن حبيب عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم به، قال: ولا يروى عن عبد الله بن حبيب وله صحبة إلا بهذا الإسناد، تفرد به عبد الله بن نافع عن هشام، وقال ابن صاعد: إسناد حسن غريب، وعن أبي هريرة نحو الأول رواه العقيلي في ترجمة محمد بن الحسن بن عطية العوفي عن محمد بن عبد الرحمن عنه، قال: وروى عن محمد بن عبد الرحمن مرسلا، وهو أولى، والرواية في هذا الباب فيها لين، ورواه أبو نعيم في المعرفة من حديث عبد الله بن مالك الخثعمي وإسناده ضعيف وعن أنس بلفظ: ومرؤهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لثلاث عشرة، رواه الطبراني وفي إسناده داود بن المخبر وهو متروك، وقد تفرد به فيما قاله الطبراني، وهو في نسخة سمعان ابن المهدي عن أنس بلفظ: مروا الصبيان بالصلاة إذا بلغوا سبع سنين..

١٥ وأخرجه أبو داود (٤١٦) والدارمي: (١٤٠١) وأحمد (١٥٠٣٩) وابن خزيمة في صحيحه (٩٥٣) والحاكم في المستدرک (٦٧٥)، (٨٩٣) وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ ، فَقَدْ أَحْتَجَّ بِعَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ الرَّبِيعِ بْنِ سَبْرَةَ ، عَنْ آبَائِهِ ، ثُمَّ لَمْ يَحْتَجَّ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا هَذَا الْحَدِيثُ .

١٦ الهيثمي، كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة: (٣٢١).

لَعَشْرِ سِنِينَ»^(١٧).

الشاهد الرابع: أبو هريرة رضي الله عنه، في أحكام القرآن للجصاص (٦٨٨) قال: وحدثننا عبد الباقي، قال: حدثنا عبد الله بن موسى بن أبي عثمان، قال: حدثنا يحيى بن معين، قال: حدثنا محمد بن ربيعة، قال: حدثنا محمد بن الحسن بن عطية، قال: حدثنا محمد بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إذا بلغ أولادكم سبع سنين فاعلموهم الصلاة، وإذا بلغوا عشر سنين فاضربوهم عليها، وفرقوا بينهم في المضامع »^(١٨).

الشاهد الخامس: مُعَاذُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حُبَيْبِ الْجُهَنِيِّ، عند أبي داود في سننه (٤١٨) قال: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ الْمَهْرِيُّ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ سَعْدٍ، حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حُبَيْبِ الْجُهَنِيِّ، قَالَ: دَخَلْنَا عَلَيْهِ، فَقَالَ لِامْرَأَتِهِ: مَتَى يُصَلِّي الصَّبِيُّ؟ فَقَالَتْ: كَانَ رَجُلٌ مَنَّا يَذْكُرُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: "إِذَا عَرَفَ يَمِينُهُ مِنْ شِمَالِهِ"^(١٩)، فَمَرَّوهُ بِالصَّلَاةِ"^(١٩).

98

خلاصة دراسة الإسناد: أن هذا الحديث مقبول بمجموع طرقه، حيث إنه ورد من عدة طرق عن عمرو بن شعيب، كما ورد عن عدد من الصحابة رضي الله عنهم بألفاظ مختلفة، كما أن عليه العمل عند أهل العلم كما ورد سابقاً... والله أعلم.

المطلب الثاني: فقه الحديث وشرح المحدثين والفقهاء له.

تناول علماء الحديث والفقه هذا الحديث بالشرح والتعليق، واستفادوا منه بعض الأحكام الفقهية، وقد رأينا أن ما يعنينا في هذا البحث هو التركيز على الجوانب التربوية المستفادة من هذا الحديث، حيث إن الغاية من هذا البحث هو الجمع بين جهود علماء الشريعة وعلماء التربية، وبين علم المتقدمين والمتأخرين، وفي هذا المطلب نحاول أن نجيب عن ثلاثة أسئلة هي:

١٧ وأخرجه: الطبراني في المعجم الأوسط (٤٦٦١) بنفس اللفظ وخالف في قوله: (وَأَضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا لثَلَاثَ عَشْرَةَ) قم قال: (لَمْ يَرَوْهُ هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ ثَمَامَةَ إِلَّا الْمُحَبَّرُ بْنُ فَحْدَمٍ تَفَرَّدَ بِهِ: ابْنُهُ)، والدارقطني في سننه (٧٧٢)، وابن حجر في المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية وقال: (٣٦٥) ثم قال: دَاوُدُ مَتْرُوكٌ، وَقَدْ خَالَفَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ سَدَاءُ، وَمَتْنًا. وَفِي إِحْفَافِ الْخَيْرَةِ الْمَهْرَةِ زَوَائِدِ الْمَسَانِيدِ الْعَشْرَةِ (٨٨٦) ثم قال: دَاوُدُ بْنُ الْمُحَبَّرِ ضَعِيفٌ، لَكِنَّ الْمَعْنَى لَهُ شَاهِدٌ مِنْ حَدِيثِ سَبْرَةَ وَلَفْظُهُ: «عَلِّمُوا الصَّبِيَّ الصَّلَاةَ ابْنَ سَعْدٍ، وَأَضْرِبُوهُ عَلَيْهَا ابْنَ عَشْرٍ»، رَوَاهُ وَصَّحَّحَهُ أَبُو دَاوُدَ فِي الْجَامِعِ قَالَ: وَعَلَيْهِ الْعَمَلُ عِنْدَ بَعْضِ أَهْلِ الْعِلْمِ، وَبِهِ يَقُولُ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، وَإِسْحَاقُ، وَقَالَا: مَا تَرَكَ الْعَلَامُ بَعْدَ الْعَشْرِ فَإِنَّهُ يُعِيدُ قَالَ: التِّرْمِذِيُّ فِي الْبَابِ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو.

١٨ وأخرجه في كشف الأستار: (٣٢٠) وَقَالَ الْبُرْزُ: لَا نَعْلَمُهُ يَرَوِي عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ إِلَّا بِهَذَا الْإِسْنَادِ، وَفِي الْعِيَالِ: (٢٩٨).

١٩ وأخرجه في إِحْفَافِ الْخَيْرَةِ الْمَهْرَةِ زَوَائِدِ الْمَسَانِيدِ الْعَشْرَةِ (٨٨٥) عَنْ مُعَاذِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حُبَيْبِ الْجُهَنِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... ثم قال: هَكَذَا رَوَى مُرْسَلًا، وَرَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ فِي سَنَنِ مَرْقُوعًا، وَالْمَعْمَرُ الصَّغِيرُ لِلطَّبْرَانِيِّ (٢٧٥) ثم قال: لَا يَرَوِي هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حُبَيْبٍ، وَهُوَ ضَحِيحٌ، إِلَّا بِهَذَا الْإِسْنَادِ، تَفَرَّدَ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ نَافِعٍ وَالْمَعْمَرُ الْأَوْسَطُ لِلطَّبْرَانِيِّ: (٣١١٣)، وَقَالَ فِي تَعْلِيقَاتِ الدَّارِقُطِيِّ عَلَى الْجُرُوحِيِّنِ لِابْنِ حَبَانَ (٢٨٩) قَالَ أَبُو الْحَسَنِ: تَفَرَّدَ بِهَذَا الْحَدِيثِ بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ نَافِعٍ الصَّائِعِ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَعْدٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ الضَّعِيفُ الْحَدِيثِ، وَخَالَفَهُ غَيْرُهُ فَرَوَاهُ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَعْدٍ مُرْسَلًا، وَلَمْ يُسْنِدْهُ وَهُوَ الْمُحْفَظُ عَنْ هِشَامٍ، وَهُوَ شَاهِدٌ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي مَعْمَرِ ابْنِ الْأَعْرَابِيِّ (٣٢٨).

أولاً: لماذا يبدأ الأمر بالصلاة في السابعة؟

وقد لفت نظرنا أن التعبير النبوي جاء في صدر هذا الحديث تعبيراً تربوياً، فقد حذفت همزة: (مروا) للتخفيف ثم حركت الميم لتعذر النطق بالساكن، وكأنه صلى الله عليه وسلم يرشدنا إلى أن يكون الأمر لطيفاً خفيفاً فيه شيء من العطف والحب لهذا الطفل الذي هو وديعة ربانية عند والديه، وفي سن السابعة يحصل التمييز غالباً، ولهذا جاء الأمر لأولي الأمر بأمرهم ليعتادوا الصلاة ويستأنسوا بها^(٢٠)، وهذا الحديث يُذكر بقول الله تعالى: (وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا) فالأمر يحتاج إلى أمر وصبر وحكمة وحسن أسلوب، فما أجمل الجمع بين الآية والحديث في فهم تعاليم ديننا العظيم.

ويشير الدكتور محمد راتب النابلسي إلى أن هذا الأمر في هذا الحديث يسمى التكليف التأديبي لا التكليف الشرعي، فالطفل يُعوّد على الصلاة كما يلقتها، فالتلقين جانب نظري، بينما يمثل التعويد الجانب العملي^(٢١).

وهذا الأمر النبوي للوجوب، ويستوي فيه الذكر والأنثى، كما أن الأمر بالصلاة يتضمن ما لا تتم بدونه كالوضوء مثلاً، ففي سن التمييز يستطيع الصبي أن يأكل وحده ويشرب وحده ويستنجي وحده^(٢٢).

وكما أن الأمر بالصلاة واجب على ولي الأمر^(٢٣) فإنه أيضاً من حقوق الأولاد على آبائهم، ولكن بشرط أن يكونوا ذوي عقل فإن بلغوا سبع سنين أو عشر سنين وهم لا يعقلون؛ يعني فيهم جنون فإنهم لا يؤمرون بشيء ولا يضربون على شيء، لكن يمنعون من الإفساد سواء في البيت أو خارج البيت^(٢٤).

ثانياً: ولماذا يبدأ الضرب في العاشرة؟ وكيف يكون؟

في هذا الحديث أمر بالضرب للأولاد عند سن العاشرة وذلك لأنهم بلغوا أو اربوا البلوغ، ولأن هذا العمر حدٌ يتحمل فيه الضرب غالباً، والمراد بالضرب الضرب غير المبرح، وأن يتقي الوجه في الضرب، والمقصود إغلاظ العقوبة له ومشروعية التعزيز إذا تركها مدركاً^(٢٥).

قال ابن عثيمين: المراد بالضرب الذي يحصل به التأديب بلا ضرر فلا يجوز للأب أن يضرب

٢٠ انظر: عون المعبود: ١١٤ / ٢ (٤٩٧) ومصابيح التنوير على صحيح الجامع الصغير للألباني (١ / ١٢١) ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٢٢ / ٣).

٢١ انظر: النابلسي، تربية الأولاد في الإسلام: ٣٢٥.

٢٢ انظر: محمد الصديقي الشافعي في دليل الفالحين (٢ / ٤٣٤).

٢٣ انظر: مشكاة المصابيح مع شرحه مرقاة المفاتيح (٢ / ٥٥٩).

٢٤ انظر: ابن عثيمين في شرح رياض الصالحين (١ / ٣٥٧).

٢٥ انظر: عون المعبود: ١١٤ / ٢ (٤٩٧) وتحفة الأحوذ (٢ / ٣٧٠) والضياء اللامع من صحيح الكتب الستة وصحيح الجامع (١٥٢ / ١).

أولاده ضربا مبرحا ولا يجوز أن يضربهم ضربا مكررا لا حاجة إليه بل إذا احتاج إليه مثل ألا يقوم الولد للصلاة إلا بالضرب فإنه يضربه ضربا غير مبرح بل ضربا معتادا لأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أمر بضربهم لا لإيلاهم ولكن لتأديبهم وتقويمهم، وفي هذا الحديث إشارة إلى أن ما ذهب إليه بعض المتأخرين ممن يدعون أنهم أصحاب تربية من أن الصغار لا يضربون في المدارس إذا أهملوا، ففي هذا الحديث الرد عليهم وهو دليل على بطلان فكرتهم وأنها غير صحيحة؛ لأن بعض الصغار لا ينفعمهم الكلام في الغالب، ولكن الضرب ينفعمهم أكثر فلو أنهم تركوا بدون ضرب لضيعوا الواجب عليه وفرطوا في الدروس وأهملوا، فلا بد من ضربهم ليعتادوا النظام ويقوموا بما ينبغي أن يقوموا به وإلا لصارت المسألة فوضى^(٢٦).

ثالثاً: ولماذا يؤمر الأولاد بالتفرق في المضاجع في العاشرة؟

يعتني الإسلام بالإنسان في جميع مراحل حياته، ويوجه المسلم للأسلوب الأمثل في التعامل مع كل مرحلة من مراحلها، ولعل مرحلة البلوغ تعتبر من أخطر هذه المراحل، والتي لها الأثر الكبير فيما بعدها من المراحل، حيث جاء التوجيه النبوي في هذا الحديث بقوله صلى الله عليه وسلم: (وفرقوا) وهو أمر من التفريق، (بينهم في المضاجع) أي المراقد، أي أماكن النوم؛ حذرا من غوائل الشهوة وإن كانوا إخوة أو أخوات، وتاديباً لهم ومحافظة لأمر الله كله وتعلima لهم والمعايشة بين الخلق وأن لا يقفوا مواقف التهم فيجتنبوا المحارم؛ لأن بلوغ العشر مظنة الشهوة^(٢٧).

قال عبد المحسن العباد: (وفرقوا بينهم في المضاجع) يعني أنهم لا يضطجع بعضهم مع بعض؛ حتى لا يحصل شيء من دواعي الشر أو شيء من الشيطان بحيث يحرك بعضهم على بعض، فلا يكون هناك اضطجاع من بعضهم مع بعضهم، وإنما يكون هناك تفريق، سواء أكانوا ذكورا وإناثا أم ذكورا فقط أم إناثا فقط؛ لأنه عندما يحصل التقارب يحصل بسببه شيء من تحريك الشهوة أو الفتنة أو ما إلى ذلك، فجاءت السنة بأن يمرنوا على ذلك، وأن يعودوا على ذلك وهم صغار، بحيث يبتعد بعضهم عن بعض، ولا يكون هناك تلاصق وتقارب بحيث يحصل معه شيء لا تحمد عقباه^(٢٨).

ولد أجاد شاه ولي الله الدهلوي في تعليقه على هذا الحديث فقال: بلوغ الصبي على وجهين: بلوغ في صلاحية السقم والصحة النفسائيتين، ويتحقق بالعقل فقط، وأمارة ظهور العقل سبع، فابن السبع ينتقل فيها لا محالة من حالة إلى حالة انتقالا ظاهرا، وأمارة تمامه العشر فابن العشر عند سلامة المزاج يكون عاقلا يعرف نفعه من ضرره ويجتدق في التجارة وما يشبهها. وبلوغ في صلاحية الجهاد والحدود والمؤاخذة عليه، وأن يصبر به من الرجال الذين يعانون المكاييد، ويعتبر

٢٦ ابن عثيمين، شرح رياض الصالحين (١/٣٥٧).

٢٧ انظر: عون المعبود: ٢/ ١١٤ (٤٩٧) وتحفة الأحوذى: ٢/ ٣٧٠، ومصابيح التنوير على صحيح الجامع الصغير للألباني: ١/ ١٢١، مشكاة المصابيح مع شرحه مرعاة المفاتيح: ٢/ ٥٥٩.

٢٨ شرح سنن أبي داود: (٣/٣١٧).

دراسة تربوية حديثة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (مروا أبناءكم بالصلاة لسبع سنين) في إطار علم أبحاث الدماغ

حالمهم في السياسات المدنية والمالية، ويجبرون قسراً على الصراط المستقيم، ويعتمد على تمام العقل وتمام الجثة وذلك بخمس عشر سنة في الأكثر، ومن علامات هذا البلوغ الاحتلام وإنبات العانة. والصلاة لها اعتباران: فباعتبار كونها وسيلة فيما بينه وبين مولاه منقذه عن التردّي في أسفل السافلين أمر بها عند البلوغ الأول. وباعتبار كونه من شعائر الإسلام يؤاخذون بها، ويجبرون عليها أشتاءً أم أبواً حكمها حكم سائر الأمور. ولما كان سن العشر برزخاً بين الحدين جامعا بين الجهتين جعل له نصيباً منهما. وإنما أمر بتفريق المضاجع لأن الأيام أيام مراهقة فلا يبعد أن تفضي المضاجعة إلى شهوة المجامعة، فلا بد من سد سبيل الفساد قبل وقوعه^(٣٩).

وبعد هذا التجوال مع هذا الحديث في كتب الحديث وشرحه وكتب الفقه، آن لنا أن نتقل إلى رأي علم التربية في هذا الموضوع وربطها بحديث يستفيد كلا العلمين من الآخر، فالعلوم يكمل بعضها بعضاً.

المبحث الثاني: دراسة تربوية للحديث:

المطلب الأول: ما الخصائص النمائية لأطفال مادون السابعة والفئة العمرية ما بين السابعة والعاشر من العمر؟

المطلب الثاني: ما هي معالم التكامل بين المعرفة العلمية لأبحاث الدماغ والأداء في الحديث النبوي؟

المطلب الثالث: ما الإطار التربوي القيمي الصحيح للتعامل مع هذه الفئة العمرية كما أراد الرسول صلى الله عليه وسلم بمرجعية ما تم التوصل له في السؤالين السابقين لتحقيق قيمتي التعلم والانضباط في سلوك الأبناء؟

المطلب الأول: ما الخصائص النمائية لأطفال مادون السابعة والفئة العمرية ما بين السابعة والعاشر من العمر؟

مما ذكره علماء النفس أن الأعمار التي يمضيها الطفل قبل المدرسة هي أهم سنوات حياته، فمن خلالها يُحكم على طفولته وصباه ومراهقته حتى على شيخوخته، ومنها يستدل على مستقبله حسب بنائه النفسي وانفعالاته وتربيته عموماً، وانعكاس ذلك على فكره وتخيالاته.

وبالنظر والتأمل لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم نجد أنه قد استخدم كلمة: (مروا) موجهها كلامه للأب أو ولي أمر الطفل لمن أتم السابعة أما الأطفال الذين أتموا العاشرة من أعمارهم فقد ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم كلمة: (اضربوهم) وجملة: (وفرّقوا بينهم في المضاجع). ولاشك أن للكلمتين وجملة التفريق في المضاجع أهمية في الموقع المرتبط بصفات أطفال السابعة وما دون الأطفال ما بين السابعة والعاشر، وسنحاول التركيز على أهم الصفات العقلية

والمعرفية وكذلك بعض الصفات اللغوية التي لها ارتباط بما ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم.

وبالعودة إلى بداية حديث الرسول صلى الله عليه وسلم نجد أنه استخدم كلمة: (مروا) بمعناها البلاغي الذي يخرج إلى معنى النصح والإرشاد ولم توظف بمعنى الأمر الحقيقي^(٣٠)، وهذا يتوافق مع الرسالة المحمدية التي جاء بها صلى الله عليه وسلم عندما قال: (إنما بعثت معلماً...)^(٣١) وحالها حال الكثير من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، كقوله: (إياكم والجلوس في الطرقات...) (٣٢) فالمتأمل في هذا الحديث لا يجد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد حرم الجلوس في الطرقات وإنما وجه النصح للمسلمين بتجنب الجلوس وإعطاء الطريق حقه فالرسول صلى الله عليه وسلم يريد أن يُخرج البشرية من الظلمات إلى النور لتبصر الطريق وتسير في سبيل الهدى والسلام وليس هناك سبيل لذلك غير دليل العقل والعلم.

وسنذكر في خضم الإجابة على هذا السؤال بعض الصفات العقلية والمعرفية وكذلك بعض الصفات اللغوية لأطفال السابعة وما دون والتي سماها (بياجيه)^(٣٣) مرحلة ما قبل العمليات أو نهاية مرحلة ما قبل المفاهيم، على أن يتم استكمال جزءاً من هذه الصفات في بحر الإجابة عن السؤال الثاني لضورة وأهمية ذكر الصفات في مكانها الأصح أثناء الحديث عن عمليات الدماغ.

وقد قسم بياجيه هذه المرحلة إلى مرحلتين فرعيتين هما:

- المرحلة الأولى (مرحلة ما قبل المفاهيم) وتمتد من (٢-٤) سنوات.
- المرحلة الثانية (المرحلة الحدسية) وتمتد من (٤-٧) سنوات^(٣٤).

فالمرحلة الأولى يسودها النشاط الرمزي (اللغة) وأهم ما يميزها أن استجابة الطفل تكون قائمة على معنى المثير، إذ تبدأ المثيرات في اكتساب معاني أخرى غير معانيها الحقيقية، ولكن سنتجاوز التفاصيل حول هذه المرحلة لأهمية المرحلة ما بين (٤-٧) سنوات، ليس لعدم أهميتها، ولكن لأن كل مرحلة هي نتاج للمرحلة السابقة واعداد للمرحلة التالية، لذا فإن نتاجها ممتد بتأثيره لما بعدها.

ومن صفات هذه المرحلة^(٣٥):

- ٣٠ عباس، فضل حسن، البلاغة، فنونها وأفانها، ص ١٥٠.
- ٣١ أخرجه ابن ماجه (٢٢٩) قال المحقق: في الروايد إسناده ضعيف. داود وبكر وعبد الرحمن كلهم ضعفاء، قال الألباني: ضعيف، والدارمي (٣٥٣).
- ٣٢ أخرجه البخاري (٥٧٨٨) ومسلم (٣٩٦٧).
- ٣٣ بياجيه: عالم نفس وفيلسوف سويسري ولد في ٩/اغسطس/١٨٩٦م، طور نظرية التطور المعرفي عند الأطفال فيما يعرف الآن بعلم المعرفة الوراثية، توفي في ١٦/سبتمبر/١٩٨٠م.

- مقدرته العالية على المشي والتحرك السريع واللعب.
- الرغبة الشديدة في تفحص الأشياء.
- فضوله العالي وحبه للاستطلاع وكثرة أسئلته.
- تكوين المفاهيم مثل الزمن، المكان، والعد.
- تزداد مقدرته على التركيز والانتباه (ذاكره حادة).
- نمو مقدرته على الحفظ.
- حب التشجيع.
- حب اللعب والمرح.
- التفكير المثالي.
- الميل لاكتساب المهارات.
- ومن صفات هذه المرحلة أيضاً^(٣٦):
- نمو سريع في اكتساب اللغة والمهارات الحركية ونمو سريع في جميع جوانب الشخصية.
- بداية التنميط الجنسي حيث يميل الأولاد إلى تقليد ما يعمله الرجال وتميل البنات إلى تقليد ما تعمله النساء.
- بنهاية هذه المرحلة واكتساب بعض المفاهيم المجردة وفهمها يبدأ ظهور ما يسمى بالضمير أو وسائل الضبط الذاتي بخصوص الممنوع والمرغوب وتتضح كذلك الفروق الشخصية بين الأطفال.
- يستطيع الطفل مع نهاية هذه المرحلة أن يفرق بين الصواب والخطأ وبين الخير والشر وخاصة في المواقف المباشرة والمتقاربة زمنياً.
- وعند النظر للجانب اللغوي فقد اتفق علماء النمو أن هذه المرحلة هي أسرع مرحلة نمو لغوي تحصيلاً وتعبيراً وفهماً، وتسمى هذه المرحلة بالعصر الذهبي للغة في حياة الطفل، فهو يلتقط كل جديد من الكلمات، ويحاول جاهداً أن يكرر كل ما يسمعه ويقلد كل ما يراه بسبب قدرته العاليه على الانتباه^(٣٧).
- وتضيف الدكتور (سعيد بهادر) بأنه من المناسب انتهاء المرحلة التي يعبر عنها المتخصصون (بنوافذ الفرص) وهي الفترة من (٤ - ٧) سنوات، وتزويد الطفل بالعديد من الخبرات والمعلومات

٣٦ أبو جعفر، محمد عبد الله، علم النفس النمو، ص ٨٧.

عن الانسان، والحيوان، والنبات... وعن الماء، والبيت، ووالديه، وعن الصلاة، والصوم... وتضيف أن أفضل أنواع التعلم تتمثل في التعلم بالاستكشاف والبحث، والتعلم بالمحاولة والخطأ، والتعلم بالاستبصار والملاحظة الدقيقة، إذ إن الطفل بهذا السن لا يقط وملاحظ ومقلد سريع التعلم^(٣٨) وعلى الوالد أو ولي الأمر تعليم ابنه في هذه الفترة الكثير من شؤون الدين والحياة كأن يعلمه الوقوف بجانبه وقت الصلاة، وأن يصطحبه معه للمسجد في صلواته، وألا ينسى الأب أن يجعل للبيت نصيباً من صلواته كأداء السنن والمستحبات فقد قال صلى الله عليه وسلم: «إذا قضى أحدكم الصلاة في مسجده فليجعل لبيته نصيباً من صلاته فإن الله جاعل في بيته من صلواته خيراً»^(٣٩) وتعد هذه فترة مناسبة لتهيئة الصبي لفترة الأمر وهي الفترة التي تمتد إلى ما بعد تمام السابعة.

وفيما يتعلق بالفترة من (٤ - ٧) سنوات فقد ذكر الباحث في مقالة له بعنوان «الآثار السلبية والإيجابية للتلفاز» إن الوصلات العصبية التي تصل بين نصفي الدماغ هي التي تحدد طرق ودرجة التطور العقلي المعرفي لدى الإنسان، إذ أن هذه الوصلات تبدأ في الظهور في الشهر الرابع من عمر الجنين وحتى نهاية السنة الثانية، وتزداد سرعتها في النمو من عمر الأربع سنوات وحتى سن السابعة، لذلك فإن هذه الفترة أي من الأربع إلى السبع سنوات تعد من أفضل فترات النمو المعرفي للطفل وهي ما أطلق عليها علماء الدماغ (نوافذ الفرص)^(٤٠) وسيتم التركيز على موضوع الدماغ في بحر الإجابة عن السؤال الثاني.

وهذا ما أكد عليه الرسول صلى الله عليه وسلم في حديثه، حيث أشار إلى أهمية عمر السابعة دون علمه بعمق التركيب الدماغى الذي خلقه الله سبحانه وتعالى عليه دماغ الطفل في أن هذه هي أهم فترات التعليم وما يرسخ في دماغ الطفل في هذه الفترة يخزن إلى الوفاة، وبالتالي فإن الوصول إلى مرحلة الأمر عند السابعة يُعد سهلاً إذا أحسنّا الإعداد له في الفترة السابقة والتي يُعد ذروة التعلم للطفل وهي ما دون السابعة.

أما فيما يتعلق بمرحلة ما قبل المراهقة أو مرحلة العمليات كما سماها (بياجيه) وهي المرحلة الممتدة من سبع سنوات إلى عشر سنوات (٧ - ١٠) يبدأ الطفل في هذه المرحلة بالاقتراب من مفاهيم الكبار وإدراك معاني الحياة أكثر، حيث يصل الطفل في هذه المرحلة إلى حوالي نصف قدراته العقلية التي يتم استكمالها في المستقبل^(٤١).

وأهم صفاته في هذه المرحلة هي^(٤٢):

٣٨ بحادر، سعدية، برامج تربية أطفال ما قبل المدرسة، ص ٢٠ - ٢٧.

٣٩ أخرجه مسلم (١٣٠٤).

www.dr-khader.com 40

٤١ صالح، علي، نظرية العقل لدى الأطفال، التنظير الحديث في النمو المعرفي، ص ٨٩.

٤٢ نفسه ص ٩٠.

١. الملاحظة والإدراك: حيث نجد

- ذا مقدرة عالية على تفسير الأحداث والمواقف التي يلاحظها بدرجة أفضل من ذي قبل.
- مقدرته العالية على توظيف المفاهيم والمدرجات العقلية.

٢. الانتباه:

يلاحظ ازدياد مقدرته على الانتباه، ويستدل على ذلك في مقدرته على تنظيم نشاطه العقلي، وتركيز انتباهه على المواضيع لمدة طويلة، ويصبح قادراً على منع مشتتات الانتباه، كما وتزداد مقدرته على تقويم وتفسير الظواهر المحيطة.

٣. التذكر:

تجد في هذه المرحلة يتذكر المواضيع عن فهم وإدراك، بينما كان في مرحلة الطفولة السابقة يتذكر الأشياء التي حفظها بطريقة آلية، كما تتطور لديهم استراتيجيات أفضل تساعدهم على التذكر، وأهم الاستراتيجيات المستخدمة: إستراتيجية التسميع، والتنظيم، والتوسعة.

٤. التخيل:

نجد في هذه المرحلة نمو ذاكرته بشكل كبير ولذا يكون خياله واقعياً وإبداعياً.

٥. ضبط معالجة المعلومات:

وهذه إحدى خواص دماغ الطفل في هذه المرحلة، فتزداد مقدرته على معالجة المعلومات، واتخاذ القرارات حول أولوية المعالجة، إذ يوسع الدماغ من الذاكرة العاملة مؤقتاً عن طريق نقل المعلومات إلى نظامين مساعدين إضافيين، أحدهما يحتفظ بالمعلومات اللفظية، والآخر يحتفظ بالصور المكانية والبصرية، ومن مهام الدماغ الأساسية في هذه المرحلة هو نقل المعلومات إلى الذاكرة طويلة المدى، واسترجاعها بسهولة، لذا فإن الطفل في هذه المرحلة يكون أقل تشوشاً وارتباكاً من الأطفال الأصغر سناً بسبب تطور عمليات الدماغ، كما أنه أقل تشوشاً من الأطفال الأكبر سناً منه (المراهقة) بسبب الثبات الانفعالي، حيث إن فترة إفراز هرمونات المراهقة لم تبدأ بعد.

٦. حل المشكلات: يُظهر الأطفال في هذا السن:

- مقدرة أكثر في إيجاد استراتيجيات أكثر تطوراً في حل مشكلاتهم.
- مقدرة أعلى على التخطيط بعيد المدى المناسب لأنشطتهم مثل: تنظيم مادتهم الدراسية وتحديد سقف زمني لها.

- مقدرة على دمج التخطيط بطريقة الأداء فتراهم يغيرون أدائهم ليصبح أسرع بتخطيط وزمن أقل.

٧. الحساسية الزائدة:

أو ما تسمى نظرية العقل عالي الرتبة إذ إن الطفل في هذه المرحلة يكون قادراً على تمثيل الموقف الانفعالي بدرجة عالية وحساسية كبيرة جداً، أو ما يسمى (زلة السلوك الاجتماعي)، وعلى سبيل المثال - من أجل تقريب الفكرة أكثر - إذا قال طالب لزميله أنا أكره طبخ الرجال وكان يعلم أن والد زميله هو من يصنع الطعام في مدرستهم، هذا يؤدي إلى أن الطالب السامع سيشعر بالامتعاض والسوء، من هنا نلاحظ وجود مكونين، الأول: معرفي، والثاني: انفعالي.

وهذا مرادنا في بحثنا إطلاق الرسول صلى الله عليه وسلم لكلمة (اضربوهم) حيث أشار بالكلمة للآباء وأراد بها الأطفال الذين أتموا العاشرة، حيث اكتمل لديهم النمو والنضج اللازم لإطلاق كلمة (اضربوهم) حيث يؤدب الطفل - حسب حديث الرسول صلى الله عليه وسلم - على تركها بعد تمام العاشرة من أجل أن يتعود عليها ولا يجد مشقة في أدائها عند البلوغ، فالطفل في هذه المرحلة حساس لدرجة أنه لا يتحمل أن توجه له أية كلمة يُراد بها سوء، ولذا سيستجيب باهتمام شديد لأي أمر وملاحظة تطلب منه حتى لا يتعرض للإحراج في سماع كلمات هو في غنى عن سماعها، وآخر العلاج الكي، فكلمة الرسول صلى الله عليه وسلم في إقرار الضرب لا تكون إلا في حالات نادرة، لم يستجب بها الطفل وأهمها إصراره على تركها. مع عدم إغفال المعنى اللغوي والفقهني لمفهوم الضرب في الإسلام.

فقد ذكر العديد من علماء المسلمين الضرب وأعطوه أهمية قصوى فالشيخ ابن عثيمين - رحمه الله - قال: ” أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن نأمر أولادنا بالصلاة لسبع سنين، وأن نضربهم عليها لعشر سنين، مع أنهم لم يُكلفوا بعد، من أجل أن يتمنوا على فعل الطاعة ويألفوها، حتى تسهل عليهم بعد الكبر، وتكون محبوبة لديهم، كذلك الأمور التي ليست بالمحمودة، إذ ينبغي أن يتعود الصغار عليها وإن كانوا غير مكلفين؛ وذلك من أجل أن يألفوها عند الكبر ويستسيغوها“. وقال أيضاً: ” الأمر للوجوب، لكن يقيد إذا كان الضرب نافعاً؛ لأنه أحياناً يضرب الصبي ولكن ما ينتفع بالضرب، ما يزداد إلا صياحاً وعويلاً ولا يستفيد، ثم إن المراد بالضرب الضرب غير المبرح، الضرب السهل الذي يحصل به الإصلاح ولا يحصل به الضرر.“^(٤٣)

والضرب هو نوع من التأديب وأحد أنواعه التوبيخ، ويكون بالمرحلة الأخيرة، وبعد استنفاد كل الطرق الممكنة بالنصح والإرشاد ويلى ذلك التوبيخ ومن ثم الحرمان ويفترض أن يصاحب

دراسة تربوية حديثة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (مروا أبنائكم بالصلاة لسبع سنين) في إطار علم أبحاث الدماغ

ذلك الدعاء لهم^(٤٤)، فقال عز وجل: (وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا)^(٤٥).

المطلب الثاني: ما هي معالم التكامل بين المعرفة العلمية لأبحاث الدماغ والأداء في الحديث

النبوي؟

الدماغ هو العضو الأساسي أو مركز العمليات الذي يمد الفرد بأساسيات النمو الجسماني والمعرفي، والعاطفي، والاجتماعي، وتعد الخلايا العصبية هي الوحدات الأساسية للجهاز العصبي فهي تقوم بعملية استقبال ونقل الرسائل بين أجزاء الجسم والناجحة من الحركات والأصوات والرؤيا البصرية التي يتعرض لها الفرد^(٤٦).

ويتكون الدماغ من نوعين من الخلايا، الأولى الخلايا العصبية، والثانية الخلايا الغروية، ويبلغ عدد الخلايا العصبية للطفل حديث الولادة حوالي مئة بليون خلية وترتبط كل واحده منها بالأخرى لتكوين شبكة مسؤولة عن السيطرة على كل الوظائف العقلية، وهي الخلايا الأساسية للتعلم، وبعضها لا يكون ترابطات وتبقى غير مستخدمة، لأن الدماغ يعمل وفق قانون إما أن تستخدمه أو تفقده وذلك حسب حجم وكمية التعلم الواردة للدماغ يومياً خلال حياة الفرد، بمعنى تصبح الأعصاب غير المستخدمة عديمة الفائدة وهذا لا يعني أنها ستفقد، ولكن ببساطة تفقد قدرتها على التعلم، كما يسيطر الدماغ على جميع الانفعالات الإنسانية التي تشمل الحب، والكره، والخوف، والغضب، والحزن..... الخ، كما يستقبل الدماغ أيضاً ويفسر الإشارات التي لا تخصى والتي تصل إليه من الأجزاء الأخرى من الجسم ومن البيئة الخارجية^(٤٧).

أما الخلايا الغروية فأهم وظائفها^(٤٨):-

- تتيح لخلايا التعلم العمل بأقصى طاقتها.
- تساعد في نقل الرسائل.
- هضم أجزاء الأعصاب غير القادرة على متابعة النشاط.
- توفير مادة المايلين وهي طبقة دهنية تغطي منطقة المحور الناقل وهو المحور الخارج من جسم الخلية العصبية، وتقوم هذه المادة بالعزل الكهربائي للمحور الناقل لكي تسمح وتسهل

<http://www.youtube.com/watch?v=LXKcSDm-BY> 44

٤٥ سورة الفرقان: (٧٤).

<http://www.gifted-ch.net/?p=283> 46

Jensen, Eric. Brain-Based Learning. p112 47

Chudler, The forgotten Brain cell. P325 48

انتقال الإشارات الكهربائية الناقلة للمعلومات عبره للخلية العصبية المجاورة، وتتولد هذه المادة عندما تبدأ الخلية العصبية بإرسال الإشارة الكهربائية للخلية المجاورة لها، ولذا فإن الشبكة العصبية التي يكثر استخدامها تزداد فيها مادة المايلين، مما يسهل عملية الارتباطات بين الخلايا العصبية.

وجدير بالذكر أن ترسب مادة المايلين على جهاززي الحركة والإبصار تبدأ من الولادة وتنتهي بعمر سنتين، ويبدأ بعدها ترسب هذه المادة - والتي تسرع عملية نقل المعلومات كما ذكر سابقاً - على المناطق المخصصة لاكتساب اللغة لتستكمل حتى سن سبع سنوات. إذ إن الطفل في هذا السن - أي ما قبل السبع سنوات- لا يفكر بالأسلوب المجرد وإنما بوجود بيئة مادية حسية محفزة، وحتى سن العاشرة يترسب المايلين على المناطق المخصصة للتفكير والإدراك حيث يبدأ تفكير الطفل يميل إلى البيئة المجردة مع أهمية وجود البيئة الحسية المحفزة^(٤٩).

ويحدث التعلم عند تكوين ارتباطات شبكية بين مجموعة من الخلايا العصبية، فعندما يطالب الأب ابنه بالصلاة وينصحه ويسبق ذلك ممارسة جدية للصلاة من قبل الأب والأم وباقي أفراد الأسرة، فإن هذا يعد تعرض لخبرة جديدة محفزة لارتباطها بالأداء البصري، فإن الدماغ في هذه الملاحظات والسلوكيات التي وصلته يعمل ارتباطات بين مجموعة من الخلايا العصبية وتتوسع هذه الارتباطات وتصبح اقوى وأوسع بممارسة الصلاة أكثر أمام الصبي ومراقبته للأداء والحركات التي تتم أمامه، بل إن التواصل بين الخلايا العصبية يصبح أسرع من ذي قبل عند تكرار الطلب أو النصح من الأب والمرتبط بصرياً بالصلاة. وهذا ما أشرنا له مسبقاً في الإجابة عن السؤال الأول حيث إن أفضل أنواع التعلم للطفل في عمر ما دون السابعة من خلال التعلم بالاستبصار والملاحظة الدقيقة، وقد ذكرنا أن الطفل في هذا السن لا يلاحظ ومقلد سريع التعلم، ولذا وجب أمره عند تمام السابعة.

ويؤدي ذلك في كل مرة وبازدياد التكرار إلى تزايد ترسب مادة المايلين حول النواقل وبالتالي يزيد عملية التفاني والحفظ والتذكر، ويصبح من السهل على الدماغ إجراء اتصالات بين الخلايا العصبية التي شكلت شبكه ممتده فيما بينها حول الموضوع المعني، أي تصبح عملية التعلم أكثر سهولة ويسر وتخزن في الذاكرة طويلة المدى^(٥٠).

وقد أكد (عبد الكريم) فيما يخص التعلم بالملاحظة والقُدوة، أن مراقبة الطفل - وخاصة طفل ما دون السابعة - لأحد أشقائه الأكفيا يمكن أن يعلمه درساً قيماً، إذ إن الأطفال عادة يتعلمون بشكل جيد عن طريق الملاحظة. والتعلم غير المباشر الذي يتم بالملاحظة هو تعلم قوي جداً، ويمكن تسهيل عملية التعلم بالملاحظة عن طريق تهيئة الجو الودي المناسب، فتصبح مراقبة

٤٩ الحارثي(ب)، ابراهيم، التفكير والتعلم والذاكرة في ضوء أبحاث الدماغ، ص ٦٠-٦٥.

دراسة تربوية حديثة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (مروا أبناءكم بالصلاة لسبع سنين) في إطار علم أبحاث الدماغ

الطفل لأحد والديه أو إخوته أثناء تأديته العمل شيئاً مسلماً^(٥١).

يلاحظ من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي وُجّه للأب أو ولي الأمر المنتزم المصلي، وكأنها رسالة للأب تعلمه أن اكتساب الابن هذه الصفات الحميدة التي يتصف بها هو كأب أو كولي أمر، لا تكون إلا من خلال القدوة الحسنه للأبناء وممارسة الفعل الحسن أمامهم، حيث إن طفل ما دون السابعة يكون لا يقط عجب لكل ما يحدث أمامه، ودور الأب توفير الجو البيئي المناسب لتسهيل إكتساب ابنه التعلم المثالي في جو مليء بالتشجيع.

فقد دلت الدراسات أن التعلم المثالي الذي يوصل الابن الى الابداع لا يحتاج الى معاملات ذكاء عالية بمقدار ما يحتاج الى الرعاية والتشجيع بتوفر شرطين: الأول: الأمن النفسي، والثاني: الحرية النفسية. ولتحقيق ذلك يحتاج إلى:

- ١- قبول الطفل كما هو بجميع صفاته الحالية وبلا شروط
- ٢- ومنحه الثقة بصرف النظر عن حالته الحاضرة.
- ٣- تجنب نقده وتكرار توجيهه وتقويمه بالحسن.
- ٤- الشعور مع الطفل، ومحاولة رؤية العالم من الزاوية التي ينظر إليها الطفل وفهمه وقبول أفكاره^(٥٢).

وكملاحظ للسؤالين الأول والثاني نستنتج أن دماغ الإنسان يولد بأكثر من تريليون من الروابط أو الوصلات العصبية والعديد من هذه الوصلات الجديدة تتكون مع النمو الحسي المبكر للطفل حيث تتزايد سرعتها في النمو ما بين عمر الأربع سنوات والسبع سنوات، وأن استهلاك الأطفال في العمر المذكور لسكر الدم ضعف الاستهلاك لدى الراشدين مما يشير إلى زيادة النشاط المخي وبالتالي اعتبار فترة النمو هذه أفضل فترات النمو المعرفي للطفل، وهي ما تسمى بنوافذ الفرص، حيث تكون الوصلات العصبية مهياً لتخزين كل ما يتعلمه الطفل، وقد أكدت الصفات التي ذكرت مسبقاً استقبال الطفل للنصح والإرشاد والذي يأتي كإحدى مفاهيم (الأمر) لكل كبيرة وصغيرة إذ أنه يكون:

- ذو مقدرة عالية على التركيز والانتباه (ذاكرة حادة).
- حبه للتشجيع واستجابته السريعة للتعزيز.
- رغبته العالية في اكتساب المهارات.
- نمو ظاهرة التمييز الجنسي حيث يميل الأولاد إلى تقليد ما يعمله الرجال وتميل البنات

٥١ عبد الكريم، كامل حمدي، (البناء الاسري في الاسلام ودوره في الاصلاح المجتمعي)، ص ٢٨.

٥٢ الحارثي(١)، ابراهيم، تعليم التفكير، ص ٤٩-٥٠.

إلى تقليد ما تعلمه النساء.

- تبرز لديه خاصية الممنوع المرغوب.
 - يستطيع أن يفرق في نهاية هذه المرحلة بين الصواب والخطأ.
 - كما أنه مقلد لكل ما يرى ويسمع.
- وقد ذكرت (سعدية بهادر) أيضاً أن أفضل أنواع التعلم تتمثل لديه في التعلم بالاستكشاف والتعلم بالمحاولة والخطأ والتعلم بالاستبصار والملاحظة الدقيقة، إذ أنه في هذه السن ملاحظ ومقلد وسريع التعلم.

لكل ما سبق فإن هذه الصفات التي أودعها الله به تُعد بمثابة استعداد فطري لتقبل (الأمر) بالصلاة ولأي شأن آخر تعلمي أو انضباطي، سواء بمعناه الذي يأتي بمعنى النصيح والإرشاد أو بمفهوم الأمر المتعارف عليه بين العامة كأن تقول له ”صليت؟...“ ”قم صل..“ أو بالتلميح المباشر كأن يقول له ”كم بقي للأذان؟“ ”هل توضأت؟“.

110

وبما أن ذروة التعلم للطفل هي من الرابعة وحتى السابعة فإن كل ما يؤمر به الطفل وما ينصح به يُعد بمثابة ختم يلصق في دماغه وينشأ عليه وينفذه ما دام في هذه الحياة. لجميع هذه المبررات ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم (مروا).

إلا أنه وبعد سن السابعة يبدأ الدماغ بإفراز هرمونات تبدأ بتعطيل عمل الوصلات العصبية الزائدة التي لم تستخدم في تخزين المعلومات لأسباب كثيرة أهمها ضالة الخبرات التي يتعرض لها الطفل، ويستمر ذلك حتى سن العاشرة من العمر حيث تكتمل عملية طرح الوصلات التي لم تستخدم لأن الخبرة - كما ذكرنا مسبقاً - هي التي تحدد أي الوصلات تُطرح أو - وهو الأهم - وأيهما يبقى.

هذا من الجانب العلمي المجرد والذي يعرف بعلم أبحاث الدماغ، وبما أن هذه الأعصاب ستفقد، إذن يجب استغلال هذه الصفة الدماغية قبل نفاذ الوقت المتاح لها - وهو حتى تمام العاشرة - مع الصفات الأخرى التي ذكرت في خضم السؤال الأول مثل:

- قدرته على تقويم وتفسير الظواهر المحيطة.
- قدرته العالية على معالجة المعلومات واتخاذ القرارات حول أولوية المعالجة.
- قلة التشوش الفكري والثبات الانفعالي.
- قدرته الكبيرة على التخطيط بعيد المدى.
- كما أنه على درجة عالية من الحساسية الانفعالية.

دراسة تربوية حديثة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (مروا أبناءكم بالصلاة لسبع سنين) في إطار علم أبحاث الدماغ.

من هنا فإن صلاحية الأعصاب الدماغية حتى العاشرة - إن جاز لنا التعبير - مع الصفات الفطرية سابقة الذكر والتي قد ترتقي إلى العقلانية - كما لاحظنا - تجربنا تنفيذ أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بإيقاع عقاب الضرب بمفاهيمه سابقة الذكر ليدرك بأن أمر الله منزل وليس به جدال، فيرسخ في دماغه أن السلطة الكبرى التي أمرنا منها تتطلب الامتثال والانصياع، ولا مجال للتردد، والتفكير ولا شك أن المرور في هذه المرحلة - بما تحمله من صفات دماغية فسيولوجية وعملية - دون رسوخ مفهوم الصلاة وما يتبعه من تعلم وانضباط يعد خطيراً، إذ إن الأعصاب غير المستخدمة ستصبح عديمة الفائدة إذا لم تخزن هذه الأوامر.

من هنا جاء الأمر بثبوت الضرب حتى ترسخ في دماغه لتصبح عادة يتعود ويسلك عليها إن لم يستطع الأب ترسيخها كقناعة.

ويجدر العلم أن نتاج ما توصلت له الدراسة من خصائص الطفولة في الملخص أعلاه، وتلاقفي ذلك (مع بعض خصائصهم في مرحلة المراهقة ومن أهمها التفكير بالجنس الآخر بكثرة وبالعمليات الجنسية بسبب زيادة الهرمونات الجنسية لدى الطرفين)^(٥٣). كل ذلك يستوجب على الوالدين فصل الأبناء الذكور عن الإناث في المضاجع وعدم اختلاطهما، حيث إن المراهق في هذا السنة يوغل كثيراً في التفكير في الجنس الآخر، بسبب سيل الهرمونات المفروزة في جسمه ولذا ومن باب درء المخاطر، وعدم صب الزيت على النار، أمرنا الرسول صلى الله عليه وسلم بفصل المضاجع.

من خلال الملخص السابق تولدت أهمية الإجابة عن السؤال الثالث من خلال زبدة ما توصل له الباحثان في السؤالين السابقين.

المطلب الثالث: الإطار التربوي النبوي لتحقيق التعلم والانضباط

والسؤال هنا: ما هو الإطار التربوي القيمي الصحيح للتعامل مع هذه الفئة العمرية كما أراد الرسول صلى الله عليه وسلم بمرجعية ما تم التوصل له في السؤالين السابقين لتحقيق قيمتي التعلم والانضباط في سلوك الأبناء؟

قبل البحث في الإطار التربوي الصحيح للتعامل مع هذه الفئات يفترض توضيح البيئة التربوية والصحية الحقيقية التي تؤثر بصورة إيجابية وتكون داعمة لنمو الدماغ ومن صفات هذه البيئة^(٥٤):

- الدعم والرعاية العاطفية.
- توفر الغذاء الصحي المحتوي على البروتين والفيتامينات والمعادن والسعرات الحرارية الكافية.

- فيها من الأنشطة ما يكفي لاستثارة جميع حواس الطفل، وتطور مهاراته جميعها العقلية والجسمانية والفنية والاجتماعية والعاطفية.
- خلوها من الضغط والتوتر وفيها مساحة كافية للسعادة والمرح.
- تقدم سلسلة من التحديات الجديدة المناسبة مع عمر الطفل.
- تسمح للتفاعل الاجتماعي في عدد مناسب من الأنشطة.
- تعطي الفرصة والحرية الكافية للطفل ليختار ويعدل ويضيف إليها.
- تسمح للطفل بأن يكون مشاركاً نشطاً بدلاً من مشاهد سلبى، وبناءً عليه فالبيئة التربوية ليست بيئة محايدة، فهي إما بيئة محفزة وداعمة لنمو الوصلات العصبية أو أنها بيئة تؤدي إلى ضعف وجفاف هذه الوصلات وبالتالي تعطيل عملها ومن ثم طرحها.

وفيما يتعلق بالإطار القيمي الصحيح للتعامل مع الطفل فإن هناك متطلبات أساسية يجدر التنويه لها قبل ذلك إذ إن الاهتمام بالطفل بجميع جوانبه تبدأ حقيقة من مرحلة الحمل، فالطفل له حق على أمه خصوصاً وعلى والديه بشكل عام في المرحلة التي يكون لا زال بها في رحم أمه. (إذ إن أثر حياة الأم الحامل ينتقل إلى الجنين جسماً ونفسياً كسوء التغذية ونقص الفيتامينات أو الأملاح أو الأكسجين في دم الحامل أو السمات الانفعالية الحادة أو القلق والخوف والحوادث والتدخين وتعاطي المخدرات أو الحمل في سن مبكرة أو متأخرة... كل ذلك له أثر صحي ونفسي بالغ الخطورة على صحة الجنين، خاصة أنه ينمو بسرعة فائقة ليزيد حجمه ووزنه وطوله وتتكون أجهزته وأطرافه بالساعات والدقائق)^(٥٥).

إضافة لما سلف فإن هناك عوامل أساسية أخرى يجدر التنويه لها تؤثر بشكل أو بآخر على نمو الجنين أهمها:

- ١) عمر الأم: فقد أشارت الدراسات أن احتمالات الصحة الجسدية والنفسية للجنين تزداد كلما كان عمر الأم بين العشرين والخامسة والثلاثين وتقل هذه الاحتمالات لأطفال الأمهات دون العشرين وفوق الخامسة والثلاثين.
- ٢) غذاء الأم: إذ يفترض أن يكون غذاء الأم متوازناً صحياً، فليس الاهتمام بالجنين في كثرة الطعام وإنما بنوعية الطعام.
- ٣) العقاقير: التي يجب أن لا تؤخذ إلا بعد استشارة الطبيب المتابع لحالة الحامل، إذ إن كثرة العقاقير تؤدي إلى اختلال صحة المولود وتشويه خلقته.
- ٤) الإشعاعات: يجدر العلم أن تعرض الأم للإشعاعات وخاصة أشعة أكس في الأسبوعين

دراسة تربوية حديثة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (مروا أبنائكم بالصلاة لسبع سنين) في إطار علم أبحاث الدماغ.

الأولين تدمر البويضة وفي الأسبوعين الثالث والرابع تؤدي إلى تشوه البويضة، من هنا يجب على الحامل عدم التعرض لهذه الأشعة وغيرها.

٥) الحالات الانفعالية: إذ إن الإجهاد والإرهاق النفسي للحامل يؤدي إلى تغيرات في كيمياء الدم تؤدي إلى تغيرات في الجهاز العصبي للجنين وتهيجه ولذا قد ينعكس ذلك على تصرفات الطفل بعد ولادته وخلال نشأته.

من هنا فإن دور الأبوين المسلمين يبدأ من لحظة زواجهما حيث إن الاهتمام بصحة الجنين من خلال صحة الأم سواء من الناحية الجسدية والاهتمام بنوعية الطعام وتوازنه أو الناحية النفسية التي تنعكس مباشرة على الجنين، وذلك لضمان ولادة طفل متزن انفعالياً وجسدياً، عندها تبدأ المرحلة الثانية وهي مرحلة ما بعد الولادة وهي النشأة الإسلامية الحقيقية.

الشخصية الإسلامية المتوازنة إنفعالياً للطفل المسلم تنطلق من والديه، فهما الشخصان الأساس المسؤولان عن زراعة البذرة الطيبة في صدر ابنهما لتجتمها إلى سلوك مستقبلاً، ومما توصلنا له من خلال تحليل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في السؤالين الأول والثاني إلاّ ليكون لنا مرجعاً نستمد منه تربيتنا الحقيقية للوصول بالطفل إلى قيمتي التعلم والانضباط بترجمة الحديث إلى تعامل وسلوك حقيقي من خلال منطلقين متتاليين هما^(٥٦):

الأول: تعديل البيئة المحيطة بالطفل.

الثاني: استهداف الطفل بالوسائل التربوية والتعليمية الإيجابية.

وفي التعمق أكثر في المنطلقين السابقين لتوضيحهما أكثر نرى:

الأول: تعديل البيئة المحيطة بالطفل.

لا يمكن للطفل أن يكتسب النشأة الإسلامية الحقيقية بكل جوانبها وأهمها في بحثنا هذا قيمتي التعلم والانضباط إلاّ إذا كان يرتع في بيئة إسلامية حقيقية، كما أنه لا يمكن إنكار أن تربية الوالدين السابقة في طفولتهما لها تأثيرها الرئيس على سلوكهم، ولهذا ومن خلال حديث رسولنا الكريم في الأمر والضرب، وهما حدثان لا يستوجبان ولا يحقان إلا من أبوين يمثلان القدوة الحسنة في عملهما وانضباطهما، وعليهما أن يدركا أنّهما لا يعيشان لنفسيهما وإنما ليربوا ابناً باراً لأُمَّته وقائداً فذاً، ولذا يستوجب تعديل سلوكهما ليمثلا القدوة الحسنة وعلى رأس السلوك الصلاة، فلا يمكن أن نأمر الطفل بالصلاة أو بأي سلوك إسلامي ونحن لا نمارسه، فقد قال تعالى: (أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تُلَوِّنُونَ كِتَابَ أَقْلًا تَعْلَمُونَ)^(٥٧).

٥٦ إبراهيم عبد الستار والدخيل، عبد العزيز وإبراهيم، رضوان، العلاج السلوكي للطفل، أساليبه ونماذج من حالاته، ص ٣٢.

٥٧ البقرة: ٤٤.

والغرض في الآية الكريمة أن الله تعالى ذم من يأمر بالخير ولا يفعله ونبه من يتصرف ذلك إلى هذا الصنيع الخطأ في حق نفسه.

وفي حديث آخر: عن أنس بن مالك ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " : مَرَرْتُ لَيْلَةَ أُسْرِي بِي عَلَى قَوْمٍ تَقْرَضُ شِفَاهَهُمْ بِمَقَارِيضَ مِنْ نَارٍ ، قَالَ : قُلْتُ : مَنْ هَؤُلَاءِ ؟ ، قَالُوا : خُطَبَاءُ مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا كَانُوا يَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ ، وَيَنْسَوْنَ أَنْفُسَهُمْ ، وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ ، أَفَلَا يَعْقِلُونَ " (٥٨).

ولذا يستوجب على الوالدين تحمل مسؤولياتهما في التحكم في كل المنبهات والتأثيرات الخارجية المحيطة في ابنهم ومنها السيطرة على المشكلات الأسرية التي تحدث بين الوالدين أنفسهم أو بين الوالدين وغيرهم من أفراد الأسرة الكبيرة أو الجيران أو أي من أفراد المجتمع، ومحاولة تجنبها ما أمكن ومحاولة محورة هذه المشكلات - إن حدثت - أمام الطفل لتكون وسيلة تعليمية يتصرف الوالدين في المشكلة بهدوء وتروي وعدم إطلاق أي ألفاظ نابية أو التصرف بأي سلوكيات خطأ، ليرتقي ابنهم إلى فن إدارة الخلافات والأزمات ولا ينحدر إلى مستنقع السوء (٥٩).

الثاني: استهداف الطفل بالوسائل التربوية والتعليمية الإيجابية:

يقصد باستهداف الطفل بالوسائل التربوية والتعليمية الإيجابية بأن يكون حاضراً في ذهن الوالدين طول اليوم ويبقى داخل إطار تربوي مستمر، حتى أهما يجب أن يفكران بأي تصرف يقومان به وما تأثيره السلبي أو الإيجابي على طفلهما، فقد ذكر ذلك رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم عندما قال: (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته) (٦٠)، فالمسؤولية لا تعني فقط المسؤولية المادية بل ويقصد بها أيضاً المسؤولية التربوية النفسية في التوازي مع المسؤولية المادية.

ومع تعدد الحاجات وتنوعها فنحن بحاجة إلى ما يكفل بقاءنا كالغذاء والأمن والتخلص من التوتر والشفاء من الأسقام والأمراض والألم الجسمي ونحن كذلك بحاجة إلى الترفيه وإلى الحب وإلى اللعب وإلى القبول من الآخرين ويعني ذلك أننا بحاجة إلى الحاجات المادية والتربوية كذلك (٦١).

وأهم الحاجات التي تُعد من ضروريات تربية الأبناء بالتوافق مع ما توصلت له الدراسة في الإجابة عن السؤالين الأول والثاني وتوافقاً مع خصائص الأطفال في الفترة الممتدة من سنتين وحتى وصوله إلى سن المراهقة هي (٦٢):

٥٨ أحمد (١١٩٨٦).

www.dr-khader.com 59

٦٠ أخرجه البخاري (٨٤٩) ومسلم (٣٤١٤).

٦١ أبو جعفر، محمد عبد الله، علم النفس النمو، ص ١٠١.

www.dr-khader.com 62

١ - القدوة الحسنة:

تعد القدوة الحسنة أهم ما نبه إليه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث أن القدوة الحسنة بالمصاحبة الحسنة تعد من أفضل وسائل تربية الطفل، إذ يرى والده يتوضأ، ويصلي، ويحث أصدقائه كذلك، ويلاحظه يسبح ويلاحظه يسلم على الناس في الشارع، ويسوق سيارته باحترام، ويلتزم بالقوانين والأنظمة ويغض بصره ويساعد الآخرين، ويلاحظه يتصدق ويحج ويذكي ويلاحظه يتصرف كل ما هو مطابق لتعاليم الإسلام، فتعلق في دماغه كل تلك التصرفات الحسنة فينشأ طفلاً منضبطاً متعلماً.

٢ - التواصل والحوار:

إن من أهم أركان حديث الرسول صلى الله عليه وسلم بأمر الطفل بعد تمام السابعة هو التواصل والحوار قبل هذا السن حيث إن الطفل يتصف بشدة الانتباه وبكثرة أسئلته ونقاشاته ويُعد هذا من أساس التربية، فليس الإجابة عن أسئلته هو الهدف الأساسي، بل يفترض بناء منظومة من لغة التواصل والحوار والعلاقة الطيبة المبنية على المحبة والآلفة بين الوالد وابنه.

٣ - تجنب النقد الدائم:

إن إدراك الوالدين لخصائص الابن في كل مرحلة من المراحل تؤكد لهما أن طبيعته الإنسانية تستوجب تخفيف الضغط النفسي عليه والتقليل من نقده، حتى يشعر الطفل مع ذلك بالأمان والاستقرار في بيئة آمنة مستقرة بكنف والديه، مما ينعكس إيجابياً في استجابته لكل ما يأمر به الأب.

٤ - بناء تقدير الذات:

من المهم بناء شخصية الابن بصورة إيجابية تشعره بالكفاءة والاستقلالية، فيشعر أنه مهم في حياة الوالدين وأنه محبوب من قبل الجميع وهو موضع احترام، ووجوده في حياتهم يمددهم بالسعادة والفرح والسرور. ويعطيانه من الحب والعطف والحنان والحياة المطمئنة ما يحتاج فيطوران لديه شعوراً بالرضا عن ذاته فينشأ طفلاً سوياً متزناً مستجيباً.

٥ - إيجابية التعامل:

ضرورة أن يكون الوالدان منفتحاً النفس والسريرة عند تحدثهم مع ابنهم، إذ يشعرانه دائماً بالتفاؤل وأن ما يقع به من أخطاء ما هي إلا تجارب تثري مخزونه الفكري وتزيده خبرة في الحياة ليتجنب أية مشكلة مشابهاة في الحياة مستقبلاً ويشعره ذلك أنهم دعم له في كل شؤون حياته.

من هنا تتكامل أسس تربية الطفل في فهم خصائصه النمائية من خلال ما أشار له علماء الدماغ في عمر ما دون السابعة وعمر ما بعد السابعة وحتى تمام العاشرة، إلى أن تبدأ مرحلة المراهقة بعد هذا السن وتكامل ذلك للوصول إلى الطريقة المثلى للتعامل معه ليكون متعلماً منضبطاً على أسس قيمية إيجابية.

كل ذلك وغيره أشار له رسولنا الكريم في حديثه صلى الله عليه وسلم، وما هذه الدراسة إلا إثبات توافق قول رسولنا الكريم قبل أربعة عشر قرناً مع استنتاجات العلم الحديث. وهنا يستوجب علينا وقفة بل وقفات تأمل لهذه الكلمات العظيمة التي أطلقها رسولنا العظيم، والتي لم تكن مجرد كلمات نحفظها وإنما كانت جوهر علمي مبني على أساس عميق لطبيعة وفسولوجية جسم الإنسان.

ولسنا بحاجة إلى دراسات لإثبات ذلك ولا قراءات إضافية - إلا للاستزادة - فعمل حديث رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم يكفيننا للوصول بأطفالنا إلى أقصى وأفضل درجات التطور والتقدم والتربية المثالية من خلال التزامنا بأحاديثه صلى الله عليه وسلم وإلى بناء أكبر منظومة قيمية سواء في قيمتي التعلم والانضباط أو في غيرهما من القيم.

خلاصة البحث والخاتمة

لقد انطلقت فكرة البحث من إحساسنا العميق بضرورة التعمق في قراءة أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم والغوص في دلالاتها والمعزى من ألفاظها ودراستها من الناحية العلمية وكيفية الاستفادة منها وتوظيفها باعتبارها مصدراً رئيساً للتربية السليمة الصحيحة.

ومما لاشك فيه أن معظم أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم يتمثل فيها البعد العلمي بطريقة أو بأخرى ، فقد رأينا تناول حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ، وَأَضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرِ سِنِينَ، وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ) من البعد العلمي القيمي لإثبات قيمتي التعلم والانضباط للأبناء في حال تطبيق حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم. فنبعت من هنا أهمية الدراسة وبيان حاجة المجتمعات الإسلامية لإعادة بناء منظومة قيمية جديدة لأبنائنا في ظل المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية العالمية، من خلال بناء قناعة عميقة وراسخة مبنية على دلائل علمية ثابتة وواضحة لأهمية الاستفادة من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم في بناء جيل المستقبل، وتأكيد الثقة الراسخة بتوافق ذلك مع الأبحاث الحديثة لعلماء الدماغ والأعصاب.

وقد قسم الباحثان الدراسة الى مبحثين: ناقش المبحث الأول الحديث من ناحية حديثة وفقهية، في حين كان المبحث الثاني محاولة لربط هذا الحديث بالدراسات التربوية الحديثة والاستفادة منها في فهم الحديث، وفي توضيح السلوك الصحيح الذي يجب على المسلم أن يسلكه في تربيته لأولاده في ضوء الحديث وعلم التربية الحديث.

وقد توصلت الدراسة الى أن دماغ الإنسان يولد بأكثر من تريليون رابط من الروابط أو الوصلات العصبية والعديد من هذه الوصلات الجديدة تتكون مع النمو الحسي المبكر للطفل حيث تتزايد سرعتها في النمو ما بين عمر الأربع سنوات والسبع سنوات، وأن استهلاك الأطفال في العمر المذكور لسكر الدم ضعف استهلاكه لدى الراشدين، ما يشير إلى زيادة النشاط المخي وبالتالي اعتبار فترة النمو هذه أفضل فترات النمو المعرفي للطفل، وهي ما تسمى بنوافذ الفرص،

دراسة تربوية حديثة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (مروا بأبائكم بالصلاة لسبع سنين) في إطار علم أبحاث الدماغ

حيث تكون الوصلات العصبية مهياً لتخزين كل ما يتعلمه الطفل، فقد أكدت الصفات التي ذكرت مسبقاً استقبال الطفل للنصح والإرشاد والذي يأتي كإحدى مفاهيم (الأمر) لكل كبيرة وصغيرة إذ إنه يتصف بالعديد من الصفات الفطرية التي تساعد على ذلك ومنها أنه يكون:

- ذا مقدرة عالية على التركيز والانتباه (ذاكرة حادة).
- ذا حب شديد للتشجيع واستجابته السريعة للتعزيز.
- كما أنه مقلد لكل ما يرى ويسمع.

كما توصلت الدراسة الى أن أفضل أنواع التعلم تتمثل لدى الطفل في التعلم بالاستكشاف والتعلم بالمحاولة والخطأ والتعلم بالاستبصار والملاحظة الدقيقة، إذ إنه في هذه السن ملاحظ ومقلد وسريع التعلم.

لكل ما سبق فإن هذه الصفات التي أودعها الله - عز وجل - به تُعد بمثابة استعداد فطري لتقبل (الأمر) بالصلاة ولأي شأن آخر تعليمي أو انضباطي، سواء بمعناه الذي يأتي بمعنى النصح والإرشاد أو بمفهوم الأمر المتعارف عليه بين العامة كأن تقول له: « صليت؟ ... » « قم صل.. » أو بالتلميح المباشر كأن تقول له « كم بقي للأذان؟ » « هل توضأت؟ ».

وبما أن ذروة التعلم للطفل هي من الرابعة وحتى السابعة فإن كل ما يؤمر به الطفل وما ينصح به يُعد بمثابة ختم يلصق في دماغه وينشأ عليه وينفذه ما دام في هذه الحياة. لجميع هذه المبررات ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم: (مروا).

إلا أنه وبعد سن السابعة يبدأ الدماغ بإفراز هرمونات تبدأ بتعطيل عمل الوصلات العصبية الزائدة التي لم تستخدم في تخزين المعلومات لأسباب كثيرة أهمها ضالة الخبرات التي يتعرض لها الطفل، ويستمر ذلك حتى سن العاشرة من العمر حيث تكتمل عملية طرح الوصلات التي لم تستخدم لأن الخبرة - كما ذكرنا مسبقاً - هي التي تحدد أي الوصلات تُطرح أو أيها يبقى - وهو الأهم -.

هذا من الجانب العلمي المجرد والذي يعرف بعلم أبحاث الدماغ، وبما أن هذه الأعصاب ستفقد؛ إذن يجب استغلال هذه الصفة الدماغية قبل نفاذ الوقت المتاح لها - وهو حتى تمام العاشرة - مع صفات فطرية أخرى أودعها الله في الطفل مثل: قدرته على تقويم وتفسير الظواهر المحيطة به، وقلة التشوش الفكري والثبات الانفعالي، وقدرته العالية على معالجة المعلومات واتخاذ القرارات حول أولوية المعالجة. وغيرها من الصفات، والتي ترتقي إلى العقلانية والثبات، فلأجل هذا كله فإن أهمية تلك الصفات تجبرنا على تنفيذ أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بإيقاع عقاب الضرب غير المبرح وبمفاهيمه المتنوعة بدءاً بالنصح والإرشاد ثم التنبيه والتوبيخ، والحرمان.. ليدرك بأن أمر الله منزل وليس به جدال، فيرسخ في دماغه أن السلطة الكبرى التي أمرنا منها تتطلب الامتثال والانصياع، ولا مجال للتردد، والتفكير. ولا شك أن المرور في هذه المرحلة - بما تحمله من صفات دماغية فسيولوجية وعملية - دون رسوخ مفهوم الصلاة وما يتبعه من تعلم وانضباط

يعد خطيراً، إذ إن الأعصاب غير المستخدمة ستصبح عديمة الفائدة إذا لم تخزن هذه الأوامر. من هنا جاء الأمر بثبوت الضرب حتى ترسخ في دماغه لتصبح عادة يتعود ويسلك عليها إن لم يستطع الأب ترسيخها كقناعة.

ويجدر العلم أن نتاج ما توصلت له الدراسة من خصائص الطفولة في الملخص أعلاه، وتلاقى ذلك مع بعض خصائصهم في مرحلة المراهقة ومن أهمها التفكير بالجنس الآخر بكثرة، وبالعمليات الجنسية بسبب زيادة الهرمونات الجنسية لدى الطرفين. كل ذلك يستوجب على الوالدين فصل الأبناء الذكور عن الإناث في المضاجع وعدم اختلاطهما، حيث إن المراهق في هذا السن يوغل كثيراً في التفكير في الجنس الآخر، بسبب سيل الهرمونات المفروزة في جسمه ولذا ومن باب درء المخاطر، وعدم صب الزيت على النار، أمرنا الرسول صلى الله عليه وسلم بفصل المضاجع.

وقد أثبتنا في بحثنا هذا ومن خلال البعد العلمي لأبحاث الدماغ أن الفجوة بين تربية رسولنا الكريم المثبتة في جوهرها العلمي الحديثي وبين الأنظمة التربوية التي نادى بها علماء الغرب منذ مئات السنين كبيرة جداً، لأن منظومة التربية النبوية مبنية في أدق جزئياتها وتفصيلها لتناسب الطبيعة (الفسولوجية) لدماغ وجسم الإنسان وهي موضوعة لتناسب جميع البشر بلا استثناء كما هي الرسالة المحمدية.

وفي خاتمة هذا العمل نرجو الله أن نكون قد وفقنا في توضيح وتفسير قول الرسول الكريم عليه أتم الصلاة وأفضل التسليم: (مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ، وَأَضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرِ سِنِينَ، وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ) وبيان المغزى والمقصد من هذه الفئات العمرية وكيفية التعامل معها، إذ إنه لا ينطق عن الهوى إن هو الا وحي يوحى، كما أننا نرجو الله أن نكون قد استطعنا أن نجيب عن أسئلة البحث، كما نأمل أن نكون قد استطعنا تركيز الضوء على النقاط الهام والممتعة في الوقت نفسه. كما ونرجو الله أن يكون هذا العمل فاتحة خير وانطلاقة جديدة في تفسير حديث رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم ووربطه بالعلوم التربوية المعاصرة، راجين الله جل في علاه أن يلهم غيرنا دراسة المزيد من الفوائد والقيم التربوية لأحداث أخرى.

مع أملنا أن نكون في أوراقتنا القليلة قد وفقنا لما فيه الخير حسب نياتنا، فإن أخطأنا فلنا شرف المحاولة والتعلم، وما كتب ابن آدم أوراقاً أو وريقات إلا قال في غد لو قدمت هذا ولو أحرث هذا لكان أفضل، وهذا من أصل البشر، فليس للكمال مكان على الأرض إلا في نصوص القرآن الكريم.

وأخيراً.. أذكر نفسي وغيري بقول الله تعالى:

(فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا) الكهف ١١٠.

المصادر والمراجع

- أحمد بن حنبل (توفي ٢٤١ هـ / ٨٥٥ م)، المسند، مؤسسة قرطبة، مصر، ط ١.
- ابن الأعرابي، أحمد بن محمد بن زياد بن بشر بن درهم (٢٤٦ - ٣٤٠ هـ)، المعجم، تحقيق عبد المحسن بن إبراهيم بن أحمد الحسيني، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- البوصيري، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، دار الكتب المصرية.
- الترمذي، محمد بن عيسى، (المتوفى: ٢٧٩ هـ) السنن، تحقيق: أحمد شاکر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٥ هـ، ١٩٧٥ م.
- الحاكم، محمد بن عبدالله أبو عبدالله النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١١ - ١٩٩٠.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد البستي، المجروحین، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي - حلب.
- ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد بحلب، الطبعة الأولى: ١٤٠٦ هـ.
- ابن حجر العسقلاني، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، إدارة الشؤون الإسلامية بالكويت، ١٣٩٣ هـ.
- ابن خزيمة، محمد بن إسحاق أبو بكر السلمي النيسابوري، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي - بيروت، ١٣٩٠ - ١٩٧٠.
- الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن البغدادي، السنن، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة - بيروت، ١٣٨٦ - ١٩٦٦.
- الدارمي، أبو محمد، عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي (المتوفى: ٢٥٥ هـ) السنن، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الأولى، ١٤١٢ هـ - ٢٠٠٠ م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى.

ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس أبو بكر القرشي، كتاب العيال، تحقيق: د. نجم عبد الرحمن خلف، دار ابن القيم - الدمام، ١٩٩٠، الطبعة الأولى.

السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق: محمد عثمان الحشت، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، الطبعة الأولى.

شاه ولي الله أحمد ابن عبد الرحيم الدهلوي، حجة الله البالغة، تحقيق سيد سابق، دار الكتب الحديثة - مكتبة المثنى، القاهرة - بغداد.

الطبراني، سليمان بن أحمد (المتوفى: ٣٦٠ هـ) المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين - القاهرة، ١٤١٥ هـ.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، المعجم الصغير، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمير، المكتب الإسلامي، دار عمار - بيروت، عمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م.

الطبراني، سليمان بن أحمد (المتوفى: ٣٦٠ هـ) المعجم الكبير، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية.

ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد (المتوفى: ١٤٢١ هـ)، شرح رياض الصالحين، موقع جامع الحديث النبوي.

العظيم آبادي، محمد أشرف (المتوفى: ١٣٢٩ هـ) عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ.

علي بن نايف الشحود، تربية الأولاد في الإسلام النابلسي، محاضرات مسجلة فرغها الشحود، الشاملة.

عويضة، محمد نصر الدين محمد، أبو رحمة، الضياء اللامع من صحيح الكتب الستة وصحيح الجامع، جدة، ١٤١٧ هـ.

ابن ماجه، أبو عبد الله، محمد بن يزيد القزويني، (المتوفى: ٢٧٣ هـ) السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، الطبعة الأولى.

دراسة تربوية حديثة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (مروا أبناءكم بالصلاة لسبع سنين) في إطار علم أبحاث الدماغ.

المباركفوري، أبو العلا، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم (المتوفى: ١٣٥٣هـ) تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.

محمد بن حبان البستي (توفي ٣٥٤هـ)، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م (ط ٢).

محمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي (المتوفى: ١٠٥٧هـ)، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، الشاملة.

معتز أحمد عبد الفتاح، مصابيح التنوير على صحيح الجامع الصغير للألباني، الشاملة.

الملا على القاري، ولي الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب العمري التبريزي، دار الفكر، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م

النووي، يحيى بن شرف، أبو زكريا (توفي ٦٧٦هـ)، رياض الصالحين، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت.

النووي، يحيى بن شرف، أبو زكريا (توفي ٦٧٦هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٢٩هـ (ط ٢).

الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (٧٣٥هـ)، كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، مؤسسة الرسالة.

المراجع التربوية:

- ١) إبراهيم عبد الستار والدخيل، عبد العزيز وإبراهيم، رضوان، العلاج السلوكي للطفل، أساليبه ونماذج من حالاته، مجلة المعرفة، يناير ١٩٧٨م.
- ٢) أبو جعفر، محمد عبد الله (٢٠١٤)، علم النفس النمو، للسنة الثالثة بمرحلة التعليم الثانوي، شعبة العلوم الاجتماعية، (بلا) مركز المناهج التعليمية والبحوث التربوية، وزارة التربية والتعليم، ليبيا.
- ٣) بحادر، سعدية (٢٠٠٣)، برامج تربية أطفال ما قبل المدرسة، (ط ١)، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة: عمان، الاردن.
- ٤) الحارثي (ب)، إبراهيم (٢٠٠١)، التفكير والتعلم والذاكرة في ضوء أبحاث الدماغ، (ط ١)، مكتبة الشقري: الرياض، المملكة العربية السعودية.
- ٥) الحارثي (أ)، إبراهيم (١٩٩٩)، تعليم التفكير، (ط ١)، مدارس الرواد: الرياض، المملكة العربية السعودية.

- ١) خضر، عماد الدين(٢٠٠٣)، إستراتيجية لإعداد المعلمين لعصر اقتصاد معرفي في إطار مصفوفة (SWOT)، بحث مقدم لمؤتمر: رؤى تحديثية لبرامج التربية العملية في كليات التربية بالوطن العربي في الألفية الثالثة، جامعة الزرقاء الاهليه: عمان، الأردن.
- ٦) السلطي، نادية سميح،(٢٠٠٩)، التعلم المستند إلى الدماغ، ط٢، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة: عمان، الاردن.
- ٧) صالح، علي (٢٠١٣)، نظرية العقل لدى الأطفال، التنظير الحديث في النمو المعرفي، (ط١)، دار صفاء للنشر والتوزيع: عمان، الاردن.
- ٨) عباس، فضل حسن (١٩٩٧)، البلاغة، فنونها وأفانها، (ط٤)، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.
- ٩) عبد الجليل، باسل (٢٠٠٦)، من كيمياء الدماغ إلى التعلم والإبداع، (ط٢)، المكتبة الوطنية الأردنية: عمان، الأردن.
- ١٠) عبد الكريم، كامل حمدي،(٢٠٠٩)، ط١، دار حافظ للنشر والتوزيع: جدة، المملكة العربية السعودية.

المراجع الأجنبية:

- 2) Abravanel, E. and Gingold, H. (1998): Learning via observation during the second year of life. *Developmental Psychology*, 21, 614-623(chap 6).
- 3) Chudler, (2002).The forgotten Brain cell. Retrieved from [http:// www. faculty. Washington. edu/ chudler/ cells.htm](http://www.faculty.Washington.edu/chudler/cells.htm)
- 4) Jensen, Eric.(2000).Brain-Based Learning.San Diago,CA: The Brain store.
- 5) Spreger.(1999).Teaching for Higher Level Thinking. Apaper presented at the Eighth Conference on Thinking held in 5/7/1999.inAdmenton, Alberta. USA

المواقع الإلكترونية:

- 1) <http://islamqa.info/ar/127233>
- 2) (<http://www.gifted-ch.net/?p=283>)
- 3) <http://www.youtube.com/watch?v=LXKCgSDm-BY>
- 4) www.abnaaelnaweia.yoo7.com/t1119-topic
- 5) www.dr-khader.com

Muhammed Âbid El-Câbirî'de Nübüvvetin İspatı, İ'câz ve Ümmillik*

Erkan BAYSAL**

123

Özet

Muhammed Âbid el-Câbirî, İslam dünyasının önemli çağdaş düşünürlerinden biridir. Nübüvvet, semâvî dinlerin en temel konuları arasında yer almaktadır. Müslüman mütefekkirlerin savundukları düşünceler ve ortaya attıkları tezlerin bu konulardan bağımsız olduğu düşünülemez. Başta Arap/İslam aklı olmak üzere birçok konuda çalışma yapan Câbirî, bazen nübüvveti merkeze alarak düşüncesini tesis etmiştir; bazen de nübüvvet ile ilgili bazı konuları düşüncesine uyarlamaya çalışmıştır. Bunu ortaya koymak amacıyla, Câbirî'nin resûl ve nebî kavramları, nübüvvetin imkânı ve ispatı, mucize, ümmilik konularını ele alacağız.

Anahtar kelimeler: Câbirî, nebî, resûl, mucize, ümmilik.

The Proof Of The Prophecy, I'jaz And Illiteracy According To The Muhammed Abid Al-Jabiri

* Bu makale "Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Vahiy ve Nübüvvet Anlayışı" yüksek lisans tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı, (baysal-85@hotmail.com).

Abstract

Muhammed Âbid el-Câbirî is one of the most significant modern philosophers of the Muslim world. Prophecy is among the basic topics of divine religions. The thoughts advocated by Muslim thinkers and their theses could not be considered as independent from these topics. Câbirî, who studied several topics especially on Arab/Islam wisdom, established his thoughts sometimes around prophecy, and in some other occasions attempted to adapt certain topics of prophecy to his thoughts. The present study will scrutinize the concepts by Câbirî such as the prophet, possibility and proof of prophecy, miracle and illiteracy to address his works.

Keywords: Câbirî, prophet, messenger, miracle, illiteracy.

Giriş

Nübüvvet İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlığın üç temel esaslarından biri kabul edilmektedir. Zira söz konusu dinlerin inanç, ahlak ve amelî ilkeleri, Tanrı, nübüvvet ve Kutsal kitap ekseninde oluşmaktadır. Tanrı, nübüvvet ve kutsal kitabın algılanış biçimi, dinlerin karakteristik yapısını ve birçok konu hakkındaki temel yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu üç asıl, söz konusu dinlerin ortak noktalarını teşkil ettiği gibi tarihi süreç içerisinde onlara ilişkin oluşan tasavvur ve haklarında yapılan yorumlar, semâvî dinler arasındaki farklılaşmanın somutlaşmasına neden olmuştur. Bununla birlikte Tanrı ve Kutsal kitap hakkında yorumların farklılaşması, vahiy ve nübüvvetle ilişkin tasavvurun farklılığından kaynaklanmaktadır.¹ Geçmişte ve günümüzde semâvî dinler² arasında ortaya çıkan felsefî ve kelâmî ihtilafların önemli bir kısmı, şu veya bu şekilde nübüvvet konusuna dayanmaktadır.

Nübüvvetle ilişkin konular İslam felsefesi, kelâm ve tasavvuf başta olmak üzere birçok İslâmî disiplinde farklı boyutlarıyla işlenmiştir. Nübüvvetin imkânı, mahiyeti, gerekliliği, peygamberlerin sıfatları, nebî ve resûl kavramları gibi konular etraflıca tartışılmıştır. Kelâm ve akaid bahislerinde Yüce Allah'ın zat ve sıfatlarından sonra nübüvvet konusu işlenmiştir. Hatta bazı kelâmcılar, epistemolojik açıdan nübüvvet konusunun Yüce Allah'ın

1 Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Medhal ilâ'l-Kur'âni'l-Kerim*, Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'l-arabiyye, Beyrut 2006, s. 137; Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Neşriyat, Ankara 2002, s. 13.

2 Burada *semâvî dinler* kavramından kasıt; temelde vahye dayanan, diğer dinlere göre ortak yönleri daha fazla bulunan ve Kutsal kitaba sahip olan İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlıktır.

zat ve sıfatlarından daha öncelikli olduğunu düşünmektedir.³ Onlara göre mükellefe ilk vacip olan (evvelü vâcibin 'âlâ'l-mükellef), başta nübüvvet iddiasında bulunan şahsın doğruluğu olmak üzere nübüvvetle ilişkin hususları tefekkür etmektir. Bütün bunlarla birlikte modern İslam düşüncesinin farklı yüzlerini temsil eden gelenekçi, modernist ve tarihselci anlayışlar, nübüvvet konularından bağımsız değildir.

Modern İslam düşüncesinin tam olarak ne zaman başladığı, kim veya kimlerle tesis edildiği konusunda kesin bir şey söylemek mümkün olmasa da genel olarak Batı'nın 1798 Mısır ve 1839 Cezayir müdahalesi ile başlatılmaktadır.⁴ Bu hadise, İslam düşüncesini zihinsel ve metodolojik engellerden kurtarma ve ona dinamik bir yapı kazandırma yollarının aranmasına neden olmuştur. İslam dünyasının başta askeri ve siyasi olmak üzere sanat, bilim ve ekonomide geri kalması, Müslüman ülkelerin işgal edilmesi, ümmet konfederasyonu niteliğinde olan imparatorluk geleneği yerine parça parça ülkelerin ortaya çıkması, Müslüman düşünürleri yeni arayışlara sevk etmiştir. Modern İslam düşüncesi böyle bir arayışın sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu saiklerle İslam dünyasının temel sorunlarını çözmek, Batı karşısındaki gerilemesini gidermek ve Müslümanları tarihin öznesi haline getirmek amacıyla farklı isimler temayüz etmiştir.

Çağdaş İslam düşünürleri arasında, gelenek ve modernite ile ilgili önemli çalışmalar yapanların başında Câbirî gelmektedir. Câbirî, İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan Endülüs İslam Medeniyetinin yetiştirdiği İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Bacce (ö. 533/1138), İbn Haldun (ö. 808/1406), İbn Rüşd (ö. 520/1126) ve Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi âlimlerin oluşturduğu Mağrip İslam düşüncesinin en son halkalarından birini temsil etmektedir.⁵ Câbirî, siyaset, felsefe, tarih, kültür, din, modern ve klasik bilimler alanında birçok eser vermiştir. Eserlerinde genellikle epistemoloji, İslam toplumunun tarihsel evrimi, Arap dünyası ve Batı, çağdaş Arap düşüncesi ile evrensel fikirler, şeriatın uygulanması ve Arap toplumlarının geleceği gibi konuları ele almıştır.⁶

3 Muhammed Salih el-Ğürsî, *et-Tehrîrül-hemîd li mesâ'ili 'ilmi't-tevhîd*, İrşad Yayınları, İstanbul 2007, s. 114.

4 Bk. İbrahim M. Ebû Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. İbrahim Kapalıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2005, s. 91,92.

5 Şahin Güven, "Muhammed Âbid el-Câbirî ve Fehmü'l-Kur'ân İsimli Tefsirindeki Metodu", *Bilimname Düşünce Platformu*, Sayı: XX. 2011/ 1, s. 59.

6 Ebû Rabi, *a.g.e.*, s. 355.

Câbirî'ye göre Arap/İslam dünyasının modern dünyada bir özne olarak ortaya çıkması ve mevcut sorunlarını aşması yeni bir epistemolojik inşa ile mümkündür. Bu da kuşkusuz düşünceyi üreten mekanizmanın yeniden gözden geçirilmesine bağlıdır. Câbirî, bu amaç doğrultusunda İslam düşünce serüvenini beyan, irfan ve burhan olmak üzere üç ana akım içerisinde değerlendirmiştir. Bu akımların kaynaklarını, epistemolojik zeminini ve metodolojisini ortaya koyduktan sonra yeni bir epistemolojik inşaya girişmektedir. Yeni inşada "turas"ı (gelenek) tamamen reddetmemektedir. Onu yeni bir okuma ve usule tabi tutmaya çalışmaktadır.⁷

Câbirî'nin savunduğu tezler ve ortaya koyduğu düşüncelerin epistemolojik değerinin tespit edilmesi için onun nübüvvet konusundaki yaklaşımının anlaşılması gerekir. Bu çalışmamızda daha çok geleneksel metodolojiyi baz alarak Câbirî'ye göre resûl ve nebî kavramları, nübüvvetin ispatı, mucize ve ümmilik konularını ele almaya çalışacağız. Câbirî'yi anlama ve hak ettiği yeri tespit amacıyla böyle bir yöntem yeterli olmamakla birlikte onun gelenek ile modernite arasında durduğu yeri tespit amacıyla böyle bir okuma şeklini gerekli görmekteyiz. Câbirî'nin söz konusu konular kapsamında düşüncesini değerlendirirken metodolojisi ve ileri sürdüğü argümanların uyumluluğunu esas alacağız. Daha doğrusu onun düşünce sistemini dışarıdan yargılayan bir yaklaşımla değil; bizzat ortaya koyduğu düşünce ve savunduğu tezlerin iç tutarlılığı ve gerekçesi bağlamında inceleyeceğiz.

1. Resûl ve Nebî

"Resûl", "فعول" vezninde olup "ر-س-ل" kök maddesinden gelmektedir. Sözlükte gönderilen ve elçi anlamlarını ifade eder.⁸ Nebî ise "فعليل" vezninde olup ya "haber vermek" anlamındaki "ن-ب-أ" ya da "konum ve değeri yüksek" anlamdaki "ن-ب-و" kök maddesinden türemiştir. Buna göre sözlükte "haber veren", "konumu yüksek" ve "açık yol" demektir.⁹ Nebî ve resûl kavramları literatürde genel olarak; "Allah ile akıl sahibi kullar arasında

7 Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Nehmu ve't-turas*, el-Merkezü's-sakafi'l-arabi, Beyrut 1993, s. 21; *İşkâliyyâtü'l-fikri'l-arabiyyi'l-mu 'asır*, Merkezü'd-dirasati'l-vehdeti'l-ârabiiyye, Beyrut 2001, s. 55-63.

8 Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb, *el-Kamûsü'l-muhît, Müessesetü'r-risâle*, 2005, s. 1006.

9 Bk. Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsü'l-muhît*, s. 53; Abdulkahir el-Bağdâdî, *Usulü'd-dîn*, Beyrut 2002, s. 173.

dünya ve ahiret ile ilgili ihtiyaçların giderilmesi amacıyla yapılan elçilik görevi"¹⁰şeklinde tanımlanmaktadır.

Câbirî, İsfahânî'nin Kur'ân'da geçen "resûl" kelimesine verdiği; "melek", "peygamber", "irade ve ihtiyar sahiplerinin gönderilmesi", "yağmur" ve "azap rüzgârı" gibi insanın hoşuna giden veya gitmeyen şeyler, "izin vermek", "bir kişi" ve "birden fazla" gibi anlamları aktarmaktadır. Bu anlamlara her hangi bir ekleme veya eleştiri yapmamaktadır.¹¹

Câbirî'ye göre nübüvvet kavramı İslâm'dan önce Arapların dil ve kültüründe terim anlamda kullanılmamıştır. Onun terim anlamı "salât", "zekât" ve "savm" kavramları gibi İslâm tarafından belirlenmiştir. Nebî etimolojisi hakkındaki görüş ayrılığı, onun İslâm'dan önce terim anlamında kullanılmadığı ortaya koymaktadır. Bu nedenle bazı oryantalistler, nebî kelimesinin "gören" anlamındaki İbranicedeki "נבי" (nabi) kelimesinden alındığını söylemiştir.¹² Câbirî, nebî kavramının etimolojisi hakkında genel görüşleri aktarmakla yetinmektedir. Bu konuda kendi tercihini belirtmemekle birlikte¹³ onu daha çok "yükseklik" anlamında kabul ettiği anlaşılmaktadır.¹⁴

Resûl ve nebî kavramları ekseninde yapılan önemli tartışmalardan biri, onların aynı anlama tekabül edip etmediğidir. Kur'ân; resûl ve nebî kavramlarını birbirlerine atfetmiştir.¹⁵ Belağat ilmine göre matuf ile matufun aleyhinin farklı olması gerekir.¹⁶ Ayrıca Yüce Allah, sadece Nûh, İbrahim, İsmail, Mûsa, Hârûn, İsa ve Hz. Muhammed'i resûl ve nebî şeklinde nitelendirmekle beraber, diğer peygamberleri nebî veya enbiya şeklinde nitelendirmiştir.¹⁷ Bununla birlikte Kur'ân, birçok yerde tebliğ ile ilgili durumlarda Hz. Peygamber'e resûl, doğrudan onun şahsını ilgilendiren konularda ise nebî olarak hitap etmektedir.¹⁸ Ayrıca Hadislerde resûller 313, nebîler ise 124.000

10 Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, Dımaşk 2009, s. 789; Seyyit Şerif el-Cürçânî, *Kitabü't-tâ'rîfât*, Beyrut 1985, s. 115.

11 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Medhal ilâ'l-Kur'ân'il-kerîm*, Merkezi dirasâti'l-vehdeti'l-arabiyye, Beyrut 2006, s. 114.

12 Câbirî, *Medhal*, s. 114.

13 Câbirî, *Medhal*, s.113, 114.

14 Câbirî, *Medhal*, s. 112.

15 Hac, 22/52.

16 Kadı Abdulcabbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, mektebetu Vehbe, Kahire 2006, s.567,568.

17 Bk. Yavuz, "Peygamber", *DİA*, XXXIV, 257.

18 Bk. Maide, 5/19, 92, 41,65; Ahzab, 33/28, 30, 32, 38, 50, 53, ; Nisa, 4/42, 59, 64; Cuma, 62/2; Teğâbun, 64/12; Talak, 65/11; Tahrim, 66/1, 3,

olarak belirtilmiştir.¹⁹ Bu nedenlerden dolayı birçok kelâmcı bu iki kavramın farklı olduğunu düşünmüştür. Başta Mutezile olmak üzere bazı kelâmcılar, her iki kavramın aynı olduğunu, aralarına fark koyan rivayetlerin mevzu veya zayıf olduğunu savunmuşlardır.²⁰

Câbirî, resûl ve nebî kavramları arasındaki fark hususunda iki görüş aktarmaktadır: Birincisi; nübüvvet tecrübesini yaşayan ve onu tebliğ etmekle yükümlü olmayana “nebî”; yaşadığı tecrübeyi bir inanç ve hayat tarzı olarak tebliğ etmekle yükümlü olana ise hem nebî hem resûl denir.²¹ Bu nedenle nübüvvet daha çok peygambere izafe edilerek “نبوة النبي”, (peygamberin peygamberliği) risâlet ise daha çok Yüce Allah’a izafe edilerek “رسول الله” (Allah’ın elçisi) denmiştir.²² Burada iki husus dikkat çekmektedir. Birincisi; Câbirî’nin, resûl ve nebî kavramları arasına tebliğ odaklı fark koyanların görüşlerini ön plana çıkarmasıdır. Bu durum, onun iki kavramı aynı anlamda telakki etmediğine işaret etmektedir. Diğeri ise Câbirî’nin bu farka binaen nübüvvet kavramının daha çok peygambere; risalet kavramının ise Allah’a nispet edildiğini ifade etmesidir. İslami ilimlerde bu ayrıntı pek dile getirilmemekle birlikte onun kendine has bir mantığı bulunmaktadır. Çünkü nebî, nübüvvet deneyimini yaşayan ve onu tebliğ etmekle yükümlü değilse nübüvvetin hitabı ve faydası kendine dönüktür. Bu durumda nübüvvetin kendine nispet edilmesi daha uygundur. Bunun gibi nübüvvet deneyiminin bir inanç ve hayat tarzı olarak tebliğ etme zorunluluğu söz konusu ise, risaletin Yüce Allah’a nispet edilmesi daha uygun düşer. Çünkü bu durumda resûlün risaleti, daha çok Yüce Allah’la muhatap kitleye yöneliktir.²³

19 Ahmed b. Hanbel, el-Müsned V/187, 266; Buhârî, “Tevhîd”, 19.

20 Eş’arî’ler, nebînin Yüce Allah’tan sadece vahiy aldığı resûlün ise bununla birlikte yeni bir şeriat ve kitapla geldiğini söylemişlerdir. Buna binaen Cürçânî, resûlün aldığı vahyin, nebînin aldığı vahiyden daha üstün olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla bu iki kavram arasında “umum-husus” ilişkisi bulunmaktadır. Her resûl nebîdir fakat her nebî resûl değildir. Mutezile ise, her iki kavramın aynı anlama geldiğini savunmuştur. Onlara göre yeni bir şeriat ve kitap kaydı bulunmaksızın resûl ve nebî, vahye muhatap olan kişidir. Kimilerine göre ise resûller, inkârci kavimlere nebîler ise mü’min kavimlere gönderilmiştir. Buna göre “şeriat veya kitap” yerine “muhatap” odaklı bir fark söz konudur. Bunun dışında diğer bazı farklar da dile getirilmiştir. Bk. Cürçânî, *Kitabü’t-târîfât*, Beyrut 1985, s. 115, 116, 258, 259; Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, s. 173; Kadı Abdulcabbar, a.g.e., s. 567,568; Yavuz, “Peygamber”, 34, s. 258.

21 Câbirî, *Medhal*, s. 27, 115.

22 Câbirî, *Medhal*, s. 115.

23 Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 115.

İkinci bir görüş olarak Câbirî, Hac, 22/52 ayetini tefsir ederken şunu söylemektedir; resûl ve nebî arasındaki fark tartışma konusu olmuştur. Bu konuda yaygın olan söylem; resûl; Hz. Cebrail vasıtasıyla insanlara açık bir şekilde gönderilen kişidir. Nebî ise, “ilham” veya “rüya” yolu ile peygamber olandır. Dolayısıyla her resûl nebî olmakla beraber her nebî resûl değildir.²⁴ Câbirî'nin burada aktardığı ayırımı daha çok “irsal”ın şekli ön plana çıkmaktadır. Buna göre “resûl”, vahyi doğrudan Hz. Cebrail vasıtasıyla alırken, “nebî” vahyi “rüya” veya “ilham” yoluyla almaktadır. Câbirî, bu ayrımı tasvip etmemektedir. Çünkü “(Ey Muhammed!) Biz, senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, O, bir temennide bulunduğu, şeytan onun dileğine ille de (beşerî arzular) katmaya kalkışmasın. Ne var ki Allah, şeytanın katacağı şeyi iptal eder” ayetinde yer alan “hiçbir resûl ve nebî göndermedik” ifadesi nebînin de resûl gibi gönderildiğini ortaya koymaktadır.²⁵ Aslında Câbirî'nin yukarıda aktardığı ayrım pek yaygın değildir. Yaygın ayrım “şeriat ve kitap” odaklıdır. Buna göre yeni kitap ve şeriatla gelen ve onu tebliğ etmekle yükümlü olan “resûl”, böyle olmayan ise “nebî” kabul edilmiştir.²⁶

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden anlaşıldığı gibi Câbirî, nebî ve resûl kavramlarını farklı telakki etmekle birlikte onların hangi açılardan farklı olduğu hususunda belirleyici bir yaklaşımı ortaya koymamaktadır. Ancak onun genel olarak, Eş'arî'lere yakın “tebliğ” veya “kitap ve yeni şeriat” odaklı bir ayrımı benimsediği söylenebilir.²⁷

2. Nübüvvetin İspatı

Nübüvvette ilişkin en önemli hususlardan biri, onun aklî, naklî ve tarihî veriler ışığında ispat edilmesidir. Nübüvvetin rasyonel zeminde ispat edilmesi, onun teorik olarak imkânı ve bilfiil varlığı kadar önem arz etmektedir. Zira nübüvvetin varlığını kabul etmek, felsefi ve kelâmî açıdan doğrulanmasını zorunlu kılmaktadır. Düşünce tarihinde Yüce Allah'ın zat ve sıfatlarından daha çok vahiy ve nübüvvet konusunda itirazlar dile getirilmiştir. Birçok filozof ve düşünür Yüce Allah'ın varlığı ve birliğine inandığı halde hakikati idrak etme ve sorumluluğu taşıma noktasında akli yegâne kaynak görerek

24 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmül-Kur'âni'l-kerîm*, Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'l-arabiyye, II, 378.

25 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmül-Kur'âni'l-kerîm*, Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'l-arabiyye, II, 378.

26 Bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 173.

27 Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 27, 114, 115.

nübüvvetti reddetmiştir. Aklın vahiyden bağımsız hakikati elde edebileceğini öne sürerek bir çeşit “tabîî dini” savunmuşlardır. Bugün dünyanın birçok yerinde etkili olan “deizm” bu anlayışın bir sonucudur.²⁸

Nübüvvetin ispatı konusu, İslâmî ilimlerde daha çok “دلائل النبوة” (peygamberliğin alametleri) ve “دلائل الإعجاز” (i’câzın kanıtları) adı altında ele alınmıştır. Birinci kavram, her ne kadar genel olarak mucizeyi merkeze koysa da aslında nübüvveti ispat eden bilgi, eylem veya niteliklerin tümünü kapsamaktadır. İkincisi ise nübüvveti i’câz odaklı ispat etmeye matuftur.²⁹ İslâm düşünce tarihinde nübüvvetin ispatı bağlamında yapılan çalışmalar genel olarak nübüvvete yapılan eleştirilere cevap sadedinde olmuştur. Gazali ve Fahrettin er-Râzî dışında kelâm ve akaid kitaplarında nübüvvetin ispatı konusu bağımsız bir şekilde veya makale tarzında değil, nübüvvet bahislerinde mucize konusu ile beraber ele alınmıştır.³⁰

Kur’ân, nübüvvetin ispatı konusunda bazı kanıtlara temas etmiştir. Bunlar; farklı zamanlarda gelen vahiylerin birbirini doğrulaması ve gayba dair bilgiler vermesi, ayetlerin bir benzerinin insanlar tarafından ortaya konulamaması, peygamberlerin mucizeler göstermesi, vahyi inkâr edenlerin helak edilerek onlardan geriye bir takım eserlerin kalması, vahyin birey ve toplumlara hidayete erdirmesidir.³¹

2.1. Nübüvvetin tecrübî ve toplumsal bir olgu olması

Câbirî, nübüvvetin ispatı sadedinde kullanılan delailü’n-nübüvve kavramı yerine ez-zâhîretü’l-Kur’âniyye (Kur’ân olgusu) kavramını tercih etmektedir.³² Ona göre delailü’n-nübüvve kavramı eski âlimlere ne kadar çağdaşsa ez-zahîretü’l-Kur’âniyye kavramı da günümüz açısından bize o kadar çağdaştır. Bu kavram günümüzde doğa, kültür ve toplum ile ilişkilendirilerek daha geniş bir anlam ifade etmektedir. Sözelimi “doğal olgu”, “toplumsal olgu” ve “kültürel olgu” kavramları kullanılmaktadır.³³ Bu olgu-

28 Bk. Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, Pınar Yayınları, 2012, s. 200.

29 Bk. Abdulkahir el-Cürçânî, *Delâilü’l-i’câz*, thk. Muhammed Rıdvan, Fayız ed-Dâye, Dârü’l-fıkr, Dımaşk 2007, s. 65,66;

30 Salih Sabri Yavuz, *a.g.e.*, s. 200.

31 Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy” *DİA*, XLII, 440.

32 Câbirî, bu kavramdan sadece Kur’ân’ı değil; aynı zamanda İslam tarihi boyunca Kur’ânın anlamına yönelik sarfedilen gayret ve ondan sonra oluşan tasavvurun tümünü kastetmektedir. Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 23.

33 Câbirî, *Medhal*, s. 24, 25.

ların Kur'ân'la ilişkisini ortaya koymak bakımından ez-zâhiretü'l-Kur'âniyye kavramı, delâilü'n-nübüvve kavramından daha geniştir. Câbirî'nin söz konusu kavramı tercih etmesi, nübüvvetin teorik kanıtlarla ispat edilmesinden ziyade onu tarihsel bir olgu olarak gördüğüne işaret etmektedir. Dolayısıyla nübüvvet, her şeyden önce çevre, toplum ve kültürle ilişkisi bulunan bir olgudur.

Câbirî'nin bu yaklaşımı, İbn Rüşd'ün nübüvvetin imkânı konusundaki yaklaşımına paralellik arz etmektedir. İbn Rüşd, nübüvvetin tarihî bir olgu olduğunu, dolayısıyla teorik kanıtlara ihtiyaç duymadığını düşünmektedir.³⁴ Çünkü peygamberlerin varlığı, filozof ve âlimlerin varlığı gibi tevatürle sabittir. Sokrat ve Platon gibi filozofların varlığı konusunda kuşku duyulmuyorsa, peygamberlerin varlığı konusunda da kuşku duyulmaması gerekir. Ayrıca Sokrat ve Platon gibi filozoflar eserleri ile tanınıyorlarsa peygamberler de hayır ve fazileti gerçekleştirmeyi amaçlayan şeriatlarıyla tanınmaktadırlar.³⁵

İbn Rüşd'ü kendisi için öncü filozof³⁶ kabul eden Câbirî, onun Kur'ân'a ilişkin yaklaşımını genel olarak Kur'ân ve mantığa daha uygun görmektedir.³⁷ İbn Rüşd'ün düşüncesini İbn Sina, (ö. 428/ 1037) Farabi (ö. 339/ 950) ve Gazâlî'nin (ö. 505/1111) düşüncelerinden daha rasyonel ve objektif değerlendirmektedir. Çünkü İbn Sina ve Farabi, dini ilham ve işraka dayandırdıkları gibi nübüvveti feyiz ve hayal gücü üzerine inşa etmişlerdir. Gazâlî de dini

34 İbn Rüşd, nübüvvetin imkânı konusunda kelâmcıların temellendirdikleri "الحوارالعقلي" ilkesini yetersiz görmektedir. Bir şeyin aklen mümkün olması onun varlığını gerektirmediğini, zira aklın bu konudaki hükmü varlık ile yokluk arasındaki "belirsizlik" olduğunu söylemektedir. Bu durum, nübüvvet gibi *aklî imkân* (aklen mümkün olanlar) için geçerli olup, yağmurun yağması gibi *tabii imkân* (doğal olarak mümkün olan şeyler) için geçerli değildir. Nitekim yağmurun yağdığını daha önce gördüğümüzden onun yağabilme imkânı onun varlığına delalet etmektedir. Ancak nübüvvetin hiçbir şekilde gerçekleşmediğini iddia eden bir şahıs için onun imkânını temellendirmenin bir anlamı yoktur. Belirtmek gerekir ki, kelâmcıların "الحوارالعقلي" ilkesi, İbn Rüşd'ün iddia ettiği gibi nübüvvetin ispatına değil, onun varlığı konusunda öne sürülen *aklî engelleri* (الوانع العقلية) ortadan kaldırmaya yöneliktir. Çünkü nübüvveti reddedenler onun akla aykırı olduğunu söylemişlerdir. Buna karşılık kelâmcılar, ilk önce onun imkân dâhilinde olduğunu ve akla aykırı olmadığını teorik olarak ortaya koymuşlar. Daha sonra "mûcize", "tevâtürü't-tabâkat" (kitlesel rivayet) ve "güzel ahlak" ile onun varlığını ispat etmeye çalışmışlardır.

35 İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akaidi'l-mille*, Merkezü dirasâti'l-vehdeti'l-arabiyye, Beyrut 1998, s. 179,180; Câbirî, *Medhal*, s. 144,145.

36 İbrahim, Muhammed Ebû Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka 2005, s. 363.

37 Câbirî, *Medhal*, s. 145.

süfi irfana dayandırmaktadır. İbn Rüşd ise dini, sosyolojik bir ihtiyaç görmüş ve nübüvveti olgu merkezli inşa etmiştir.³⁸ Bu bilgilerden anlaşıldığı gibi Câbirî, nübüvvetin varlığı konusunda tarihsel olguları esas alan İbn Rüşd'ün düşüncesini ön plana çıkarmaktadır. Ayrıca genel olarak Câbirî'nin ileri sürdüğü tezlere bakıldığında birçok konuda vakıayı esas almaktadır. Dolayısıyla nübüvvetin imkânı konusunda teolojik ve metafizik tartışmalar yerine tarihi olguları esas alan İbn Rüşd'ün yaklaşımının onun düşünce yapısına daha uygun düştüğü görmektediriz. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Câbirî'nin "دلائل النبوة" (nübüvvetin kanıtları) yerine "الظاهرة القرآنية" (Kur'ân olgusu) kavramını tercih etmesi buna işaret etmektedir. Câbirî, Kur'ân'ın olgusal boyutunu temellendirme klasik İslâmî kaynaklara öncelik verse de İslâmî olsun veya olmasın, Arapça olsun veya olmasın hiçbir kaynağı istisna etmediğini söylemektedir. Bilindiği gibi İslâmî kaynakların en temel kaynağı rivayettir. Bir vakıa ile ilgili rivayetler, senet ve içerik bakımından farklılık arz etse de bir bütün olarak vakıanın varlığına delalet etmektedir.³⁹

Câbirî'ye göre Hz. Peygamber'in hayatı ve Kur'ân öğretileri hiçbir zaman aklın idrak alanı dışına çıkmamıştır. Sözelimi nübüvvet deneyimi, psikolojik ve vicdânî zorluklara eşlik etmekteydi. Bu da nübüvvetin akıl bakımından anlaşılmasına vesile oluyordu. Hz. Peygamber, nübüvveti çağında bilinen psikolojik ve toplumsal olgulara yakınlaştırarak açıklamaya çalışırdı. Vahyin başından itibaren hasımlar, Hz. Peygamberi söz konusu olgularla suçlamaktaydılar. Onu delilik ve kâhinlikle suçlardı. Hz. Peygamber kendisi de vahye tam alışmadan önce, onu sihir ve kâhinlik gibi deneyimlerle karıştırmıştı. Daha sonra nübüvvetin özü itibari ile sihir ve kehanet gibi deneyimlerden farklı olduğunu ve yaşadığı tecrübenin delilik, sihir, şiir veya kâhinlik olmadığını anlamıştı.⁴⁰ Buradan anlaşıldığına göre Câbirî, toplumun büsbütün nübüvvetten yabancı olmadığını düşünmektedir. Çünkü toplum, daha önce sihir ve kehanet gibi ruhsal deneyimlerden haberdardı. Her ne kadar en üst deneyim olsa da nübüvvet de temelde bir ruhsal deneyimdir.⁴¹ Nübüvvet, psikolojik ve toplumsal açıdan daha önce bilinen ruhsal deneyimlerle ortak olduğunun anlaşılması için bazı psikolojik ve vicdânî durumlara eşlik etmiştir. Bu da,

38 Bk. Câbirî, "Silsiletü hivâratî'l-müstekbelî'l-arâbî" (1) -el-islâm ve'l-hedâse ve'l-ictimâu's-siyâsî", *Hivâr me'a Muhammed 'Âbid el-Câbirî*, Merkezü'd-dirâsâtî'l-vehdetî'l-arabiyye, Lübnan 2004, s. 21.

39 Câbirî, *Medhal*, s. 24, 25.

40 Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 429, 27.

41 Câbirî, *Medhal*, s. 26.

nübüvvetti daha da anlaşılır kılmaktaydı. Çünkü insanların nübüvvetten önce sihir ve kehanet gibi ruhsal deneyimlerin varlığından haberdar olması, nübüvvetin imkân dâhilinde görülmesi, anlaşılması ve kabul edilmesine rasyonel zemin oluştururdu. Bu yaklaşım, Gazali ve İbn Haldun'un (ö. 808) nübüvvetin imkânı konusundaki düşüncelerine paralellik arz etmektedir. Gazali, nübüvvetin imkânı konusunda tecrübe yoluna başvurmuştur. Ona göre nübüvvetle benzer yapıya sahip olan sadık rüya, keşif ve ilham, onun imkânını ortaya koymaktadır.⁴² İbn Haldun, bu tür vakıaların nübüvvetin imkânı olduğu gibi berzah âleminin varlığına da kanıt olabileceğini söylemektedir.⁴³ Ancak Gazali ve İbn Haldun, rüya gibi herkesin tecrübe ettiği bir hadiseyi nübüvvetin aklî imkânı konusunda baz almakla beraber Câbirî, sihir ve kehanet gibi sadece belli bir kesimin tecrübe ettiği ve toplum tarafından bilinen bir hadiseyi nübüvvetin teorik imkânı ve bilfiil varlığının rasyonel zemini olarak telakki etmektedir. Câbirî'ye göre peygamberler, ruhsal deneyim konusunda sihirbaz ve kâhinlerle ortak olsa da sıdk, emanet ve fedakârlık gibi ahlaki meziyetlerle onlardan ayrılmaktadır.⁴⁴ Sonuç olarak Câbirî'nin, nübüvveti bir taraftan teorik kanıtlara ihtiyaç duymayan sosyolojik ve tarihsel bir olgu olarak gördüğü diğer taraftan da onu ruhsal deneyim üzerine inşa ettiğini söyleyebiliriz.

2.2. Mucize

"Mu'cize" sözlükte; ismi fail olup "bir şeye gücü yetirememek" ve "aciz bırakmak" anlamındaki "acz" kökünden türemiştir. Terminolojide ise "peygamberi doğrulamak için dünyada olağanüstü bir durumun ortaya konulması şeklinde tanımlanmıştır.⁴⁵ Bu tanıma göre keramet ve sihir, peygamberlik iddiasına eşlik etmediğinden tanımın dışında kalmaktadır. Kur'ân'da mûcize kavramı yerine "âyet", beyyine", "burhân", "sultan", "hak" ve "furkân" kavramları geçmektedir.⁴⁶

Nübüvvetin ispatı hususunda ruhsal deneyim ve toplumsal olguya işaret eden Câbirî, bu konuda kelâmcılar tarafından temellendirilen kanıtlara da temas etmektedir. Bu bağlamda ilk akla gelen İslâm düşünce tarihinde

42 Gazâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, Beyrut 1991, s. 50-54.

43 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir kadir Ugan, İstanbul 1986, III, 1092-1097.

44 Câbirî, *Medhal*, s. 27.

45 Bk. Bağdadi, *Usulu'd-dîn*, s. 193; Cürcânî, *Târîfât*, s. 334.

46 Bk. Halil İbrahim Bulut, "Mûcize", *DİA*, XXX, 350.

en çok ele alınan mûcizedir. Râzî, mûcizeleri aklî ve hissî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Daha sonra alt başlıklarıyla birlikte geniş bir şekilde ele almaktadır.⁴⁷ Ancak daha anlaşılır olması bakımından mûcizeyi “hissî mûcize”, “aklî mûcize”, “haberî mûcize” ve “bilimsel mûcize”⁴⁸ şeklinde bir taksime tabi tutarak Câbirî’nin bu konudaki yaklaşımına yer vermeye çalışacağız.

2.2.1. Hissî Mûcize

Hissî mûcize, insanın duygularına hitap eden, gözle görülen ve duyu organları ile müşahede edilen hârikulâde olaylardır.⁴⁹ Başka bir ifade ile hissî mûcize, evrende cari olan neden-sonuç ilişkisini ihlal etmek suretiyle bir olayın somut bir şekilde ortaya konulmasıdır. Geçmişte ve günümüzde mûcize hakkında yapılan tartışmaların büyük bir kısmı hissî mûcizelere ilişkin olmuştur. Denebilir ki modern düşünce tarihinde din ve bilimin karşıya karşıya getirildiği en önemli konuların başında “mucize” gelmektedir.

Hissî mûcize hakkında yapılan tartışmaların temelde üç açıdan cereyan ettiği görülmektedir. Birincisi; mûcizenin “akıl” veya “fizik kuralları” bakımından mümkün olup olmamasıdır. Bu konu, hissî mucizeye ilişkin en önemli husustur. Çünkü mucizenin varlığını kabul etmeden önce onun teorik açıdan imkân dâhilinde olmasının temellendirilmesi gerekir. Buna bağlı olarak evrendeki neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olup olmadığı tartışılmıştır. Belirtmek gerekir ki, mûcizenin mümkün olmadığı düşüncesi temelde Batı kaynaklıdır. Modernite ile birlikte ateistler ve deistler tarafından mûcizenin imkânına ilmî ve felsefî açıdan eleştiriler yöneltilmiştir. Kökü başta Aristo felsefesi olmak üzere Grek felsefesine dayanan, XIX yüzyıl ile XX. Yüzyılın Batıdaki akademik camiayı etkileyen bu yaklaşım, rasyonalist materyalizm ve maddî realiteyi esas almıştır. Onun dışında kalan mânevî realite birer yanılısma ve büyüden ibaret görülmüştür. Bu yüzden mûcizenin imkânı reddedilmiştir. Bu konuda en ciddi rasyonalist eleştiri David Hume’den (ö. 1776) gelmektedir.⁵⁰ İkincisi; nübüvvettin mûcize odaklı temellendirilmesi-

47 Râzî, Fahreddin Muhammed bin Ömer, *Kitâbü'l-erbâ'in*, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 2009, s. 300, 306.

48 Akademik çalışmalarda daha çok *bilimsel i'câz* kavramı kullanılmaktadır. Hissî, haberî ve aklî mûcize kavramlara uyması için burada *bilimsel mûcize* kavramını kullandık. Bu konuda bir sıkıntı bulunmamaktadır. Çünkü Kur’ân bağlamında bilimsel mûcize ile bilimsel i'câz aynı anlamı ifade etmektedir.

49 Bk.Saim Klavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul 2013, s. 246; Bulut, *a.g.m.*, s. 350.

50 Salime Leyla Gürkan “Diğer Dinlerde Mûcize”, *DİA*, XXX, 355.

dir. Zira hissî mucizelerin varlığını kabul etmek ile nübüvveti onun üzerine temellendirmek farklı şeylerdir. Söz gelimi Reşit Rıza (ö. 1935) hissî mucizeyi kabul etmekle beraber nübüvvetin onun üzerine temellendirilmesine gerek olmadığını düşünmektedir.⁵¹ Üçüncüsü ise hissî mucize ile ilgili nasların ifade ve sıhhat bakımından değerlendirilmesidir. Bu bağlamda farklı nasların bir araya getirilmesi ve aralarında uyumun sağlanması önem arz etmektedir.

Câbirî, kategorik olarak hissî mucizeleri imkân dâhilinde görmektedir. Hz. Peygamber dışındaki peygamberlere nispet edilen mucizeleri kabul etmektedir.⁵² Bu kabul, Câbirî'nin mucizeyi akla veya fizik kurallarına aykırı görmediğini ortaya koymaktadır. Hz. Muhammed'in nübüvvetinin hissî mucizeler üzerine temellendirilmesi konusunda ise Câbirî, böyle bir kanıtı ihtiyaç olmadığını düşünmektedir. Müşriklerin Hz. Peygamber'den hissî mucizeleri talep etmeleri üzerine Yüce Allah, Kur'an'ın onlara yeterli olduğunu, başka bir kanıtı ihtiyaç olmadığını ve mucize göstermenin Hz. Peygamber'in özelliklerinden olmadığını bildirmiştir.⁵³

İbn Rüşd ve Reşit Rıza (ö.1935) gibi nübüvvetin hissî mucize odaklı temellendirilmesini⁵⁴ doğru görmeyen Câbirî, Muhammed Esed (ö.1992) ve İzzet Derveze (ö.1984) gibi⁵⁵ hissî mucize rivayetlerini sübut veya delalet açısından reddetmektedir. Ona göre hissî mucizeler Hz. Peygamber'e verilmemiştir. Bu meyandaki rivayetleri ya mevzu görmekte ya da olağan olaylar şeklinde yorumlamaktadır. Câbirî'nin bu konuda iki kanıtı ileri sürdüğü görülmektedir:

Birincisi; Câbirî, ahad ve mütevatir hadisleri hiçbir şekilde Kur'an'a eşdeğer görmemektedir. Bu yüzden hadis rivayetlerini genel olarak Kur'an'a arz etme yöntemini takip etmektedir. Hissî mucizeye ilişkin rivayetleri, Hz. Peygamber'e Kur'an dışında mucizenin verilmediğini ifade eden veya en azından imada bulunan ayetlere⁵⁶ arz ederek reddetmektedir.⁵⁷ Câbirî, söz konusu ayetlerin umum ifadelerine bakarak talep üzere olsun veya olmasın Hz. Peygamber'e hissî mucizelerin verilmediğini düşünmektedir.

51 Muhammed Reşit Rıza, *el-Vahyü'l-muhammedî*, Müessesetü 'izzedîn, Beyrut 1406. s. 112, 113.

52 Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînü'l-'akli'l-'arabî, el-Merkezü's-sekafi'l-'arabî*, Beyrut 1991, s. 138, 139; *Fehm*, I, 268; *Fehm*, III, 109; *Medhal*, s. 189.

53 Câbirî, *Medhal*, s. 187, 188.

54 Bk. İbn Rüşd, *Keşf*, s. 173-180; Câbirî, *Bünnye*, s. 570, 571.

55 Bulut, *a.g.m.*, s. 352.

56 İsrâ, 17/90-93; Ankebut, 29/ 50-52.

57 Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 188.

İkincisi; Câbirî'ye göre hissî mucize rivayetleri ahad haberlerden oluşmaktadır. Ahad haber, mütevatirin aksine zanı ifade etmektedir. Ayrıca söz konusu haberlerin ravileri, genel olarak mucize gibi hüküm içermeyen hadislerin rivayetlerinde dikkatsiz davranmışlardır.⁵⁸

Bazı hissî mucize rivayetlerini kabul etmekle beraber Câbirî, onları olağan olaylar şeklinde yorumlamaktadır. Söz gelimi "şakkü'l-kamer" (ayın iki parçaya bölünmesi) olayını İbn Abbas'ın rivayetine dayanarak "husuf" (ayın tutulması) şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre ay ikiye bölünmüş olsaydı, bu denli önemli bir hadisenin Kur'ân'ın başka yerlerinde zikredilmesi gerekiyordu.⁵⁹ Câbirî, "İsra" (gece yolculuğu) ve "mirac"ın (göğe yükselmek) "beden" ile olmadığını, Hz. Aişe, Muaviye, Hasan Basrî, ve İbn İshak'ı referans göstererek "ruh" ile gerçekleştiğini ifade etmektedir. Ona göre miracın ruhla gerçekleşmiş olmasının bir diğer kanıtı da miraç rivayetlerinde yer alan Hz. Peygamber'in Yüce Allah'ı görmüş olmasıdır. Yüce Allah, cisim vasfından münezzehe olduğundan miracın bedenle gerçekleşmesi mümkün değildir.⁶⁰ Bu da miracın ruhla gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Burada önemli bir hususu belirtmek gerekir ki Câbirî'nin, hissî mucizeye ilişkin birçok rivayeti reddetmekle beraber, aynı rivayetlerin içinde yer alan bir bilginin kabul etmesi sağlıklı görülmemektedir. Ayrıca mucizenin bedenle gerçekleştiğini düşünenler arasında rü'yeti reddedenler de bulunmaktadır.⁶¹ Dolayısıyla rü'yet ile mucizenin rüyada gerçekleşmesi arasında zorunlu bir ilişki söz konusu değildir.

Câbirî, hissî mucizelere dair rivayetlerin sübut veya delalet açısından kesinlik ifade etmediğini düşünerek Hz. Muhammed'in hissî mucizelerini kabul etmemektedir. Kaldı ki nübüvvetin ispatı konusunda yegâne kaynak Kur'ân olduğundan başka bir kanıtı ihtiyaç bulunmamaktadır.⁶² Câbirî'nin bu konuda dayandığı en önemli kanıt, hissî mucizeye ilişkin rivayetleri Kur'ân'a arz etmesidir.⁶³ Başta Câbirî olmak üzere hissî mucizelerin Hz. Peygamber'e verilmediğini düşünen âlimlere göre *وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ*

58 Câbirî, *Medhal*, s. 190.

59 Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 189.

60 Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 190.

61 Bk. Salih Sabri Yavuz, "Mi'rac", *DİA*, XXX, 134.

62 Câbirî, *Medhal*, s. 187.

63 Câbirî, *Fehm*, I, 268,269; *Medhal*, s. 187-190.

كَذَّبَ بِهَا الْأَوْلَادُونَ⁶⁴ (Bizi ayetlerle göndermekten alıkoyan şey; ancak öncekilerin onları yalanlamış olmalarıdır) ayeti, umumu ifade ederek Hz. Peygamber'e hissî mucizelerin verilmediğini açıkça ortaya koymaktadır.

Câbirî, genel olarak geleneğin lafız eksenli oluşmasını eleştirmektedir. Bu yaklaşım, bedevi Arap mantığının İslam aklını ele geçirmesi ve İslam düşüncesinin donuklaşmasına neden olmuştur. Belirtmek gerekir ki, İslam tarihi boyunca lafzın egemenliği, lâfzî kıyasın aklı kuşatması, birçok İslâmî ilmin dinamikliğini kaybederek donuklaşması, lafız, rivayet ve taklidin hayatın her alanın kuşatması tarihi bir realitedir. Bunu inkâr etmenin veya karşı çıkmanın rasyonel veya tarihsel bir zemini bulunmamaktadır. Ancak lafız-mana ilişkisi, gaye ve makasın esas alınması hukuk, ahlak ve sosyal ilişkilerde bir şekilde tartışılabilir. Zira bu sahalarda ortaya çıkan farklı yorumlar, ilahi irade ve hükmün yalanlanması değil; hükmün yeniden yorumlanmasını ifade eder. Elbette yorumların dinin temel amaçları ve Kur'ân'ın prensipleri bakımından geçerliliği test edilmelidir. Bu bağlamda sevabit (değişmeyen) ile müteğayyiratin (değişebilen) hükümlerin birbirlerinden ayrılması gerekir. Ancak hissî mucizeler konusu tamamen "haberi" bir konudur. Bu konu Kur'ân eksenli ele alınacaksa lafız-mana ilişkisi bağlamında söylenecek çok fazla şey yoktur. Çünkü bu konu, aklın temel ilkelerine aykırı görülmediği sürece Kur'ân'ın onun varlığı veya yokluğu hakkında verdiği bilginin ötesinde bir gaye aranmaz. Zira haberi konularda hukuk ve ahlakta olduğu gibi bir bilginin devam edip etmemesi, lafzın dışında bir gayenin bulunup bulunmamasından ziyade söz konusu bilginin rasyonel zemini ya da lafzın manaya delaleti tartışma konusu olur. tevhit, nübüvvet ve ahiretle gibi tamamen haberi olan alanlarda sarıh lafzın arkasında bir amacın aranması, lafzın tamamen ihmal edilmesine neden olabilir. Bu da muhkem ayetlerin doğasına aykırıdır.

Genel olarak bütün Peygamberler özel olarak da Hz. Peygambere nispet edilen hissî mucizelerin aklılığı ayrı bir tartışma konusudur. Bu konu, neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğu bağlamında İslam felsefesi ve kelâmda derinlemesine tartışılmaktadır. Daha önce ifade edildiği gibi Câbirî, hissî mucizelerin Hz. Peygamber'e verilmediği konusunda akıl dışında bazı nakli delileri de kullanmakta; Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in hissî mucizelerini reddettiğini söylemektedir. Kanaatimizce hissî mucizelerin Hz. Peygamber'e verilmediği konusunda ayetlerin zahir ifadeleri esas alınrsa bu konuda kesin bir şey söylemek kolay görünmemektedir. Zira bu konuda sıkça atıfta bulunulan; وَمَا مَنَعَنَا

64 İsra, 17/59

نَ 65 أَن نُرْسَلَ بِالآيَاتِ إِلَّا أَن كَذَّبَ بِهَا الْأَوْلُونَ (Bizi ayetlerle göndermekten alıkoyan şey; ancak öncekilerin onları yalanlamış olmalarıdır) ayeti,⁶⁶ özel olarak da ayetin içinde yer alan “الآيات” kelimesi umum üzere kabul edilirse Kur’ân’ i’câzı da dışarıda kalacaktır. Dolayısıyla Kur’ân’ın Hz. Muhammed’in bir mucizesi olduğu reddedilmiş olur. Çünkü “الآيات” kelimesi usûl literatüründe “amm”dır. Hissî, aklî, haberî ve bilimsel bütün mucizeleri kapsamaktadır. Oysa başta Câbirî olmak üzere çağdaş Müslüman düşünürlerin çoğu Kur’ân i’câzını kabul etmektedir. Buna muarız olarak denebilir ki, Kur’ân’ın mucize olması başka ayetlerle sabittir. Dolayısıyla Kur’ân’da yer alan amm bir ayetin başka bir ayetle tahsisi söz konusudur. Tefsir ve fıkah literatürü açısından bu konuda bir sıkıntı yoktur. Çünkü Câbirî de dâhil olmak üzere âlimlerin çoğu Kur’ân’ın, Kur’ân’la tahsisini kabul etmektedirler.⁶⁷ Kur’ân’ın i’câzı, ayetin umumundan istisna edildiği gibi, hissî mucizelerin varlığını kabul edenlere göre “talep üzere” olmayan veya tehadî dışında zuhur eden mucizeler de ayetin umumundan müstesnadır.⁶⁸ Zira isra hadisesi,⁶⁹ meleklerin Müslümanlara yardım etmesi⁷⁰ ve bir avuç toprağın müşriklerin gözlerin isabet etmesi⁷¹ örneklerinde olduğu gibi bazı ayetlerde Hz. Peygambere hissî mucizelerin verildiği ifade edilmektedir. Aynı zamanda birçok usulcüye göre Kur’ân, mütevatir sünnetle tahsis edilebilir.⁷² Onlara göre mucizeye ilişkin rivayetlerin tümü veya bir kısmı bize tevatür yoluyla gelmemişse dahi söz konusu rivayetler, bir bütün olarak hissî mucizelerin varlığını ortaya koymaktadır.⁷³ Buna hadis literatüründe “mânevî mütevatir”⁷⁴ denir. Câbirî’nin kendisi de

65 İsra, 17/59

66 Bk. Câbirî, *Tekvîn*, s. 138, 139; *Medhal*, s. 144.

67 Bk. Câbirî, *Fehm*, III, s. 110; Semerkandî, ‘Alâü’d-dîn Muhammed bin Abdülhemîd, *el-Mizân fi usûlü’l-fikh*, Dârü’l-kütübî’l-’ilmiyye, Beyrut 2004, s. 150; Râzî, Fahreddîn Muhammed bin Ömer, *el-Mehsûl fi ‘ilmi usûlü’l-fikh*, Müessesetü’r-risâle, Beyrut 2008, s. 335.

68 Bk. İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille fi ‘akaidi’l-mille*, Merkezü dirasâti’l-vehdeti’l-arabiyye, Beyrut 1998, s. 178; Neseî, Abdullah Ahmet ibn Mehmed, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, İstanbul 1993, II, 640,641.

69 İsra, 17/1.

70 Ali İmran, 3/123-126.

71 Enfal, 8/17.

72 Bk. Râzî, *el-Mehsûl*, s. 336.

73 Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî, *Kitâbü’l-irşâd*, Mektebetü’l-Hâncî, Mısır 1950, s. 353,354.

74 Suyûtî, Celâlü’d-dîn Abdurrahman, *Tedribü’r-râvî*, Müessesetü’l-kütübî’s-sekafiyye, Beyrut 2003, s. 273.

böyle bir tevatürün varlığını kabul eder.⁷⁵ Sonuç olarak denebilir ki, hissî mucizelerin Hz. Peygamber'e verilmediği konusunda Kur'an'ın kesin bir hükmü yoktur. Bu konuda farklı yorumlara açık ifadeler bulunmaktadır.

Bu konuda kabul edilmesi gereken, bir bütün olarak hissî mucizelere ilişkin ayetlere bakıldığında Yüce Allah'ın nübüvvetin ispatı konusunda Kur'an'ı yeterli gördüğünü, temelde hissî mucizelere ihtiyaç olmadığı anlaşılmaktadır.⁷⁶ Bu meyanda genel olarak Hz. Peygamber zamanındaki insanlığın aklî olgunluğu ve İslam'ın evrenselliği dikkatte alınmıştır. Çünkü Hz. Peygamber zamanında insanlık artık çocukluk dönemini geçmiştir. Tarihi süreç içerisinde ortaya konulan ilim, düşünce ve felsefe onun hissî mucizeler dışında başka mucizelerden anlayacak seviyeye yükseltmiştir. Nübüvvetin ispatı konusunda daha önceki dönemlerde olduğu gibi hissî mucizelere pek ihtiyaç yoktur. Ayrıca İslam, zaman ve mekânla sınırlı olmayan evrensel bir dindir. Onun doğasına uygun olan evrensel bir mucizeye sahip olmasıdır. Bu da onun hissî mucizeler üzerine inşa edilmesi değil; zamanın eskimesi ile eskimeyecek olan Kur'an'ı üzerine inşa edilmesini gerekli kılmaktadır.⁷⁷ Belirtmek gerekir ki nübüvvetin ispatı konusunda Kur'an'ın yeterli olması, ispat dışındaki amaçlar için başka mucizelerin verilmediği anlamına gelmemektedir.⁷⁸

Câbirî, hissî mucize konusunda kitaplarının birçok yerinde nedenselliğin zorunlu olduğunu, dolayısıyla mucizenin aklın temel ilkeleri ve modern bilimin verilerine aykırı olduğuna işaret etmektedir.⁷⁹ Bu yaklaşım, Câbirî'nin diğer peygamberlerin mucizelerini kabulü ile uyumlu değildir. Câbirî, bu uyumsuzluğu görmüş olmalı ki, Hz. Muhammed'in risaleti ile mucize kapısının kapandığını ve neden-sonuç ilişkisinin zorunlu hale geldiğini söylemektedir.⁸⁰ Oysa aklın temel ilkelerinin de içinde yer aldığı mantıksal zorunluluklarda zaman ve mekâna bağlı olarak değişim söz konusu değildir. Söz konusu değişimler, ancak fiziksel zorunluluklarda tartışılabilir. Dolayısıyla Câbirî'nin bir taraftan nedenselliğin aklî ve bilimsel olduğunu söylemesi diğer taraftan da bazı peygamberlere nispet edilen mucizeleri

75 Câbirî, *Medhal*, s. 25.

76 Bk. İsrâ, 17/90-93; Ankebut, 29/ 50-52.

77 Bk. İbrahim Coşkun, "Din-Bilim Uzlaşısı ve Kur'an'ın Aklî Mu'cizeliği", *İslam Araştırmaları Dergisi*, cilt; 19, Sayı; 4., 2006.s. 548,

78 Bk. Reşit Rıza, a.g.e., s. 113.

79 Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 189; *Bünye*, s. 552; *Câbirî, Tekvîn*, s. 138-140.

80 Câbirî, *Fehm*, III, 109.

kabul etmesi çelişkili görünmektedir. Ayrıca Câbirî, nedensellik ilkesinin zorunluluğu konusunda bazen kendisiyle uyuşmamaktadır. Çünkü nedenselliğin zorunlu olduğunu belirtmekle beraber,⁸¹ bilimin değişken bir yapıya sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle bilimsel i'câz çalışmalarını doğru görmemektedir.⁸² Çünkü ona göre Kur'ân gibi sabit bir olgu, bilim gibi değişken bir yapı üzerine inşa edilemez. Oysa bilim, neden-sonuç ilişkisi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle hem nedenselliğin zorunlu olduğunu hem de bilimin değişken bir karaktere sahip olduğunu kabul etmek çelişki arz etmektedir

2.2.2. Aklî Mûcize

Aklî (manevî, bilgi) mûcize; doğrudan akla hitap eden ve insanları rasyonel kanıtlarla baş başa bırakan mûcizelerdir.⁸³ Başka bir ifade ile Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu akıl bakımından kanıtlayan sosyolojik, psikolojik, tarihsel ve kültürel unsurların tümüdür.⁸⁴ "Bilgi mûcizesi" diye de isimlendirilen aklî mûcize, ilk defa Sümâme b. Eşres (ö. 213) ve Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 247) ve Cahız (ö. 255) tarafından kullanılmıştır. Zaman ve mekânla sınırlı olmayan bu mucize, Mâturîdî, (333) Gazâlî, İbn Rüşd ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606) gibi âlimler, bu yöntemi benimseyerek onu diğer yöntemlerden daha üstün olduğunu kabul etmişlerdir.⁸⁵

İslâm âlimleri, Hz. Peygamber'in aklî mûcizesinin bulunduğunu ittifakla kabul etmişlerdir. Kur'ân, Hz. Muhammed'in en büyük aklî mucizesi telakki edilmiştir. Lâfzî i'câz ile birlikte Arabistan'ın psikolojik, sosyolojik, kültürel ve diğer şartları dikkate alındığında Kur'ân'ın bir beşer tarafından ortaya konulmuş olması imkân dâhilinde görülmemiştir. Ayetlerde Hz. Peygamber'in "ümmiliği"⁸⁶, ve nübüvvetten önce "şaşkınlık içinde olması"⁸⁷ buna işaret etmektedir.

Câbirî, nübüvvetin "akıl" eksenli temellendirilmesine önem vermektedir. Ona göre nübüvvetin yegâne delili Kur'ân'dır. Bu konuda "kendilerine okun-

81 Bk. Câbirî, *Bünye*, s. 552.

82 Câbirî, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 246,247.

83 Bulut, *a.g.m.*, s. 351.

84 Bk. Râzî, *Erbâ'in*, s. 301-306; Şehristânî, Muhammed ibn Abdulkürüm, *Nihâyetü'l-ikdam fi 'ilmi'l-kelâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2004, s. 250, 251.

85 Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet" *DİA*, XXXIII, 284.

86 Ankebut, 29/48.

87 Araf, 7/157.

makta olan Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi? elbette iman eden bir kavim için onda rahmet ve ibret vardır"⁸⁸ ayetini referans almaktadır. Câbirî, bu ve benzeri ayetleri nübüvvetin akıl ve Kur'ân eksenli temellendirilmesinde referans kabul etmektedir. Söz konusu ayetler, nübüvvetin doğrulanması ve onun hakkındaki şüphelerin giderilmesi konusunda kanıt isteyenlere Kur'ân'ın yeterli olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁸⁹

Kur'ân'ın hangi açıdan mucize olduğu, onun i'câzının hakiki mi (içsel, yapısal) yoksa sürfi (dışsal, Yüce Allah'ın doğrudan müdahalesine bağlı) olduğu tartışma konusu olmuştur.⁹⁰ Câbirî, Kur'ân i'câzını kabul etmekle beraber, i'câzın hakiki veya sürfiligi konusunda net bir yaklaşım ortaya koymamaktadır. Ancak onun ifadelerinden söz konusu i'câzın hakiki olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, sadece Kur'ân'ın belağatın zirvesinde yer almasına değil; aynı zamanda felsefe ve fikirde olduğu gibi sanatın taklit edilmemesi ve Kur'ân'ın eşsiz bir ruhsal deneyimin sonucunda ortaya çıkmasına bağlıdır.⁹¹

Câbirî'ye göre Kur'ân'ın i'câzının sadece lafız ve okuma şeklinde (tertil) saklı olduğu anlaşılmaktadır. ⁹²Kur'ân, dil ve üslup bakımından diğer edebî metinlerden farklıdır. Onun bu bakımdan Araplar üzerine bıraktığı etkileri aktaran birçok rivayet bulunmaktadır.⁹³ Bu nedenle Kur'ân'ın harfiyen tercüme edilmesi mümkün değildir. Olsa olsa anlamları tercüme edilebilir.⁹⁴ Tertil, bu açıdan Kur'ân'ın dışsal bir özelliği değil içsel bir parçasıdır. Onun "Okuma" anlamındaki "قرآن" ile isimlendirilmesinin temel bir nedeni budur.⁹⁵ Câbirî'ye göre i'câzın manayı kapsayacak şekilde genişletilmesi ihtiyaç sonucunda gerçekleşmiştir. Çünkü İslâm'a saldıran, Müslüman devletinin epistemolojik temellerini çürütmeye çalışan inkârcılara karşı Müslüman âlimler i'câz kapsamını genişletmişlerdir. Bu bağlamda lafız ve tertil dışında başka i'câz teorileri geliştirmişlerdir.⁹⁶

88 Ankebut, 26/51.

89 Câbirî, *Tekvîn*, s. 137, 138; *Medhal*, s. 144, 188.

90 Câbirî, *Medhal*, s.185.

91 Câbirî, *Tekvîn*, s. 140; *Medhal*, 94.

92 Câbirî, *Medhal*, s. 170.

93 Câbirî, *Medhal*, s. 182- 184.

94 Câbirî, *Medhal*, s. 170.

95 Câbirî, *Medhal*, s. 182.

96 Câbirî, *Medhal*, s. 170, 171, 185.

Câbirî, Kur'ân'ın i'câzını sadece okuma şeklinde görmekle beraber, kelâmcıların Kur'ân'ın lafız ve üslup bakımından i'câzını ortaya koymak amacıyla mana ve maksadı ihmal etmelerini eleştirmektedir. Bunu da lafız-mana problematiğine sürüklenmesine bağlamaktadır. Ona göre Kelâm ilminde lafız-mana problematiğine sürüklenmek ve onun mantığına boyun eğmek kelâmın referans kabul ettiği aklın devre dışı kalmasına neden olmuştur. Kelâmcılar, bu bağlamda üç temel sorunu ele almışlardır. Halkü'l-Kur'ân, te'vil, ve i'câz konusudur. İcaz konusunda kelâmcılar, Kur'ân'ın lafız ve nazmı ile uğraştıklarından mana ve gayeleri ihmal ettiler. Böylece Kur'ân'ın sosyal ve ahlaki amaçları onun lafzına kurban edildi.⁹⁷

Burada önemli bir hususa daha değinmek gerekir. Câbirî'nin nübüvvetin ispatı konusunda aktardığı bilgilerden anlaşıldığı gibi delili iki kısma ayırmaktadır: Birincisi kanıt olmakla birlikte i'câz vasfına da sahiptir. İkincisi ise kanıt olmakla birlikte bu vafsa sahip değildir. Çünkü Kur'ân'ın i'câzını sadece lafız ve üslubu ile sınırlandırmakla birlikte Câbirî, bir kısım Mutezili âlimler gibi,⁹⁸ Kur'ân'da bir çelişkinin bulunmaması, ayetlerin tam uyumlu olması ve Kur'ân'ın geçmiş ümmetlerden bahsetmesini onun doğruluğunu kanıtlayan bir delil olarak telakki etmektedir.⁹⁹

2.2.3. Haberî Mûcize

Haberî mûcize, Hz. Peygamber'in ilim ve kültür merkezlerinden uzak bir yerde doğması ve ümmi olmasına rağmen geçmiş ümmetler ve gelecekle ilgili birçok konuda haber vermesini ifade etmektedir. Kur'ân'ın başta Yahudi ve Hristiyanlar olmak üzere birçok din ve kavimle ilgili haber vermesi ve Bizanslılar'ın Rumları yeneceğini önceden bildirmesi, buna örnek olarak verilebilir. Kelâmcılar, vahiy olmasaydı Hz. Peygamber'in bu gibi bilgilerden haberdar olmasının mümkün olmadığını düşünerek, bunu nübüvvetin bir kanıtı olarak telakki etmişlerdir.¹⁰⁰ Bu kanıtı işaret eden ayetler de bulunmaktadır.¹⁰¹ Câbirî, bazı yerlerde söz konusu haberlerin Kur'ân'ın doğruluğunu ortaya koyduğuna işaret etmekle beraber¹⁰² ona bağımsız bir delil

97 Câbirî, *Bünye*, s. 106.

98 Bağdâdî, *Usulu'd-dîn*, s. 200.

99 Bk. Câbirî, *Fehm*, I, 321, 322; *Fehm*, III, 110, 229.

100 Razi, *Kitâbü'l-Muhassal*, Kum 1999, s. 491; Râzî, *Erbâ'în*, s. 304-306; Şehristânî, *Nihâtü'l-ikdam*, s. 250, 251.

101 Yusuf, 12/3,102; Ankebut, 29/48.

102 Bk. Câbirî, *Fehm*, I, 321, 322;

olarak yer vermemektedir. Ayrıca daha önce ifade ettiğimiz gibi Kur'an'ın üslubu dışında başka hiçbir kanıtı mucize olarak görmemektedir.

2.2.4. Bilimsel Mûcize

Nübüvvetin ispatı hususunda hissî, aklî ve haberi mûcize ile birlikte "bilimsel mucize"ye de (الاعجاز العلمي) değinilmiştir. Bu istidlal yöntemi, bilimsel gelişmelerden önce evren, insan ve tarihe ilişkin birçok bilginin açık veya kapalı bir şekilde Kur'an tarafından dile getirildiğini temellendirmektedir. Kuşkusuz bilim ve teknoloji çağında Kur'an'la ilgili böyle bir durumun kabul edilmesi, onun en büyük mucizelerinden biri telakki edilmiştir.¹⁰³

Câbirî, Kur'an'da bilimsel i'câzın bulunmadığını düşünmektedir.¹⁰⁴ Bilimsel i'câza konu olan ayetlere bakıldığında Câbirî, onları risâlet çağında Arap toplumunun ufkunu aşmayacak dolayısıyla bilimsel i'câza konu olmayacak şekilde yorumlamaktadır.¹⁰⁵ Bunu birkaç gerekçeye dayandırmaktadır;

Birincisi; Kur'an, ilk muhatapları olan Arap yarımadasındaki Arapların bilgi ve idrak gücünü dikkate alarak hitap etmiştir. Yeryüzü ve gökyüzü gibi fenomenlere dikkat çektiğinde bile onların anladıkları bir üslup kullanmıştır. Kur'an'ın bu boyutu, Câbirî'nin bilimsel i'câzı reddetmesinin en önemli kanıtlarından biridir.¹⁰⁶ Ona göre Kur'an'ın mübin (apaçık) vasfı, başta bilimsel i'câza konu olan bilgiler olmak üzere risalet çağındaki Arap ufkunu aşacak hususlara yer vermesine manidir. Belirtmek gerekir ki Kur'an'ın apaçık olduğu ve asla kuşkuya mahal vermediği hususlar; insanı mükellef kıldığı inanç, amel ve ahlakî konulardır. Câbirî de Kur'an'ın, Arap ufkunda olmayan Yüce Allah, ahiret, tarih ve âlemle ilgili zaman zaman metaforik veya temsilî dilini kullandığını kabul etmektedir.¹⁰⁷ Dolayısıyla Kur'an'ın mübin vasfı, risalet çağındaki Arap ufkunu aşacak ve asırlar sonra keşfedilecek hususları içermesine temelde mani değildir. Ancak metodolojik olarak mübin vasfının buna

103 Bk. Câbirî, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 246; İlhan Kutluer, "İslâm ve Bilim Tartışmalarında Temel Kavramlar", *Bilgi, Bilim ve İslam* (I-II), İstanbul 2005, s. 155,156; Bk. İbrahim Coşkun, "Din-Bilim Uzlaşısı ve Kur'an'ın Aklî Mu'cizeliği", *İslam Araştırmaları Dergisi*, cilt; 19, Sayı; 4. 2006., s. 550.

104 Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, "el-Kur'an ve'l-'ulûmü'l-kevnîyye", *Ceridetü'l-ittihad- vichetü nazar*, sayı 10600, 2004; http://www.aljabriabed.net/pouvoir_usa_islam_13.htm, (İletişim: 24, 10, 2016).

105 Bkz. Câbirî, *Fehm*, I, 95, 184, 264, 282, 283, 328; II, 34, 73, 92, 250, 319, 330, 348; III, 53, 197, 261.

106 Bk. Câbirî, "el-Kur'an ve'l-'ulûmü'l-kevnîyye", *Ceridetü'l-ittihad; Medhal*, 194,195; *Fehm*, III, 173.

107 Bk. Câbirî, *Fehm*, III, 175; *Tekvîn*, 142.

engel olmaması, Kur'ân'ın kesin olarak bilimsel konuları içerdiği anlamına gelmemektedir. Bu konunun ayrıca değerlendirilmesi gerekir.

İkincisi; bilimsel veriler, zaman ve mekâna göre değişebilen nisbî ve geçici verilerdir. Her hangi bir zaman diliminde ortaya konulan bir veri, başka bir zamanda geçerliliğini kaybedebilir. Söz konusu verilerin nisbî yapısına karşılık Kur'ân, evrensel mahiyette sahiptir. Bu durum, Kur'ân'ın, bilimsel veriler odaklı temellendirilmesine engeldir. Zira evrensel ve sabit olan bir olgunun değişken bir yapı üzerine inşa edilmesi zamanla onun güvenilirliğine halel getirebilir.¹⁰⁸

Üçüncüsü; Batı dünyasında Kur'ân ve dinle ilgisi olmayan metodoloji ve İlkelerden yola çıkılarak bilimsel veriler ortaya konulmaktadır. Daha sonra Müslümanların te'vil yollarına başvurarak söz konusu verileri sahiplenmesi doğru değildir. Bu durumda söz konusu verilerin neden daha önce tarafımızda ortaya konulmadığı sorusu ile karşı karşıya kalınır.¹⁰⁹

Dördüncüsü ise bilimsel i'câz meyanında yapılan çalışmalar ideolojik karaktere sahiptir. Kur'ân'ın ve bizim böyle bir çalışmaya ihtiyacı olmadığı gibi böyle bir çalışmanın riskleri tarihi olarak sabittir. Söz gelimi, İsmailîler, inançlarını hicri üçüncü, dördüncü ve beşinci asırda günümüzde geçerliliğini kaybetmiş Hermetizm'in¹¹⁰ felsefî ve ilmî verileri üzerine inşa etmiştiler. Bizim de Kur'ân'ı modern bilimsel veriler üzerine inşa etmekle böyle bir riskle karşı karşıya kalma ihtimalimiz bulunmaktadır.¹¹¹

Burada önemli bir hususu belirtmek gerekir. İfade ettiğimiz üzere Câbirî, Kur'ân'ın risalet çağında Arap ufkunu aşmadığını düşünmektedir. Bu nedenle bilimsel i'câz çalışmalarını doğru görmemektedir. Bununla birlikte Câbirî, geleneğin lafız eksenli ve bedevi Arap mantığı çerçevesinde oluştuğunu eleştirmektedir. Bu durum, insanları karanlıklardan aydınlığa çıkararak ve aklı sürekli ön plana çıkaran Kur'ân'ın bedevi Arap mantığına hapsedilmesine neden olmuştur.¹¹² Belirtmek gerekir ki, Câbirî'nin bilimsel i'câz konusunda savunduğu gibi Kur'ân, risalet çağındaki muhatap Arapların ufkunu aşmamışsa onu Arap ufku çerçevesinde değerlendirmekten

108 Bk. Câbirî, "el-Kur'ân ve'l-'ulûmü'l-kevniyye", *Cerîdetü'l-ittihad*.

109 Bk. Câbirî, *a.g.m.*

110 Hermetizm: Antik Mısır'da yaşamış Hermes Trismegistos'un öğretilerini ifade eder. Detaylı bilgi için Bk. Mahmut Erol Kılıç, "Hermes", *DİA*, XVII, 228-233.

111 Bk. Câbirî, *a.g.m.*

112 Bk. Câbirî, *Bünnye*, s. 247, 248; *Tekvîn*, 31.

ve onunla sınırlandırmaktan başka çare yoktur. Bir taraftan Kur'an'ın Arap ufkunu aşmadığı savunmak diğer taraftan da onun insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için geldiğini savunmak uyumlu görünmemektedir. Kanaatimizce Câbirî'nin, Kur'an'ın Arap ufkunu aşmadığından kastı, risalet çağındaki Arap toplumunun hiçbir şekilde idrak edemeyeceği bilimsel i'câza konu olan bilimsel verilerdir. Bu konuların bir kısmı Arap ufkunu aştığı aşikârdır. Kur'an'ın insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmasındaki kastı ise onun inanç, hukuk ve ahlaki değerlerde ilke koyucu olmasıdır. Bu konuların önemli bir kısmı her ne kadar Arap ufku için yeni olsa da onun açısından idrak edilmeyecek konular değildir. Konu bu şekilde değerlendirilirse her hangi bir uyumsuzluk söz konusu olmayacaktır. Her halükârda Kur'an'ın evsenselliği dikkatte alındığında Câbirî'nin birçok bağlamda ifade ettiği Arap ufku kavramı, açıklanmaya muhtaçtır.

Nübüvvetin ispatı konusunda önemli bir hususa daha değinmek gerekir. Kelâmcılar, peygamberlerin yüce bir ahlâk ve üstün bir karaktere sahip olduklarını ittifakla kabul etmektedirler. Peygamberlerin sıfatlarından sayılan emanet ve sıdk ahlâkla alakalıdır. Aynı zamanda peygamberlerin üstlendikleri rol ve bıraktıkları izler onların yüce bir ahlak üzerine olduklarına delalet etmektedir. Ne var ki birçok kelâmcı güzel ahlâkı nübüvvetin kanıtlarından (delâilü'n-nübüvve) saymamıştır. Nübüvveti genel olarak mucize odaklı ispat etmiştir. Hatta bazı kelâmcılara göre nübüvveti ispat eden yegâne delil mucizedir.¹¹³ Dolayısıyla güzel ahlâk, nübüvvetin bir delili olmaktan ziyade onun misyonunun bir gereğidir. Bazı kelâmcılar ise, güzel ahlâkı sadece nübüvvet misyonunun gerekli bir aracı olarak değil aynı zamanda nübüvvetin kanıtlarından saymışlardır. Razî, Hz. Peygamber'in ahlâkı, eylemleri, yargıları ve onun hayatının bir bütün olarak nübüvvette delalet ettiğini ifade etmektedir. Câhız (ö. 868) ve Gazâlî'ye göre bu denli önemli vasıflar ancak peygamberlerde toplanabilir.¹¹⁴

Câbirî, peygamberlerin dürüst, ihlâslı, kendilerini davalarına adayan, tebliğ yolunda var güçleriyle uğraşan, yaptıkları hizmetlerin karşılığını beklemeyen şahıslar olmaları hasebiyle, diğer insanlardan ayrıldıklarını söylemektedir. Bu nedenle nübüvvet iddiasında bulunduğu halde mezkûr vasıfları taşımayan; kâhin, sihirbaz, şair veya delidir.¹¹⁵ Görüldüğü gibi Câbirî, fedakârlık ve dürüstlük gibi vasıfları hem nübüvvet misyonunun

113 Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 331.

114 Bk. Razi, *Kitâbü'l-Muhassal*, s. 491.

115 Câbirî, *Medhal*, s. 27.

bir gereği hem de onun bir delili olduğunu kabul etmektedir. Bu bağlamda sıkça Hz. Muhammed'in güzel ahlâkını vurgulamaktadır.¹¹⁶

3. Hz. Muhammed'in Ümmiliği

Kaynaklarda ümmi kavramı, kastetmek anlamını ifade eden emm; anne anlamını ifade eden ümm; topluluk, millet anlamını ifade eden ümmet kelimelerinden türediği yer almaktadır. Ümmi kavramı genel olarak okuma-yazma bilmeyen ve tahsil görmemiş anlamında kabul edilmiştir. Ümme kelimesine nispet edildiğinde tabiatı bozulmamış, ümmet kelimesine mensup olduğunda ise mensup olduğu topluluğun bilgi ve birikimini taşıdığı manalara gelmektedir. Onun ümmü'l-kura'ya nispet edenler de vardır.¹¹⁷ Ümmi kelimesi ikisi tekil dördü çoğul olmak üzere Kur'ân'da altı yerde geçmektedir.¹¹⁸ Çoğul geçtiği yerlerin birinde Yahudiler, diğerlerinde ise Araplar kastedilmektedir. Bu kavram farklı varyantlarıyla hadislerde de geçmektedir.¹¹⁹ Müfessirler, ümmi kavramının Hz. Peygamber'e nispet edildiğinde "okuma-yazma bilmeyen" anlamında olduğuna ittifak etmişlerdir.¹²⁰ Bunu da nübüvvetin bir kanıtı olarak telakki etmişlerdir.¹²¹

Ümmi kavramının Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediği anlamında ve nübüvvetin bir kanıtı olduğu konusunda üç temel referansın ileri sürüldüğü görülmektedir. Birincisi; *ما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك إذا* (sen bundan önce ne bir yazı okur, ne de elinle onu yazardın.¹²² Öyle olsaydı, batıla uyanlar kuşku duyarlardı.) ayetidir. Bu konuda en güçlü kanıt budur. İkincisi; Hz. Peygamber'e nispet edilen "*نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب*" (biz yazı yazmayan ve hesap yapmayan ümmî bir ümmetiz) hadisidir.¹²³ Üçüncüsü ise Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediğini ifade eden tarih ve siyer bilgileridir.

116 Câbirî, *Medhal*, s. 431.

117 Bk. Mehmet Suat Mertoğlu, "Ümmî", *DİA*, XXXII, 309.

118 Âraf, 7/157, 158; Bakara, 2/78; Âli İmrân, 3/20, 75; Cum'a, 62/2.

119 Bk. Buhârî, "Savm", 13; Müslim, "Sıyâm", 15; Ahmed ibn Hanbel, Müsned, II, 43, 56, 122, 129.

120 Mehmet Suat Mertoğlu, *a.g.e.,s.* 309.

121 Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 251, 252; Câbirî, *Medhal*, s. 87, 93.

122 Ankebut, 29/48.

123 Bk. Buhârî, "Savm", 13; Müslim, "Sıyâm", 15; Ahmed ibn Hanbel, Müsned, II, 43, 56, 122, 129.

Bazı çağdaş Müslüman düşünürler, Hz. Peygamber'in okuma-yazma bildiğini ve nübüvvetin ispatı sadedinde böyle bir kanıtı ihtiyaç olmadığını düşünmektedirler. Bu yaklaşım Horavitzs ve Paret gibi bazı Batılı araştırmacıların yaklaşımına paralellik arz etmektedir. Bir kısım Batılı araştırmacı, "Ümmi"nin okuma-yazma anlamında olmadığını, Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat etmek amacıyla ümmi ve türevlerinin bu şekilde yorumlandığını düşünmektedirler. Ümmi kelimesinin İbranicedeki kullanımından hareketle onun "kutsal kitabı olmayan putperest" anlamında olduğu söylemektedirler.¹²⁴

Genel olarak bakıldığında ümmilik etrafında yapılan tartışmaların üç ana konuda toplandığı görülmektedir. Birincisi; Kur'an ve sünnette yer alan "الأمي" kelimesinin etimolojisi ve anlamı, ikincisi; nübüvvetin onun üzerine inşa edilmesi, üçüncüsü ise konu ile ilgili ayet ve hadislerin değerlendirilmesidir. Câbirî'ye göre ümmilik konusu, genel olarak tarihi özel olarak siyeri ilgilendirse de Kur'an'ın Hz. Muhammed'i "ümmi" olarak isimlendirmesi, Kur'an'ın atmosferde bu kavramı önemli kılmaktadır. Onun hangi anlama tekabül ettiğini ortaya konmadan söz konusu atmosferin ele alınması olanaklı değildir.¹²⁵

Câbirî, etimolojik açıdan ümmi kelimesinin Arapça olmadığını, dolayısıyla Kur'an'a özgü bir kavram olduğunu düşünmektedir. Zira İslam'dan önce ümmi ve türevlerinin kullanıldığına dair şiiir veya nesirden bir örnek verilmemiştir. Sözlüklerde söz konusu kavram, "ümm" (anne) kelimesi ile ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılmıştır.¹²⁶ Ümmiyi okuma-yazma bilmeme anlamında kabul etmenin arkasında Zeccâcî'nin (ö. 337) kelâmcı karakteri yatmaktadır. Zeccâcî, ümmi kelimesine dilci olarak değil kelâmcı olarak yaklaşmıştır. Çünkü ümmi kelimesine bu anlamı vermek, Kur'an i'câzının her boyutuyla tartışıldığı bir döneme tekabül etmekteydi. Ümmi ve türevlerine böyle bir anlamın verilmesi, Hz. Muhammed'in nübüvveti ve Kur'an i'câzının ispatına hizmet etmekteydi.¹²⁷

Bununla birlikte Arap dil kuralları belirlenirken Arabistan'da hâkim olan kabile yapısına öykünerek her kelimeye bir asıl bulunmaya çalışılmıştır. Bu yüzden âlimler, "ümmi" kelimesine Arapça'nın içinde bir asıl bulma-

124 Mehmet Suat Mertoğlu, *a.g.e.*, s. 310.

125 Câbirî, *Medhal*, s. 77.

126 Câbirî, *Medhal*, s. 94, 95.

127 Bkz. Câbirî, *Medhal*, s. 95.

ya gayret etmişlerdir. Oysa ifade edildiği üzere bu kelimenin aslı Arapça değildir.¹²⁸ Ayrıca “ümmi” kelimesini “ümm”e (anne) nispet ederek, Hz. Peygamber ve ümmetinin anneden doğan çocuk gibi fitrat üzere olduğu şeklinde yorumlamak Hz. Peygamber ve onun ümmetine yetersizlik nispet etmekle eşdeğerdir.¹²⁹

Câbirî, birçok dilci, mütekellim ve müfesirin “ümmiyyîn” lafzının “semâvî bir dinî kitabı olmayanlar” anlamında telakki ettiğini ifade etmektedir. Çünkü bu kavram geçtiği ayetlerde genel olarak başta Hıristiyan ve Yahudi olmak üzere Ehl-i Kitaba karşıt olarak kullanılmıştır.¹³⁰ Birçok araştırmacı, Rumların kendi dışındaki halklara “barbar”, Arapların diğer halklara “acem” dedikleri gibi Yahudilerin de kendi dışındakilerine ümem «الامم» dediklerini aktarmaktadır. Ragıb el-İsfahanî ve Şehristânî'n ifade ettiklerine göre bu kavram daha sonra Arapçalaşmıştır. Dolayısıyla “الامي” kelimesi, Yahudilerin kullandıkları ve “kitap sahibi olmayan” anlamındaki “الامم” kavramına nispet edilmiştir. Bütün bu karineler, ümmi ve türevlerinin kitap sahibi olmayan Arapları veya ona mensup olan bireyi ifade ettiğini ortaya koyar.¹³¹ Kur’ân nazil olduktan sonra Araplar ümillik vasfından çıkarak kitap sahibi olmuşlardır.¹³²

Hz. Peygamber’in okuma-yazma bilmediği hususunda en önemli referans kaynaklarından biri de tarih ve siyer kaynaklarını ümmilik tartışmaları ile karşı karşıya getiren ilk vahiy tecrübesini aktaran rivayetlerdir. Vahyin ilk tecrübesi esnasında Cebrail’in Hz. Muhammed’e okumayı emretmesi üzerine Hz. Peygamber’in, “ما انا بقارئ” (okur değilim), “ما ذا أقرء” (ne okuyayım?) ve “ما أقرء” (okumuyorum veya ne okuyayım) ifadeleri rivayet edilmektedir.¹³³ Câbirî’ye göre bu ifadeler, Hz. Peygamber’in okuma-yazma bilmediği konusunda kesinlik arz etmez. Çünkü “ما أقرء” ve “ما انا بقارئ” ifadeleri hem olumsuz hem istifham olabilmekle beraber, “ما ذا أقرء” ifadesi sadece istifhamı ifade eder. Dolayısıyla farklı rivayetlerde “Hz. Peygamber’in okuma bilmediğini” içeren olumsuzluk ifadesi “neyi okuyacağını” içeren istifham ifadesi daha güçlüdür.¹³⁴ Ayrıca ilk vahiy tecrübesinde Hz. Peygamber’den istenen,

128 Câbirî, *Medhal*, s. 96.

129 Câbirî, *Medhal*, s. 83.

130 Câbirî, *Medhal*, s. 83.

131 Câbirî, *Medhal*, s. 83,84, 92,93.

132 Câbirî, *Medhal*, s. 160.

133 Câbirî, *Medhal*, s. 77.

134 Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 79, 80.

kâğıt veya benzeri bir şeyden okuması değildir. Hz. Cebrail, o esnada Hz. Peygamber'in her hangi bir kitaptan okumasını istememiştir. Bunu yapmışsa da bu durum, Hz. Peygamber'in kitaptan iyi okuduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü Hz. Cebrail, Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediğini bile bile önüne kitap koyup okumasını isteyecek değildir. Burada istenen şey, başkası tarafından okunan ve ezberlenen bir metnin tekrar edilmesidir. Bu durumda Hz. Cebrail'in talebi, "benden işiteceğim şeyleri tekrar et" anlamını ifade etmektedir. Buna karşılık Hz. Peygamber'in vereceği en doğal cevap "neyi okuyacağım" ifadesidir. Hz. Peygamber'in okunan bir şeyi tekrar edemeyeceğini ifade etmesi düşünülemez.¹³⁵ Aynı zamanda sadece okumayı ifade eden "ما ذا أقرأ" (ne okuyayım?) kavramı, okuma-yazmayı ifade eden "ما انا بقارئ" (okur değilim) ifadesinden daha çok Cebrail'in sorusuna uygun düşer.¹³⁶ Bu da söz konusu diyalogda yer alan kavramların istifham ifadeleri olmasını gerektirmektedir. Başka bir karine vardır ki Hz. Cebrail'in, Hz. Peygamber'den bir kitaptan okumasını istemiştir. Bu da Hz. Peygamber'in "ben uyuyor iken Cebrail kumaş bir kılıfın içinde bir kitap ile aniden bana geldi" ve "uykumdan uyandığımda sanki kalbime bir kitap yazılmış gibiydi"¹³⁷ ifadesinde yer alan "kitap" kelimesidir. Bu ifade, açık bir şekilde ilk vahiy tecrübesinde okur ve yazar olan birisinin muhatabına duygularını açıklamak istediğine işaret eder.¹³⁸ Her halükarda ilk vahiy tecrübesi ile ilgili rivayetler, Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediğini açık bir şekilde ortaya koymamaktadır.

Hz. Peygamber'e nispet edilen "نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب"¹³⁹ (biz yazı yazmayan ve hesap yapmayan ümmî bir ümmetiz) hadisinde yer alan "لا نكتب ولا نحسب" ifadesi gramer açısından gerek sıfat olsun gerekse bedel veya atfı beyan olsun "أمية" kavramı, "okuma-yazma bilmeme" anlamında değildir. Zira bu durumda anlamsız bir tekrar olur.¹⁴⁰

Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediğine dair ileri sürülebilecek bir

135 Câbirî, *Medhal*, s. 79, 80.

136 Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 80.

137 İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379, VIII, 718

138 Câbirî, *Medhal*, s. 80.

139 Bk. Buhârî, "Savm", 13; Müslim, "Siyâm", 15; Ahmed ibn Hanbel, Müsned, II, 43, 56, 122, 129.

140 Câbirî, *Medhal*, s. 82.

başka delil de müşriklerin, Hz. Peygamberi Kur'ân'ı başkalarından almasıyla itham etmeleridir. Zira Hz. Peygamber okuma-yazma bilseydi müşrikler onu Kur'ân'ı yazmakla suçlayacaklardı. Câbirî, müşrikler, sadece okuma-yazma bilmekle böylesi edebî bir sözün ortaya konulamayacağını bildiklerini ifade etmektedir. Bu yüzden Hz. Peygamber'i Kur'ân'ı yazmakla değil, başkasından almakla suçlamışlardır.¹⁴¹ Dolayısıyla suçlamanın bu şekilde yapılması, Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediğini kanıtlayamaz.

Câbirî, nübüvvetin "ümmi" vasfının üzerine inşa edilmesine ihtiyaç olmadığını düşünmektedir. Ona göre "Ey Peygamber!) Sen bundan önce bir kitaptan okur değildin ve elinle de yazı yazar değildin; öyle olsaydın batılı savunular şüpheye düşerlerdi"¹⁴² ayeti böyle bir anlama hizmet etmemektedir.¹⁴³ Bu vasıf, okuma-yazmaya büyük bir anlam atfedildiği ortaçağda oldukça önemliydi. Eğitimin yaygınlaştığı çağımızda ise büyük bir anlamı bulunmamaktadır. Kur'ân, okuma-yazma bilmekle ortaya konulacak bir metin değildir. Bu nedenle modern çağda Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat etmek amacıyla onun okuma-yazma bilmediğini ısrar etmenin bir anlamı yoktur. Zira en usta yazarlar bile Kur'ân'ın bir benzerini getiremezler. Dil, üslup ve belâğatın zirvesinde olan Kur'ân'ı değil; Mütenebbi (ö. 354) gibi şairlerin şiirlerini dahi taklit edemezler. Zira Kur'ân'ın edebiyatın zirvesinde olması ile birlikte felsefe ve düşüncede olduğu gibi sanatta da taklit mümkün değildir.¹⁴⁴

Câbirî'ye göre Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmesi nübüvvet sıfatına hâlel getirmemektedir. Çünkü okuma-yazma bilmemek nübüvvetin şartlarından değildir. Hatta Yüce Allah'ın nübüvvet makamı için seçtiği bir şahsın üstün vasıfları arasında okuma-yazma bilmemesini düşünmemiz doğru değildir.¹⁴⁵ Nübüvvet vasfı, dinî veya gayri dinî kitapların okunmasına değil vahye bağlıdır.¹⁴⁶ Kaldı ki Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediğine dair açık bir nas bulunmadığı gibi onun aksini ortaya koyan nas ve karineler de bulunmaktadır. Birçok âlim, bu konuda önyargıya sahip olması ve bunu nübüvvetin ispatıyla ilişkilendirmesinden söz konusu naslar karşısında

141 Câbirî, *Medhal*, s. 93.

142 Ankebut, 29/48.

143 Câbirî, *Medhal*, s. 80.

144 Câbirî, *Medhal*, s. 94.

145 Câbirî, *Medhal*, s. 80.

146 Câbirî, *Medhal*, s. 85, 94.

bocalamıştır.¹⁴⁷ Ümmi kelimesinin bu denli yanlış anlaşılmasının altında Zeccâci'nin kelâmî kimliğiyle birlikte ümmünün nübüvvetin ispatı gibi bir kutsalla ilişkilendirilmiş olmasıdır. Bilindiği gibi kutsalla ilişen onun gibi dokunulmaz olur.¹⁴⁸

Müfessirler, metodolojik bir hatadan dolayı ما كنت تتلو من قبله من كتاب (sen bundan önce ne bir yazı okur, ne de elinle onu yazardın. Öyle olsaydı, batıla uyanlar kuşku duyarlardı), ayetin tefsirinde bocalamışlardır. Söz konusu metodolojik hata, ayeti ilgili pasaj içinde değerlendirmemek ve onu diğer ayetlerden bağımsız ele alınmasıdır. Tefsir literatüründe "siyak" olarak isimlendirilen bu işlem iki şeyi zorunlu kılmaktadır. Birincisi; tefsir edilmek istenen ayetlerin öncesi ve sonrasını dikkatte alınması; ikincisi ise, nüzul ortamını göz önünde bulundurulmasıdır. Bu açıdan söz konusu ayette bakıldığında onun içinde yer aldığı Ankebut suresi, Medine'ye hicret hazırlıkların başladığı ve Mekke'nin en son inen sûrelerinden biri olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber yeni hicret yerinde Mekke'den farklı bir olgu ile karşı karşıya gelecektir. Medine'de birden fazla Yahudi kabilesi bulunmaktaydı. Bu ayetler Hz. Peygamber'in yeni muhatap kitlesine karşı kullanacağı üslubu belirlemektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in mutlak anlamda her hangi bir kitabı okuyup-yazmamasından daha çok Kur'ân'ın nüzulünden önce Yahudiler gibi semâvî bir kitabı okumamasını ifade eder. Zaten Hz. Peygamber'in itham edilebileceği husus, onun rahipler gibi Kur'ân'ı Tevrat'tan istinsah etmesidir. Bu ayette tam olarak bunun reddine yöneliktir.¹⁵⁰

Bütün bunlarla birlikte Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmesi Kurtubi'nin ifade ettiği gibi akla ve vahye aykırı değildir.¹⁵¹ Kaynaklar okuma-yazmanın onun ailesinde yaygın olduğunu, büyük babası Kusey'in ve dedesi Abdulmutalib'in okuma-yazma bildiğini aktarmaktadır. Aynı zamanda rivayetler okuma-yazmanın Mekke toplumunda yaygın olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in Hatice validemizin ticareti için Şam'a gidip geldiği bilinmektedir. Sıradan arkadaşlarının okuma-yazma bildikleri halde onun bilmemesi pek muhtemel değildir.¹⁵² Bununla birlikte birden

147 Câbirî, *Medhal*, s. 87.

148 Câbirî, *Medhal*, s. 98.

149 Ankebut, 29/48.

150 Câbirî, *Medhal*, s. 89-91.

151 Câbirî, *Medhal*, s. 88.

152 Câbirî, *Medhal*, s. 85.

fazla hadis kaynağında Hz. Peygamber'in yazılan metni düzelttikten sonra bizzat kendisinin yazdığını veya yazmak için kâğıt-kalem istediğini yer almaktadır.¹⁵³ Hudeybiye antlaşması, Muaviye'nin yazdığı ayetleri düzeltmesi ve kırtas hadisesi buna örnek olarak verilebilir.¹⁵⁴

Buraya kadar aktardığımız bilgilerden anlaşıldığı gibi Câbirî, ümmilik vasfının okuma-yazma bilmeye engel olmadığı konusunda bir dizi kanıt getirmektedir. Câbirî, konuya ilişkin bazı rivayetleri kabul etmekle beraber bazısını reddetmektedir. Klasik hadis metodolojisinde her hangi bir haberin kabulü veya reddi, genel olarak senet odaklıdır. "Müellel"¹⁵⁵ kategorisine giren hadislerde senet dışında diğer bazı hususlar dikkatte alınmışsa da genel olarak hadisin kabulü ve reddinde senet, egemen kriter olmuştur. Her hangi bir haberin sıhhatini tespit etmede bu yöntemi eksik gören Câbirî gibi birçok modern düşünür, senet dışında bazı kriterleri de uygulamaktadırlar. Söz konusu kriterlerin başında rivayetleri Kur'ân'a arz etmek gelmektedir. Zira Kur'ân, sadece diğer semâvî kitaplara karşı değil bizzat sünnette karşı da müheymin vasfına sahiptir. Ümmilik vasfının anlamına ilişkin Kur'ân'a bakıldığında ümmi vasfını Hz. Peygamber ve ümmetine nispet etmek dışında onun anlamına ilişkin kesin bir bilgi elde edilmemektedir. Câbirî'nin bu meyanda dile getirdiği en önemli husus, ümmi ve türevlerinin geçtiği yerlerde "Ehl-i Kitap" kavramına karşıt olarak kullanılmış olmasıdır. Kurân üslubunda bir kelimenin karşıt bir kelime ile kullanılmasını ifade eden "tekabül", önemli bir yere sahiptir.¹⁵⁶ Bu da ümmi veya ümmilerin "Ehl-i kitap" olmayanlar anlamında olduğunu akla getirir. Farklı kısımları bulunduğu tekabül, her hangi bir kavramın anlamını net olarak ortaya koymakta yeterli değildir.¹⁵⁷ Aynı zamanda sadece "kitap sahibi olmayanlar" değil; okuma-yazma bilmeyen ve okuma yazmanın yaygın olmadığı bir toplum da Ehl-i kitaba (kitap sahibi olan topluma) karşılık olarak gelebilir. Dolayısıyla bu konunun Kur'ân'a arz edilmesi yöntemi ile net bir sonuç elde edilemez. Ondandır belirleyici olan ümmi kavramına ilişkin klasik söz-

153 Câbirî, *Medhal*, s. 86, 87.

154 Câbirî, *Medhal*, s. 84,85.

155 Müellel hadis; senet veya metninde ancak uzman hadis âlimlerinin fark edebileceği ve sahihliğe zarar veren gizli bir kusur bulunan hadistir. Bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, İstanbul 2013, s.

156 Bk. Yunus Abdumerzûk, *et-Tekabülü'l-lefzî fi'l-Kur'ani'l-kerîm- dirase delâliyye*-<http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aid=54076>, (Erişim: 24. 10. 2016).

157 Bk. Yunus Abdumerzûk, *a.g.m.*

lükler ve farklı rivayetlerdir. Bu konuda farklı yaklaşımların ve rivayetlerin olduğu bilinmektedir. Câbirî'nin bu konuda ileri sürdüğü en önemli kanıtlarından biri de okuma yazma bilmemenin Hz. Peygamber için bir meziyet olmadığını dolayısıyla bu konuda ısrar etmenin anlamsızlığıdır. Ancak Hz. Peygamber'in okur ve yazar olması da onun için çokta önemli bir meziyet olmadığını ifade etmek isteriz. Zira Câbirî'nin de ifade ettiği gibi nübüvvetin odak noktası, ümmi olmak veya olmamak değil vahiydir.¹⁵⁸ Câbirî'nin Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmek için böyle bir kanıtı hiç ihtiyaç olmadığını söylemesi açıklanmaya muhtaçtır. Zira nübüvvetin ispatının odak noktası Kur'ân olmakla beraber, gerek okuma-yazma bilmemek gerekse kitap sahibi olmamak anlamında olsun Kur'ân yer yer Hz. Muhammed'in nübüvvetini ümmilik eksenli temellendirmiştir.¹⁵⁹

Kanaatimizce Câbirî'nin en haklı olduğu husus, nübüvvetin ispatı konusunda ümmiliğin merkeze konulmasının yanlışlığıdır. Zira ümmiliğinin anlamı ve nübüvvetin kanıtlarından biri olması ile bir bütün olarak nübüvvetin onun üzerine inşa edilmesi birbirlerinden farklı şeylerdir. Câbirî'nin de ısrarla vurguladığı gibi nübüvvetin ispatı konusunda en temel kanıt Kur'ân'ın kendisidir. Bunu açıkça ifade eden ayetler de bulunmaktadır.¹⁶⁰ Ancak daha önce ifade ettiğimiz gibi düşünülen bir toplum için Kur'ân'ın yeterli olması, Kur'ân'la birlikte destekleyici mahiyette diğer bazı kanıtların verilmesine engel değildir. Câbirî'nin, Kur'ân'ın okuma şekli dışında nübüvvetin ispatı konusunda başka kanıtları¹⁶¹ da kabul etmesi bu meyandadır.

Sonuç

Câbirî, resûl ve nebî kavramlarının birbirlerinden farklı olduğunu düşünmektedir. Resûl, nübüvvet deneyimini bir inanç ve hayat tarzı olarak tebliğ etmek zorunda iken; nebînin buna benzer bir zorunluluğu yoktur. Kategorik olarak nübüvvetin ispatı teorik kanıtlara pek ihtiyaç duymaz. Çünkü nübüvvet, tarihi bir olgu olduğu gibi toplum tarafından bilinen ruhsal deneyimlerden biridir. Nübüvvet deneyimini, diğer ruhsal deneyimlerden ayıran en temel husus peygamberlerin ahlâkî özellikleridir.

158 Câbirî, *Medhal*, s. 85.

159 Câbirî, *Medhal*, s. 80, 85.

160 İsrâ, 17/59, 90-93; Ankebut, 29/ 50-52; Yunus, 10/37.

161 Bk. Câbirî, *Fehm*, I, 321, 322; *Fehm*, III, 110, 229.

Hız. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden yegâne mucize Kur'an'ı Kerimdir. Kur'an'ın i'câzı lafız ve okuma şeklinde saklıdır. Kur'an i'câzının manayı kapsayacak şekilde geliştirilmesi, ilmî ve politik ihtiyaç sonucunda olmuştur. Câbirî, Kur'an'ın edebî i'câzı dışında hissî, haberî ve bilimsel i'câzına yer vermemektedir. Diğer peygamberlere hissî mucizeler verilmekle beraber Hız. Peygamber'e verilmemiştir. Nitekim Kur'an, Hız. Peygamber'e hissî mucizelerin verilmediğini ifade etmektedir. Öte yandan hissî mucizelerin varlığına ilişkin rivayetler, sübut ve delalet açısından kesin değildir. Bilimsel 'icâz ise birçok açıdan aklî zeminden yoksundur. Kur'an, apaçık bir kitap olduğundan bilimsel veriler gibi risalet çağındaki Arap ufkunu aşacak verilere yer vermesi beklenemez. Ayrıca bilimsel verilerin nisbî ve geçici karakteri evrensel olan Kur'an'ın onun üzerine inşa edilmesine engeldir. Bu meyanda yapılan çalışmalar ideolojik olduğu gibi Kur'an ve Müslümanların böyle bir şeye ihtiyacı yoktur. Bununla birlikte mucize olmasa dahi, Kur'an'ın geçmiş ümmetlerden bahsetmesi, içinde hiçbir çelişkinin bulunmaması ve Hız. Peygamber'in ahlâkî özellikleri nübüvvetin kanıtlarındandır.

Câbirî'nin, birçok yerde neden-sonuç arasındaki ilişkinin mantıksal zorunluluk olduğuna işaret etmesi, kategorik olarak hissî mucizeleri kabul etmesi ile çelişmektedir. Çünkü Mantıksal zorunluluklarda zaman ve mekâna bağlı değişimler söz konusu değildir. Ayrıca Kur'an'ın risalet çağında Arap ufkunu aşmadığı düşünen Câbirî, geleneğin Kur'an'ı bedevi Arap dünyasına hapsettiğini, tabiat, ahiret ve tarihle ilgili Arap ufkunda bulunmayan bilgilere yer verdiğini düşünmektedir. Onun bu düşünceleri birbirleriyle pek uyumlu olmadığı açıkça görülmektedir.

Câbirî'ye göre nübüvvetin ispatı bağlamında sıkça atıfta bulunulan ümmilik; okuma ve yazma bilmemek anlamında değildir. Bu kavram ve türevleri, Hız. Peygamber ve Arapların Kur'an'dan önce bir kitaba sahip olmadığını ifade eder. Kur'an'ın birçok yerinde Ehl-i Kitap kavramına karşılık olarak kullanılması buna işaret eder. Ayrıca Hız. Peygamber'in okuma ve yazma bildiğini ortaya koyan rivayet ve karineler bulunmakla beraber, Kur'an'ın ilâhî karakterini ispat etmek için Hız. Peygamber'in okuma ve yazma bilmediğine ısrar etmeye gerek yoktur. Müfessirler, ümillik vasfını okuma ve yazma bilmemek anlamında kabul ettiklerinden bunun aksini ortaya koyan naslar karşısında bocalamışlardır.

Kaynakça

- Abdulcabbar, Kadî, Şerhü'l-usûlî'l-hamse, thk. Abdülkerim Osman, mektebetu Vehbe, Kahire 2006.
- Câbirî Muhammed Âbid, *Tekvînu'l-aklî'l-arabî*, Beyrut 1991.
- _____, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali ihsan Pala, Mehmet Şirin Çakır, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.
- _____, *el-Âklü's-siyasi'l-arabî*, el-Merkezü's-sekafî'l-arabî, Beyrut 1991.
- _____, "Silsiletü hivâratî'l-müstekbeli'l-arâbî" (1) -el-islâm ve'l-hedâse ve'l-ictimâu's-siyâsî", *Hivâr me'a Muhammed Âbid el-Câbirî*, Merkezü'd-dirâsâtî'l-vehdeti'l-arabiyye, Lübnan 2004.
- _____, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî*, el-Merkezü's-sekafî'l-Arabî, Beyrut 1991.
- _____, *Medhal ilâ'l-Kur'ani'l-kerim*, Beyrut 2006.
- _____, *Fehmü'l-Kur'âni'l-kerîm*, I,II,III,Merkezu dirasâtî'l-vehdeti'l-'arabiyye, Beyrut 2008.
- _____, *Nehnu ve't-turas*, el-Merkezü's-sakafî'l-arabî, Beyrut 1993.
- _____, *İşkâliyâtü'l-fikri'l-arabiyyi'l-mu 'asır*, Merkezü'd-dirasati'l-vehdeti'l-arabiyye, Beyrut 2001
- _____, "el-Kur'ân ve'l-'ulûmü'l-kevnîyye", *Ceridetü'l- ittihad-vichetü nazar*, sayı 10600, 2004
- Cürcânî, Abdulkahir, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Muhammed Rıdvan, Fayız ed-Dâye, Dârü'l-fikr, Dımaşk 2007.
- Cürcânî, Muhammed Şerîf, *Kitabü't-târîfât*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1985.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî, *Kitâbü'l-irşâd*, Mektebetü'l-Hâncî, Mısır 1950.
- Coşkun, İbrahim, "Din-Bilim Uzlaşısı ve Kur'ân'ın Aklî Mu'cizeliği", *İslam Araştırmaları Dergisi*, cilt; 19, Sayı; 4., 2006
- el-Bâğdadî, Abdulkahir, *Usûlu'd-dîn*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2002.
- el-Ğürsî, Muhammed Salih, *et-Tehrîrü'l-hemid lî mesâilî 'ilmi'l-tevhîd*, İstanbul 2007.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb, *el-Kamûsü'l-muhîd*, *Müesasetü'r-risâle*, 2005.
- Güven, Şahin, "Muhammed Âbid el-Câbirî ve Fehmü'l-Kur'ân İsimli Tefsirindeki Metodu", *Bilimname Düşünce Platformu*, sy. XX. 2011/ 1, Kayseri 2012, s. 59.

- Gürkan, Salime Leyla, "Diğer Dinlerde Mûcize", *DİA*, XXX, 355.
- İbn Haldun, Abdurrahman, *Mukaddime*, trc. Zakir kadir Ugan, İstanbul 1986, III, 1092-1097.
- İbn Rüşd, *el-Keşfü 'an menâhici'l-edilleti fî akâidi'l-milleti*, Beyrut 1998.
- İbrahim Bulut, Halil, "Mûcize", *DİA*, XXX.
- İbrahim M. Ebû Rabi, *Çağdaş Arap düşüncesi*, Anka Yayınları, İstanbul 2005.
- İsfehânî, Râğıb, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, Dârü'l-kalem, Dımaşk 2009
- Klavuz, Saim, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.
- Kılıç Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yayınları, Ankara 2002.
- Kutluer, İlhan "İslâm ve Bilim Tartışmalarında Temel Kavramlar", *Bilgi, Bilim ve İslam* (I-II), İstanbul 2005.
- Mertoğlu, Mehmet Suat, "Ümmî", *DİA*, XXXXII.
- Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, Dârü'l-edâ, İstanbul 1993.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed bin Ömer, *el-Mehsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2008.
- _____, *Kitabü'l-Muhassal*, Kum 1999.
- _____, *Kitabü'l-erbâ'in fî uslûi'd-dîn*, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 2004.
- Rıza, Muhammed Reşit, *el-Vahyü'l-muhammedî*, Müessesetü 'izzedîn, Beyrut 1406
- Semerkandî, 'Alâü'd-dîn, Muhammed bin Abdülhemîd, *el-Mîzân fî usûlü'l-fikh*, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 2004
- Suyûtî, Celâlü'd-dîn Abdurrahman, *Tedribü'r-râvî*, Müessesetü'l-kütübi's-sekafiyye, Beyrut 2003.
- Şehristânî, Muhammed ibn Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-ikdam fî 'ilmi'l-kelem*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 2004.
- Şevki Yavuz, Yusuf, "Vahiy" *DİA*, XLII.
- _____, "Peygamber", *DİA*, XXXIV,
- Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, Pınar Yayınları, İstanbul 2012.
- _____, "Mî'rac", *DİA*, XXX, 134.
- Yavuz, Yusuf Şevki "Nübüvvet" *DİA*, XXXII.

Basralı Muhtelit Râvîler (Hicrî İlk Üç Asır)*

Ali ÇELİK**

Özet

Hadis rivâyetinde bulunan ve sika kabul edilen bazı râvîlerin, ömürlerinin sonlarına doğru geçirdikleri rahatsızlıklardan dolayı rivâyetleri tenkid edilmiştir. Bu rahatsızlıklardan biri sayılan ve zabt kusurlarından kesretu'l-ğalat (hata) ve sîu'l-hıfzla yakından ilintili olan “ihtilât”, hadis râvîsinin yaşlanma veya aniden bir felaketle karşılaşmasından dolayı hafıza bozukluğuna uğraması neticesinde rivâyetlerini birbirine karıştırması demektir. Söz konusu rahatsızlığı geçiren râvîlerin rivâyetleri, bazı şartlar dâhilinde kabul edilmişken bu şartları haiz olamayanların rivâyetleri ise ya reddedilmiş ya da temkinli davranılarak haklarında herhangi bir hüküm verilmeden tevakkuf edilmiştir. Araştırma konumuz olan Basralı râvîlerden bazıları, hadis münekkitlerince tevsik edildiği halde ömürlerinin sonlarına doğru ihtilâta uğramış ve rivâyetleri tartışılır hale gelmiştir. Yaptığımız incelemeler neticesinde Basra'da ihtilâta uğraması sonucunda muhtelit diye cerh edilen

* Bu makale, “İlk Üç Asırda Basra'da Hadis İlimi” adıyla Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı'nda 2013 yılında Prof. Dr. Abdülkadir EVGİN danışmanlığında başladığım ve hala devam etmekte olan doktora tez çalışmamdan üretilmiştir.

** Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadîs Ana Bilim Dalı, (celiker81@hotmail.com).

râvîlerin rahatsızlık tarihleri tespit edilmiştir. Rahatsızlık tarihleri tespit edilen muhtelitlerin hadis rivayetindeki ehliyet durumları ve rivâyetleri hakkında değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ayrıca râvîlerimizin yaşadığı belde olan Basra tarihi hakkında bilgi verilip ilk üç asırda Basra'da hadis ilminin gelişimine kısaca değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Basra, hadis, ihtilât, sika, râvî.

The Confused Narrators From Basra (The First Three Hijri Centuries)

Abstrac

Some of the narrations of reliable accepted hadith narrators were criticized because of the diseases they had close to their death. For example, one of these diseases; the disease of confusing information that is one of the defects of memorization associated with multitude of mistakes and weakness of memory is narrators' confusing narrations as a result of aging or encountering a sudden catastrophe. While the narrations of the narrators who had this disease were accepted in certain conditions; the narrations that didn't have the determined criterions were either rejected or kept waiting cautiously without any provision given about them. Although some of the narrators from Basra who are the subject of our research were found safe by hadith criticisers; they confused information in the last period of their lives and their narrations started to be discussed. As a result of our examinations, the illness times of the narrators criticized of being confused as a result of confusing information in Basra were fixed. Evaluations about the illnesses times fixed-confused narrators' competence in hadith narrating and narrations are made. Also brief information about Basra, the town our narrators lived in, is given and the development of hadith science in Basra in the first three centuries is examined.

Keywords: Basra, hadith, confusing information, reliable, narrator

Giriş

Bilindiği üzere hadislerin sıhhatiyle ilgili ilk değerlendirmeler, sahâbe döneminden itibaren başlamıştır. Sahâbîlerin insan olmaları hasebiyle; zekâ düzeyleri, anlama kapasiteleri ve hıfz kabiliyetleri birbirlerinden farklılık arz ettiklerinden dolayı rivâyet ettikleri hadislerde hata yapabiliyorlardı. Nitekim onlardan bazıları zabt eksikliğinden kaynaklı yaptıkları hatalar, hadis konusunda bilgi sahibi olan başka sahâbîler tarafından düzeltiliyordu. Aynı şekilde sahâbenin ardından gelen tabiün ve sonraki nesillerden çok sayıda râvî de

zabt kaynaklı problemlerden dolayı cerhe uğraması sonucu rivâyetleri tenkid edilmiştir. Râvîlerin zabtlarından kaynaklanan bu kusurlar münekkidler tarafından tespit edilerek hadis usûlünde beşi adalet beşi de zabt kusuru olmak üzere on cerh kusuru(metâin-i aşere)olarak belirlenmiştir.¹

Hadis usûlünde râvînin zabtına dönük kusurlardan sayılan “ihtilât” kavramı, hadis râvîsinin yaşlanma veya aniden bir felaketle karşılaşmasından dolayı hafıza bozukluğuna uğraması neticesinde rivâyetlerini birbirine karıştırması² anlamında kullanılmakta ve bu rahatsızlığa uğrayan râvî de “muhtelit”³ diye isimlendirilmektedir. İhtilât, hadis usûlünde cerh sebepleri olarak belirlenen metâinü'l-’aşerenin zabt sıfatına dönük beş kusurundan “kesretü'l-ğalat(hata)” ve “sûu'l-hıfz”la yakından bağlantılıdır.

Hadis rivâyetine ehliyet bakımından sika kabul edilen birçok râvî, hayatlarının sonlarına doğru farklı nedenlerden dolayı hafıza kaybına uğramış ve rivâyet ettikleri hadisleri birbirlerine karıştırır hale gelmişlerdir. Râvîlerin tecrîhine, rivâyetlerinin de tenkid ve hatta reddine sebep olan bu durum, münekkid hadis âlimlerinin dikkatinden kaçmadığı gibi onları bu hususta birtakım araştırmalar yapıp bazı önlemler almaya sevk etmiştir. Nitekim hadis münekkitleri, bu duruma düşen râvîleri hemen tespit ederek hem hadis rivâyet etmelerine engel olmuş hem de diğer râvîleri bunların rivâyetlerine karşı dikkatli olmaları hususunda uyarmışlardır. Ayrıca muhtelitlerin, ihtilâta uğrama zamanını ve neden(ler)ini, rahatsızlıktan önce ve sonra rivâyet ettikleri hadisleri ile onlardan rivâyette bulunan râvîleri de tespit etmişlerdir. Tespit ameliyesinden sonra, önceden sika kabul edilen bu râvîlerin ihtilâttan önce rivâyet ettiği (tespit edilen) hadisleri makbûl, ihtilâttan sonraları ise merdûd sayılmış; ihtilâttan önce mi yoksa sonra mı rivâyet ettiği tam olarak belirlenemeyenlerin hükmü konusunda ise tevakkuf edilmiştir⁴.

Makalemize konu edindiğimiz Basra’da, önceden “sika” olarak ta’dîl edilen çok sayıda râvî sonradan ihtilâta maruz kalmıştır. Saîd b. İyâs el-Cureyrî (ö. 144/761), Saîd b. Ebî Arûbe (ö. 156/773), Cerîr b. Hâzim Ebu’n-Nadr el-Basrî (ö.170/786), ‘Ârim (Ebû Nu’mân Muhammed b. Fadl el-Basrî) (ö. 224/839) gibi râvîler ömürlerinin sonlarına doğru hafıza bozukluğuna duçar olmuşlardır.

1 Geniş bilgi için bkz. Emin Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkîdi*, İFAV, İstanbul 1997, s. 130-138.

2 Bkz. Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 2013, s. 130.

3 Bkz. Aydınlı, s. 207.

4 İbnü’s-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahmân eş-Şehrezurî, *‘Ulûmü’l-Hadîs*, thk. Nurettin ‘İtr, Dârü’l-Fikr, Dimaşk 1986, s. 391-392; Aşıkutlu, s. 138-139.

Zabt sıfatına yönelik kusurlar içerisinde değerlendirilerek râvîlerin cerh, rivâyetlerin de reddine sebep olan “Hadiste İhtilât” konusuyla ilgili ülkemizde sadece Mehmet Fatih KAYA tarafından 1998 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalında hazırlanmış olan “Hadis Usûlünde İhtilât” adlı yüksek lisans tezi bulunmaktadır.⁵ Kaya’nın, söz konusu çalışmada ihtilâta dair “mâhiyeti, tespiti, sebepleri, sîgaları ve muhtelit râvînin hadislerinin değeri” gibi genel başlıklar açıp bölge veya şehir özelinde muhtelit râvîler ile ilgili konulara temas etmemesi bizi böyle bir çalışmaya sevk etti. “Hadiste İhtilât” ile ilgili çalışmalara katkı sunacağına inandığımız bu araştırmamızda, muhtelit râvîlerimizin yaşadığı coğrafya olan Basra’nın şehir tarihine ve Basralı hadisçilere dair özet bilgiler verdikten sonra sırayla bir cerh terim olarak ihtilât’ın sözlük ve terim anlamı, tespiti, nedenleri; Basralı muhtelit râvîler ve rivâyetlerinin değeri üzerine durulacaktır.

I- Basra Şehir Tarihine Genel Bir Bakış

Basra, Hz. Ömer döneminde ve onun onayıyla Utbe b. Gazvan (ö. 17/638) tarafından Hicrî 14 senesinde şimdiki Basra ile Zübeyr arasında kalan bölgede⁶ ordugâh bir şehir olarak kuruldu.⁷ İlk zamanlarda insanların yerleşmeye yönelik pek rağbet göstermediği Basra’ya, Hz. Ömer’in yaptığı bazı değişiklikler neticesinde civardaki yerleşim yerlerinde bulunan insanlar göç ederek yerleşmeye başladı.⁸ Hatta Hz. Ömer’in hilafetinin sonlarına doğru Basra’ya yaklaşık kırk kabileye mensup Araplar ile birlikte fetihler neticesinde esir alınanlara, İslamiyet’i din olarak tercih edenlere ve farklı bölgelerden gelen tüccarlara ev sahipliği yapar hale gelmişti.⁹ Gittikçe askeri özelliğini kaybedip sivilleşen Basra’nın, Hz. Osman döneminde refah seviyesi artmış;

5 Söz konusu tez yazarı tarafından, *Hadis Usûlünde İhtilât (Râvî'nin-Akıl ve Hâfıza Fonksiyonlarının Zarar Görmesi ve Bunun Rivâyetlerine Etkisi)*, Rihle kitap, İstanbul 2011, 120 sayfa olarak yayımlanmıştır.

6 Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim, Daru’l-Me’arif, Kahire 1967, III, 590; Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Belâzurî, *Futûhu’l-Buldân*, thk. Abdullâh Enis et-Tübbâ- Ömer Enis et-Tübbâ, Beyrut 1987, s. 483.

7 Muhammed b. Sa’d b. Menî’, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr*, thk. Alî Muhammed Ömer, Mektebetü’l-Hancı, Kâhire 2001, IX, 6; Richard Hartman, “Basra”, *İslam Ansiklopedisi*, Tevsi’, Besim Darkot-M, Tayyib Gökbilgin, M.E.B., Eskişehir 1997, II, 320.

8 Ahmed Ali Sâlih, *et-Tanzîmâtü’l-İçtimâ’iyye ve’l-İktisâdiyye fi’l-Basra*, Matba’atu’l-Ma’ârif, Bağdat 1953, s. 28; Abdulhalık Bakır, “Basra”, *DİA*, Ankara 1992, V, 109.

9 Sâlih, s. 72-74; Bakır, “Basra”, *DİA*, V, 109-110.

şehir idarî, ekonomik ve mimarî açıdan olağanüstü bir şekilde gelişerek bölgenin en önemli şehirleri arasında yer aldı. Abbasiler döneminde iktisat ve medeniyet açısından en şaşalı günlerini yaşamasına rağmen, daha sonraki dönemlerde meydana gelen iç karışıklıklar ve sosyal olaylarla birlikte siyasî ve ticarî istikrarın bozulması ve yeni bir şehir olan Bağdat'ın kurulmasıyla birlikte giderek eski değerini kaybetmeye başladı.¹⁰

Şu an Irak Cumhuriyeti sınırları içerisinde yer alan Basra,¹¹ kurulduğu günden bu yana birçok tahribata uğramasına rağmen sahip olduğu kültürel, tarihî ve mimarî değerler sayesinde hâlâ İslâm Medeniyeti'nin en önemli kültürel ve ilmî merkezlerden biri olma hüviyetini sürdürmektedir.

II-Basra'da Hadis

Hiz. Ömer'in (ö. 23/644) emriyle ordugâh olarak kurulan Basra, kısa sürede askerî özelliğiyle birlikte siyasî, ticarî, kültürel ve ilmî alanlarda da gelişerek o günkü İslâm coğrafyasının önemli şehirlerinden biri olmayı başardı.¹² Kuşkusuz bu başarıda en büyük pay, Hiz. Ömer'e ve Basra'ya vali olarak atadığı Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 44/664) ile birlikte Basralılara dinî konuları öğretmek amacıyla gönderdiği on sahâbîye aittir.¹³ Nitekim vali Ebû Mûsâ el-Eş'arî, aralarında Enes b. Mâlik (ö. 93/711) ve İmrân b. Husayn (ö. 52/672) gibi önemli sahâbîlerin de bulunduğu kişileri yanına alarak Basra'ya gelip görevine başlamış¹⁴ ve idarî görevinin yanında Hiz. Ömer tarafından kendisine tevdi edilen şehir halkına Kur'ân ile birlikte Hiz. Peygamber'in sünnet(hadisler)ini öğretmek amacıyla mescidin bir köşesinde ders halkası oluşturma şeklindeki muallimlik vazifesini de icrâ etmiştir.¹⁵

Basra'da Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve beraberinde gönderilen sahâbîlerin birlikte başlattıkları bu ilmî gelenek, daha sonraki dönemlerde Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Muhammed b. Sirîn (ö. 110/728), Ebu'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709), Katâde (ö. 117/735), Eyyûb es-Sehtiyânî (ö. 131/748), Humeyd et-Tavîl (ö.

10 Bakır, "Basra", *DİA*, V, 110.

11 Yusuf Halaçoğlu, "Basra", *DİA*, Ankara 1992, V, 114.

12 Geniş bilgi için bkz. Bakır, "Basra", *DİA*, V, 110-111.

13 Geniş bilgi için bkz. Abdülcebbar Nâcî, *el-Medârisü'l-Târîhiyyetü'l-İslâmiyye (Medresetü'l-Basrati Enmûzecen)*, Merkezü'l-Âkâdemî lî Ehbâs, Beyrut 2013, s. 58.

14 İzzüddîn Muhammed b. Muhammed b. Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebu'l-Fida Abdullah el-Kâdî, Beyrut 1987, II, 385.

15 Nâcî, *Târihu'l-Hareketi'l-Fikriyye fi'l-Basrati fi'l-Asri'l-İslâmî*, Dârü'l-Hikme Câmi'atü'l-Basra, Basra 1991 s. 55-57.

142/759), Süleymân et-Teymî (ö. 143/760) ve isimlerini zikredemediğimiz daha birçok tâbiî âlim tarafından mescitte kendilerine tahsis edilen yerlerde insanlara ilim [Kur'ân ve sünnet(hadîs)] öğreterek devam ettirilmiştir.¹⁶

Tabiînden sonra gelen tebe-i tabiîn ve sonraki nesil bilginler de seleflerinden öğrendikleri ilimleri daha da geliştirerek sözlü ve yazılı olarak muhafaza edip günümüze ulaşımlarını sağlamışlardır. Özellikle bu dönemlerde yaşayan Saîd b. Ebî Arûbe (ö. 156/773), Rabî' b. Habîb (ö. 160/776), Rabî' b. Sabîh (ö. 160/776), Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), Hammâd b. Seleme (ö. 167/783), Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795), İsmâil b. 'Uleyye (ö. 193/808), Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813), Yahyâ el-Kattân (ö. 198/813), Ebû Dâvud et-Tayâlisî (ö. 204/819), Mûsâ et-Tebûzekî (ö. 223/838), Musedded b. Muserhed (ö. 228/842), Ali b. el-Medînî (ö. 234/848), Halife b. Hayyât (ö. 240/854), Amr b. Ali el-Fellâs (ö. 249/863), Bundâr (ö. 252/866), Ebû Dâvûd (ö. 275/888), Ebû Müslim el-Keccî (ö. 292/904) ve Bezzâr (ö. 292/904) önemli muhaddislerden sadece birkaçı olup Basra'da köklü bir hadis kültürünün oluşmasına öncülük ederek hadislerin korunmasına ve hadis ilminin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır.¹⁷

III-Bir Cerh Terimi Olarak “İhtilâl” ve Basralı Muhtelit Râvîler

A. Tanımı (sözlük ve terim anlamı)

Bir şeyin başka bir şeyle karıştırılması, mezc edilmesi anlamında kullanılan “حَطَطَ، يَحْطَطُ، حَطَطًا” fiilinden iftîâl vezninde olan “إِحْتِلَاطًا” mastarı, sözlükte karışmak, aklın ve şuurun karışması, bozulması ve fâsît olması manasına gelmektedir.¹⁸ Nitekim akli ve şuuru bozulup fâsît olan râvîye de “**muhtelit**” veya “**muhtalât**” denilmektedir.¹⁹ Hadis usulünün bir terimi olarak ise sonradan yaşlılık, hastalık, kitaplarının zayi olması gibi arızî nedenlerle hafıza kaybına uğrayan dolayısıyla bu rahatsızlıklardan sonra rivâyetlerini karıştıran kimse/râvî²⁰ olarak tanımlanmaktadır.

16 Bu dönemde mescitler ibadet vazifesiyle birlikte birer ilim medresesi görevini de icra ediyordu. Geniş bilgi için bkz. Nâcî, *Târuhu'l-Hareketi'l-Fikrîye*, s. 15.

17 Kemal Sandıççı, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadîs*, DİB, Ankara 1991, s. 128-188.

18 Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî b. Manzur, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullâh Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbillâh-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Daru'l-Me'ârif, Kahire trz., “halete”, II, 1229-1231.

19 Bkz. Mehmet Fatih Kaya, *Hadis Usûlünde İhtilâl*, Rihle Kitap, İstanbul 2011, s. 35-39.

20 Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Hamîsî, *Mu'cemu'l-'Ulumi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, Dâru İbn Hazm, Sana, trz., s. 16; Aydınlı, s. 130-207.

B. İhtilât Konusundaki Görüşler

Hadis rivâyetine ehliyeti bakımından önceleri sika kabul edilip sonradan ihtilâta uğraması sonucu kaynaklara “muhtelit râvî” olarak geçmiş bazı râvîler ve rivâyetleri tenkide tabi tutulmuştur. Hadis münekkitlerince araştırılan bu durumdaki kişilerin rivâyetleri, bazı kıstaslara göre kabul veya reddedileceği yönünde görüşler serd edilmiştir. Tercih edilen görüşe göre, sû' u'l-hifz²¹ kapsamında değerlendirilen ihtilât'ın başlangıç tarihi esas alınarak rahatsızlığın başlangıç tarihinin bilinmesi halinde muhtelit ihtilâttan önceki rivâyetlerine itibar edilir,²² aksi takdirde itibar edilmez. Sözelimi Ali el-Medîni, Yahyâ el-Kattân'ın Hanzale es-Sedûs'ın (ö. [?]) ihtilâta uğrağını hissettiği andan itibaren ondan rivâyette bulunmadığını,²³ aynı şekilde Fellâs da, Anbes b. Saîd [ö. (?)] ile oturduğu esnada onun hafıza kaybına uğradığını fark edince ondan rivâyette bulunmayı terk ettiğini belirtmiştir.²⁴ Bu bağlamda Şu'be, Eş'as el-Esrem'den (ö. 136/754) rivâyet ettiği hadislerin ihtilât öncesi olduğunu belirtmiştir.²⁵ Görüldüğü üzere muhaddisler, hadis aldıkları kişinin hafıza bozukluğuna uğradığını fark ettikleri andan itibaren ondan rivâyette bulunmayı terk etmişlerdir. Ancak rivâyet almayı terk ettikleri muhtelit râvînin hastalık öncesi rivâyetleri aleyhinde herhangi menfi bir söz söyleyerek onları nakletmeye devam etmişlerdir.

İbn Hibbân (ö. 354/965) ise muhtelit râvîlerin rivâyetlerinin hükmü konusunda hemen yukarıda zikrettiğimiz hadis bilginlerinin geneli tarafından kabul edilen görüşe katılmamıştır. Nitekim o; ömürlerinin sonlarına doğru hafıza kaybına uğrayan sika râvîlerin naklettikleri şeyleri bilmedikleri, istedikleri şekilde rivâyette buldukları ve sahîh hadisi sakîminden ayırt edemediklerinden dolayı rivâyetlerinin terk edilmesi gerektiğini belirterek onlardan nakledilen rivâyetlerin kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.²⁶

21 Ravinin hadis rivayetinde yanlışlarının doğrularından fazla olacak şekilde hafızasının kötü olması anlamında kullanılır. Bkz. Aydınlı, s. 290.

22 Ebû'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Nuhbetü'l-Fiker fi Mustalahi Ehli'l-Eser*, thk. Abdulhumejd b. Sâlih, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006, s. 83.

23 Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, thk. Zekeriyâ Umeyrât, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, s. 125.

24 Ebû Ahmed Abdullah el-Curcânî b. Adî, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, thk. Âdil Ahmed- Alf Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trz, VI, 465; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 125.

25 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 125.

26 Ebû Hatim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu'l-Mecruhîn mine'l-Muhaddisîn*, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi, Dâru'l-Samî'i, Riyâd 2000, I, 68.

Ancak İbn Hibbân'ın bu görüşü ehl-i ilim tarafından rağbet görmemiş ve o bu fikriyle teferrüd etmiştir. Tercih edilen görüşe göre tevsik edilen râvînin ihtilâta uğradığı tarihin bilinmesi halinde ihtilât öncesi naklettiği rivâyetleri "makbul", rahatsızlık sonrası tahdis ettiği hadisler ise "merdûd"tur. Şayet ihtilâta uğradığı tarih bilinmiyorsa o zaman rivâyetlerinin reddi yerini tevakuf edilir. Sika râvîler için durum bu iken, hadis rivâyetinde zayıf kabul edilen râvîler için bu durum geçerli değildir.²⁷

B. Basra'da Muhtelit Kabul Edilen Râvîler

Hicrî ilk üç asırda Basra'da ömürlerinin sonlarına doğru hafıza kaybına uğrayan birçok muhaddisin olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Biz bunlardan sadece sika kabul edildiği halde sonradan ihtilâta maruz kalıp muhtelit sayılan râvîleri ele alacağız. Bunun için de söz konusu râvîlerin kısa tercemelerini verip ihtilâta uğrama tarihleri ile rivâyetlerinin durumlarını irdelemeye çalışacağız. Basra'da muhtelit kabul edilen râvîler şunlardır:

Sâid b. İyâs el-Cureyrî (ö. 144/761)

Basralı muhaddislerden olan Saîd b. İyâs,²⁸ münekkidler tarafından hadis rivâyetinde "hafız ve sika"²⁹ olarak tevsik edilmekle birlikte ömrünün sonlarına doğru hafıza kaybına uğramıştır.³⁰ Ebî Tüfeyl, Hayyân b. Umeyr, Abdullâh b. Bureyde, Abdurrahmân b. Ebî Bekre, Ebû Osmân en-Nehdî, Ebî Nadre, Yezîd b. Abdullâh ve başkalarından rivayette bulundu.³¹ Kendisinden İsmâil b. Uleyye, Hammâd b. Seleme, Hammâd b. Zeyd, Süfyân es-Sevrî, Şu'be, Abdullâh b. Mubârek, Ma'mer b. Râşid ve başkaları rivayette bulundu.³²

27 el-Hamîsî, s. 16.

28 Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs, I, 155; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, thk. İbrâhîm Zeybek-Adil Murşid, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut trs, II, 7; Celâleddin Abdurrahman b. Muhammed Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, Dâru'l-kütubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 75.

29 Zehabî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, I, 155; Suyûtî, s. 74.

30 İbn Sa'd, IX, 261; Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdullah el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî, Matba'tü'l-Medine, Kahire 1404, I, 394; İbn Hibbân, *Kitabü's-Sikât*, thk. Muhammed Abdü'l-Mü'id Hân, Dâiretü'l-Meârifü'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1973, VI, 351; Ebû'l-Haccâc Yusûf b. ez-Zekî el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemal fî Esmâ'ir-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1983, X, 340-341.

31 el-Mizzî, X, 338-339; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 7.

32 el-Mizzî, X, 339-340; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 7.

Hafıza bozukluğu yaşadığı konusu münekkidlerin ekseriyeti tarafından kabul edilen Saîd'in³³ rahatsızlık tarihi hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Kehmes (ö. 149/766), Saîd'in h. 132 yılında gerçekleşen taun salgınından önce hafıza kaybına uğradığını³⁴ ve taun gününden beri ondan rivâyette bulunmayı kerih gördüğünü³⁵, Nesâî (ö. 303/915) onun taundan sonra hafıza kaybına uğradığını³⁶ ve bu tarihten sonra rivâyetlerinin hiçbir değerinin olmadığını belirtmiş³⁷, el-İclî (ö. 261/874) onu es-Sikât'ında zikredip ömrünün son sekiz yılında hafıza kaybına uğradığını³⁸, İbn Hibbân da aynı şekilde onu es-Sikât'ında zikretmiş; ancak son üç yılında hafıza kaybına uğradığını ve hafıza kaybının hafif oluşundan dolayı onu eserine aldığını belirtmektedir.³⁹ Ancak Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise zikrettiğimiz münekkidlerin aksine, İsmâîl b. Uleyye'ye (ö. 193/808) Saîd b. İyâs'da hafıza kaybının olup olmadığına dair soru sorduğunda, hafıza kaybına uğramadığını söyleyerek onun normal bir yaşlılık dönemini geçirdiğini belirtmiştir.⁴⁰

Kaynaklarda Saîd b. İyâs'ın ihtilât sonrasında da hadis naklettiğine dair rivâyetler mevcuttur. Bu konuda Yahyâ b. Maîn (ö. 233/847), Yahyâ el-Kattân'ın Saîd b. İyâs'tan hadis rivâyet eden İsâ b. Yûnus'a (ö. 187/803) hafıza rahatsızlığından dolayı ondan rivâyette bulunmamasını tavsiye ettiğini belirtmiş⁴¹, el-İclî de ihtilâttan sonra Saîd b. İyâs'dan Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821), İbn Mubârek (ö. 181/797), Muhammed b. Ebî Hâtim (ö.[?]) ve küçük râvîlerin rivâyette bulunduğunu ifade etmiştir.⁴² Bizzat İbn Ebî Adî (ö.[?]),

33 Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve'l-Ta'dîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1953, IV, 13; İbn Adî, IV, 445-446; el-Mizzî, X, 340.

34 İbn Adî, IV, 444-445.

35 İbn Sa'd, IX, 261; İbn Ebî Hâtim, IV, 12.

36 el-Mizzî, X, 341; Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemal fî Esmâ'ir-Ricâl*, thk. Ğuneym Abbâs Ğuneym-Mecdî's-Seyyid Emîn, el-Fâruku'l-Hadîs, Kahire 2003, III, 419; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 7.

37 Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Kitâbu'd-Du'afâ ve'l-Metrûkin*, thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed, Daru'l-Ma'rîfe, Beyrut 1986, s. 189; Suyûtî, s. 75.

38 İclî, I, 394.

39 İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 351; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 7.

40 Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, I, 155; a. mlf., *Tehzîb*, III, 420.

41 Ebû Saîd Selâhaddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Kitâbu'l-Muhtelitîn* thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib- Ali Abdülbasit Mezîd, Mektebetü'l-Hancî, Kâhire 1996, s. 38; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 7.

42 İclî, I, 394; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 7.

ihtilât günlerinde ondan rivâyette bulunduğunu itiraf etmiştir.⁴³ Yezîd b. Hârûn ise, Saîd'den h. 142 yılının başlarında hadis işittiğini ve kendisinden sonra İshâk el-Ezrak'ın da [ö.(?)] ondan hadis naklettiğini belirtmiştir.⁴⁴

Sika râvîlerden kabul edilen Saîd b. İyâs'ın ihtilât öncesi rivâyetleri makbûl kabul edilirken hafıza bozukluğu sonrası naklettiği rivâyetler ise reddedilmiştir.⁴⁵ Bu konuda İbn Adî (ö. 365/975), Saîd b. İyâs'ın rahatsızlanmadan önceki rivâyetlerinin müstakîm ve amel edilebilecek hadisler olduğunu ve ondan nakledilen rivâyetlerde bir sıkıntı olmadığını belirtmiştir.⁴⁶

Ricâl ve ilel kaynaklarında Saîd b. İyâs, âlimler tarafından sika kabul edilmekle birlikte ömrünün sonlarına doğru İsmâîl b. Uleyye'den nakledilen rivâyetin aksine hafıza kaybına uğradığı kabul edilmektedir. Ancak ihtilâta uğradığı dönem hakkında farklı tarihlerin zikredildiği ve bunlar içerisinde en erken kabul edileni ise taunun meydana geldiği h. 132 olduğu görülmektedir. Ancak Halife b. Hayyât, "Tarih" adlı eserinde Eyyûb es-Sahtiyânî'nin vefat ettiği ve yaklaşık beş ay süren taunun h. 131 yılında gerçekleştiğini belirtmektedir.⁴⁷ Saîd'in taundan önce rahatsızlandığını kabul edersek bu durumda hafıza kaybına uğradığı tarih h. 130 olma ihtimalini doğurmaktadır. Bundan dolayı âlimlerin de belirttiği üzere h. 130 yılından önce tahdis ettiği rivâyetlerin müstakîm sayılıp kabul edildiğini, İbn Uleyye ve İbn Hibbân'ın görüşleri dikkate alınarak h. 141 yılına kadar yaptığı rivâyetlere ise temkinli yaklaşılarak hükümleri konusunda tevakkuf edilmesi gerektiği kanısındayız. Ancak h. 141 senesinden sonra naklettiği rivâyetlerin hiçbir değerinin olmadığı gibi bu tarihten sonra kendisinden nakledilen rivâyetlerin de münker addedildiğini belirtmeliyiz.

Hâlid b. Mihrân el-Hazzâ (ö.141-142/758)

Küreyş kabilesine mensup Abdullâh b. Âmir'in (Basra valisi) mevlâsı olduğu⁴⁸ ve sahâbeden Enes b. Mâlik'le görüştüğü rivayet edilir.⁴⁹ Hadîs

43 İbn Adî, IV, 445; el-Alâî, s. 38.

44 İbn Sa'd, IX, 261.

45 İbn Ebî Hâtim, IV, 13; İbn Adî, IV, 445-446; el-Mizzî, X, 340; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 7.

46 İbn Adî, IV, 445-446.

47 Halife Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya Ömerî, Dâru't-Tâyûbe, Riyad 1985, s. 398.

48 Hayyât, *Kitâbü'l Tabakât*, thk. Ekrem Ziya Ömerî, Câmî'atü'l Bağdâd, Bağdad 1967, s. 218.

49 Zehebî, *Siyer*, VI, 190; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 533; Suyûtî, s. 71.

rivâyetinde “hafız ve sika”⁵⁰ olarak tevsîk edilen Hâlid el-Hazzâ⁵¹, münekkîd muhaddislerden sadece Ebû Hâtîm (ö. 277/890) tarafından -ihtilâta uğradığından bahsetmeksizin- “Hadisleri yazılabilir, ancak onlarla amel edilemez.” şeklinde tenkid edilmiştir.⁵² Ebu'l-Âliye, Hasan el-Basrî, Muhammed b. Sirîn, Ebû Kilâbe ve başkalarından hadis işitmiş,⁵³ kendisinden ise Muhamed b. Sirîn (hocası), Şu'be, Süfyân es-Sevrî, Hammâd b. Seleme, Hammâd b. Zeyd, İsmâil b. Uleyye ve başkaları hadis nakletmişlerdir.⁵⁴

İbn Hacer (ö. 852/1448), Hammâd b. Zeyd'den naklettiği bir rivâyette “Hâlid'in ömrünün sonlarına doğru hafızasının bozulduğunu” söylediğini belirtmiştir.⁵⁵ Ancak tetkik ettiğimiz diğer kaynaklarda Hâlid el-Hazzâ'nın ihtilâta uğradığına dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Ayrıca İhtilâtu'r-Ruvâti's-Sikât adlı eserin müellifi Abdulcabbâr Saîd, Hammâd b. Zeyd'den gelen rivâyetin Halid'in hafıza kaybına uğradığına dair delil olamayacağını, olsa olsa onda hafif bir zabt kusuru olduğuna yorumlanabileceğini ifade etmiştir.⁵⁶

Hanzale b. Ubeydullâh es-Sedûsî Ebû Abdurrahîm [ö. (?)]

Basralı muhaddislerden olup Benî Sedûs(Katâde) mescidinde imamlık yapmıştır.⁵⁷ Enes b. Mâlik'ten hadîs işitmiş, kendisinden de Hammâd b. Zeyd, Cerîr b. Hâzîm ve Şu'be rivâyette bulunmuştur.⁵⁸ İbn Hibbân onu Sikât'ında zikretmesine rağmen başka münekkîdler tarafından tenkid edilmiştir.⁵⁹ Ömrünün sonlarına doğru hafıza kaybına uğrayan Hanzale'nin naklettiği rivâyetler zayıf kabul edilmiştir.⁶⁰ Kaynaklarda ne zaman ihtilâta

50 Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, I, 149; Suyûtî, s. 71.

51 İbn Sa'd, IX, 259; İbn Ebî Hâtîm, III, 353; el-İclî, II, 333; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, I, 149; Suyûtî, s. 71.

52 İbn Ebî Hâtîm, III, 353; el-Mizzî, VIII, 180; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988, VI, 191; Suyûtî, s. 71.

53 el-Mizzî, VIII, 178-179; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 533.

54 el-Mizzî, VIII, 179; Zehebî, *Tehzîb*, III, 106.

55 el-Alâî, s. 29; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 534; a.mlf. *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Âdil Murşid, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1999, s. 131.

56 Abdulcabbâr Saîd, *İhtilâtu'r-Ruvâti's-Sikât*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2005, s. 163.

57 İbn Adî, III, 340-341; el-Mizzî, VII, 447.

58 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trz, III, 43; el-Alâî, s. 27.

59 el-Mizzî, VII, 448-449.

60 Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, III, 43; İbn Adî, III, 342-343; el-Alâî, s. 28.

uğradığı, hangi rivâyetlerinin ihtilât öncesi hangilerinin de ihtilât sonrası tahdis ettiği ile ilgili herhangi bir kayıt bulamadık.

Abdullâh b. Matar [ö. (?)]

Basralı muhaddislerden olup Ebû Reyhâne el-Basrî lakabıyla meşhur olmuştur.⁶¹ İbn Abbâs'tan (ö. 68/687) hadis işitmiş, kendisinden de İsmâil b. Uleyye, Bişr b. Mufaddal (ö.186-187/802), Vuheyb b. Hâlid (ö.165/781) ve daha başkaları rivâyette bulunmuştur.⁶² Hadîs münekkidlerince "sâlih, leyse bihi be's, sika ve sadûk" lafızlarıyla ta'dîl edilmiştir.⁶³ Bununla birlikte İbn Halfûn Muhammed b. İsmâil (ö. 636/1238), Abdullâh b. Matar'ın ömrünün sonlarına doğru hafıza kaybına uğradığını ve rahatsızlığından önce ondan rivâyette bulunanların rivâyetlerinin sâlih olduğunu belirtmiştir.⁶⁴

Kaynaklarda Abdullâh b. Matar'ın vefat zamanı, hafıza kaybına uğradığı tarih ile hangi rivâyetlerinin ihtilât sonrası olduğuna dair herhangi bir malumat tespit edemediğimizi⁶⁵ ifade etmekle birlikte kanaatimizce İbn Uleyye, Bişr b. Mufaddal ve diğer sika râvîlerin ondan ihtilât öncesi rivâyette bulunmuşlardır. Dolayısıyla bize göre Abdullâh b. Matar'dan nakledilen rivâyetlerin hükmü konusunda toptan ret yerine temkinli hareket edilerek tevakkuf edilmesi daha uygundur.

Behr b. Merrâr Ebû Muâz el-Basrî (ö. 138/755)

Basralı muhaddislerden olan Behr b. Merrâr; el-Hakem b. el-A' rec [ö. (?)], Babası Abdurrahmân b. Ebî Bekre ve dedesi Ebî Bekre'den [ö. (?)] rivâyette bulunmuş, kendisinden ise Şu'be, Hammâd b. Zeyd, Yahyâ el- Kattân ve başkaları rivayette bulunmuştur.⁶⁶ Hadîsçilerin çoğunluğu tarafından hadis rivayetinde "sika, leyse bihi be's ve sadûk" olarak ta'dîl edilmiştir.⁶⁷

Yahyâ el-Kattân, Behr'e rastladığımda onun ihtilâta uğradığını fark ettiğini belirtmiş⁶⁸, İbn Hibbân da, Behr'in ömrünün sonlarına doğru ihtilâta uğradığını ve rivâyetleri rahatsızlık öncesi ve sonrası şeklinde birbirinden

61 el-Mizzî, XVI, 146; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 434.

62 İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 434.

63 el-Mizzî, XVI, 147; el-Alâî, s. 68; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 434-435

64 el-Alâî, s. 68; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 435.

65 Krş. Saîd, s. 116.

66 İbn Ebî Hâtim, II, 418; el-Mizzî, IV, 14-15.

67 İbn Ebî Hâtim, II, 418; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 59; Saîd, s. 116.

68 Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, II, 126; İbn Adî, II, 235.

ayırt edilmediğinden dolayı Yahyâ el-Kattân'ın ondan hadis almayı terk ettiğini belirtmiştir.⁶⁹ Bu konuda İbn Adî ise, isimlerini zikrettiğimiz âlimlerin aksine, Behr b. Merrâr tarafından tahdîs edilen hadisler içerisinde münkerlerin bulunmadığını ve yalnızca Yahyâ el-Kattân'ın onu ihtilâta uğramakla itham ettiğini belirtmiştir.⁷⁰

Nitekim kaynaklarda yaptığımız taramalar sonucunda biz de münekkitlerin çoğu tarafından tevsik edilen Behr'in ihtilâta uğradığına dair rivâyetin kaynağının sadece Yahyâ el-Kattân'a dayandığını ve ihtilâta uğradığı tarihe dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Buna rağmen İbn Adî'nin de belirttiği üzere her ne kadar sağlam kabul edilmiş olsa da Behr'in rivâyetleri hususunda temkinli davranılmasında fayda olacağı kanaatindeyiz.

Hilâl b. Habbân el-Basrî (ö. 144/761)

Aslen Basralı tabîilerden olup sonradan Medâin'e göçüp yerleşmiştir.⁷¹ Zazan el-Kindî [ö. (?)], Saîd b. Cübeyr (ö. 95/713), İbn Abbâs'ın Mevlâsı İkrime (ö. 107/725) ve başkalarından hadis işitmiş, kendisinden de Süfyân es-Sevrî, Huşeym b. Beşir ve başkaları rivayette bulunmuştur.⁷² "Sika ve sadûk" olarak tevsik edilmekle birlikte ömrünün sonlarına doğru hafız kaybına uğradığı söylenmekte, ancak bu hafıza kaybının başladığı zamanla ilgili olarak herhangi bir tarihten söz edilmemektedir.⁷³ Dolayısıyla tam olarak ne zaman ihtilâta uğradığı bilinmediğinden önceden sika kabul edilmiş olsa da rivâyetlerine karşı dikkatli olunması gerektiğini düşünmekteyiz.

Saîd b. Ebî Arûbe (ö. 156/773)

Basra'nın önemli muhaddîs, fakih ve abidlerinden kabul edilen İbn Ebî Arûbe⁷⁴, sahip olduğu üstün zekâsı sayesinde birçok kişinin takdirini kazanmıştır.⁷⁵ Muhaddîs ve fâkihliğinin yanı sıra müellif kimliğiyle de ön plana çıkan İbn Arûbe, hadisleri ilk defa konularına göre tasnif eden olup Zehebî (ö. 748/1347) Tezkiretu'l-Huffâz'da düştüğü kayda göre "Sünen"

69 İbn Hibbân, *Mecruhîn*, I, 221-222; el-Alâî, s. 14.

70 İbn Adî, II, 235.

71 İbn Ebî Hâtim, IX, 75; el-Alâî, s. 128.

72 el-Mizzî, XXX, 331.

73 İbn Ebî Hâtim, IX, 75; el-Alâî, s. 128.

74 İbn Hibbân, *Meşâhiru Ulemâi'l-Emsâr*, thk. Mecdî b. Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 188.

75 İbn Ebî Hâtim, IV, 65; el-Mizzî, XI, 8-9; Zehebî, *Siyer*, VI, 415.

türünün ilk örneğini de o te'lif etmiştir.⁷⁶ Hadis rivâyetinde “hafız ve sika”⁷⁷ olarak tevsik edilen İbn Ebî Arûbe, ömrünün sonlarına doğru hafıza kaybına uğramış⁷⁸ ve o tarihten sonra kendisinden yapılan rivâyetler tenkid edilmiş hatta kerih görülmüştür.⁷⁹

Kaynaklarda hakkındaki bilgiler arasında ömrünün sonlarına doğru hafıza kaybına uğradığı ile ilgili herhangi bir ihtilaf bulunmamakla beraber bu rahatsızlığın başlangıç tarih hakkında farklı rivâyetler zikredilmektedir. Mesela Yezîd b. Hârûn, h. 140 yılında İbn Ebî Arûbe ile karşılaştığında kendisinde ihtilâta dair herhangi bir emareye rastlamadığını; ancak h. 142 yılında tekrar karşılaştığında ise rivâyetlerinin insanlar tarafından hoş karşılanmadığını müşahede ettiğini belirtmiştir.⁸⁰ İbn Hacer de, İbn Ebî Arûbe'nin h. 132 senesinde hafıza rahatsızlığı geçirdiğine dair rivâyetlerin olduğunu; fakat bu tarihin, aralarında Yahyâ el-Kattân'ın da bulunduğu bazı münekkîd hadis âlimleri tarafından kabul görmediğini ifade etmiştir.⁸¹ İbn Adî ise Yahyâ b. Maîn'den onun İbn Arûbe'nin h. 142 senesinde Basra'da İbrâhim b. Abdullâh b. Hasan'ın ağır hezimetini ile sonuçlanan isyandan sonra hafızasının bozulduğunu, rahatsızlanmadan önce ondan rivâyette bulunanların hadislerinin sağlam olduğunu; ancak o tarihten sonra nakledenlerin rivâyetlerinin ise “leyse bi şey” hükmünde olduğunu söylediğini aktarmıştır.⁸² Ayrıca kaynaklarda İbn Ebî Arûbe'nin h. 145 senesinde ihtilâta uğradığına dair rivâyetler de bulunmaktadır.⁸³

Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812), Muhammed b. Ömer el-Mevsilî (ö. [?]) ile Mu'âf b. İmrân'ın (ö. [?]) ihtilâttan sonra Saîd b. Ebî Arûbe'den işit-

76 Bkz. Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, I, 177.

77 Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, I, 177; Suyûtî, s. 85.

78 İbn Sa'd, IX, 273; el-İclî, I, 403-404; İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 400.

79 İbn Hibbân, *Meşâhir*, s. 188.

80 Zehebî, *Siyer*, VI, 415.

81 İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 35.

82 İbn Adî, IV, 446-447; el-Alâî, s. 41-42; Halife b. Hayyat ile Taberî (bkz. Hayyat, *Tarih*, s. 422-423; Taberî, VII, 622-623), büyük bir hezimetle sonuçlanan İbrâhim b. Abdullâh isyanının h. 145 yılında gerçekleştiğini belirtmişlerdir. Bu bilgi dikkate alındığında İbn Ebî Arûbe'nin h. 145 yılında hafıza kaybına uğradığı ile ilgili görüşün doğru olması mümkün görünmektedir.

83 Mesela bkz. Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed Becavî, Darü'l-Ma'rife, Beyrut trz, II, 151; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 34; Ancak İbn Hibbân, ölüm tarihini h. 150 kabul ettiği için ömrünün son beş yılında hafıza kaybına uğradığını iddia etmektedir. Bkz. İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 360.

tikleri hadislerin bir kıymetinin olmadığını belirtmiştir.⁸⁴ Yahyâ b. Maîn de Saîd b. Ebî Arûbe'nin semâ yönünden en güvenilir râvîsi olan Abde b. Süleyman'ın (ö. 187/803) ihtilât sonrasında bile ondan hadis almaya devam ettiğini söylerken,⁸⁵ Sureyc b. Yûnus (ö. 235/849) ise Abde'nin ihtilâttan sonra ondan hadis nakletmediğini söylemiştir.⁸⁶ Aynı şekilde Abdurrahmân b. Mehdî de muhtelit olduktan sonra Ğunder'in (ö. 193-194/808) ondan hadis semâ ettiğini rivâyet etmiş⁸⁷; Ebû Nu'aym (ö. [?]) isminde biri ise Ğunder'in ondan sadece iki hadis naklettiğini, ihtilât sonrasında da hadis almayı terk ettiğini belirtmiştir.⁸⁸

Saîd b. Ebî Arûbe'nin ömrünün sonlarına doğru ihtilâta maruz kalmakla birlikte önceden sika olduğunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Nitekim Yahyâ el-Kattân "Biz Şu'be, Hişâm (ö. 153/770) ve Saîd b. Ebî Arûbe'den bir hadis işittiğimizde, onu sanki sahibinden işitmişiz gibi kabul edip doğruluğundan hiç şüphe etmezdik."⁸⁹ İbn Adî; onun sikalardan olduğunu, kendisine ait çok sayıda eserinin bulunduğunu, ihtilâttan önceki rivâyetlerinin sahîh ve hüccet kabul edildiğini, ihtilât sonrası rivâyetlerine ise itimat edilemeyeceğini ve kendisinden birçok hadis imamının rivâyette bulunduğunu⁹⁰, İbn Hibbân da "ihtilât öncesinde ondan nakledilen rivâyetlerin sahîh olduğunu ve hüccet sayılmasında herhangi bir sakıncanın bulunmadığını; lakin rahatsızlandıktan sonraki zamanlarda nakledilenlerin ise hiçbir kıymetinin olmadığını ve delil olarak da kullanılmayacağını belirtmişlerken⁹¹ Nesâî ise hafıza bozukluğu sonrası rivâyet ettiği hadisleri "leyse bi şey" lafzıyla taz'îf etmiştir.⁹²

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Saîd b. Ebî Arûbe'nin hafıza kaybına uğradığı zamanla ilgili olarak kaynaklarda h. 132, 142 ve 145 seneleri zikredilmektedir. Bundan dolayı bizce h. 132 yılından sonra naklettiği hadislere

84 Zehebî, *Siyer*, VI, 416; a.mlf. *Mizân*, II, 152.

85 Zehebî, *Siyer*, VI, 416 (ancak aynı sayfada Zehebî muallak olarak Abde b. Süleymân'dan naklettiği bir rivâyete göre o şöyle demiştir: "İhtilât döneminde ondan (Saîd b. Ebî Arûbe'den) semâ ettim"); el-Alâî, s. 43.

86 İbn Adî, IV, 446.

87 İbn Adî, IV, 447; Zehebî, *Siyer*, VI, 416; el-Alâî, s. 43.

88 İbn Adî, IV, 446; Zehebî, *Mizân*, II, 151; el-Alâî, s. 42.

89 Zehebî, *Mizân*, II, 151.

90 Bkz. İbn Adî, IV, 451.

91 İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 34.

92 Nesâî, s. 189.

yaklaşım hususunda ihtiyat gereği tevakkuf edilmesi, h. 145 yılından sonra tahdis ettiklerinin ise merdûd sayılması gerekir. Ayrıca ihtilât döneminde ondan rivâyette bulunan Abde b. Süleymân ve Ğunder gibi sika râvîlerin de rivâyetlerine de temkinli yaklaşılarak itibar için yazılabileceği kanısındayız.

Cerîr b. Hâzim Ebu'n-Nadr el-Basrî (ö.170/786)

Basra'nın önemli âlim ve mühaddislerinden olan Cerîr b. Hâzim'in⁹³ h. 85 senesinde doğduğu rivâyet edilir.⁹⁴ Kaynaklarda hadîs rivâyetinde sika kabul edilen Cerîr'in⁹⁵, ömrünün sonlarına doğru ihtilâta uğradığını bildiren birtakım rivâyetler bulunmaktadır.⁹⁶

Nitekim Ebû Hâtim, Cerîr'in ömrünün son senesinde hafıza kaybına uğradığını⁹⁷, Abdurrahmân b. Mehdî ise Cerîr'in hadîs konusunda bilgi sahibi olan çocuklarının, babalarının durumunu fark ettikleri andan itibaren onun hadîs rivâyetinde bulunmasına engel olduklarını⁹⁸ ve Yahyâ b. Maîn de onun Katâde'den rivâyet ettiği hadîsler haricindeki rivâyetlerinin sahih olduğunu⁹⁹ belirtmiştir. Öte taraftan İbn Adî ise ihtilâta uğrayıp uğramadığından hiç söz etmeden Eyyûb es-Sahtiyânî, Hammâd b. Zeyd, İbn Avn (ö. 151/768) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777) gibi önde gelen hadîs bilginlerinin kendisinden rivâyette bulunduğu sika râvîlerden biri olduğunu söyleyerek onu kesin bir ifadeyle ta'dîl etmiştir.¹⁰⁰

Cerîr b. Hâzim'in ihtilâta uğradığı tarihin belli olması ve aynı zamanda ehli hadîsten kabul edilen çocuklarının da muhtelit olduktan sonra onu hadîs tahdis etmekten men etmelerinden olsa gerek kaynaklarda doğrudan rivâyetleri aleyhinde herhangi bir beyan bulunmamaktadır.

Hammâd b. Seleme (ö. 167/783)

Basralı muhaddislerden kabul edilen Hammâd, Sâbit el-Bunânî'nin en sağlam talebesi olarak kabul edilir.¹⁰¹ Sâbit el-Bunânî, Katâde, Humejd et-

93 Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, I, 199.

94 İbn Sa'd, IX, 278.

95 el-Mizzî, IV, 527-528.

96 Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, I, 199; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 295.

97 İbn Ebî Hâtim, II, 505; el-Alâî, s. 16; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 295.

98 İbn Ebî Hâtim, II, 505; el-Mizzî, IV, 528; Zehebî, *Siyer*, VII, 101.

99 İbn Adî, II, 345-355; el-Mizzî, IV, 528-529.

100 İbn Adî, II, 355.

101 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 117.

Tavîl, Eyyûb es-Sahtiyânî ve daha başkalarından hadis almış, kendisinden de başta Süfyân es-Sevrî, Abdullâh b. Mubârek, Abdurrahmân b. Mehdî ve Yahyâ el-Kattân olmak üzere birçok kişi rivâyette bulunmuştur.¹⁰²

Zehebî, onu “şeyhülislam” olarak vasıflandırarak örnek alınması gereken mümtaz şahsiyetlerden biri olduğunu belirtmiştir.¹⁰³ İbn Hacer hariç hadis münekkitleri; hadislerini terk etmeyi gerektirecek herhangi bir kusurunun olmadığını¹⁰⁴, kendisinin hadis rivâyetinde “sika”¹⁰⁵ ve “hafız”¹⁰⁶ olduğunu söylemişlerdir.

İbn Hacer ise, Hammâd’ın ömrünün sonlarına doğru hafızasının bozulduğunu ve bundan dolayı da Buhârî’nin ondan rivâyette bulunmadığını zikretmiştir.¹⁰⁷ Ancak kaynak taramalarımız sonucunda İbn Hacer’in kitapları hariç hiçbir eserde Hammâd’ın ihtilâta uğradığına dair bir bilgiye rastlayamadık. Nitekim Abdulcabbâr Saîd de “Hammâd b. Zeyd muhtelit değildir. Sadece ömrünün sonlarına doğru yaşlılıktan kaynaklanan hafif ‘sûu’l-hıfz’a maruz kalmıştır ki bu da ihtilât sayılamaz”.¹⁰⁸ Dolayısıyla bize göre Hammad b. Seleme, muhtelit râvîler arasında zikredilmemeli; ancak yaşlılıktan kaynaklanan cüzî hıfz problemi yüzünden ömrünün sonlarına doğru rivâyet ettiği hadisler ile o dönemde kendisinden rivâyette bulunan râvîler tespit edilmeli ve onlara temkinli yaklaşılmalıdır.

Abdulvahâb b. Abdulmecîd b. Salt es-Sekafî (ö. 198/813)

Hicrî 108 yılında Basra’da doğmuş,¹⁰⁹ h. 194 yılında aynı yerde vefat etmiştir.¹¹⁰ Eyyûb es-Sahtiyânî, Yahyâ b. Ebî Kesîr, Saîd b. Ebî Arûbe ve Hâlid b. el-Hazzâ gibi dönemin ileri gelen muhaddis ve fakihlerinden hadis almış;

102 el-Mizzî, VII, 254-259; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 481.

103 Zehebî, *Siyer*, VII, 444.

104 İclî, I, 320; İbn Hibbân, *Meşâhir*, s. 188; el-Mizzî, VII, 264-267; İbn Receb el-Hanbelî, Zeynuddîn Ebi’l-Ferec Abdîrrahmân b. Ahmed, *Şerhu ‘İleli’t-Tirmizî*, thk. Nureddîn Itr, Dâru’l-Maslâh, Dımaşk 1978, I, 128-129.

105 İbn Ebî Hâtim, III, 142; İclî, I, 319; İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 216; el-Mizzî, VII, 261; Zehebî, *Siyer*, VII, 448; İbn Receb, I, 127.

106 Zehebî, *Tezkiretu’l-Huffâz*, I, 202; Suyûtî, s. 94.

107 İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 482; a. mlf. *Takrîb*, s. 117; el-Alâî, s. 25.

108 Saîd, s. 161.

109 İbn Sa’d, IX, 291.

110 İbn Sa’d, IX, 290; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’ruf, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrût 2001, XII, 273.

aynı şekilde kendisinden de İmâm-ı Şafiî (ö. 204/819), Yahyâ b. Maîn, Ali el-Medîni, Ahmed b. Hanbel gibi dönemin ileri gelen muhaddis ve müctehid imamları rivâyette bulunmuştur.¹¹¹

İbn Sa'd'ın "Onda biraz zayıflık vardır."¹¹² sözü dışında münekkitler tarafından genel olarak hadis rivâyetine ehliyet bakımından "sika" kabul edilmiştir.¹¹³ İbn Salt hadislerini genellikle sema yoluyla almaya dikkat etmekle birlikte bazı hocalarından kitabet yoluyla da hadis aldığı olmuştur. Nitekim Ali el-Medîni şeyhi İbn Salt'ın, Yahyâ el-Kattân'ın rivâyetlerini kitâbet yoluyla nakleden en sağlam râvî olduğunu¹¹⁴ belirtmiştir.

Bununla birlikte kaynaklarda zamanı tam olarak belirtilmemekle birlikte İbn Salt'ın ömrünün sonlarında ihtilâta uğradığına dair bilgiler mevcuttur. Bu konuda Yahyâ b. Maîn, onun ömrünün sonlarına doğru; Ukbe b. Mukrem el-'Ammî (ö. 243/857), ömrünün son üç veya dört senesinde ihtilâta uğradığını söylemiş¹¹⁵; Zehebî ise "imâm, hafız ve hüccet" tadil lafızlarıyla tevsik ettikten sonra ömrünün sonlarına doğru ihtilâta uğradığını, ancak rahatsızlığı döneminde rivâyette bulunmadığı için bu durumun rivâyetlerine zarar vermediğini belirtmiştir.¹¹⁶ Zehebî'nin açıklamalarına rağmen İbn Salt'ın h. 190 yılından sonra yaptığı rivâyetlere ihtiyat gereği temkinli yaklaşılmasının daha doğru olacağı düşüncesindeyiz.

Kureyş b. Enes el-Basrî (ö. 208-209/823)

Basralı muhaddislerden kabul edilen Kureyş b. Enes, daha sonraki dönemlerde Mısır'a yerleşmiştir. Hammâd b. Seleme, Humeyd et-Tavîl (ö. 143/760), Şu'be ve başkalarından rivâyette bulunmuş; kendisinden de Ali el-Medîni, Bundâr, Muhammed b. Musennâ (ö. 252/866), Yahyâ b. Maîn ve başkaları hadis işitmişlerdir.¹¹⁷ Âlimler tarafından sika kabul edilen Kureyş'in, kaynaklarda ömrünün sonlarına doğru hafıza kaybına uğradığı rivâyet edilmektedir.¹¹⁸ Buhârî, Kureyş'in son altı yılında hafıza bozukluğu yaşadığı

111 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 271-272.

112 İbn Sa'd, IX, 290.

113 İclî, II, 108; Zehebî, *Siyer*, IX, 239.

114 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 274; Zehebî, *Siyer*, IX, 238.

115 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 275-276; Zehebî, *Siyer*, IX, 238.

116 Zehebî, *Siyer*, IX, 237-239.

117 el-Mizzî, XXIII, 585-586.

118 Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, VII, 195; İbn Ebî Hâtim, VII, 142-143; el-Mizzî, XXIII, 586-587; el-Alâî, s. 98.

ğını ve h. 209 yılında vefat ettiğini,¹¹⁹ İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) ise onun h. 202 yılında ihtilâta uğradığını ve h. 208 yılında vefat ettiğini belirtmiştir.¹²⁰

Hadiste “sika” kabul edilen Kureyş’in, Buhârî ve İbn Ebî Hâtim’in verdiği bilgilere göre ömrünün son altı yılında ihtilâta uğradığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı son altı yılında kendisinden rivayette bulunan ravilerin naklettikleri hadisler reddedilmektedir. Ayrıca Buhârî ile İbn Ebî Hâtim’in zikrettikleri tarihler arasından bir yıl olduğundan dolayı Kureyş’in h. 202 yılında rivâyet ettiği hadislerle de ihtiyatlı yaklaşılmasında fayda mülâhaza etmekteyiz.

Affân b. Müslim (ö. 220/835)

Hicrî 134 senesinde doğduğu tahmin edilmekte¹²¹ olan Affân b. Müslim aslen Basralı olup daha sonraki dönemlerde Bağdat’a göç ederek oraya yerleşmiştir.¹²² Hadis rivâyetinde sağlamlığıyla bilinen Affân, münekkitler tarafından “sika, sebt, hüccet, kesîru’l-hadîs, imâm, metin ve mutkin” gibi ta’dîlin en üst lafızlarıyla tevsik edilmiştir.¹²³

Affân’ın ömrünün sonlarına doğru hafıza kaybına uğradığını iddia eden Ahmed b. Ebî Hayseme (ö. 279/892), onun ölümüne yakın bir tarihte (h. 219) rahatsızlandığını ve bu süreçte kendisinden hadis rivâyet etmeyi hoş karşılamadıklarını belirtmiştir¹²⁴. Yapılan bu ithama karşı Zehebî, Affân’da meydana gelen değişikliğin vefatına yakın bir dönemde geçirdiği hastalıktan kaynaklandığını ve bu rahatsızlıktan sonra hadis tahdis etmediği için rivâyetlerinin sıhhatine zarar vermediğini ifade etmiştir.¹²⁵ Dolayısıyla bize göre Affân b. Müslim’in muhtelit râvîler arasında mütalaa edilmesi doğru değildir.

Ârim (Ebû Nu’mân Muhammed b. Fadl el-Basrî) (ö. 224/839)

Basralı muhaddislerden olup h. 140 yıllarında doğduğu rivayet edilir. Hammâd b. Seleme, Cerîr b. Hâzım, Vuheyb ve başkalarından hadis işiten Ârim’in¹²⁶ h. 224 yılında Basra’da vefat ettiği rivayet edilmektedir.¹²⁷

119 el-Mizzî, XXIII, 587.

120 İbn Ebî Hâtim, VII, 142.

121 İbn Sa’d, IX, 300; Zehebî, *Siyer*, X, 242.

122 İbn Hibbân, *Sikât*, VIII, 522; M. Yaşar, Kandemir, “Affân b. Müslim”, *DİA*, Ankara 1988, I, 399.

123 İbn Sa’d, IX, 300; el-Mizzî, XX, 172; Zehebî, *Siyer*, X, 243.

124 Zehebî, *Siyer*, X, 253-254; el-Alâî, s. 86.

125 Zehebî, *Siyer*, X, 253-254; el-Alâî, s. 86.

126 Zehebî, *Siyer*, X, 265-266.

127 İbn Sa’d, X, 306.

Buhârî'nin hocalarından olan¹²⁸ ve hadis rivâyetinde "sika" kabul edilen Ârim'in ömrünün sonlarına doğru rahatsızlanarak aklî dengesini kaybettiği rivâyet edilmektedir. Ebû Hâtim, h. 220 senesinden önce Ârim'in naklettiği rivâyetlerin sağlam olduğunu; ancak o tarihten sonra ondan alınan hadislerin ise reddedildiğini ifade etmektedir.¹²⁹ Ebû Dâvud et-Tayâlisî ise Ârim'in h. 213 senesinde hafıza sorunu yaşamasına rağmen daha sonra iyileştiğini, ancak h. 216 senesinde rahatsızlığının tekrar nüksettiğini belirtmektedir.¹³⁰ Ebû Dâvud'un bu rivâyetini destekleme mahiyetinde İbrâhîm el-Harbî (ö. 285/898), Ârim'in yanına uğradığımda İbn Mubârek'e nispet edilen bir beyiti farklı bir şekilde okuyunca onun hafıza sorunu yaşadığını fark ettiğini belirtmiştir. Ukaylî (ö. 322/934), bu hadisenin h. 217 senesinde vuku bulduğunu belirtmektedir.¹³¹ Ancak Ali b. Abdulâzîz'den [ö. (?)] rivâyetle, h. 219 senesinde Buhârî'nin de es-Sahîh'inde tahriç ettiği " Yarım hurma bile olsa sadaka vererek kendinizi ateşten muhafaza ediniz." rivâyetini Ârim'den bizzat duyduğunu belirtmektedir.¹³² İbn Hibbân Kitabu'l-Mecruhîn adlı eserinde ise, Ârim'in ömrünün sonlarına doğru hafızasını kaybedip rivâyetlerini birbirine karıştırdığını, rivâyetleri arasına münkerlerin bulunduğunu, rahatsızlanmadan önce kendisinden nakledilen rivâyetlerin sağlam olduğunu, rahatsızlığından sonra nakledilenlerin ise hoşuna gitmediğini ifade ederek her iki dönem râvîlerin aktardıkları rivayetleri birbirlerinden ayırmanın imkânsız olduğundan dolayı onun tahdis ettiği bütün rivayetlerin terk edilmesi ve amel edilmemesi gerektiğini¹³³ belirtmiştir.

Öte taraftan Dârekutnî (ö. 385/995), Ârim'in ömrünün son yıllarında ihtilâta uğradığını; ancak bu dönemde kendisine nispet edilebilecek herhangi münker bir rivâyetinin olmadığını¹³⁴ söylemiş, el-Alâî ise İbn Hibbân'ın Ârim hakkındaki düşüncelerinin abartılı ve mesnedsiz olduğunu söyledikten sonra söylediklerini temellendirmek babında büyük muhaddislerden Buhârî, Müslim (ö. 261/874), Ahmed b. Hanbel, Abd b. Humeyd (ö. 249/863)

128 el-Alâî, s. 116.

129 İbn Ebî Hâtim, VIII, 58-59; el-Mizzî, XXVI, 290.

130 Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd el-Ukaylî, *Kitâbü'd-Duafâi'l-Kebîr*, thk. Abdulmut'î Emîn Kal'acî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, IV, 121-122; Zehebî, *Siyer*, X, 267.

131 Ukaylî, IV, 123; Zehebî, *Siyer*, X, 268.

132 Buhârî, Zekât, 10; Ukaylî, IV, 122.

133 İbn Hibbân, *Mecruhîn*, II, 311-312; Zehebî, *Siyer*, X, 267-268.

134 Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, I, 410; el-Alâî, s. 117.

gibi âlimlerin ondan hadis naklettiğini de kaydetmiştir.¹³⁵ Ukaylî de onun hafıza rahatsızlığına uğramadan önce naklettiği rivâyetlerinde bir sorun olmayıp sağlam olduklarını ifade etmiştir.¹³⁶ Ayrıca Ebû Hâtim, Ebû Zür'a (ö. 264/877), Ebû Müslim el-Keccî, Muhammed b. Musennâ, Muhammed b. Yahyâ es-Zuhlî (ö. 258/872), İbn Vâre (ö. 258/872), el-Fesevî (ö. 277/890) ve daha birçok meşhur hadis âlimi de ondan hadis rivâyet etmiştir.¹³⁷

Ârim'in ömrünün sonlarına doğru zihnî bir rahatsızlık yaşadığı ve ihtilâta uğradığı hadis uzmanı âlimler tarafından ittifakla kabul edilen bir husustur. Ancak rivâyetlerine itibar edilebilmesi için tam olarak ne zaman rahatsızlandığı ve o günden itibaren kimlerin ondan hadis aldığı tespit edilmesi gerekir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere bununla ilgili farklı tarihlerden bahsedilmektedir. O bilgiler beraber düşünüldüğünde h. 224 senesinde vefat eden Ârim'in h. 116 veya h. 220 yıllarında hafıza kaybına uğradığı ve bunun da ömrünün son dört veya sekiz senesine tekabül ettiği görülmektedir. Aynı şekilde yukarıda zikrettiğimiz üzere kaynaklarda her iki görüşü de teyit eden başka rivâyetlerin olması bu konu hakkında kesin bir tarih belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Şayet h. 116 yılını haber veren bilgi esas alınır bu takdirde Buhârî ve başka müelliflerin eserlerine tahric ettikleri "sadaka" hadisinin zayıf addedilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı Ârim'den Hicrî 216 ile 220 yılları arasında nakledilen rivâyetlere ihtiyatla yaklaşılması, h. 220 yılından sonra yapılan rivâyetlerin ise kesin olarak reddedilmesi gerektiği kanısındayız. Ayrıca yukarıda isimlerini zikrettiğimiz münnekid âlimlerin Ârim'den rivâyette bulunması, hadis rivayetinde tevsik edilmesi ve el-Alâî'nin de İbn Hibbân tarafından yapılan ithamların mesnedsiz olduğunu belirtmesi üzere İbn Hibbân'ın görüşünü geçersiz kılmakta ve bu görüşünde müteşeddit davranıp teferüd ettiği daha iyi anlaşılabilir olacaktır.

Abdumelik b. Muhammed Ebû Kilâbe er-Rikâşî (ö. 276/889)

Hicrî 190 senesinde Basra'da doğan Ebû Kilâbe, daha sonraki dönemlerde Bağdât'a göçerek oraya yerleşmiştir.¹³⁸ Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Ebu'l-Velîd et-Tayâlisî (ö. 227/841), Ravh b. Ubâde (ö. 205/820) ve başkalarından hadis almış, kendisinden de İbn Mâce (ö. 273/886), Osmân el-Keccî, et-Taberî (ö.

135 el-Alâî, s. 117.

136 Ukaylî, IV, 123.

137 el-Mizzî, XXVI, 288-289.

138 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 177-178; el-Mizzî, XVIII, 401-404; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, II, 580.

310/922) ve daha başka tanınmış hadis âlimi rivâyette bulunmuştur.¹³⁹ Hadis münekkitleri tarafından hafızası övülmüş, hadis rivayetinde ise “sika, me’ mûn ve sadûk” olarak tevsik edilmiştir.¹⁴⁰

Basra’da ikamet ettiği sıralarda herhangi bir hafıza rahatsızlığı yaşamadığı; ancak Bağdât’ta yerleştikten sonra ihtilâta uğradığı söylenmektedir. Nitekim İbn Huzeyme’nin (ö. 311/923), Basra’dayken ondan hadis aldığını ve orada ikamet ettiği süre zarfında ihtilâta uğramadığını; ancak Bağdât’a gittikten sonra rahatsızlandığı¹⁴¹ söylemesi, Ebû Dâvud es-Sicistânî’nin “Ebû Kilâbe hadis rivâyetinde sağlam birisidir. Basra’da olduğum zaman kendisinden hadis alırdım.”¹⁴² demesi de bu bilgiyi doğrulamaktadır.

Kaynaklarda Ebû Kilâbe’nin Basra’da olduğu esnada ihtilâta uğradığına dair herhangi bir bilgiye rastlamadığımız için onun Bağdât’a göçtüğünden sonra bu rahatsızlığa duçar olduğu kesinlik kazanmaktadır. Bu durumda Ebû Kilâbe’nin Basra dönemine denk gelen rivâyetleri makbul, ihtilât tarihi belli olmadığından dolayı Bağdât’ta tahdis ettiği rivayetlerini toptan reddetmeyip onlara temkinli yaklaşılması veya tevakkuf edilmesi gerekir.¹⁴³

Sonuç

Bu araştırmamız, hadis rivâyetinde sika kabul edilen bir râvîye sonradan arız olan ve rivâyetlerinin reddini gerektiren “ihtilât” rahatsızlığına bazı Basralı râvîlerin de duçar olduğunu göstermiştir. Kaynaklarda ihtilâta uğrayan Basralı sika râvîler olarak isimlerini zikrettiğimiz kişileri tespit edebildik. Muhtemelen kaynaklarda isimlerini tespit edemediğimiz başka sika râvîler de mevcuttur. Basra’da muhtelit olarak itham edilen muhaddislerin bir kısmının hafıza kaybına uğradıkları tarihler hususunda ihtilaf olmakla birlikte rahatsızlıklarının başlama zamanını tespit edebildik. Böyle bilgiye sahip olunması bu âlimlerin ihtilât öncesi naklettikleri rivâyetlerine itibar kazandırmaktadır. Aynı şekilde rahatsızlık tarihlerinde ihtilaf bulunan muhtelitlerin, zikredilen tarihler arasında naklettikleri rivayetlerin hükmü konusunda tevakkuf edilmesi, rahatsızlık tarihleri bilinmeyen muhtelitlerden nakledilen rivâyetlerin ise toptancı bir şekilde reddedilmesi yerine temkinli yaklaşarak itibar için

139 el-Mizzî, XVIII, 401-402.

140 el-Mizzî, XVIII, 403; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, II, 580; Saîd, s. 119.

141 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 180; el-Alâî, s. 78.

142 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 180.

143 Bkz. Saîd, s. 119-120.

araştırılmasında fayda olacaktır. Ayrıca ithamda bulunan âlimlerin görüşlerinin de karşılaştırılarak zann-ı galip olanın tercih edilmesi daha yararlı olacaktır. Çünkü Affan b. Müslim gibi bazı râvîler ölümlerine yakın zamanda geçirdikleri normal rahatsızlıklar da bazı münekkitler tarafından ihtilât olarak kabul edilmiştir. Sonuç olarak Basra'da ihtilâta uğrayan sika râvîlerin, rahatsızlık öncesi rivâyet ettikleri rivâyetlerinin münekkidlerin ekseriyeti tarafından sahih ve müstakim olduklarını ve hüccet olarak kullanılmasında hiçbir engelin olmadığı kabul edilmektedir.

Kaynakça

el-Alâî, Ebû Saîd Selâhaddîn Halîl b. Keykeldî, *Kitâbu'l-Muhtelitîn*, thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib-Ali Abdülbasit Mezîd, Mektebetü'l-Hancî, Kâhire 1996.

Aşıkcutlu, Emin, *Hadiste Ricâl Tenkîdi*, İFAV, İstanbul 1997.

Aydınlu, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İFAV, İstanbul 2013.

Bakır, Abdulhâlık, "Basra", *DİA*, V, Ankara 1992.

el-Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Fütûhu'l-Buldân*, thk. Abdullâh Enis et-Tübbâ- Ömer Enis et-Tübbâ, Beyrut 1987.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *et-Tarihü'l-Kebîr*, Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trz, I-XII.

----- *es-Sahîh*, thk. Muhammed Nizâr Temîm-Heysen Nizâr Temîm, Dâru'l-Kamer, Beyrut trz.

el-Hamîsî, Abdurrahmân b. İbrâhîm, *Mu'cemu'l-'Ulumi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, Dâru İbn Hazm, Sana', trz.

Halaçoğlu, Yusuf, "Basra", *DİA*, V Ankara 1992.

Hartman, Richard, "Basra", *İslam Ansiklopedisi*, Tevsi', Besim Darkot-M, Tayyib Gökbilgin, M.E.B., II, Eskişehir 1997.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, thk. Zekeriyâ Umeyrât, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.

-----*Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 2001, I-XVII.

Hayyât, Halîfe, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya Ömerî, Dâru't-Tâyyube, Riyad 1985

----- *Kitâbü'l Tabakât*, thk. Ekrem Ziya Ömeri, Câmi'atü'l Bağdâd, Bağdad 1967

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Curcânî, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, thk. Âdil Ahmed- Alî Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trz, I-IX.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1953, I-IX.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Muhammed b. Muhammed, *el-Kâmil fî't-Târîh*, thk. Ebu'l-Fida Abdullah el-Kâdî, Beyrut 1987, I-XI.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Nuhbetü'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, thk. Abdulhumejd b. Sâlih, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006.

----- *Tehzîbü't-tehzîb*, thk. İbrâhîmZeybak-Âdil Mürşid, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut trz, I-IV.

----- *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Âdil Mürşid, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1999

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu'l-Mecruhîn mine'l-Muhaddisîn*, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefî, Dâru'l-Sami'î, Riyâd 2000, I-II.

----- *Kitabü's-Sikât*, thk. Muhammed Abdu'l-Mü'id Hân, Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1973, I-X.

----- *Meşâhîru Ulemâi'l-Emsâr*, thk. Mecdî b. Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullâh Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbillâh-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Daru'l-Me'ârif, Kahire trz.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Munî', *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Alî Muhammed Ömer, Mektebetü'l Hancı, Kâhire 2001, I-XI.

Kandemir, M. Yaşar, "Affân b. Müslim", *DİA*, I, Ankara 1988.

Kaya, Mehmet Fatih, *Hadis Usûlünde İhtlât*, Rihle Kitap, İstanbul 2011.

Saîd, Abdulcabbâr, **İhtilâtu'r-Ruvâti's-Sikât**, Mektebetü'r-Rüşd, 2005 Riyâd

İbn Receb el-Hanbelî, Zeynuddîn Ebi'l-Ferec Abdirrahmân b. Ahmed, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, thk. Nureddîn İtr, Dâru'l-Maslâh, Dımaşk 1978.

- el-Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yusûf b. ez-Zekî, *Tehzîbu'l-Kemal fî Esmâ'ir-Rical*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1983, I-XXXV.
- Nâcî, Abdülcebbâr, *el-Medârisü'l-Târîhiyeti'l-İslâmiye (Medresetü'l-Basrati Enmûzecen)*, Merkezü'l-Âkâdemî lî Ebhâs, Beyrut 2013.
- *Târihu'l-Hareketi'l-Fikriyye fî'l-Basrati fî'l-'Asri'l-İslâmî*, Dâru'l-Hikme Câmi'atü'l-Basra, Basra 1991.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb, *Kitâbü'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed, Darü'l-Ma'rife, Beyrut 1986.
- Sâlih, Ahmed Ali, *et-Tanzîmâtü'l-İçtimâ'iyye ve'l-İktisâdiyye fî'l-Basra*, Matba'atü'l-Ma'ârif, Bağdat 1953.
- Sandıkçı, Kemal, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadîs*, DİB, Ankara 1991
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Huffâz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1983
- Taberî, Ebû'l-Cafer Muhammed b. Cerîr, *Tarihu'l-Taberi*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Me'arif, Kahire 1967, I-XI
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd, *Kitâbü'd-Duafâ'l-Kebîr*, thk. Abdulmut'î Emîn Kal'acî, I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1998, I-IV
- el-İclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdullah, *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî, Matba'tü'l Medine, Kahire 1404, I-II
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trz, I-IV
- *Tehzîbu Tehzîbu'l-Kemal fî Esmâ'ir-Rical*, thk. Ğuneym Abbâs Ğuneym-Mecdî's-Seyyid Emîn, el-Fâruku'l-Hadîs, Kahire 2003, I-XI
- *Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed Becavî, Darü'l-Ma'rife, Beyrut trs, I-IV
- *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988, I-XXV

Rusya ve Azerbaycan'da Din-Devlet İlişkileri

Cengiz MURSELOV* Bekir KOÇ**

182

Özet

Bu çalışma, din-devlet ilişkisi başlığı altında, Rusya ve Azerbaycan'daki devlet politikalarını ve bunların din kurumu ile olan faaliyet ve ilişkilerini özellikle Çarlık Rusya döneminin son yıllarından itibaren günümüze kadar olan süreç içinde, her iki ülke arasındaki benzerlik ve ayırt edici durumlarını konu edinerek incelemeyi amaçlamaktadır. İki ülkenin çalışmaya konu olması, birbirleri ile olan sınır komşuluğu ve Azerbaycan'ın uzun yıllar Rusya denetimi altına kalması sebebiyledir. Bu bakımdan iç ve dış politikalarının din-devlet ilişkileri ışığında son yüzyıllık süreç içerisinde incelenmesi ve ortaya koyulacak durumlarla açıklanması, her iki ülkenin günümüzdeki din-devlet politikalarını anlamamıza ve daha sağlıklı yorumlamamıza fayda verecektir.

Anahtar Kelimeler: Azerbaycan, Rusya, din, devlet, din-devlet ilişkileri, Çarlık Rusya, Sovyet Rusya.

* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, (gizcen@hotmail.com)

** Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, (bekir_koc_55@hotmail.com)

Religion And State Affairs In Russia and Azerbaijan

Abstract

Under the title of religion and state affairs, this study aims to analyze state politics in Russia and Azerbaijan and their operations with and relations to the institution of religion, especially from the last years of Czarist Russia until today by considering the similarities and differences between two countries. The reason for considering these two countries is that they are border neighbors and Azerbaijan was under the domination of Russia for long years. In this respect, analyzing their domestic and foreign policies within the light of religion and state affairs within the last century and its explanation with cases that will be put forward will benefit us in understanding the religion and state affairs of these two countries nowadays and interpreting them in a better way.

Keywords: Azerbaijan Azerbaijan, Russia, religion, state, religion and state affairs, Czarist Russia, Soviet Russia.

Giriş

Din-devlet ilişkisi konusu, birçok alanda farklı konularda çalışılabilecek yelpazede bir konuma sahiptir. Bu iki sosyal kurum arasındaki ilişkinin toplumsal sonuçları, küçük ölçekli olabileceği gibi bazen de küresel büyüklükteki toplumsal olaylara sebep olabilir. Din-devlet ilişkisi zaviyesinden dünya tarihine bakıldığında çetin bir ilişki içinde oldukları görülmektedir. Bu ilişkinin örneklerinden biri olan Rusya ve Azerbaycan'ı, birbirlerinin politikaları ile ilişkilendirilerek, toplumsal olaylardan yola çıkarak karşılaştırılacak ve bir çözümlenmeye gidilecektir.

İki ülkenin bu çalışma için seçilmesinin en önemli sebebi ise, bu ülkelerin komşu olması ve birbirlerinden etkilenmiş olmasıdır. Komşu olan bu iki ülke, farklı tarih ve medeniyet geçmişine sahip olmasına rağmen son yüzyılda ve özellikle bağımsızlık süreçlerinde din-devlet ilişkileri bakımından benzer yönere sahiptirler. Komşulukları sırasınca ne gibi etkileşimlerden geçtikleri ve bunların ne kadarının benzerlik ve farklılık içinde olduğu araştırılmaya değer bir konudur. Özellikle de din-devlet ilişkileri açısından. Ayrıca Azerbaycan'ın devlet olmadan önce bağımsızlığını Rusya'dan ayrılarak kazanması da ikinci önemli bir sebeptir. Bu bakımdan din-devlet ilişkilerindeki farklılıklar ve benzerlikler –ki Rusya'nın bu konuda Azerbaycan'a uyguladığı politika önemlidir- bağımsızlıktan önce ve sonraki gelişmeler ile görülmeye değer bir konu arz etmektedir.

Günümüzde her iki ülke de yasalarında laik¹ bir devlet modeli benimse-diklerini ifade etmektedirler. Fakat bu laiklik mefhumu her iki ülke için de diğer batı ülkelerinde olduğu gibi farklı yorumlanmıştır. Bu ülkelerin din-devlet ilişkilerindeki yaklaşım ve faaliyetlerinin tarihi geçmişlerine bakıldı-ğında, özellikle Çarlık Rusya döneminde Rusya ve Azerbaycan'ın din devleti modelinde politikalar gerçekleştirdiği ve bu dönemde dinin toplum içinde gerek kasıtlı olarak yaşatıldığı, gerekse kendiliğinden varlığını sürdürdüğü ve dinin devlet sistemi içinde ayrılmaz bir parça olduğu görülmektedir.

Azerbaycan, Orta Asya'daki jeopolitik yeri (Trans Kafkasya) ve yeraltı ve yerüstü zenginliği ile birçok devletin dikkatini çekmektedir. Rusya, sı-nır komşuluğu sebebi ile tarih boyunca Azerbaycan'a duyduğu ilgisini son yüzyıllarda fazlası ile arttırmıştır. Öyle ki özellikle geçen iki yüzyıllık sü-reçte, sömürge altına alarak ve dışarıdan etkileyerek Azerbaycan'ın devlet politikalarında önemli bir yer tutmuştur. Aşağıda da değinileceği üzere din kurumunun birçok dönemde Rusya'dan etkilenmesi kaçınılmaz olmuştur. Bundan dolayı Azerbaycan din-devlet ilişkisini, Rusya'nın tarihi geçmiş-i ile bağlantılı olarak değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü bir devlet ola-rak, Azerbaycan'dan bahsedecek olursak, bu da ancak Çarlık Rusya, Sovyet Rusya ve günümüz Rusya Federasyonu'nun ilişik olduğu dönemleri kap-samaktadır. Bu bakımdan Azerbaycan ve Rusya, üç dönemdeki din-devlet ilişkileri ile incelenecektir.

a- Çarlık Rusya Döneminde Din-Devlet İlişkisi

Bu dönemde² Çarlık Rusya, devlet politikası olarak Ortodoks Kilisesi'ne sıkıca bağlıdır. İmparatorluğun belirlediği kanunlar gereğince ülkede hâkim inanç sistemi Ortodoksluk olmuş ve kilise özellikle XIX. yüzyılda bütünüyle Çar'ın güdümünde olan bir kurum haline gelmiştir. Dinleri bir kategorileş-tirmeye tabi tutarak din-devlet ilişkilerini bunun üzerinden idare etmeye çalışan Çar'ın, bu dönem için din devleti modelini benimsediği söylenebilir.

- 1 Her iki ülke de günümüz anayasalarında laikliği benimsemektedirler. Fakat bu çalı - mada laiklik tartışması yapılmayacaktır. Devlet politikaları ve uygulamaları ile alakalı günümüz ve tarihi geçmişleri göz önüne alınarak, bu husustaki gerekli tartışmalar ile çalışmanın sonuç kısmında genel çerçevede bir çözümlenmeye yer verilecektir.
- 2 Çarlık dönemi birkaç yüzyılı kapsamaktadır. Fakat bu çalışmada, 19. yüzyılın son yılları ve Bolşevik Devrimi(1917)'nden önceki son çeyrek yüzyıl ile sınırlı dönem kastedilmek-tedir. Bu dönemi ele almamızın sebebi ise Azerbaycan'ın artık Osmanlı himayesinden yavaş yavaş Rusya himayesine geçiyor, daha doğrusu Rusya tarafından ele geçiriliyor olmasıdır.

Buna göre Çarlık, inançlı bir kimliğe sahip olmakta ve kilisenin otoritesine bağlı kalmaktadır. Genel anlamda kilise ile aynı yönetim anlayışını paylaştıkları için Çarlık ve kilise, ülkenin yöneticileri konumundadır.

Çarlık Rusya'nın din devleti politikaları, bölgesinde bulunan diğer din mensupları için sorunlar teşkil etmekteydi. Çarlık, bölgedeki nüfuzunu arttırmak; asimilasyona ve Hristiyanlaştırma politikalarına karşı çıkan ayaklanmaları önlemek için özellikle Türk asıllı milletleri ilgilendiren bir beyanname çıkardı. 1773 yılında çıkartılan "Dini Hoşgörü Beyanname" ile Türkçe konuşan halkların baskıyla Hristiyanlaştırılması ve asimilasyon politikası, kısmen ortadan kaldırılmış ve Müslümanların belli bölgelerde cami inşa etmelerine engel olmamışlardır.³ İçinde hoşgörü geçen bu beyanname, özellikle ayaklanmaları engellemek için ilan edilmiştir. Çünkü Çarlık Rusya, bu dönemde Ortodoksluğun tek ve üstün bir din olabilmesi için elinden geleni yapmaktaydı. Müslümanlara verilen izinler çok sınırlı ve kısa süreli olmaktadır. Şöyle ki 1900'lü yılların başlarında Çarlık Rusya'da, ülke geneline yayılmış bir ekonomik kriz patlak verdi. Hem bu krize hem de dini kısıtlamalara karşı olan bazı siyasi gruplara yönelik baskılar nedeniyle, çeşitli protestolar meydana geldi. 1904 yılının sonbaharında, büyük kentlerde on binlerin katıldığı rejim karşıtı gösteriler yapıldı. Gösterilere Çarlık tarafından din duyguları bastırılan tahammül edilen ve tahammül edilmeyen dini inanç grupları⁴ da katıldı.

Çarlık, ayaklanmaların önlenmesi ve öne sürülen taleplerin yerine getirilmesi için yeni düzenlemeler yaparak ikinci bir "Dini Hoşgörü Beyanname" ilan etti. Çarın talimatıyla yayınlanan beyanname, diğer din ve inanç mensuplarına önemli ölçüde özgürlük alanı açmakta ve Ortodoks kilisesiyle diğer inanç sistemlerini eşit statüde değerlendirmekteydi. Beyannameye göre, dinini değiştiren bir Ortodoks inanç mensubu, eskiden olduğu gibi herhangi bir takibe maruz kalmayacaktı ve zorla Hristiyanlaştırılan insanların kendi eski inançlarına dönmeleri engellemeyecekti.⁵

Beyanname, Rusya himayesindeki Müslümanlar için yeni bir dönemin başladığına işaret etmekteydi. Dini takipler resmi olarak kesilmiş, ekonomik özgürlükleri kısıtlayan çeşitli engeller kaldırılmış, mescitlerin

3 A. A. Krasikova, E. C. Tokarevoy, *Religioznaya Tolerantnost İstoriçeskoe İzmerniya*, Akademiya, Moskova 2006, s. 22.

4 Svod Zakonov Rossiyskoy İmperii, Petersburg, Tom I, Ças I, Razdel I, 1906, s. 9.

5 M. E. Krasnojen, *Kratkiy Kurs Tserkovnogo Prava*, Yuryev 1900, s. 94

inşası daha da kolaylaşmıştı. Rus yönetimi, Müslümanlardan önde gelen dini şahsiyetleri kendi tarafına çekmek istediği için var olan İslami gidişatı değiştirmede ve kilisenin de Müslümanların yerel ruhani işlerine karışmalarına imkân vermeyerek sınırlarını korumaya çalıştı.⁶ Aynı desteği kiliselerden de bekleyen Çarlık yönetimi bunun için de bazı faaliyetlerde bulunmuştu. Kilise ve manastırlardan elde edilen maddi gelirlere ilaveten devlet, ruhban sınıfı için hazineye yıllık bütçe ayırmış ve bunun karşılığında ise kilisenin sosyal düzeni sağlamak ve toplumsal faaliyetlerde aktif rol almasını talep etmiştir.⁷ Böylece devletin her koşulda kiliseyi himaye etmesi ve maddi açıdan destek sağlaması onun monarşi yanlısı bir tutum sergilemesini gerektirmiştir. Dolayısıyla Çarın maddi desteğini arkasına alan kilise, ülkede mevcut sosyal düzenden rahatsız olan işçi ve köylülerin ayaklanmalarını önlemek amacıyla yoğun propaganda yürütme hususunda üzerine düşeni fazlasıyla yerine getirerek sosyalizmin irdelenmesi ve tehzibi adı altında özel seminer ve kurslar organize etmiş ve nihayetinde halk nezdinde sosyalizmin itibarını sarsmak için sahip olduğu basın yayın organlarını sosyalizm karşıtı propagandalarda kullanmıştır.⁸ Kilise, “Tanrı’dan korkun ve Çar’a saygı gösterin, Çarlık otokrasisi her şeye gücü yeten Tanrı’nın yerdeki modelidir”⁹ gibi söylemler ile mevcut sistemi savunmaya çalışmıştır. Aslında Kilise bu tutumuyla monarşiden ziyade kendi çıkarları peşindeydi. Özellikle 1905 yılında meydana gelen devrim hareketleri sırasında sosyalistlerin gündeme getirdikleri kilisenin devletten, okulların da kiliseden ayrılması ve tüm dinlerin eşit konuma getirilmesi talepleri kilisenin çıkarlarıyla örtüşmemekteydi.

Kilise, Çarlık Rusya yönetimine birçok zaman destek vermiş olsa da, özellikle I. Dünya Savaşı esnasında ortaya çıkan ekonomik kriz ve bunların sonucunda sosyalist komünist akımın Çarlık tarafından desteklenmesi üzerine gelişen propagandalar ve eylemlerde tarafsız kaldığı görülmüştür. Böylece

6 İsaabel de Madariaga, *Rossia v Epohu Ekaterini Velikoy*, Novaya Literaturnoe Obozrenie, Moskova 2002, s. 812.

7 M. Smirnov, “Dinamika Religioznukh Organizatsii v Dorevoluyutsonnoy Rossii”, *Rossiyskaya Akademiya Gosudarstvennoy Slujbi pri Prizidente Rossiyskoy Federatsii*, Moskova 2010, s. 28.

8 Şir Muhammed Duali, *XX. Yüzyıl Rusyası Sosyo-Politik Yapısında Rus Ortodoks Kilisesi’nin Rolü* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012, s. 35.

9 İvan Krivelov, *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov v Pervoy Çetvyorti XX veka*, İzdatelstva Znaniye, Moskova 1982, s. 6.

Bolşevik Devrimi gerçekleşmiş ve Kilise, devrimi benimseyen söylemlerde bulunmuştur. Piskoposlar, vaazlarında sıkça kilisenin bağımsızlığına vurgu yaparak, Tanrı iradesi dışında her hangi bir gücün ve iradenin yönetime glemeyeceği ilkesinden hareket etmiş ve devletin yönetim şeklinde herhangi bir değişikliğin olmasının sakıncalı bir durum olmadığına dikkat çekmeye çalışmıştır. Ancak kilisenin bu tutumu, başlarda kendi lehine gözükse de, sonrasında Bolşeviklerin yönetime gelmesiyle birlikte aleyhine olmuştur.¹⁰

Rusya Çarlığı'nın devrim propagandaları ve kilise ile uğraştığı dönemdeki din-devlet politikası, Azerbaycan'daki gelişmeleri de etkilemiştir. Çarlık Rusya'sı 1800'lü yıllarda Azerbaycan'ı işgal etmiştir. Ayrıca İran da bu duruma dâhil olup, Çarlığın karşısına çıkmış ve böylece iki tane Rus-İran savaşı gerçekleşmiştir. Savaşlar sonucu iki devlet arasında 1813'te Gülistan Barış Anlaşması ve 1828'de ise Türkmençay Anlaşması imzalanarak Azerbaycan toprakları paylaşılmıştır. Azerbaycan toprakları, Güney ve Kuzey adını alarak, Güney Azerbaycan İran himayesine, Kuzey ise Çarlık himayesine geçmiştir.

Çarlık Rusya'sının İslam ve Müslümanlarla olan ilişkisini büyük ölçüde Pravoslav (Ortodoks) kilisesi belirlemekteydi. Pravoslav Hıristiyan misyonerleri aslında, Müslümanların Hıristiyanlarla beraber yaşadığı ve İslam dininin zayıf olduğu bölgelerde daha geniş faaliyet göstermekteydi. Ayrıca Çarlık Rusya'sı 1872 yılında Kafkaslar'da Sünni ve Şiiiler için ayrı dini idareler ihdas etmişti. Rus merkezi yönetimi, Şii Şeyhülislam, Sünni müftü ve dini kurumların ileri gelen Azeri yöneticilerin atamalarını yapmış ve bunların maaşlarını ödeyerek faaliyetlerini yönlendirmişti. Böylece siyasî yönden sadık olmalarını sağlayarak prensipte bunları kendi kontrolü altına almıştı.¹¹ Bu dönemde Şeyhülislam Şii olmak kaydı ile Kafkas coğrafyasındaki tüm dini işlerden sorumlu dini rehber idi. Bu bakımdan görülen o ki, dini işlerin idaresinde Çarlık kendi tekelinde bir dini idari sistem kurmuştu.

Çarlık, Azerbaycan'da yaşayan Müslüman Türk halkının Osmanlı ile olan bağlarını koparmak için Sünniliği bastırarak Şiiliği desteklemiştir. Bu nedenle Çarlık, farklı tarihlerde, Şiiliği Osmanlılara karşı olduğu gibi, Dağistan'da yayılan Rus aleyhtarı direnişe karşı da kullanmıştır.¹² Müslü-

10 E.C. Матвеева, *Церковное судопроизводство Орловской губернии второй половины XIX начала XX века*, Орел 2014, s. 93-96.

11 Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev. İ. Safa Üstün, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1996, s. 270.

12 Memmedali Babaşlı, "Çarlık Rusyası Döneminden Günümüze Azerbaycan'da Din-

manlar arasında ayrılıklar ve problemler oluşturma amacıyla, Azerbaycan ve Kafkas coğrafyasında Şiilik faktörü ön plana çıkarılmıştır. Böylece Sünni grupların Osmanlı devletine karşı mesafeli durmaları ve hatta mümkünse tavır almaları hedeflenmişti. Bundan dolayı İran'la ilişkiler belli ölçüde teşvik edilirken Osmanlı'yla ilişkilere yasaklar getirilmiştir.¹³ Çar birliklerinin Osmanlı ve İran ile yaptığı savaşlarda alınan en ufak başarı için mescitlerde vaaz verilmesi ve Çar için dualar okutulması talep edilmiştir.¹⁴

Çarlık İmparatorluğu, yukarıdaki din-devlet ilişkisi politikası neticesinde güttüğü baskı ve zorbalık faaliyetlerindeki sonuçların fayda vermemesi üzerine, yaptırım yöntemlerini değiştirerek, bir yandan halkın dini faaliyet ve duygularını idare eden ulema ve mollaları kendi gözetimi altında tutmuş, diğer yandan da milli eğitime izin vermeyerek aileleri çocuklarını Rus okullarında okutmaya zorunlu kılarak Azerbaycan'da çift yönlü bir politika uygulamıştır.¹⁵ Bunun için Türk çocuklarına Rus dilini ve Rus kültürünü öğreten özel okullar açılmıştır. Böylece sömürgesi altında olan diğer coğrafyalarda olduğu gibi Azerbaycan'da da ahaliyi Osmanlı ve İran etkisinden uzak tutmak ve sınırın güvenliğini temin etmek maksadıyla "Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma" politikası gütmüştür. Temel amacı İslam akidesini Asya'dan uzaklaştırma olan ve Azerbaycan Türklerini Rus kültürü içinde eritme yolunu izleyen Çarlık Rusya'sı, ilk olarak Rus dilinin öğrenilmesini sağlamaya çalışmıştır.¹⁶ Ayrıca bölgedeki nüfuzlu şahıslara para vererek ve madalya ile taltif ederek, tebaalarında bulunan halkın, misyoner faaliyetlerini desteklemelerini istemişlerdir.¹⁷ Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma politikasının milli ve manevi boyutta halka verdiği kimlik bunalımı, Azeri aydınlar tarafından hoş görülmemeye başlanmış ve bunun sonucunda çeşitli önlemler alma çabasına gitmişlerdir.

Devlet İlişkileri", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, Süleyman Demirel Üniversitesi Yay., Isparta 2007, s. 219.

13 Tadeusz Swietochowski, *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycan'ı 1905-1920*, Bağlam Yay., Ankara 1988, s. 25.

14 Babaşlı, "Çarlık Rusyası Döneminden Günümüze Azerbaycan'da Din-Devlet İlişkileri", s. 219.

15 Memmet Emin Resulzade, *Azerbaycan Cumhuriyeti Keyfiyeti Teşekkülü ve Vaziyeti*, İstanbul 1923, s. 20-21.

16 Kövser Tağıyev, "Siyasi Tarihi Bağlamında Azerbaycan'da Din Eğitiminin Gelişimi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Güz 2013, C. 6, S. 28, s. 384.

17 Arif Yunusov, *Azerbaycanda İslam*, Zaman Neşriyat, Bakü 2004, s. 92.

Çarlığın verdiği eğitimin yetersizliği ve Türkiye'den gelen yeni fikirlerin (meşrutiyet, milliyetçilik, özgürlük vb.) etkisiyle Azerbaycan aydınları, İslâmî yaşam biçiminin toplumda gerçek anlamları ile oluşturulmasını; bir terakkinin gerçekleştirilmesini; kültürel aydınlanmanın yaşanmasını ve sonunda siyasi özerkliğin elde edilmesini talep etmeye başladılar. Bunun üzerine Azeri aydınlar, 1905'ten sonra Türkiye'ye yönelerek buradan muallimler getirtme yoluna gitmişler ve böylece yeni usulle eğitim yapacak okullar açmaya başlamışlardır.

Aktarılanlar bağlamında; bu dönemdeki din-devlet ilişkileri, her iki ülke için de birçok politikanın tam merkezinde olmuş, eğitimden ibadetgâhlara kadar yapılan uygulamalarda görülmüştür. Her iki ülkede de dinin devlet politikaları içinde en merkezi bir konumda olduğu ve toplumu etkilemenin, yönetmenin ve neredeyse değiştirmenin dini kurumlar ve din adamları ile yapılacağı sonucuna varılmıştır. Böylece din-devlet ilişkileri, dahası kilise-devlet ve şeyhülislam-devlet ilişkileri, her zaman iç içe olmuştur. Çarlığın kendi toplumu için uyguladığı birçok faaliyetin Azerbaycan'da da görüldüğü ve din-devlet ilişkileri bağlamında paralel politikalara sahip oldukları iddia edilebilir. Bu bakımdan Azerbaycan topraklarında yaşayan İslam dininin Rus Çarlığı tarafından ciddi etkilere maruz kaldığı; fakat yine de ayakta durmayı başardığı görülmektedir. Ayrıca diğer tahammül edilemeyen dinler de Çarlığın din-devlet politikaları ile karşı karşıya kalmışlardır. Ancak bu politikalarından kilisenin diğerlerine nazaran daha fazla olumsuz etkiye maruz kaldığını söyleyebiliriz. Bunun nedeni Çarlığın, önce kendi toplumunda politikalar geliştirmesi ve daha sonrasında bunu diğer hükmettiği toplumlara uygulamasıdır.

Kiliseyi yanına alarak yürüttüğü din-devlet politikasından dolayı Çarlığı ve uygulamalarında Çarlık ile paralellik gösteren hatta bizatihi Çarlığın faaliyet gösterdiği Azerbaycan'ı, bu dönem içinde din devleti olarak tanımlayabiliriz. Ta ki kilisenin desteğini çekerek tam bir bağımsızlık istemesiyle gerçekleşecek olan olaylara kadar.¹⁸ Toplumsal olaylarda kilise, monarşiyi desteklememiş ve tarafsız kalmaya çalışarak devrimin gerçekleşmesinde etkin rol oynamıştır. Böylece her iki ülkenin de kaderi, gerek I. Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan ekonomik kriz gerekse çeşitli toplumsal akımlar (özgürlük, milliyetçilik, komünizm, sosyalizm vb.) neticesinde gerçekleşen

18 S. M. Kamunin, *Birinci Dünya Savaşı'nda II. Rusya Monarşisinin Düşüşü (1914 -1917 Yılları)*, http://his95.narod.ru/lec15_2.htm, (10.01.2016).

Bolşevik Devrimi ve sonrasında kurulan sosyalist komünist devlet yönetimi ile farklı bir yönde gelişmiştir.

b- Sovyet Rusya'sı Döneminde Din-Devlet İlişkisi

Sovyet Rusya'nın din-devlet ilişkisi üç ara dönem ile ilişkili olup bazı farklılıklar içermektedir. Bu bakımdan II. Dünya Savaşı öncesi, dinin yok olmasına yönelik politikası ki başarılı olunamayan dönem; savaş sonrası bu başarısızlığın farkına varıldığı ve dinin devlet denetimi altında tutularak onun kontrolsüz yayılmasını engellenmeye çalışıldığı ikinci dönem; son olarak da 1982-1991 yılları arası dinin gerçekliğinin anlaşıldığı, dinin yok edilemez bir olgu olduğu ve devletin ya da partinin din hakkında kararlar almaya çalıştığı üçüncü dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemler, Azerbaycan'da da etkili politikalar vasıtasıyla paralel olarak gözlemlenebilir.

Dinin yok edilmeye çalışıldığı ve baskı altında tutulduğu bu ilk ara dönemde Patrik, bir bildiri yayınlayarak kutsal mekânlara göz dikenleri şiddetle kınadığını beyan etmiştir ve buna tepki olarak bir gün sonra Bolşevikler "Kilisenin devletten ve okulların da Kiliseden ayrıldığını" bildiren kararnameyi resmen yayınlamıştır. Ayrıca kararnamede hiçbir kilisenin özel mülk edinme hakkına sahip olmadığı belirtilmiştir. Patriğin sert tutumuna yanıt niteliği taşıyan bu kararname, iki kurum arasında var olan anlaşmazlığı bir üst düzeye taşımakla beraber, kilisenin devletten tam bağımsız olamayacağı anlaşılmıştır.¹⁹ Buradan hareketle kilise ile Bolşevik yönetim arasında gelecekte bir çekişmenin olacağı tahmin edilebilmekteydi. Bolşeviklerin Çar ve ailesini idam etme kararı alması da bunu ateşlemiştir. Patrik, yayınladığı bildiride Hıristiyan vicdanının buna asla onay veremeyeceğini, bu olayın derhal gündeme getirilerek kınanması gerektiğini talep etmesiyle Bolşevikler, özelde kiliseyi genelde ise dini sosyal hayattan silmek ve toplumda ateizmi yaygınlaştırmak için yoğun çaba harcamaya başlamışlardı. Hatta bu amaçla 1920'nin sonuna doğru otuz altı azizin kabri açılarak meydanlarda teşhir edilmiş ve açılan kabirlerden kemik yığınlarının çıkması ile halk arasında yaygın olan aziz inancının bir hurafeden ibaret olduğu, kanıt olarak gösterilmiştir.²⁰

19 Şir Muhammed Dualı, "Rus Ortodoks Kilisesi'nin Siyasi Tarihi", *Milel ve Nihal*, Ağustos 2013, C. 10, S. 2, s. 79.

20 Dualı, "Rus Ortodoks Kilisesi'nin Siyasi Tarihi", s. 79-80.

Bolşevik Devrimi'nin gerçekleşmesi ile Rusya'da farklı bir tarihi serüven başladı. Devrim sayesinde hâkim sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasi hayat kendini yeniden yapılandırarak Marksist bir yoruma yöneldi. Marksizm ile her nevi tabiatüstü güce inanmayı reddeden ve bunlarla savaşmayı benimseyen, dinsiz bir toplum oluşturmaya çalışan bir ideoloji oluştu.²¹ Bu ideoloji, Bolşeviklerin politikalarına uygun olarak tam merkezde yer aldı.

Yerli Bolşeviklerin yardımları ile Azerbaycan'a ilerleyen bu devrim ideolojisi, zor hayat şartları, ağır iş ve bu işin karşılığında az ücret alan, fabrikatörlere karşı gelerek isyanlar yapan Azerilerin haklarını talep etmelerine neden oldu. Sosyalizmin vaat ettiği eşitlik ilkesi arzusu peşinde koşarak Sovyetlerin tarafında yer alan bu insanlar, kurtuluşu Sosyalizmde görmekteydi. Sovyet askerleri Azerbaycan'a girdiklerinde de, Azeri Bolşevikler onlara yardım etti. 28 Mayıs 1918'de bağımsızlığını ilan eden genç Azerbaycan halkı ise direniş gösterdiler; fakat bu durum 28 Nisan 1920'de tekrardan Rusya hegemonyası ve bayrağı altına girmelerine engel olamamıştı. Böylece Sovyetler dönemi ve politikaları Azerbaycan'da 23 aylık kısa bir kesintiden sonra tekrar hayata geçti.

Sovyet Rusya'nın amacı, dini ve dinî sembolleri ortadan kaldırmak ve tamamen seküler bir toplum meydana getirmek ve nihayetinde Azerbaycan halkının da "homo sovieticus"²² olmasıydı. Böylece Sovyet Rusya öncelikle dine, özellikle de uhrevi ve dünyevi alanları bünyesinde birleştiren, kendine özgü kurumlarıyla toplum hayatını çepeçevre kuşatan İslam'a karşı mücadeleye girişmesi kaçınılmaz görünmekteydi.²³

1921'de Sovyetler Büyük Konseyi'nce kabul edilen Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin ilk Anayasa'sının 4. maddesine göre;

21 Bkz.: Michael Löwy, *Marksizm ve Din: Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor*, çev. İrfan Cüre, Belge Yay., İstanbul 1996.

22 Homo Sovieticus, Doğu Bloku'nun şekillendirdiği zihniyeti taşıyan insanları tanımlamak amacıyla Rus Yazar Aleksandr Zinoviyev tarafından ortaya atılan bir terimdir. Latince olup "Sovyet insanı" anlamına gelir. 1917 Ekim Devrimi ile birlikte SSCB toplumunda görülen yeni insan tipidir. Ayrıca "Yeni Sovyet insanı" olarak da bilinir, (https://tr.wikipedia.org/wiki/Homo_Sovieticus)(05.02.2016). Daha fazla bilgi için bkz.: İbrahim Hasanoğlu, "Homo Sovieticus: Sscb'de Sovyet Halkı İnşası Çabaları", *Turkish Studies*, v 10, no 1, Winter 2015.

23 Abdulvahap Taştan, "Azerbaycan'da Sosyo-Kültürel Değişme, Din ve Dinsel Canlanma", *Bilig Dergisi*, Bahar 2003, s. 16.

“Vatandaşların vicdan hürriyetini temin etmek amacıyla, din devletten ve eğitim dinden ayrılır. Ama vatandaşa dini ve anti-dini tebliğ hürriyeti verilir” ibaresi geçmektedir.”²⁴

8 Ocak 1924’te “Din Aleyhine Komisyon” adlı bir kurumun faaliyete geçmesi ve bu kurumun o yıllarda ateist gruplar ile faaliyetler yaparak gücünü arttırması, din hürriyetinin kâğıt üzerinde kaldığını göstermektedir. Öyle ki bu komisyonun bir alt birliği olan “Allahsızlar Cemiyeti” üyelerinin sayıları 1930’larda kırk beş bin civarında idi ve bunların birçoğu işçi sınıfından oluşmaktaydı.²⁵ Bakü’de kurulan, sonraki yıllarda ise diğer bölgelere yayılarak faaliyet alanını genişleten bu teşkilatın amacı dinle mücadele etmek; ateizmin yaygınlaştırılması doğrultusunda müze ve sergiler açmak; eserler yayınlamak ve çeşitli pankartlar hazırlamaktı.²⁶ Allahsızlar Cemiyeti, özellikle işçi sınıfını manevi yönden özgür kılmak amacıyla dini cemaatler arasında gerginlik yaratmaya çalışarak, İslam’ın kendi kendine parçalanacağını öngörmekteydi.

II. Dünya savaşı öncesi dönemde Sovyet otoritesinin dine karşı tavırları daha belirgin olmakla beraber dinin gücünü zayıflatma çabaları da ciddi faaliyetler ile devam etmişti. Tasfiye dönemi olarak adlandırdığımız bu dönemde, Sovyet Rusya, Azerbaycan’daki bütün milli-manevi değerleri kontrol ederek, dini imtiyazlar ve ruhani sınıfları iptal etti.²⁷ Savaşın başlamasından sonra Sovyet Hükümeti, bölgedeki taraftarlarını kaybetme endişesinden dolayı ateizm ile ilgili uygulamalarını ikinci plana iterek, din ve dini kurumlara karşı ılımlı bir yaklaşım sergiledi. Bu bakımdan kilise ve diğer dinlerin savaş sonrası dönemde, sosyal ve iktisadi durumlarının az da olsa olumlu yönden değiştiği görüldü.²⁸

II. Dünya Savaşı’nın kazananları arasında yer alan Sovyet Rusya, ‘İnsan Hakları Evrensel Beyanname’si’nin (1948) küresel boyuttaki etkisiyle, bölgedeki din-devlet politikasında bir değişime gitmiştir. Diğer Müslüman Türk Cumhuriyetleri gibi Azerbaycan’da da dinin etkisini zayıflatma çabalarının

24 Sovyetler Birliği Anayasası, Madde 4.

25 Taleh Hacıyev, “Allahsızlar İttifakının Azerbaycan’daki Faaliyet”, *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin Elmi Mecmuası*, Bakü 2008, S. 9, s. 341.

26 M. Settarov, *Sosializm Kuruculuğu Dövründe Azerbaycan Halkında Ateizm Dünya Görüşünün Formalaşması*, Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası Neşriyatı, Bakü 1964, s. 162.

27 Mehmet Emin Resulzade, *Çağdaş Azerbaycan Tarihi*, Bakü 1991, s. 89-110.

28 Jane Ellis, “New Soviet Thinking On Religion”, *Religion in Communist Lands*, v 17, no II, s. 109.

başarısız olduğunu görmüş ve bundan dolayı dini devlet gözetiminde bir zemine oturtmaya çalışarak, dinin kontrolsüz yayılmasını engelleme uğraşına girişmiştir. Toplumsal geriliğin dinden kaynaklandığını benimsetmeye çalışan Sovyetler, toplumda dindar sanılan din adamları ile faaliyetlerde bulunarak, dini gelişmelerin önünü kapatıyor ve engelliyordu. Halk gerçek İslam yerine, dini hurafeye ve fanatizme yöneltiyor ve toplumda dinin yanlış algılanmasına ve anlaşılmasına sebep olunuyordu. Ancak bu duruma tepki olarak Azerbaycan'da dini fanatizme ve hurafeye karşı mücadeleler başlamıştı. Azerbaycan'daki din efendilerinin (Molla- Seyda) mücadeleleri Sovyetlerce isyan nezdinde görülmüş²⁹ ve yanlış yorumlanarak dini hayatın kısıtlanmasına, daha sonrasında da, tamamen yasaklanmasına sebep olmuştur. Bundan dolayı Bolşevikler tarafından 'Kültürel Reform' siyaseti hayata geçirilerek, dine karşı mücadele ve ateizmin tebliği yapılmaya başlandı.³⁰ Yıllarca insanların kalbine yerleşmiş dini değerler, Bolşeviklerin kendi politikalarına engel oluyordu. Fakat Sovyetler, devrimin ilk yıllarında toplumun tepkisini çekmemek ve taraftar kazanmak amacıyla bütün vatandaşların inançlarının ve ibadetlerinin yerine getirilmesinde hiçbir sınırlamanın olmayacağı ve din ve inanç özgürlüğünün korunacağı sözünü vermişse de³¹ uygulamada gözlemlenmemiştir. Bu durum, Azerbaycan'da dini mahkemelerin kapatılmasına, dini nikâhların resmi makamlarca yapılmasına, dini bayramların kaldırılmasına vb. birçok sosyal dini faaliyetlerin engellemesine yol açmıştır. Böylece Sovyetler, kendi ideolojilerini rahat bir zeminde faaliyete geçirmeye devam etmiştir.

1963 ve sonrasında Sovyet yönetimi, dine ve dindarlara karşı geniş çaplı baskı uygulamıştır. 'Kısa zamanda komünizme geçiş' projeleri başlığı altında düzenlenen çalışmalar ile dini, manevi ve milli duygulardan arındırılmış yeni bir insan ve toplum tipi oluşturmayı hedeflemiştir. Yeni ideolojisi ile hedeflerine ulaşmanın önündeki en büyük engel olarak gördüğü dinleri ve dini kuruluşları kötüleme faaliyetleri yapmıştır. Ayrıca dinsizleştirme mücadelesini sürdürmekle birlikte, bu mücadelenin başka bir kolu olarak mevcut din ve kurumları, yeni ideoloji lehinde kullanmaya

29 Heyet, *Azerbaycan Tarihi (XIX-XXI Asrın Evveli)*, Bakü Üniversitesi Neşriyat, Bakü 2010, s. 291.

30 Elsavar Samadov, *Azerbaycan'da Din Eğitimi*(Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 39.

31 A. Bennigsen, C. Lemerrier-Quelqujaj, *Stepte Ezan Sesleri*, çev. Nezih Uzel, Ankara 1981, s. 98-99.

ve istismar etmeye çalışmıştır. Din ile mücadelenin ilk adımı olarak, dini ibadetlerin ve görevlerin icra edildiği yerlerin çoğu ibadete kapatarak, bu yerleri depo, ticarethane gibi amaçları dışında kullanılmış ya da içerisinde düğün, tiyatro, toplantı ve benzeri sosyal faaliyetlerin yürütüldüğü medeniyet merkezlerine dönüştürmüştür.³² Din adamları baskı yoluyla, halka dinin onları aldattığını, bundan sonra artık ona hizmet etmeyeceklerini ve dine inanmadıklarını beyan edip, ayrıca yazılı olarak ifade etmek zorunda bırakılmışlardır ve daha sonra bu durum bir grup insan tarafından desteklendiği için olağanüstü maksada uygun olarak represya mahkemelerinde çıkartılan kanunlarla hocalar, efendiler ve diğer din mensupları çok uzak yerlere, Sibiryaya, Kazakistan çöllerine sürülmüşlerdir.³³ Rusya, vicdan hürriyetini ilan etmesine rağmen insanların dini duygularını bastırmakta, dini hayatı kontrol altına almaktaydı. Buradaki vicdan hürriyeti, yalnızca Sovyet Rusya'nın ateist tebliğinin yürütülmesi için kullanılan vasitalardan biri idi. Başka bir din adamları kesimi de vardı. Bunlar ülkenin ileri gelen Müslüman şahısları olarak, daha sosyalizm gelmeden araştırmalar yapmış ve ihtilalin ve rejim değişikliğinin olumlu olacağını belirtmişlerdi. Hatta rejimi desteklemek amacı ile Lenin'e mektuplar göndermiş ve ihtilalden sonra da büyük coşku ile bunu kutlamışlardı.³⁴

Din, Marksist-Leninist fikirlerle bağdaşmayacak bir yapıya sahipti ve bu yüzden de din aleyhine baskılar daha da güçlendi. Dahası Sovyet Rusya, dini bayram ve törenlere alternatif olması için 1 Mayıs İşçi Bayramı, 9 Mayıs Kurtuluş Günü, 8 Mart Kadınlar Bayramı, Sovyet Ordusunun Kurulması Günü gibi bayram ve törenler ile ateist ideolojiyi destekleyen bayram ve törenler oluşturmuşlardı.³⁵ Ateist tebliği sayesinde bu değerleri ortadan kaldırmayı hedefleyen Sovyet Rusya, bu tür faaliyetlere rağmen muvaffak olamamıştır. Sovyetlerin Azerbaycan'da uzun yıllarca dinin ortadan kaldırılması ve insanların dini şuur ve tasavvurlardan uzaklaştırılması doğrultusunda yürüttüğü eğitim politikaları sonucunda din algısı yeni ve farklı bir bakış açısı kazanmıştır. Bu yeni algı, bilimsel ateizmin bir öğretisi olarak sunulduğu, daha çok ateist düşünce eğitiminin temel alındığı mua-

32 Şelale Mehmedinkızı, *Kabele Kafkas'ın İncisi*, Bakı 2009, s. 79; Kemal Pilavoğlu, *Komünizme Hücum*, Güneş Matbaacılık ve Gazetecilik, İstanbul 1949, s. 33.

33 Heyet, *Rusya'da İslâmîyet'in Bugünkü Durumu*, Doğan Güneş Yay., İstanbul 1966, s. 33.

34 Abdullâh Vakhobov, *Sovyet Birliği'nde İslam*, çev. Sibel Özbudun, Havass Yay., İstanbul 1979, s. 46-47

35 Samadov, "Azerbaycan'da Din Eğitimi", s. 46.

sır bir dindarlık düşüncesini oluşturmuştur.³⁶ Özellikle cenaze törenlerinde uyguladıkları İslami usullerin halen daha devam ede gelmesi bu durumun bir göstergesidir. Ateist tebliği her ne kadar güçlü olsa da, her şeye rağmen, Azerbaycan toplumu İslami dini değerlere uygun cenaze törenlerini, mevlit kandili, aşure vb. törenleri büyük coşkuyla hayatta tutmuşlar ve bu değerlerin yok olmasını engellemişlerdir. Böylece ateizm, dini bir inanç olarak kabul edilse de bazı İslami değerlerin özellikle toplumsal faaliyetlerin terk edilmediği görülmektedir.

1970'li yıllarda bazı yöntemler yavaş yavaş zayıflamaya başlamıştı. Sovyet ideolojisi, toplumdaki bazı bireylerin ve kesimlerin din duygularını açıktan göstermelerini engelleyememiştir. Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan'ın ölümlerini anmak için yapılan 'Muharremlik' törenlerine tekrar dönüşün olması bu duruma örnektir.³⁷ 1973'de Dini İşler Komite(DİK) yetkilisi Bonçkovski, Azerbaycan'daki dini gelenekler ve ritüellerin neredeyse Azerilerin milli gelenekleri haline geldiğini belirtmiştir.³⁸

Sovyetler, Azerbaycan'daki ve kendi toplumundaki gelişmelere binaen, 1977 yılında üçüncü defa din ve vicdan özgürlüğüne dair bir yasa çıkartmıştır. Lakin bu yasa diğerleri gibi mevcut kilise ve İslam kurumlarının lehi için değil; ateizmin gelişmesi ve daha rahat kurumsallaşması; ayrıca toplumsal meşruluğunun artması ve kısa zamanda geniş çapta yayılarak toplum tarafından içselleştirilmesi için çıkarılmıştır. Bu durum Nikolay S. Gorbaçov'un Sovyet yönetiminin başına gelmesiyle ve "yeniden yapılanma" politikasını uygulamaya geçirmesi ile yıllarca kilise dahil olmak üzere din ve dindarlara yönelik uygulanan yasalar, yumuşatılarak son bulmuştur. Özellikle Azerbaycan'da Sovyet dönemi boyunca kayıtlı olan camilerin ve din görevlilerinin sayısı, Gorbaçov ile beraber artmıştır.³⁹ Kapatılan kiliselerin de birçoğu tekrardan faaliyete geçmiştir. Böylece Gorbaçov'un din-devlet politikasında, bu döneme dair ilk defa uygulamada bir değişimin olduğu görülmektedir. Fakat bu durum fazla uzun sürmeyerek Sovyetlerin çöküşüyle din-devlet politikasında ciddi değişimin olduğu görülmektedir. Bu konuya bir sonraki başlıkta ele alacağız. Ancak özellikle altını çizmek

36 Bkz.: M. Maksat Settarov, *İslam Dini Kalıntıları Hakkında*, Bakü 1967.

37 Ebulfez Süleymanlı, *Milletleşme Sürecinde Azerbaycan Türkleri*, Ötüken Yay., İstanbul, 2006, s. 225.

38 Ro'i Yaacov, *Islam in the Soviet Union, From the Second World War to Gorbachev*, Hurst & Company, London 2000, s. 708.

39 Yunusov, *Azerbaycanda İslam*, s. 153.

gerekir ki; Sovyet döneminin son demlerinde din-devlet politikalarında bir yumuşama ve rahatlamanın olduğunu ve her iki toplumunda bu durumdan memnun olduğunu söyleyebiliriz.

Aktarılanlar bağlamında; Sovyet Rusya, yaklaşık yetmiş yıllık bu dönem boyunca Azerbaycan halkının dini duyguları ve inançlarına ciddi negatif politikalar uygulayarak dinin bir afyon olduğunu, gelişim ve değişimin dini değerlerle elde edilemeyeceğini, bunun ancak ilmi ateizm ile gerçekleşeceğini göstermeye çalışmış; dindarları gerici ve yalanlara inananlar olarak nitelendirilerek insanların gözünde küçük düşürmeye çaba göstermiş ve tüm bunları bir devlet politikası ve uygulaması haline getirmiştir. Milli ve dini değerler adına birçok zenginliklerini kaybetme tehlikesini yaşayan Azerbaycan toplumu, bu süreçte mücadele ederek ve birçok kayıp vererek, geçmişten/atalarından miras kalan birçok değeri de muhafaza etmeyi başarmışlardır.

Sovyet toplumunda ise ilk başlarda dini yok etmeye yönelik olan politikalar uygulanmışsa da zaman zaman geri adımlar atılmış ve dini kontrol ve denetim altında tutma politikasına doğru evrilmiştir. Sonraki dönemde, 1941 yılında İkinci Dünya savaşının Sovyetler Birliği'ne sığramasıyla birlikte, uzun yıllardan beri devam edegelen devlet-kilise çatışmasının daha da alevlenmesi beklenmiş; ancak aksine kilise beklenmedik bir biçimde vatan müdafaasına yönelmiştir. II. Dünya Savaşı'ndan galip ayrılan Sovyet Rusya, kilise ile yeni bir birlikteliğe doğru faaliyetlerde bulunmuştur. Fakat özellikle kilisenin dış politikadaki (Ortodoks Patrikliğinin merkezi konusu hususlarındaki) başarısızlığı her iki kurum arasında tekrar çatışmalara yol açmıştır. Bu çatışmanın sonucunda kilisenin gücü zarar görmüş ve birçoğu kapatılmıştır. Kapatılan kiliselerle birlikte Azerbaycan'da da camiler kapatılmıştır. Ancak bu politikaları uygulayan merkezi yönetimin tutumu, son dönemde iyiden iyiye yumuşayarak din-devlet ilişkisini ılımlı bir zemine oturtmuştur. Özellikle Gorbaçov'un yönetiminde bu açık bir şekilde görülmektedir.

Sovyet dönemi yönetimlerinin, gerek kilisenin gerekse Müslümanların devlete karşı olan gücünü yıkmak için elindeki tüm imkanları kullandığı görülebilir. Çıkarılan yasalar ile din-devlet ilişkisi hep iç içe geçmiştir. Sovyetler, ateizmi kilise ve camilerden daha yaygın bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Fakat toplumdan çıkarılmak istenen kilise ve İslam inancı, vicdanlara itilmişse de yok edilememiştir. Bireysel dindarlık bir şekilde gizli ve sessiz olarak hayatta kalmıştır. Dinin yer yer bazı toplumsal olaylarda ve

ritüellerde ortaya çıkması, Sovyetlerin her seferinde uygulamaya çalıştıkları politikalarının fazla işe yaramadığını görmelerini sağlamıştır. Bundan dolayı sık sık dine yönelik yeni yasalar çıkararak toplumu denetim altında tutmaya çalışmıştır. Ancak ilm-i ateizmin(ateistliğin) bu dönemde her iki toplum içinde ciddi bir yere ve taraftara sahip olduğunu görmek mümkündür. Genel anlamda bu dönem içinde, Rusya ve Azerbaycan yönetimlerinin din devleti modeli politikası uyguladıkları görülmektedir. Her ne kadar Hristiyan ve İslam dinlerine karşı bir tavır alınmışsa da ateist inancı için gösterdikleri çabalar bunu göstermektedir.

c- Rusya Federasyonu Dönemi Din-Devlet İlişkisi

Sovyet döneminde, özellikle de Stalin rejiminin hüküm sürdüğü ve ateizmin devlet politikası olarak yürütüldüğü yıllarda, Ortodoks Kilisesi'ne karşı bir olumsuz tavır alınmasından ve mabetlerin ve manastırların kapatılmasından dolayı, XX. yüzyılın sonlarına doğru Ortodoksluk gerilemeye başladı. Fakat son yıllarda yeni Rus halkında tekrar hayat bularak ayakta kalmayı başardı.⁴⁰ Gorbaçov'un yeniden yapılanma politikası, hem Rusya'da hem de Rus yönetimi altındaki diğer bölgelerde, dini hayat ve geleneklerle birlikte dini eğitim ve öğretim faaliyetlerini yeniden canlandırarak, toplumsal farklılıkların gerçekleşmesini ve çoğulculuğun filizlenmesini sağladı. Uzun süren anayasa çalışmalarından sonra Rusya Federasyonu, 1977 yılı Sovyet Anayasası'nı 1993 yılında yeniden yapılandırarak hem geleneksel dinlere ve diğer dini inançlara karşı duruşunda hem de din ve vicdan özgürlüğü hususunda çeşitli düzenlemelere gitti. Bu bakımdan Yeni Rusya'nın geçmişte olduğu gibi toplumun ihtiyaçlarına yönelik olarak, din ve vicdan temelinde yasalar çıkardığının altı çizilmelidir. Yukarıda da görüleceği üzere devlet otoritelerinin din konusunda hassas olduklarını söyleyebiliriz. Özellikle son dönemdeki din-devlet politikasını, Rusya Federasyonu Anayasası'nın 14. maddesi özetler niteliktedir:

I. "Rusya Federasyonu dünyevi devlettir. Hiçbir din, devlet dini veya zorunlu din olarak belirlenemez.

II. Dini birlikler devletten ayrılmıştır ve kanunlar önünde eşittir."⁴¹

Bu maddelerden hareketle Rusya'nın laik bir kimlik takındığı görülmektedir. Laikliği yasalastıran birçok ülkede olduğu gibi Rusya'da da din

40 Gerçekler ve Rakamlarla Rusya, http://www.turkey.mid.ru/hakk_t02.html, (06.01.2016).

41 Rusya Anayasası, Madde 14, <http://www.anayasa.gen.tr/rusya.htm>, (06.01.2016).

devletten tam anlamı ile bağımsız değildir. Burada laikliğin anlamının diğer ülkelere benzer nitelikte farklı bir yorumunun olduğunu söyleyebiliriz. Laik devlet modelini benimseyen Rusya'nın⁴², bu görünümünü tam anlamıyla gerçekleştiremediği iddia edilebilir. Çünkü yukarıda bahsedilen dönemlerdeki din-devlet ilişkileri, günümüz politikalarının oluşmasına da etki etmektedir. Buna biraz daha değinmek gerekecektir.

1991 yılında Sovyet Rusya dağılarak Rusya Federasyonu dönemi başlamıştır. Kilise hiyerarşisi Sovyetler Birliği'nin 1991 yılında feshedilmesine kadar son derece ihtiyatlı davranmıştır. Ancak Komünist Parti, yaşanan tüm gelişmeleri dikkatle takip etmiş ve rejimin temel ilkelerine karşı herhangi bir müdahalenin yapılmasına müsaade etmeme hususunda kararlı bir tavır sergileme gayretinde olmuştur. Lakin tüm bunlara rağmen Kilise açısından bir anlamda rahatlama dönemine girildiği görülmektedir. Özellikle Stalin'in ölümünden sonra devlet başına getirilen Kuruşçev'in kilise-devlet ilişkisiyle başlayan dönem, I. Petro(Çarlık Rusya Dönemi) ile başlayan kilise-devlet ilişkilerine(din devleti modeline) benzer niteliktedir. Devlet bu dönemde dış politikalarda pasif kalmış ve kiliseye ihtiyaç duymuştur. Ayrıca kilisenin Rusya Federasyonu parlamentosuna, ihtilal ile birlikte aşırı derecede yıpranmasından dolayı, eski güç ve ihtişamına yeniden kavuşma arzusunu boş çevirmeyerek destek olması, iki kurumun olumlu ilişkiler geliştirmesini sağlamıştır. Kilisenin eski gücüne kavuştuğunu, yönetimin milenyum kutlamaları ile ilgili tutum ve politikalarında görmek mümkündür. Bu kutlamalar ile 1988 yılından itibaren Ortodoks kilisesi daha önce hiç olmadığı kadar bir özgürlüğe kavuşmuştur.⁴³ Böylece başta kilisenin bir dönüm noktasına girdiği ve bununla beraber diğer dinlere de özgürlükler tanındığı görülmektedir. Bu durum, Rusya Federasyonu anayasanın 28. maddesinde şöyle belirtilmektedir;

“Her bireyin din ve vicdan özgürlüğü güvence altına alınmakla birlikte, bireysel veya toplumsal halde herhangi bir dini serbestçe seçme veya hiçbir dini seçmeme, yayma ve ona göre davranma özgürlüğü vardır.”⁴⁴

42 Hafize Şule Albayrak, *Amerika Birleşik Devletleri'nde Din-Devlet İlişkileri: Sosyolojik Bir Analiz* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012, s. 68.

43 Şir Muhammed Dualı, *Başlangıçtan Günümüze Rusya'da Din-Devlet İlişkileri*, İz Yay., İstanbul 2014, s. 237.

44 Rusya Anayasası, Madde 28.

1997 yılında anayasada yapılan değişiklikle en başta Ortodoksluk olmak üzere İslam, Musevilik ve Budizm geleneksel din olarak kabul edildi; fakat Ortodoksluğun Rusya tarihindeki yeri ve önemi, dinî ve kültürel katkısından dolayı -devlet politikalarında ve faaliyetlerinde- daha ön plana çıkartıldı.⁴⁵ Ancak her ne kadar, diğer toplumlarda olduğu gibi, hâkim olan din veya mezhebe yönelik imtiyazlar tanınıyorsa da anayasanın 29. maddesine göre Rusya bu hususta farklı bir politika uygulayacağı görünümündeydi:

“Sosyal, ırki, milli veya dini kin ve düşmanlığı uyandıracak propaganda yapma ve teşvik etme yasaktır. Sosyal, ırk, milliyet ve din veya dil üstünlüğünün propagandası yasaktır”⁴⁶

Bu maddeden hareketle, Ortodoksluk ayrı bir önem ve yere sahip olsa da, halk tarafından bir propaganda ile üstünlük iddiasına dönüştürülmesinin önüne geçilmekte ve diğer din ve inançların hakları korunmaya çalışılmaktadır. Ancak ne var ki Rusya'nın bu madde ile tam manasıyla örtüşmeyen tutumları da yine devletin laiklik yorumundaki farklılıklarını gözler önüne sermektedir. Bu madde diğer dinlere de en az Ortodoksluk kadar -ki burada kastımız geleneksel dinler- inanç ve vicdan özgürlüğü fırsatı vermektedir. Böylece Rusya yönetimi, hem kilisenin devlet otoritesini aşacak bir güce sahip olmasını ve buna sahip olmaya çalışırken toplumun desteğini almasını engellemekte hem de diğer dinlere mensup olan ya da farklı inançları paylaşan kimseleri kendi otoritesi altında tutma çabası göstermektedir.

2000 yılına geldiğimizde, “Rus Ortodoks Kilisesinin Sosyal Anlayışının Temelleri” adlı belgesinin yayınlanmasıyla, kilise-devlet ilişkisinin laik modern toplum problemlerine çözüm üretmesine yeni anlayışlar getirmiştir. Bu belgedeki kilise-devlet başlığı altındaki bölümde, devletin kilise hayatına, onun yönetimine, eğitim sistemine ve dini yaşantısına müdahil olmaması gerektiği vurgulanmıştır.⁴⁷ Böylece kilisenin Rus yönetiminin politikalarında yeniden ve daha kapsamlı bir özgürlüğü sahip olduğu ve olumlu bir tavır ve ayrıcalık ile muamele gördüğü söylenebilir.

45 Şir Muhammed Dualı, “Rusya Müslümanları Örneğinde Din ve Vicdan Özgürlüğü Sorunu”, *Milel ve Nihal*, Nisan 2012, C. 9, S. 1, s. 93.

46 Rusya Anayasası, Madde 29.

47 Rus Ortodoks Kilisesi Sosyal Anlayışının Temelleri, (Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви), <https://mospat.ru/archive/2000/08/sd00r/>, (20/05/2016).

Günümüzde Putin dönemi ile Rus kilisesinin durumuna bakıldığında; kilise-devlet ilişkisi üst seviyeye çıkartılmış ve faaliyet alanı son derece genişletilmiştir. Böylece Rus Patrikhanesi devlet desteğini de kullanarak nüfuz alanını genişletmeye gitmiştir. Bu vesileyle yılların yıpranmışlığına ve aclarına dayanan kilisenin yeniden doğuşu gerçekleşmiştir. Öyle ki devlet ile kilisenin tam bir ilişki içinde oldukları bile söylenebilir.⁴⁸ Ayrıca bu durum, Rusya'nın tarihi ve kültürel mirasının bir zorunluluğu olarak din eğitimi devlet eliyle okullarda okutulmasında ve din eğitimi dersliklerinde verilen "Ortodoksluk Kültürü" dersinin eğitim programları içinde yer almasında açıkça görülmektedir. Hatta "İslam Kültürü" ve "Ahlak Kültürü" gibi iki ders seçeneği daha sunarak bünyesinde bulunan Müslüman ya da diğer din veya inanç mensuplarına da bu fırsatı sunmaktadır. Bu bakımdan günümüzde Rusya'da din eğitiminin devlet denetiminde genel ve bölgesel dini inançlar göz önüne alınarak okutulması hassas bir politika ile gerçekleşmektedir.⁴⁹

Özellikle günümüzde Rusya'nın bu din-devlet politikaları bazı uzmanlar tarafından tartışılmıştır. Laik devlet modelini yasalarında barındırmalarına rağmen geleneksel dinlere ve özellikle Ortodokslara yönelik ayrıcalıklı tavırlarının laiklikle bağdaşmadığını ve laikliğin sağlanması gerektiği savunulmuştur.⁵⁰ Rus laik devlet modelinin, geçmişteki dönemlere benzer biçimde din devleti modeli görünümüne sahip olduğunu veya benzerliklerinin fazla olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumun Azerbaycan için bazı noktalarda farklılık bazı noktalarda ise benzerlik gösterdiğini görmekteyiz.

Azerbaycan Anayasası'nın 18. maddesine göre;

I. Azerbaycan Cumhuriyetinde din, devletten ayrıdır. Bütün dini inançlar, kanun karşısında eşittirler.

II. İnsan onurunu küçük düşüren veya hümanist prensiplere aykırı dinlerin yayılması ve propagandası yasaktır.

III. Devletin eğitim sistemi dünyevi niteliktedir.⁵¹

48 Kilise 90 Yıl Sonra Putin'le Birleşti, <http://www.haber7.com/dunya/haber/241830-kilise-90-yil-sonra-putinle-birlesti>; Ayrıca daha fazla bilgi için bkz.: Rusya'da Din-Devlet İlişkileri, <http://www.haber7.com/dunya/haber/241912-rusyada-din-devlet-iliskileri>, (10.01.2016).

49 Mustafa Köylü, İbrahim Turan, *Karşılaştırmalı Din Eğitimi*, Nobel Yay., Ankara 2014, s. 73-74.

50 Dualı, "Rusya Müslümanları Örneğinde Din ve Vicdan Özgürlüğü Sorunu", s. 95.

51 *Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasa*, Azernesr, Bakü 1994, Madde 7, s.6

Buna göre, bütün dini itikatların kanun karşısında eşit olduğu, devletin dinle olan münasebetlerinde bunu esas kabul ettiği söylenebilir. Bu anlamda uzun yıllar çeşitli etnik grupların, farklı inanç ve dillerin birlikte yaşadığı Azerbaycan'da, din ve vicdan hürriyetinin ayrı bir önemi olduğu da görülebilir.

Günümüzde Azerbaycan'da devlet iki kurum ile vatandaşların dini konulardaki ihtiyaçlarını gidermektedir. Dini Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi İdaresi (DKİK) ve Kafkas Müslümanları Dini İdaresi'dir. Birincisi, genelde devletin din konusundaki resmi tutumunu temsil etmekte, dini faaliyet gösteren kurum ve şahısların faaliyetlerini takip ederek, devletin dinle ilgili politikasının oluşmasına yardımcı olmaktadır.⁵² İkincisi ise, Sovyet döneminde kurulan dört büyük dini idareden biridir. Azerbaycan'daki Şîi ve Sünnî Müslümanların dini ihtiyaçlarını ifa etmektedir.⁵³ Bu kurumun başında şeyhülislam vardır ve şeyhülislam Şîi'dir; yardımcısı olan müftü ise Sünnî'dir.⁵⁴ Dini İdare, mali bakımdan devletten bağımsızdır ve gelirin büyük bir bölümü camiler ve ziyaret yerlerinin girişinde bulunan "nezir kutularına" atılan paralarla karşılanmaktadır. Ayrıca camiye yapılan gönüllü katkılar, bağışlar ve armağanlar ile birçok masraf karşılanmakta⁵⁵ ve böylece hayır kurumlarının da katkılarıyla dini idare kendi kendini geçindirmeye çalışmaktadır.

Cami görevlerinin mali konulardaki harcamaları, dini idarenin teftiş heyeti tarafından denetlenir.⁵⁶ Dini İdare, din eğitimi ve öğretimi alanında da yetkili bir kurumdur. Medreseler, Kur'an kursları ve yüksek din eğitimi ile ilgili kurumlar açma; yetenekli öğrencileri Müslüman ülkelerin çeşitli üniversitelerinde okutma yetkisine sahiptir.⁵⁷

Azerbaycan, 1991 yılında Sovyet Rusya'nın dağılmasıyla tekrardan bağımsızlığını ilan etti. Kendi milli uygarlığına, dini yaşamına, âdet ve örflerine, halkın kutsal kabul ettikleri değerlere yeniden intisap etiler. Kısa zaman

52 Azerbaycan Cumhuriyeti Din Kurumlar İş Üzere Devlet Komitesi Kanunu, Bakü, 2009, s. 3-26.

53 Shirin Akiner, *Sovyet Müslümanları*, çev. Tufan Buzpınar, Ahmet Mutu, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 108.

54 Abdulla Ehedov, *Azerbaycan'da Din ve Dini Tesisatlar*, Azerbaycan Devlet Neşriyatı, Bakü, 1991, s. 78.

55 Vakhabov, *Sovyet Birliği'nde İslam*, s. 20.

56 *Kafkas Müslümanları İdaresinin Nizamnamesi*(KMİN), Madde 7, Bakü 2009.

57 KMİN, Madde 22.

içinde toplumda, İslam'a ilgi artmış, İslam'ın tebliğ ve takdir ettiği manevi değerlerin, ahlâk normlarının ve davranış kaidelerinin yeniden manevi önem taşıdığı görülmüş ve tekrardan canlanmış. Öyle ki bağımsızlık mücadelesi esnasında, Karabağ sorununun ortaya çıkması ve 20 Ocak olaylarında sivil vatandaşların öldürülmesi, Azerbaycan halkında büyük bir tepkiye neden olmuştur. Din adamlarının da meydanlara indiği bu olaylar sonrasında dine (genel manada İslam'a) dönüş hızlanmıştır. Özellikle bu olaylarda öldürülenlerin şehit olarak defnedilmesi, dini bir anlam taşıyan ve yıllarca yasaklanan şehitlik merasimlerinin toplum tarafından tekrar canlanan manevi değerlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁸

Böylece bağımsızlıktan sonra din ve din adamlarına duyulan saygı, Azerbaycan'da, dine ve dindarlara karşı olan yaklaşımlarının değişmesiyle daha da önem kazanmaya başlamıştır. Özellikle yıllarca var olan din boşluğunu ve din eğitimi ihtiyacını gidermek için çeşitli ülkelerden (İran, Türkiye, Suudi Arabistan, Katar vd.) yardımlar alan Azerbaycan, bu anlamda Türkiye'den çokça destek görmüştür. Vatandaşlarını, binlerce gençlerini eğitim amacıyla Türkiye'ye göndermiş ve bu alandaki eksiklikleri gidermek için 1992 senesinde Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı ile anlaşma yaparak, Bakü Devlet Üniversitesi'nin bünyesinde İlahiyat Fakültesinin açılmasını sağlamışlardır. Ayrıca Azerbaycan'ın bütün bölgelerinde, ilçe ve köylerinde insanların ibadetlerinin yerine getirilmesi amacıyla camiler, Kur'an kursları ve din eğitimi ocakları (evleri) yapılmış ve insanlarda din duygusunun gelişmesi için gereken düzenlemeler uygulamaya koyulmuştur.

Dinin Azerbaycan'daki Sovyet otoritesinden oluşan boşluğu dolduran bir mekanizma olarak işlev gördüğü söylenebilir. Temel olarak, dinin toplumda aidiyet duygusunu güçlendiren bir anlam sistemi olarak algılandığı görülmektedir. Bu çerçevede, halkın öz dinine dönüşü, İslam'ın sosyal hayat alanlarında yeniden ortaya çıkışı, herhangi bir olaydan daha görünür ve dikkat çekici olmaktadır. Bağımsızlıktan sonra dini değerlere saygı ve bağlılık duyguları oldukça artmıştır. Toplumun dine karşı olan bu duygusal değişimi, insanların camilerdeki ibadetlerinde, ramazan ayındaki oruçlarında, hacca gidip dönenler için yapılan çeşitli toplumsal kutlamalarında ve benzeri sosyal hadiselerinde daha rahat hareket etmelerini sağlamıştır.

Henüz bağımsızlığını ilan etmesinden ve kuruluşunun üzerinden yarım asır bile geçmeyen Azerbaycan, Rusya ve diğer birçok ülkelerdeki (Angola, Benin, Burkina Faso, Burundi, Kamerun, Çad, Demokratik Kongo Cumhu-

58 Yunusov, *Azerbaycanda İslam*, s. 172-173.

riyeti, Gabon, Gine, Guyana, Hindistan, Kazakistan, Kırgızistan, Letonya, Mali, Mozambik, Namibia, Nepal, Polonya, Portekiz, Rusya, Rwanda, Senegal, Sırbistan, Tacikistan, Togo, Türkiye, Türkmenistan) gibi din-devlet ilişkilerinde laiklik modeli benimsemiş⁵⁹ ve yukarıda da değinildiği üzere bunu anayasalarında açık bir şekilde ifade etmişlerdir. Böylece devletin bir niteliği olan laiklik ile din ve vicdan hürriyetinin devlet tarafından teminat altına alınması sağlanarak bireyler, hiçbir zorlama olmaksızın dinlerini seçebilir ve dinlerinin gereklerini diledikleri ölçüde yerine getirme veya getirmeme hususunda özgür hale gelmişlerdir. Azerbaycan anayasasında bu durum şöyle belirtilmektedir:

I. Herkesin vicdan özgürlüğü vardır.

II. Herkesin dini tutumunu bağımsız olarak belirleme, herhangi bir dine tek başına veya başkalarıyla birlikte inanma veya hiçbir dine inanmama, dini inancıyla bağlı görüşlerini ifade etme ve yayma hakkı vardır.

III. Dini törenlerin yapılması, kamu düzenini bozmadığı takdirde veya genel ahlaka aykırı değilse serbesttir.

IV. Dini itikat ve inanç, hukuka aykırı hareketlere hak kazandırmaz.⁶⁰

Ayrıca devlet-din ilişkileri, kanunen temellendirilerek, devletin, dinlere karşı eşit mesafede ve tarafız olduğu belirtilmektedir. Buradan anlaşıldığı üzere Azerbaycan Cumhuriyeti'nde din işleri ile devlet işleri birbirinden ayrılmışlardır. Din işleri için yukarıda da değinildiği üzere iki kurum ilgilenmektedir. Özellikle DKİK'in kurulmasının önemli bir amacı vardır. Önceleri Azerbaycan vatandaşı olmayan yabancı şahıslar tarafından dini tebligatın yürütülmesine hak tanınmakta iken, 1996'dan sonra bazı yabancı dini teşkilatların asıl amaçlarından sapmaları, devlet aleyhine olan bir niyetlerinin olduğunun basına yansımaları ve bu durumun devlet tarafından hoş karşılanmaması sonucunda söz konusu faaliyetleri yasaklanmış ve daha sonra bu gibi durumların önüne geçmek için önlem alınmıştır.⁶¹ Bu tür kuruluşlar ile girişimde bulunarak, birçok caminin yapılmasına, eğitim öğretim müesseselerin açan ancak kendi devlet siyasetlerinin propagandasını yapmaları ve açtıkları okul ve kursları kendi siyasetleri için bir araç olarak kullanmalarından dolayı bazı yabancı devletlerin yetkililerinin Azerbaycan'dan uzaklaştırılmaları söz

59 Albayrak, *Amerika Birleşik Devletleri'nde Din-Devlet İlişkileri: Sosyolojik Bir Analiz*, s. 68.

60 *Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasa*, Madde 48.

61 Cengiz Mürselov, "Bağımsızlıktan Sonra Azerbaycan'da Dinin Hukuki Çerçevesi ve Teşkilat Yapısı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/1, C. 6, S. 11, s. 134.

konusu olmuştur.⁶² Bu kurumların(DKİK ve KMDİ) bir diğer amacı da; Asıl (hakiki) İslam'ın tabiatına uygun olarak topluma yansıtılmasına çalışmak ve İslam'ı başka amaçlar için kullananlara ve radikal dini grupların fanatizmine karşı olmaktır. Azerbaycan yönetimi, Hıristiyanlığın veya diğer din ve tarikatların faaliyetlerine karşı olmadığını, Hıristiyan, Yahudi ve diğer dinlere ait birçok dini kuruluş halen daha faaliyet göstermelerinden çıkarabiliriz. Ancak Azerbaycan yönetimi, din-devlet politikasındaki laik tutumunu zedelemek isteyen veya bu ortamın imkân verdiği faaliyetlerle kendi çıkarları için çalışan tüm kurum, kuruluş ve şahıslara karşı ciddi yasal uygulamaları tatbik etmekte ve benzeri durumlar için önlemler almaktadır. Netice itibarıyla, günümüzde Azerbaycan'da Müslümanlar, Hıristiyan, Yahudi ve diğer din mensupları laiklik devlet modeli çerçevesinde kendi dinlerini rahat bir ortamda yaşamaktadırlar ve ayrıca yurtdışından gelen dini kuruluşların yetkilileriyle de misyonerlik faaliyetlerini kolayca yapabilmektedirler.

Azerbaycan Cumhuriyeti'nde din-devlet ilişkilerinin demokratik değerler bağlamında kanunen gösterildiği, dini kurum ve şahıslara birçok haklar tanındığı, devletin kanunlarına bağlı olarak faaliyet gösteren dini kuruluş ve şahısların dini eğitim, dini yayın, dini teşkilatlanma gibi alanlarda faaliyetlerini devam ettirebildikleri görülmektedir. Bu bakımdan Rusya ile doğrudan bir etki veya politika ile ilişki içinde olmasa da dolaylı olarak veya daha çok benzer politika ve faaliyetleri ile din-devlet ilişkilerinin paralellik gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu durumun bir sebebi de geçmişten gelen din-devlet politikalarındaki görmezden gelinemez benzerlikleri ve birliktelikleridir. Toplumlar olarak her iki ülke de din ve dini kurumların faaliyetleri bağlamında devlet politikalarına etki etmekte ya da birbirleri ile benzer uygulamaları toplumsal olarak göstermektedir. Azerbaycan'daki dini eğitim ve öğretim Rusya'dan farklı olarak okullarda belli bir yaşa gelene kadar verilmemekte ancak okul dışında isteğe bağlı olarak alınabilmektedir. Bazı politika ve faaliyet farklılıkları olsa da anayasal düzlemde ve genel toplumsal çerçevede her iki ülkenin din-devlet ilişkilerinin benzerlikleri yadsınmaz bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Din-devlet ilişkileri birçok ülkenin tarihi geçmişinin anlaşılması ve yorumlanması için önemli bir konu başlığıdır. Aynı şekilde Rusya ve

62 Samadov, *Azerbaycan'da Din Eğitimi*, s. 81.

Azerbaycan'ın da günümüz politikalarını daha sağlıklı anlayabilmek için dünün ve bugünün din ve devlet ilişkilerini bilmek gerekmektedir. Bu konuda bu çalışma haricinde bütüncül bir çalışmanın olmaması, konunun önemli bir özgünlüğüdür.

Azerbaycan, çok uluslu ve kültürlü Kafkas bölgesinde, doğu ile batı arasında bir geçit bölgesi olduğundan tarih boyunca kültürlerin buluşma, aynı zamanda çatışma yeri olmuştur. Azerbaycan, Çarlık Rusya'nın işgali döneminde kültürel yağmalara ve Hıristiyanlaştırma çabalarına sahne olmuş; yoğun Ruslaştırma ve asimile çabalarına rağmen hem Çarlık döneminde hem de Bolşevik döneminde ne imanlarından ne de kültürel değerlerinden vazgeçmiş; tam aksine bu değerlerine gizlice sarılıp, üzerlerindeki tüm ağır baskıları aşmayı, milli varlıklarını ve dini kimliklerini korumayı başarmışlardır. Çar döneminde kısmen var olan dini hürriyet, Bolşevik İhtilali sonrasında ortadan kaldırılmış; dinin öğrenilmesi, öğretilmesi ve dini yayın yapılması yasaklanmış; dinin serbestçe yaşanmasına izin verilmemiş, ibadethaneler kapatılmış ve böylece din ve din öğretimi büyük ölçüde evlere ve vicdanlara hapsedilmiştir. II. Dünya Savaşı'ndan sonra tüm ateizm propagandalarına rağmen inanç ve vicdan özgürlüğü bağlamında dinlerini yaşamaya çalışan Azeri toplum, bağımsızlıklarını 1991 yılında ilan ettikten sonra ki Rusya'da Sovyet birliğinin dağılması da buna etki etmiştir, dine önemli bir yönelim olmuş ve dini ihtiyaçları için birçok ülkeden yardımlar almışlardır.

Günümüzde Azerbaycan, laik devlet modelini benimsemiştir. Din hususunda sıkı bir yönetim vardır. Bunun en başlıca sebebi bağımsızlığın ilk yıllarına bazı din adamlarının, özellikle yurtdışından misyonerlik ile gelen kimselerin, kendi çıkarlarına ve ülkelerinin ideolojilerine yönelik faaliyetler göstermeleri ve çeşitli dini grupların fanatiklerinin devlet ile bazı konularda çatışmaya girmesidir. Özellikle son yıllarda Azerbaycan devleti, din ve inanç özgürlüğünü ve devletin laikliğini sert çizgiler ile ayırmış ve korumaya çalışmıştır. Bu bakımdan bir yandan dinlerin ve inançların yaşayabilmesi ve korunabilmesi için yasalar çıkarırken, bir yandan da devleti laik bir çizgide tutarak dini ve din işlerini devlet ve devlet işlerinden ayırmaya çalışmaktadır.

Rusya'da ise; Çarlık döneminde birçok evreden geçen kilise ve devlet ilişkileri, özellikle 1917 Bolşevik devriminden sonra, ülke dâhilinde ve haricinde Sovyet Rusya'nın uluslararası konumunu etkileyecek tarzda daha keskin bir hal almıştır. Çarlık dönemde Çar'a ve monarşiye desteğini esirgemeyen kilise, karşılığında da ciddi mal ve toprak alarak kendi gücüne

güç katmıştır. Fakat çıkan ekonomik kriz ve halk ayaklanmalarındaki Çar yanlılığı onun Bolşevik devrimi sonrası gelen devlet yönetimindeki konumunu sarsmış ve onu dini yok etme propagandasına ve ateizm politikasına maruz bırakmıştır. Kilise, Sovyet Rusya döneminde, hem mal ve mülklerini kaybetmiş hem de ibadethanelerinin yakılıp yıkılması ile yok olmaya yüz tutmuştur. Ancak II. Dünya Savaşı'nda ulusal ve dini çıkarlar için devleti destekleyerek Rusya'nın savaşı kazanmasına toplumsal faaliyetleri ile yardımcı olmuş ve savaştan sonra gelen din ve vicdan özgürlüğü ile bir nebze de olsa nefes alabilmişlerdir.

Tüm dünyada olduğu gibi Rusya'da da meydana gelen sosyalizm ve komünizm etkileri zayıflamış, dinin yok edilemeyeceği ve toplumda var olması gerektiği anlaşılınca ki özellikle ateizme inanan insanların bile bir süre sonra gerek gizli gerek açıktan yeniden eski dinlerini yaşamalarıyla, din-devlet ilişkileri farklı bir hal almıştır. 1980-1990 yılları arasında devlet yetkililerinin başlattığı "Yeniden Yapılanma" ve "Şeffaflık" politikaları, kilisenin önemli ölçüde bağımsızlık elde etmesinin önünü açmış; Rusların Hıristiyanlığı kabulünün bir şenliği olan milenyum kutlamaları ile kilise önemli haklara sahip olmuştur. Sonuç olarak; bu süreç 1991'de Sovyet Birliği'nin dağılına kadar devam etmiş ve birliğin dağılmasından sonra ise kilise-devlet ilişkileri yeni bir zemine taşınmıştır. Günümüzde özellikle Putin'in din politikalarına bakıldığında, laik bir devlet anlayışı güdülse de, din ve dini kurumlar ciddi bir öneme ve yere sahip olmakta ve verilen destek ile uluslararası konjonktürde önemli bir konumda durmaktadırlar.

Netice itibariyle, bu çalışma ile her iki ülke için de tespit edilen husus; günümüzde laikliğin devlet politikaları için önemli olduğu ve dinin devlet işlerinden ayrılması konusunun el üstünde tutulduğu; birçok yer ve zamanda dinin devlet ve toplum için gerekli bir kurum olduğu; her ne kadar anayasal sınırlar olsa da dolaylı ya da dolaysız verilen desteklerle ayakta kalması için devlet tarafından korunduğudur. Bu iki ülke, tüm inanç ve dinlere her türlü özgürlüğü vermiş olsalar dahi, kalplerinde yatan tek bir din veya inanç vardır. İslamiyet, Azerbaycan için vazgeçilmez olduğu gibi Hıristiyan Ortodoks Kilisesi de Rusya için önemli bir yere sahiptir. Özellikle günümüz Rusya'sında laiklik anlayışı içerisinde din-devlet ilişkisi geleneksel dinler üzerinden devam ederken, Azerbaycan'da bu süreç asıl(hakiki) İslam'ın benimsetilmesinde ön plana çıkartılmaktadır. Bu bakımdan din-devlet ilişkilerindeki laik devlet modeli, her iki ülkede kendilerine özgü bir yorumlama ile daha ılıman bir hal almıştır. Geçmişlerinden

günümüze kadar din ve devlet ilişkileri birçok durumda benzer olmuş ve politik değişimlerinde sık sık birbirlerini etkilemişlerdir. Bu bakımdan Rusya ve Azerbaycan günümüz din-devlet ilişkilerinin tarihsel arka planı oldukça zengin veriler ile karşımızda durmaktadır. Bu verilerin, Rusya ve Azerbaycan ile olan küresel ilişkilerde bir öneme sahip olmasını düşünmekle beraber, yapılacak olan diğer akademik çalışmalara farklı bir perspektif verebileceğini ummaktayız.

Kaynakça

- AKİNER Shirin, Sovyet Müslümanları, çev. Tufan Buzpınar, Ahmet Mutu, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- ALBAYRAK, Hafize Şule, Amerika Birleşik Devletleri'nde Din-Devlet İlişkileri: Sosyolojik Bir Analiz (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012.
- AZERBAYCAN CUMHURİYETİ ANAYASA, Azərneşr, Bakü 1994.
- AZERBAYCAN CUMHURİYETİ DİN KURUMLAR İŞİ ÜZERE DEVLET KOMİTESİ KANUNU, Bakü, 2009.
- BABAŞLI, Memmedali, "Çarlık Rusyası Döneminden Günümüze Azerbaycan'da Din-Devlet İlişkileri", Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu, Süleyman Demirel Üniversitesi Yay., Isparta 2007, ss. 217-224.
- BENNİGSEN, A., LEMERCİER-QUELQUQJAY, C., Stepte Ezan Sesleri, çev. Nezih Uzel, Ankara 1981..
- DUALI, Şir Muhammed, "Rus Ortodoks Kilisesi'nin Siyasi Tarihi", Milet ve Nihal, Ağustos 2013, C. 10, S. 2, ss.63-94.
- DUALI, Şir Muhammed, "Rusya Müslümanları Örneğinde Din ve Vicdan Özgürlüğü Sorunu", Milet ve Nihal, Nisan 2012, C. 9, S. 1, ss. 82-104.
- DUALI, Şir Muhammed, Başlangıçtan Günümüze Rusya'da Din-Devlet İlişkileri, İz Yay., İstanbul 2014.
- DUALI, Şir Muhammed, XX. Yüzyıl Rusyası Sosyo-Politik Yapısında Rus Ortodoks Kilisesi'nin Rolü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012.
- EHEDOV, Abdulla, Azerbaycan'da Din ve Dini Tesisatlar, Azerbaycan Devlet Neşriyatı, Bakü, 1991.

ELLİS, Jane, "New Soviet Thinking On Religion", Religion in Communist Lands, v 17, no II, 1989, pp. 100-111.

Gerçekler ve Rakamlarla Rusya, http://www.turkey.mid.ru/hakk_t02.html, (06.01.2016).

HACIYEV, Taleh, "Allahsızlar İttifakının Azerbaycan'daki Faaliyet", Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuası, Bakü 2008, S. 9, s. 339-352.

HASANOĞLU, İbrahim, "Homo Sovieticus: SSCB'de Sovyet Halkı İnşası Çabaları", Turkish Studies, v 10, no 1, Winter 2015, pp. 311-340.

HEYET, Azerbaycan Tarihi (XIX-XXI Asrın Evveli), Bakü Üniversitesi Neşriyat, Bakü 2010.

HEYET, Rusya'da İslâmîyet'in Bugünkü Durumu, Doğan Güneş Yay., İstanbul 1966.

Kafkas Müslümanları İdaresinin Nizamnamesi(KMİN), Bakü 2009.

KAMİNİN, S. M., Birinci Dünya Savaşı'nda II. Rusya Monarşisinin Düşüşü (1914 -1917 Yılları), http://his95.narod.ru/lec15_2.htm, (10.01.2016).

Kilise 90 Yıl Sonra Putin'le Birleşti, <http://www.haber7.com/dunya/haber/241830-kilise-90-yil-sonra-putinle-birlesti>, (10.01.2016).

KÖYLÜ, Mustafa, TURAN, İbrahim, Karşılaştırmalı Din Eğitimi, Nobel Yay., Ankara 2014.

KRASİKOVA, A. A., TOKAREVOY, E. C., Religioznaya Tolerantnost İstoriçeskoe İzmerniya, Akademiya, Moskova 2006.

KRASNOJEN, M. E., Kratkiy Kurs Tserkovnogo Prava, Yuryev 1900.

KRİVELOV, İvan, Russkaya Pravoslavnaya Tserkov v Pervoy Çetvyorti XX veka, İzdatelstva Znaniye, Moskova 1982.

LAPIDUS, Ira M., Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası, çev. İ. Safa Üstün, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1996.

LÖWY, Michael, Marksizm ve Din: Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor, çev. İrfan Cüre, Belge Yay., İstanbul 1996.

MADARIAGA, İsabel de, Rossia v Epohu Ekaterini Velikoy, Novaya Literaturnoe Obozrenie, Moskova 2002.

MATBEEBA, E.C., Церковное судопроизводство Орловской губернии второй половины XIX начала XX века, Орел 2014.

MEHYEDDİNKIZI, Şelale, Kabele Kafkas'ın İncisi, Bakı 2009.

MÜRSELOV, Cengiz, "Bağımsızlıktan Sonra Azerbaycan'da Dinin Hukuki Çerçevesi ve Teşkilat Yapısı", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der-

- gisi, 2015/1, C. 6, S. 11, ss. 127-150.
- PİLAVOĞLU, Kemal, Komünizme Hücum, Güneş Matbaacılık ve Gazetecilik, İstanbul 1949.
- RESULZADE, Mehmet Emin, Çağdaş Azerbaycan Tarihi, Bakü 1991..
- RESULZADE, Memmet Emin, Azerbaycan Cumhuriyeti Keyfiyeti Teşekkülü ve Vaziyeti, İstanbul 1923.
- Rus Ortodoks Kilisesi Sosyal Anlayışının Temelleri, (Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви), <https://mospat.ru/archive/2000/08/sd00r/>, (20/05/2016).
- Rusya Anayasası, <http://www.anayasa.gen.tr/rusya.htm>, (06.01.2016).
- Rusya'da Din-Devlet İlişkileri, <http://www.haber7.com/dunya/haber/241912-rusyada-din-devlet-iliskileri>, (10.01.2016).
- SAMADOV, Elsavar, Azerbaycan'da Din Eğitimi (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.
- SETTAROV, M. Maksat, İslam Dini Kalıntıları Hakkında, Bakü 1967.
- SETTAROV, M., Sosyalizm Kuruculuğu Dövründe Azerbaycan Halkında Ateizm Dünya Görüşünün Formalaşması, Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası Neşriyatı, Bakü 1964.
- SMİRNOV, M., "Dinamika Religioznikh Organizatsii v Dorevolyutsonnoy Rossii", Rossiyskaya Akademiya Gosudarstvennoy Slujbi pri Prizidente Rossiyskoy Federatsii, Moskova 2010.
- SÜLEYMANLI, Ebulfez, Milletleşme Sürecinde Azerbaycan Türkleri, Ötüken Yay., İstanbul, 2006.
- SWIETOCHOWSKÍ, Tadeusz, Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycan'ı 1905-1920, Bağlam Yay., Ankara 1988.
- TAĞIYEV, Kövser, "Siyasi Tarihi Bağlamında Azerbaycan'da Din Eğitiminin Gelişimi", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Güz 2013, C. 6, S. 28, ss. 380-389.
- TAŞTAN, Abdulvahap, "Azerbaycan'da Sosyo-Kültürel Değişme, Din ve Dinsel Canlanma", Bilig Dergisi, Bahar 2003, ss. 1-39.
- VAKHABOV, Abdullah, Sovyet Birliği'nde İslam, çev. Sibel Özbudun, Havass Yay., İstanbul 1979.
- YAACOV, Ro'i, Islam in the Soviet Union, From the Second World War to Gorbachev, Hurst & Company, London 2000.
- YUNUSOV, Arif, Azerbaycanda İslam, Zaman Neşriyat, Bakü 2004.
- ZAKONOV, Svod, Rossiyskoy İmperii, Tom I, Ças I, Razdel I, Petersburg 1906.

Dini Gruplar Sosyolojisi

Abdulkaki KINSÜN*

210

Özet

Bu çalışmanın odak noktası diğer bir deyişle araştırmanın ele aldığı temel problem sosyolojik açıdan dini gruplardır. Grup, özü itibariyle sosyolojik bir birliktelik olmakla birlikte grubun oluşumunda diğer sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi faktörlerin yanı sıra ilk insan örgütlenmelerinden bu yana; dinin baskın ve etken oluşu da dini grupları sosyal birliktelik ve toplumsal etkileşim birliği olarak ele almayı gerektirmiştir. Grubun özü, kimliği, kültürü ve faaliyetleri sosyolojinin konusu olduğu kadar dinin de ilgi alanları içerisinde. Çünkü din, her ne kadar aşkınla kurulan bireysel ve manevi iletişim bağına ifade etmekteyse de dinin varoluş ve gelişim zeminini toplum ve grup tabanıdır. Dinin yaşamsal coğrafyası, iletişim ve etkileşim atmosferi toplum ve grup gerçekliğidir. Grupların sosyolojik açıdan ele alınışı kadar dini açıdan da ele alınması o ölçüde doğal karşılanmalıdır. İşte bu çalışmanın üzerinde duracağı tema dini grubun sosyolojik temeli ya da sosyolojik boyutuyla dini gruplardır.

Çalışmanın hedeflediği noktalar arasında; dini grupların biçimleri, örgütleniş şekilleri ve farklı sınıflandırma biçimleri bulunmaktadır. Dini grup kimliğinin diğer sosyal gruplarla ilişkisini, özelliklerini, teolojik itirazın sosyal farklılaşma boyutlarını, doğal dini grupları ve dinden doğan

* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı
(haphishanedefterleri2@gmail.com)

grupları ana hatlarıyla ortaya çıkarmak da araştırmanın hedefleri arasındadır. Bu doğrultuda klasik dini grup sosyoloji ile birlikte çağdaş dini grupların sosyolojik yaklaşım ve sistematiklerine yer verilmiştir. Çalışma, dini grup sistematğine farklı bir boyut kazandırmaya çalışarak alana katkısı bakımından önem arz etmektedir. Çalışmada takip edilen yöntem literatür araştırması ve betimsel analizdir. Araştırmanın tekniği ise içerik analizleri oluşturmaktadır.

Anahtar sözcükler: Din, grup, cemaat, tarikat

Sociology Of Religious Groups

Abstract

The focus of the present study, in other words, the main problem scrutinized in the study, is the religious groups with a sociological approach. Although a group in its core a sociological association, the predominant role played by religion in its formation along with other social, cultural, economic and political factors since the initial human organizations necessitates to address religious groups as social associations and social interaction association. The core, identity, culture and activities of a group is among the topics of religious as well as sociology. Because, although religion reflects an individual and spiritual communications bond formed by transcendence, existence and developmental base of religion is the society and the group. Vital geography, communications and interaction atmosphere of the religion is the social and group reality. Sociological and religious scrutiny of the groups should both be conceived as natural. Thus, the present study addresses sociological basis or the sociological dimension of religious groups.

The study aims to address the forms of religious groups, their organization types and different classifications of religious groups. The study also aims to reveal the main features of the relationships between the religious group identity and other social groups, its characteristics, social differentiation dimensions of theological denial, natural religious groups and groups that were born out of religion. Thus, classical religious group sociology was included as well as sociological approaches and systematics of modern religious groups in the present study.

Keywords: Religion, group, congregation, religious order.

Giriş

İnsan sosyal bir varlık olması hesabıyla sürekli diğer insanlarla iletişime geçme, etkileşim kurma ve bir şeyler paylaşmanın gayreti içerisinde olmuştur. İnsan, soyut ve yalnız yaşamayı kaldıramadığından daima bir grup birlikteliği oluşturma, bir topluluğa katılma, aidiyet duygusu geliştirme, birliktelik ve dayanışma içerisinde hareket etme çabasına girişmiştir. Şöyle ki grup kimliği, topluluk üyeliği, birliktelik, dayanışma, iletişim ve etkileşim toplumsal olanın kaçınılmazı olarak gözükmektedir. İnsan doğumuyla birlikte kendisini bir grup içerisinde bulmaktadır. Bu bağlamda grup veya topluluk kişinin hayata giriş vizesi olarak görülebilir. Çünkü bireyin hayata ilk adımıyla birlikte bir veya birkaç topluluk tarafından kuşatıldığı görülmektedir. Grubun ontolojik kimliğinin yanı sıra sosyolojik, antropolojik, siyasi, ekonomik, kültürel, dini vb. birden çok fonksiyonu bulunmaktadır. Bu doğrultuda hayatla buluşan bireyin, bir gruba dâhil olması kaçınılmazdır.

Bireyin üyesi olarak varlığının gerekçesi olduğu topluluk ve grup oluşumları bireyin soyut, münzevi ve yalnız oluşu iddialarının; felsefi, psikolojik, tarihi ve romantik bir kurgudan öteye geçmediğini göstermektedir. Bazı felsefi ve edebi kurgularda yer bulan; soyut, yalnız ve yabancı insan tasavvuru toplumsal ve yaşamsal bir varlık için makul durmamaktadır. İnsan; varlıklar içerisinde, tabiat karşısında güçsüz ve hazırlıksız bir yaratılıştadır. Hayata tutunmasının yolu yaparak-yaşayarak tecrübe etmesinden geçmektedir. Kendi yaşam koşullarını, kültürel, edebi ve sanatsal ortamını, düşünsel, büyüsel ve mitik faaliyetlerini kendisi inşa etmek durumunda kalmıştır. Hayata diğer varlıklara nazaran güçsüz bir şekilde gözlerini açan insanın uzun bir deneyimleme sürecine ihtiyacı vardır. İnsan bu süreç içerisinde yerel örnekliklerden kurumsal faaliyetlere, basit ilişkilerden kompleks oluşumlara doğru bir gelişim seyri izlemektedir.

Toplumsal sistemlerin üç temel unsurdan oluştuğu; bunlardan birincisi insanlar, ikincisinin gruplar, üçüncüsünün ise toplumsal ilişkiler olduğu kabul edilmektedir. Toplumsal ilişkiler beraberinde örgütlülük faaliyetlerini oluştururlar. Bir toplumsal yapı irili ufaklı çeşitli grup ve birlikteliklerden oluşmakta ve bu gruplar belirli norm ve değerler etrafında şekillenen insan ilişkileri aracılığıyla varlığını sürdürmektedirler. Toplumun zorunlu olarak grup birliklerinden meydana gelişi ve grup oluşumlarının da zorunlu olarak insan ilişkilerini gerektirmesi hepimizi bir şekilde bir grubun üyesi yapmaktadır. Öyle veya böyle her birimiz toplumsal süreçte hayati-

mızın farklı aşamalarında bir gruba üye olmaktayız. Grupların bu zorunlu kimliği ilk etapta grup kavramını ve bileşimlerini daha sonra da dini grup tanımlaması, oluşumu ve çeşitlerini açıklamayı gerekli kılmaktadır.

Bu çalışmanın odak noktası diğer bir deyişle araştırmanın ele aldığı temel problem sosyolojik açıdan dini gruplardır. Grup, özü itibariyle sosyolojik bir birliklilik olmakla birlikte grubun oluşumunda diğer sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi faktörlerin yanı sıra ilk insan örgütlenmelerinden bu yana dinin, baskın ve etken oluşu dini grupları sosyal birliklilik ve toplumsal etkileşim birliği olarak ele almayı gerektirmiştir. Grubun özü, kimliği, kültürü ve faaliyetleri sosyolojinin konusu olduğu kadar dinin de ilgi alanları içerisinde. Çünkü din her ne kadar aşkınla kurulan bireysel ve manevi iletişim bağına ifade etmekteyse de dinin varoluş ve gelişim zemini toplum ve grup tabanıdır. Dinin yaşamsal coğrafyası, iletişim ve etkileşim atmosferi toplum ve grup gerçekliğidir. Grupların sosyolojik açıdan ele alınışı kadar dini açıdan da ele alınması o ölçüde doğal karşılanmalıdır. İşte bu çalışmanın üzerinde duracağı tema dini grubun sosyolojik temeli ya da sosyolojik boyutuyla dini gruplardır.

Konunun; grup kimliği, tanımı, kapsamı, oluşumu, değişimi, dönüşümü olması ve bunun hem bireysel hem de sosyo-kültürel yönü bulunan din gibi insanlık tarihine eş, kadim bir sistem ve kurumsal yapıyla ilişkili oluşu araştırmaya farklı boyutlar kazandırmıştır. Bu boyutlardan birisi dinin örgütsel iklimini anlamak ve oluşum biçimlerini ortaya çıkarmaktır.

Çalışmanın hedefleri arasında dini grupların biçimleri, örgütlenme şekilleri ve farklı sınıflandırma biçimleri de bulunmaktadır. Dini grup kimliğinin diğer sosyal gruplarla ilişkisi, özellikleri, teolojik itirazın sosyal farklılaşma boyutları, doğal dini gruplar ve dinden doğan grupları ana hatlarıyla ortaya çıkarmak araştırmanın hedefleri arasındadır. Bu doğrultuda klasik dini grup sosyoloji ile birlikte çağdaş dini grupların sosyolojik yaklaşım ve sistematiğine yer verilmiştir.

Gelenekselleşmiş dini örgütlenme biçimlerinin kategorik yaklaşımları verildikten sonra dini gruplar sosyolojisini biçimlendirmenin eleştirisi yapılmıştır. Araştırmada farklı bir boyuttan yaklaşılarak teolojik zeminde ifade bulan kavramların, sosyolojik terminolojisi üzerinden sınıflaması yapılmıştır. Daha da netleştirirsek cemaat, mezhep ve tarikat kavramları üzerinden sosyolojik tabanda dini grup kategorileri gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın gayelerinden biri de ana dini gruba sosyolojik bir itiraz olan tarihat örgütlenmesini, dini-sosyolojik bağlamında incelemeye tabi tutmaktır.

Gruplar sosyolojisi kompleks ve karmaşık boyutuyla birlikte çokça çalışmalara konu edilmiştir. Grup sosyolojisiyle alakalı oldukça geniş ve çeşitli bir literatür bulunmaktadır. Fakat aynı şeyleri dini gruplar sosyolojisi söylemek pek de mümkün görünmemektedir. Dini gruplar sosyolojisi incelendiğinde; M. Weber'in Karizmatik lider kavramının yanı sıra J. Wach ile G. Mensching'in dini grup tipolojileri esas alınmıştır. Alman sosyoloğu olan H. Freyer'in Ankara Üniversitesinde verdiği din sosyolojisi dersleri dini grup tanımlamaları ve sınıflamalarının merkezinde bulunmaktadır.

Dini gruplar sosyolojisi, müstakil çalışmalar şeklinde olmayıp din sosyolojisi yahut din sosyolojisine giriş kitaplarında bir bölüm olarak yer almaktadır. Bu konuda yazılan makale ve bildirilerin de kitap veya tezlerden oluşturulmuş eklenti çalışmalar olduğu görülmektedir. Bu konuda eser bazında müstakil bir çalışma yürüten ilk isimlerden biri Âdem Efe'dir. Onun "Dini Gruplar Sosyolojisi" alanın temel müstakil çalışmalarındandır. Bunun yanı sıra Niyazi Akyüz'ün "Dinin Örgütsel İklimi" bir dini grup sosyolojisi deneyimidir. Fakat dinler tarihi, din felsefesi, din psikolojisi ve din sosyolojisinde dini grup veya örgütlerle alakalı dolaylı çalışmalar oldukça fazladır. Cemaat, tarikat veya mezheplerin sosyolojik literatürde birer dini grup olarak ifadelendirilmesi dini grup sosyolojisinin farklı başlıklar altında incelenen geniş bir literatüre sahip olduğunu göstermektedir.

Çalışmanın akışını çerçeveleyecek olursak şöyle bir çizgi takip ettiği söylenebilir. Çalışmanın ilk kısmında kavramsal tahlillere yer verilecektir. Bu kavramsal çember içerisinde temelde grup özel de ise dini grubun sosyolojik literatürü ve analizine yer verilecektir. İlk etapta, sosyolojik açıdan grubun tanımı, kimliği, özellikleri, türleri, gelişimi ve dönüşümüne değinilecektir. Temel bir insan birlikteliği olan grubun dini boyutu çalışmanın ikinci etabında ele alınacaktır. Çalışmanın odak problemi olan dini gruplar sosyolojisi; kapsam, tanım ve çeşitli versiyonlarıyla incelenecektir. Özellikle yaygın geçerliliği olan dini grubun tasnifi, liderlik konumu, ilk cemaatleşme/ashap, liderin ölümü, grubun tarihsel geçerliliği ve grubun farklılaşmış protest bir biçimi olarak tarikat örgütlenmesi sosyolojik boyutlarıyla ele alınacaktır.

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Sosyolojik Muhayyilede Grup

Grubun bizi çepeçevre kuşatan bir yapısı vardır. Her birimiz günlük hayatta mutlaka grup olgusuyla bir şekilde yüzleşmekteyiz. Bu doğrultuda Ergün; toplumsal gerçekliğin, bireylerarası ve gruplar arası ilişkilerde

aranması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre grup bir toplumsal sınıf olarak nitelendirilemez. Çünkü böyle bir tanımlama grubu indirgeyici bir tutumdur. Ergün devamında gruba ilişkin şunları kaydeder: “Bir grup bireylerin bir araya gelmesiyle gerçekleşir. Oysa bir toplumsal sınıf ne bireylerle ne de birey gruplarıyla derhal gerçekleşebilir; toplumsal sınıf somut bireylerle, soyut nitelikler arasındaki ilişkilerin bir bütünüdür...” bu ifadelerden anlaşılacağı üzere toplumsal sınıf ile toplumsal grup farklı gerçeklikleri belirtmektedir (Ergun, 2000, s. 31,32). Grup olgusunu örnekler üzerinden inceleyecek olursak:

- Veli köyde kış yakıtı için odun toplamaya gider. Bir süre sonra tanımadığı birileri de oraya odun toplamaya gelirler. Veli bu durum karşısında daha hırslı çalışmaya, arkadaşlarıyla rekabete girmeye başlar. Yani birilerinin varlığı veli için çalışma verimi açısından güdüleyici olmaktadır.
- Mahalle delikanlısının saç stiline kızan ve tepki koyan Haydar amca çevrede aynı şekil saç örneklerinin çoğaldığını görmeye başlar. Haydar amcanın sinirlendiği bu durumun, çevredeki arkadaşları tarafından normal karşılandığını görür. Bir süre sonra o da tepki vermekten vazgeçer.
- Ayşe, hararetle savunduğu ve doğrulundan oldukça emin olarak savunduğu bir fikrin tek başına bir etki yaratmadığını gözlemler. Bir süre sonra yüzde yüz hatalı bulduğu bir düşüncenin grup etkisi altında çevredekileri uyma davranışına ittiğine şahit olur. Bu durum karşısında Ayşe düşüncelerini fert olarak değil grup içerisinde ifade etmeye başlar. Çünkü grup halindeyken daha etkili olduğunu düşünür.

Tüm bu örneklerde ortak tema, grup olgusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca uyma, çatışma, etkilenme ve etkileme gibi grup dinamiğinin temel kavramlar yukarıdaki ifadelerde yer alan verilerin arasındadır. Grup olgusu, toplumsalın vazgeçilmezi olarak karşımıza çıkmakta ve gündelik hayatta bireyler bir gruba herhangi bir şekilde dâhil olmaktadır. Grubun kuşatıcılığı dikkate alındığında, grup nedir sorusuyla yola çıkmak yerinde bir seçenek olarak gözükmemektedir. Grup nedir? Kabaca tanımıyla grubu “etkileşim halinde olan birden fazla insan” şeklinde ifade etmek mümkündür. Fakat etkileşim halinde olmak ya da bir birinden haberdar olmak grup olgusu için yeterli değildir. Grubu diğer topluluk türlerinden ayıran bir takım özelliklere sahip olması gerekir. Grup tanımlarına bakıldığında bir kalabalığı grup olabilmesi için ortak amaç, ortak norm, ortak çıkar, aidiyet, özdeşlik gibi koşullar öne sürülmektedir. Goffman üzerinden ifade edecek olursak bir grubu anlamak için gruba özgü özellikleri dikkate almak

gerekir. Netice birden fazla grup bulunmakta ve her grubun kendine ait koşulları ve özellikleri bulunmaktadır. Goffman bir grup kimliği için; etkileşim, önem, ortak hedefler, ortak çıkarlar, benzerlik, ömür ve kişi sayısı gibi özellikler zikreder (Kağıtçıbaşı & Cemalcılar, 2015, s. 271-273).

İnsan varlığını sürdürmek için başkalarına muhtaç bir varlıktır. Bu yüzden diğer insanlarla iletişime ve etkileşime geçmesi kaçınılmazdır. Bir toplumsal sistemin insan, grup ve toplumsal ilişki olmak üzere üç temel unsuru bulunmaktadır. Toplumsal ilişki bir ferden kendi haricindeki fert veya grupları hesaba katması işlemidir. Toplumsal ilişki biçimleri sosyologlar tarafından farklı şekillerde ifade edilmiş olsa da temelde aynı kapıya çıkan yaklaşım biçimleridir. F. Tönnies; toplumsal ilişkileri “cemaat” ve “cemiyyet” şeklinde belirlerken E. Durkheim “organik dayanışma” ve “mekanik dayanışma” şeklinde sınıflandırmıştır. Diğer bir sosyolog Cooley ise iletişim ve etkileşim biçimlerini “birincil grup”, “ikincil grup” kimliği üzerinden açıklamıştır. Bu ayrımlar aynı zamanda grup türlerini ifade etmekte olup yazının akışında bunlara yer verilecektir (Akyüz & Çapcıoğlu, 2012).

Gündelik dilde tüm topluluk tipleri grup sözcüğü içerisinde yer edinmekle birlikte sosyolojik analiz açısından grubu terminolojik olarak tanımlamak gerekir. Böylece grubu diğer topluluk türlerinden ayırmak daha da kolaylaşacaktır. Bir topluluğun, grup kimliği kazanması için fiziksel veya biyolojik yakınlık ya da birtakım ortak özellikleri paylaşması yeterli değildir. Bu doğrultuda yüz yüze ilişki içerisinde bulunmayan ve değişik kökenden, farklı özellikler taşıyan kişilerin etkileşim halinde olmasıyla bir toplumsal grup oluşabilmektedir. Ortak mekân paylaşımının dışında ortak özellikleri bulunmayan topluluklara sosyolojik terminolojide “yığın” sadece ortak özellikler üzerinden tanımlanan topluluklara da “kategori” denilmektedir. Sosyolojik açıdan grup olgusu için en temel düzeyde bireyler arası etkileşim gereklidir. Bu açıdan grubu; “eylemlerinde birbirini göz önünde tutan, böylece bir arada bulunan, kendi aralarındaki bu etkileşime dolayısıyla başkalarından ayırddeden iki veya daha çok kişiden kurulu bir topluluk olarak” tanımlamak mümkündür (Akyüz & Çapcıoğlu, 2012).

İnsanın ilklerinden ve başlangıçlarından birisi grup deneyimidir. Bu yüzden toplumsal grup, sosyolojinin ana inceleme alanlarından birisi olmuştur. Sosyolojinin temel inceleme alanı olan bir toplumsal grubun oluşabilmesi için şu şartlar aranmaktadır:

- Üyelerin karşılıklı olarak birbirinin farkında olması

- Ortak amaç ve ilgiler
- Üyelerin birbirlerinin davranışı hakkında tahminde bulunabilmeleri
- Davranışların genelde ortak norm ve değerlere göre düzenlenmesi
- Bireylerin ortak hedeflerine ulaşması için işbirliği ve aidiyet duygusu. Grupla özdeşleşme, benliğin önemli bir parçası olmakta, ortak bir savunma güdüsü geliştirilmektedir.
- Grubu yığından ayıran en temel özelliklerinden birisi grubun sürekliliği ve koşullar karşı dirençli olmasıdır (Kurt, 2012, s. 145,46).
Genel kabul gören grup tanımlarından birisi de Fichter'e aittir. Fichter, bir insan kümesinin grup olabilesi için birtakım özellikler taşıması gerektiğini söyler. Ona göre grup özelliklerini şöylece sıralamak mümkündür:
- Tüm gruplar bir sosyal yapıya sahiptir. Gruba katılan her bir üyenin diğer üyeler arasında bir pozisyonu bulunmaktadır. Üyeler arasında sosyal tabakalaşma ve sosyal statü farklılaşması en küçük gayri resmi gruplarda bile mevcuttur.
- Üyeler kendi sosyal rolünü oynayarak gruba katılır ki bu grubun varlığını sürdürmesi için zorunludur.
- Grup olarak bilinen sosyal birimin hem kendi üyeleri hem de grubun dışındakiler tarafından tanımlanabilmelidir.
- Her grubun görelisi de olsa sürekliliği ve zamanla ölçülebilir bir dayanıklılığa sahip olması gerekir.
- Grubun sürekliliği için karşılıklı roller gerekmektedir.
- Her grupta davranışları düzenleyen normlar olması gerekir. Bu normlar grup üyeleri tarafından bilinmeli ve onlara uyulmalıdır.
- Grup üyeleri ortak ilgi ve değerlere sahiptir.
- Grup üyelerinin yöneldiği ortak sosyal hedefler bulunmalıdır. Farklı derecelerde olsa da grup bir veya birden çok amaca sahiptir.

Bu özellikler çerçevesinde bir sosyal grubu "ortak sosyal hedefleri izleyen, sosyal normlar, ilgiler ve değerlere göre karşılıklı roller oynayan sosyal aktörlerin tanınabilir, yapılaşmış ve sürekli birlikteliği" şeklinde tanımlayabiliriz (Akyüz & Çapcıoğlu, 2012, s. 508-10).

Grup bağlamında sosyolojiye konu edinen diğer bir nokta grup türleri veya sınıflamalarıdır. Grup sınıflamalarını toplumsal etkileşim biçimleri çerçevesinde de değerlendirmek mümkündür. Grup içi etkileşim biçimleri

sosyologlarca aynı muhtevaya sahip farklı adlandırmalar yapılmıştır. Grup dinamiğinin temeline G. Tarde, “taklit” unsurunu koyarken E. Durkheim, “kolektif şuur” faktörünü yerleştirmektedir. Etkileşim biçimlerine dayalı olarak Durkheim sosyal grupları “mekanik” ve “organik” dayanışma temelinde ikiye ayırmaktadır. Benzer bir ayrımı C. Cooley sergilemektedir. Cooley, metafizik bağlamı esas alan yaklaşımları eleştirerek “sembolik etkileşim” temelinde grup dinamiğinin temeline sosyalleşme kavramını koyar. Sosyalleşme doğrultusunda grupları “birincil grup” ve “ikincil grup” şeklinde bir ayrıma tabi tutmaktadır. Bu farklılığı Tönnies, “cemaat” “cemiyet” kavramlarıyla ifade etmektedir. Burada, birbirine yaklaşık sınıflamaların tümüne değil Cooley’in grup içi etkileşim biçimlerine değinmek yeterli olacaktır (Günay, 2010).

Birincil grup; Cooley’e göre yüz yüze ilişkiler kuran ve bir dayanışmanın hâkim olduğu grup dinamiğidir. Birincil grup içerisinde bireyin toplumsal doğası ve idealleri gerçekleşir. Grup üyeleri arasında güven, samimiyet ve biz duyguları hâkimdir. Kişi ilk deneyimlerini bu grup içerisinde kazanır. Aile ve arkadaş grupları buna örnek verilebilir. Cooley’in ikincil grupla kastettiği olgu ise bireylerin belli bir amaca yönelik gönüllü olarak katıldığı gruplardır. İkincil grupta üye ilişkileri yasa, kural ve resmi sözleşmelerle düzenlenmiştir. Resmi ilişkiler esastır. Üyeler arasında hak, yükümlülük ve yönetmenlikler mevcuttur. Dernekler, siyasi partiler ve şirketler buna örnek gösterilebilir (Başkent.edu.tr, 2016).

Sosyolojik Bağlamında Dini gruplar

Dini gruplar konusunda şöyle genel bir eleştiriyle yaklaşmak daha doğru bir seçenek gibi durmaktadır. Dini gruplar konusunda, Wach ve Mensching’in bir taksimi olan doğal dini gruplar/özdeş dini gruplar ile sırf dini gruplar/dinden doğan dini gruplar ayrımı, yaygın kabul görmektedir. Son dönem din sosyologlarının dini gruba yönelik sosyolojik araştırmalarında bu ikili taksimin esas alındığı görülmektedir. Oysa daha gerilere inildiğinde dini grup sosyolojisinde sistematik tanımlamaların ve taksonomik kalıpların pek de geçerliği olmadığı ortaya çıkacaktır. Sosyolojik anlamda dini grupların daha çok yapısı, doğuşu, gelişimi, değişimi, grup kimliği, karizmatik yapısı, liderlik, grup ilişkileri, dönüşüm ve dağılma gibi süreçler ekseninde daha net ve basit bir biçimde ortaya konulmaya çalışıldığı görülmektedir.

Dini grubu türedi bir şekilde düşünmemek gerekir. Dini grup da neticede birtakım anlam ve değer özellikleri bakımından grubun özel bir türü

olarak ortaya çıkmıştır. Din toplum arasındaki ilişkiye bakıldığında, bu ilişkinin; genel anlamda dinin topluma etkisi şeklinde tezahür ettiği görülür. Din toplum ilişkilerinde; önemli bir din sosyoloğu olan Wach, birincil etkiyi dine vererek bu gerçekliği belirtir. İnsanın en temel örgütlenme biçimleri ve davranışların da bile, dinin etkin bir faktör konumunda olduğu bilinmektedir. Din, kültürün alt basamaklarından başlayarak “aile, oymak, kabile, boy ve millet gibi doğal gruplarla” daima bir etkileşim içerisinde olmuştur (Akyüz & Çapcıoğlu, 2012). Dinin insan örgütlenmesi ve davranış biçimleri üzerindeki bu denli etkisi grup sosyolojisinin bir alt türü olan dini gruplar sosyolojisini ortaya çıkarmıştır.

Dinin sosyolojik anlatımı; onun bir topluluk, cemaat veya cemiyet oluşturabilmesinde yatmaktadır. Din ilk etapta bir topluluk içerisinde ortaya çıkıp onları manevi ve değer eksenli bir oluşum etrafında bir araya getirir. Sosyolojiye bir miktar vukufiyeti olanlar bilirler ki cemaat tipi toplumdan cemiyete geçince; hukuka, yönetimi geliştirmeye ve polise ihtiyaç artmıştır (Sezen, 2002, s. 50). Bu yüzden din sosyolojisinin en esaslı konularından biri, dini topluluk veya grubun doğuşu, gelişimi, yapısı, değişimi ve tiplerinin incelenmeye konu edinmesidir. Grup olgusu Aristoteles’in, “İnsan politik bir canlıdır” deyişine kadar uzanmaktadır. Dini grubun; sosyal grubun özel bir türü oluşu ve sosyal grubun özelliklerini paylaşması açısından dini grup olgusu da bir hayli uzun bir geçmişe yaslanmaktadır. Örneğin dini grup olgusu Farabi’nin üzerine eğildiği toplumsal konulardan biridir. İbni Haldun da Mukaddimesinde dini sosyal yapılara önemli bir yer vermektedir (Günay, 2014, s. 255-261).

Din sosyolojisi” adlı çalışmasıyla din sosyolojisi ve dini grupların sosyolojisine oldukça önemli katkılar sağlayan Mensching, araştırmasının temel çizgisini, dinin; kutsal dışı sosyolojik bağımlılıkla ilişkisini inceleme şeklinde belirler. Din sosyolojisiyle kastının dinin içerisindeki sosyolojik olaylar ve dinin sosyolojik boyutu olduğunu söyler. Din sosyolojisi, ilkeler bazında sosyolojiye olduğu kadar dinler etüdüne de bağlıdır. Ona göre, genel ve sistematik bir din sosyolojisi birden çok problem alanı barındırmaktadır (Mensching, 2012). Fakat herhangi bir dine ait sosyolojik problemleri inceleyen özel bir din sosyolojisi de mümkündür. Örneğin Weber, Durkheim gibi dini sosyolojinin genel görünümüne değinen sosyologların yanında kilise veya Hristiyanlık gibi özel dini grup sosyolojisi yapan sosyologlar da bulunmaktadır.

Mensching, araştırmasının sosyolojik taban yanında dini tecrübe ve

dinler tarihi temeli üzerine kurulduğunu belirttikten sonra dinin, kutsal dışı cemaat şekillerinin (aile, kabile, cemaat, devlet) karşısında zorunlu bir tavır takındığını ifade eder. Din sosyolojisinin birincil görevi fert-cemiyet ilişkilerini inlemek iken; din, bizzat kendine özgü birtakım sosyolojik tezahürler meydana getirmiştir. Mensching açısından asıl incelenmesi gereken dini-sosyolojik yapılar şunlardır:

- Bilgin-talebe ilişkisi üzerine kurulan cemaatler
- Müminler cemaati üzerine kurulan cemaatler
- Şeyh-mürîd ilişkisi üzerine kurulan cemaatler
- Mezhepler cemaati üzerine kurulan cemaatler
- Tarikatlar cemaati üzerine kurulan cemaatler

İncelemesinin boyutu, kutsal dışı cemaat ve dini cemaat arasındaki ilişki ile yaşayan din arasındaki ilişki irdelenerek sürdürülür. Değindiği önemli bir nokta da dini cemaatlerin kendi aralarındaki ilişkilere (Mensching, 2012, s. 21-23).

Sosyolojik açıdan dini grup, toplum içerisinde ortaya çıkmış sosyal grup çeşitlemelerinden birisidir. Dini gruplaşmalar insanoğlunun ilk bilinçli gruplaşma biçimlerindenidir. Freyer, din sosyolojisindeki dini gruplar meselesini “bir dinin hangi sosyal gruplarda yaşadığı ve hangi sosyal grupların doğuşuna sebebiyet verdiği konularına bağlı” bulunduğunu söylemektedir (Freyer, 1964). İnsanın doğal süreci izlendiğinde, diğer organizasyonlar gibi dini organizasyon da insanın bilinçli bir girişimi olarak bir toplumda ortaya çıkar ve yayılır. Dinin sosyal hayata yansımaları her zaman bir topluluk, cemaat, cemiyet veya ümmet basamakları şeklinde gerçekleşmiştir. Dinin birleştirici ve bütünleştirici fonksiyonu düşünüldüğünde bir grup veya topluluk düzleminde meydana gelmesi tabii bir gerçekliktir (Akyüz & Çapcıoğlu, 2012). Din, teolojik bir gereklilik olduğu kadar sosyo-kültürel bir gerçekliktir aynı zamanda. Dinin toplumsal hayatı ve kültürü etkileyen boyutunun, bir grup veya topluluk zemininde varlık bulması bu gerçekliğe işaret etmektedir.

Her din inanan ve inandığını yaşayan bir sosyal gruba gereksinim duyar ve her dini grubun sistemli bir teolojisi ve bu teolojiyi somutlaştıran ibadet pratikleri bulunmaktadır (Bal, 2014). Böylelikle dinin inanç ve ibadet birlikteliği grup dinamiğinde gerçekleşmiş olur. Dini grup bilişsel (inanç, fikir), davranışsal ve maddi boyutlardan oluşan bir kültüre sahiptir. Bilişsel yanını dini grubun inançları, fikirleri, dünyaya bakış açısı ve ideolojisi oluşturmaktadır. Dini grubun ibadet, tören ve diğer eylemleri davranış-

sal yönünü oluştururken kullandığı, mekân, araç ve nesnelere dini grubun maddi boyutuna işaret etmektedir (Bal, 2011). Dini grup, din kurumunun merkezinde olmakla oldukça önemlidir. Bu doğrultuda dini kurum “dinsel inançların, fikirlerin, sembollerin, davranışların, mekânların, nesnelere ve insan gruplarının bütünselliğine” göndermede bulunmaktadır. Dini kurumun merkezinde “diğer öğelere anlam katan, onları yeniden-yeniden üreten, dinamik öge olan sosyal-dini grup vardır. Bu nedenle dini grup araştırmaları din sosyolojisinin en yaşamsal” çalışma alanlarını oluşturmaktadır (Bal, 2014, s. 148,149).

Türleri bakımından genel anlamda grupların seküler ve dini gruplar şeklinde ikiye ayrıldığı bilinmektedir. Sosyal grubun genel özellikleri her iki grup türü için de gereklidir. Dini grup sosyal grubun özel bir türü oluşu itibarıyla sosyolog, sosyal psikolog ve hatta din bilimcileri tarafından üzerinde önemle durulmuştur. Mesela M. Weber ve E. Durkheim genel anlamda grup ve dini gruplar üzerine eğilirken Troeltsch’in ilgi alanı ise, Hristiyan kilise ve gruplarını incelemek üzerine olmuştur. Wach ve Mensching ise dini grupların evrensel ve makro düzeydeki tipolojileri üzerinde durmaktadırlar (Günay, 2010).

Durkheim dini, sosyal bir olgu şeklinde değerlendirip ayin ve tasavvurların müşterek bütünü olarak görür. Ayinlerin “yalnızca bir araya gelmiş gruplar arasında hareket” tarzları olduğunu grupların hedefinin ise “bu grupları meydana getirmek, onları devam ettirmek ya da yeniden yaratmak” olduğunu söylemektedir. Durkheim dini, inanç-ibadet-grup bütünselliğinde ifade etmekte ve herhangi bir dini, gruba ait inanç ve ibadet pratiklerinin toplamından ibaret görmektedir. Tarihte cemaati olmayan hiçbir dinin olmadığını söyleyen Durkheim bazen cemaatlerin milli, bazen bir gruba ait –mezhebi- bazen de tüm halkı kapsadığına dikkat çeker (Bal, 2014, s. 150,51).

Weber; ilgisini, rastgele cemaatlerden çok cemaatsel bir dindarlık geliştiren dinlere yönelerek dini, “cemaatsel eylemin özel tipi” şeklinde tasarlar (Bal, 2011, s. 151). Weber ilkin dinleri; köylü, soylu ve burjuvaların dini, imtiyazsız sınıfların dini, entelektüalizm ve kurtuluş dini şeklinde sıralar. Daha sora peygamber, ruhban, kutsal metin ve cemaat arasında bir ilişki sürer (Weber, 2012). Weber’e göre peygamberin çağrısı başarılıysa cemaatin çekirdek kadrosunu oluşturan dini grubun birinci halkası oluşmaya başlar. Onları takiben ikinci, üçüncü halka şeklinde genişler. Bu halkalar dini öndere yakınlığı ve hizmet görme etkinliklerine göre statü grupları

oluştururlar. Ona göre, Dini anlamda cemaat; peygamberle sınırlı değildir. Peygamber ve kutsal metnin yorumcuları, mistagoglar ve ruhbanlar da cemaat meydana getirir, ayinleri yönetir ve büyüsel eylemleri gerçekleştirirler (Bal, 2011, s. 151-53).

Dini yönelişleri temelinde ortaya çıkan dini grup çeşitli özelliklerine göre sınıflandırılabilir. Yapısı, amacı, fonksiyonları, büyüklükleri ve dayandığı düşünce temelleri bunlardan birkaçıdır. Farklı dini grupların ortaya çıkması toplumsal, siyasal ve kültürel yapının gittikçe farklılaşması ve dini tecrübelerin çeşitlenmesi neticesinde gerçekleşmektedir. Ortaya çıkan her grup yeni bir deneyimi ifade eder. Yaşanan grup içerisinde yeni bir din veya dini bir yorumun yerleşmesi neticesinde yeni bir dini grup türü ortaya çıkmaktadır (Cezayirli, 1997).

Dini gruplar çeşitli açılardan kategorilendirilse de Batıda genel anlamda din sosyolojisi literatüründe dini gruplar “doğal dini gruplar” ve “dinden doğan dini gruplar” şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Doğal dini grupları; aile, klan ve kabile, mahalli birlikler (köyler ve şehirler), milli din birlikleri, cinsiyet ve yaş üzerine temellenmiş ibadet grupları şeklinde sıralamak mümkündür. Dinden doğan gruplara gelince gizli cemiyetler, sır cemiyetleri, evrensel dinler (Akyüz, 2007) ve yüksek tipli dinler gibi gruplar bunların içerisinde sayılabilir. Evrensel dinden doğan grupların da evrensel din ve cemaat ilişkileri, evrensel din ve devlet, Yüksek tipli din ve kitleler, dinin teşkilatlanması (Mensching, 2012) dinler ve ilk müntesiplerinin sosyal çevresi, dini liderler ve karizma, din kurucularının gelenekle ilişkisi, ilk dini cemaatin profili, karizmatik liderin ölümünden sonra grubun seyri ve teşkilatlanma açısından dinler başlıkları altında incelemek kapsamlı ve uygun bir seçenek olarak belirmektedir. Bunlara dini grupların farklılaşması sürecinde dini gruba yöneltilen itirazlar ve dini gruba yöneltilen itirazların sosyolojik sonuçlarını ilave etmek gerekir (Akyüz, 2007).

Yukarıda zikredilen dini grup biçimleri esasında din sosyolojisi literatüründe birer çalışma alanını oluşturmaktadır. Doğal dini gruplarda; biyolojik, sosyolojik ve kültürel gerçeklik bağlamında gerçekleşen grup kimliğinin dini karaktere bürünmesi söz konusudur. Aile buna en canlı örnektir. Bu grupta organik cemaat bağları ile dini bağların özdeşleştiği görülmektedir. Aile, “hemen bütün toplumlarda rastlanan, biyolojik, psikolojik, hukukî, ahlaki, ekonomik, kültürel ve dinî bağlara dayalı temel bir sosyal birimdir” (Günay, 2010). İnsanlığın ilk dönemlerinden itibaren aile her şeyden önce dini bir cemaat olarak karşımıza çıkar (Akyüz & Çapcıoğlu, 2012). Doğal dini grubun

diğer bir kullanımı özdeş dini gruptur. Doğal dini grupların aşağı yukarı tümünde bu özdeşlik temelini bulmak mümkündür (Bal, 2014, s. 154,155).

Sırf veya dinden doğan gruplarda dinin; cemaat-cemiyet, mezhep (üslup, yorum) ya da tarikat (mistik protest) tarzında bir grup oluşumu söz konusu edilmektedir. Bu tür gruplarda gizemli bir örgütlenmeden tutun evrensel bir misyonerliğe uzanan bir çizgi bulunmaktadır. Karizmatik lider, ilk örgütlenme (ilk cemaatin profili), teşkilatlanma, farklılaşma ve yeni oluşumlar bu seyrin oluşum biçimleridir. Dini grup türlerine, bunların oluşum zeminine ve her birinin kavramlarına tek tek değinmek kapsamlı bir çalışma gerektirecektir. Burada dini grupların genel kabul gören tasnifine girilmeyecek dini grupların farklı bir kategorileşme biçimine değinilecektir.

Wach'la birlikte başlayan süreçte dini gruplar "doğal dini gruplar" ve "dinden doğan gruplar" şeklinde sistematize edilmeye başlanmıştır. Wach dini grupların sosyolojisinde böyle bir ikili ayrıma giderek daha sonraki çalışmalara öncülük etmiştir. Fakat burada dini fikir, yorum ve itirazlar üzerine yükselen yeni kategorileşme biçimleri ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar bu ayrıma, dinden doğan gruplar içerisinde yer verilse de sosyolojik bağlamında dini grupları; cemaat, mezhep, tarikat ve cemiyet/ümme/millet şeklinde sınıflandırmak mümkündür. İlahiyat alanıyla ilgili birer kavram olan cemaat, mezhep, tarikat ve ümme sosyolojik literatürde grup ve toplum kimliğiyle ifade edilmektedir. Her bir kavram, dini grup sosyolojisinin birer boyutunu oluşturarak özerk birer alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gelenekte tarikat ve mezhep gibi gruplar teolojik literatüre terk edilmiş olsa da günümüzde bu örgütlenmelerin psikolojik, sosyolojik, antropolojik ve politik yönleriyle ele alınmaya çalışıldığı görülmektedir. Türkiye'de tarikat ve mezhepler üzerine sosyolojik düzlemde çalışmalar pek yürütülmesi de cemaatler üzerine genişleyen bir literatür gözlenmektedir. Bir sonraki başlıkta dini bir grup kategorisi olan ve bir bakıma eksik bırakılan tarikatın özlü bir şekilde sosyolojik analizi yapılacaktır.

Protest Bir Grup Kimliği: Tarikat (Teolojik İtirazın Sosyolojik Tezahürü)

Tarikat şeklindeki örgütlenmeler ana dini gruba yöneltilen sosyolojik itirazların neticesinde ortaya çıkmıştır. Tarikatlar züht ve takva dindarlığı ile manevi kardeşlik gruplarının ileri bir boyutu olarak ortaya çıkmaktadır (Akyüz, 2007, s. 116,117). Kurt, tarikatları; züht ve takva gruplarının zümrelenmiş ve teşkilatlanmış şekilleri olarak nitелеmekte Mensching'den

hareketle sadece İslamda değil diğer tüm evrensel dinlerde rastlamanın mümkün olduğunu söylemektedir. Tarikatı, Zahidane dindarlığın ileri bir biçimi olarak tanımlamak da olasıdır (Kurt, 2012, s. 162,163).

Tarikat tipi örgütlenmelerin, ana dini gruptaki gelişme ve gevşemelere karşı dini daha derinden ve yoğun bir şekilde yaşama şeklindeki itirazların neticesi olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Tarikat sözü değil eylemi esas alan bir itirazın ürünüdür. Dini eylemleri/ritüelleri daha derinden ve yoğun bir şekilde yaşama arzularının bir sonucu olarak “çoğu defa kendilerine özgü ibadet, zikir, sema ve ayinleriyle, sembolik kıyafet ve aksesuarlarıyla” meydana çıkmaktadırlar (Kurt, 2012, s. 163). Kendilerine özgü geliştirdikleri bu uygulamalar Sünnilik içerisindeki konumunu yer yer tartışmalı duruma getirmiştir (Akyüz, 2007, s. 118).

Arapça kökenli olup “yol” anlamına gelen tarikat; “bir dini önderin gözetiminde çeşitli zikir, sema ve ibadetlerle ruhu ve nefsi arındırma, kalbi terbiye etme, içsel gelişim sağlama amacıyla manevi bir yola girmeyi ve böylelikle kurtuluşa ermeyi” hedef edinmektedir. Tarikatlar, İslam medeniyetindeki ahlaki terbiye, gönül zenginliği ve felsefi derinliğini temsil eden tasavvufun yaşama tarzının mektepleridir (Kurt, 2012, s. 163). Müslümanlar içerisinde aşrı ve ağır kurallarla kendilerini yükümlü hisseden tarikat şeklindeki grupların bulunduğuna değinen Massignon, tarikat sözcüğünün; “başlangıçta yoğun bir hayat yaşama arzusunda olan çömezın tasavvuftaki metodik formasyonunu ifade” etmek için kullanıldığını söylemektedir (Akyüz, 2007, s. 117).

Tarikatlarda; başlangıçta bir mürid, ruh ve nefis terbiyesi olmak üzere grup üyelerini birleştiren; özel kıyafet, özel ibadet, ikametgâh ve birlikte yenen yemek gibi ortak faaliyetleri bulunmaktadır. Tarikat mensupları, mal-mülk, dünyevi zevk ve ihtiraslardan kaçınmakta gayretlidirler. Grup üyelerinde dini kardeşlik doğal bağlılığın önüne geçmiştir. Kurallara uyum tarikattaki hiyerarşiyi belirler. Üzerinde önemle durulan noktalar ise “cinsel mahrumiyetler, dualar, kendine has dindarlık eylemleri ve diğer faaliyetler arasındaki ahenk”tir (Bal, 2014, s. 173,174).

Mensching tarikat tipi grubun, sadece mistik evrensel dinlerde görüldüğünü söyler. Ona göre tarikatlar ortak bazı özellikleri yansıtmaktadırlar. Bu özellikleri şöyle özetlemek mümkündür:

- Tarikatın temelinde kutsal olan dünya ile kutsal olmayan dünya ayrımı mevcuttur. Milli dinlerde böyle bir ayrım görülmemektedir. Çünkü ha-

yatın ve cemaatin kutsal dışı özellikleri de orada kutsaldır.

- Keşiflik milli dinlerde bulunmaz. Çünkü tarikatlar laik dünyadan kaçışın bir ifadesidir.
- Dünyevi bağlardan kurtularak zahidane yaşama, mistik güç elde etmenin bir yolu olarak görülür. Ahlaki yasaklar (seksüel, hırsızlık, öldürme, böbürlenme vb.) manevi arınma için oldukça önemlidir.
- İradi faaliyet, tarikatlardaki yapıcı unsurdur. Zahit kutsallığa ve azizliğe istemli bir şekilde kendini adanmıştır.
- İçte kapanma-dünyadan vazgeçme olumlu bir eylemdir. Zahit hayatı murakabe hayatıdır. Zahitler bu hayat tarzını benimseyerek yaşarlar. Böylece bir cemaat hayatı doğar (Bal, 2014, s. 173,174).

Tarikatların, önemli ölçüde birbirine farklılık farz edip farklı derecelerde olsalar da her bir tarikatın tarikatla ilgili genel birtakım özellikleri yansıttığını belirten Thompson, tarikatların dinamik olduğunu, gelişip ilerledikleri bazen de kaybolabildiklerini söylemektedir. Thompson tarikatın genel özelliklerini şu şekilde sıralar:

- Gönüllülük: Tarikatlar kısıtlayıcı olmalarına rağmen katılım gönüllülük esasına dayanır.
- Karizmatik otorite: Weber'in mirasıdır. Karizma liderin ölümüyle kaybolmaktadır.
- Grubun üstünlüğü anlayışı: Seçilmişlik (selamete erme, aydınlanma, hakikate ulaşma)
- Katı disiplin: Üyelerin belli kurallara riayet etmeleri gerekir. Ön planda olan misyonerlik ve ibadet kurallarıdır.
- Bireyselliğin bastırılması. Birçok tarikatta geçmişle bağ koparılır ve bireysellik bastırılır (Thompson, 2006, s. 69,70).

Özetle tarikat tipi grup örgütlenmesinin birtakım vurguları vardır. Bunların başında fakirlik, acı, çile, mahrumiyet, katı disiplin, bireyliğin bastırılması gibi unsurlar gelmektedir. Açlık, susuzluk, nefis terbiyesi, cinsel mahrumiyet gibi prensipler oldukça önemlidir. Grubun üstünlüğü, şeyhin olağan-üstü özelliklerinin yanında mürşide karşı gönüllülük temelli katı bir bağlılık söz konusudur.

Sonuç

Sonuç olarak sosyolojik bağlamında grup, çok mühim bir yere sahiptir. Bu bakımdan grup dinamiği, örgütlü birliklerin ilk oluşum örnekleri

olarak görülmektedir. Tarihte farklı kimlik ve biçimleriyle aileden millete; mezhepten ümmete dek geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Sayı, nitelik, ilişki biçimi ve baskın unsurlarına göre gruplar farklı şekilde tezahür edebilmektedir. Grup dinamiğinin oluşumunda amaç ve çıkar birlikteliği, iletişim, etkileşim, aidiyet ve bir süreliğine devam etmesi gibi kitle, kalabalık ve kategoriden ayırt edici birtakım nitelikleri bulunmaktadır. Sosyolojik muhayyilede, temel grup birlikteliği olarak aile gösterilir. Aile grup dinamiği ve niteliklerin en somutlaşmış biçimidir. Karmaşıklaşan toplum, süreç içerisinde farklı grup dinamiklerini meydana getirmiştir. Böylelikle sosyal grupların tepe noktasını “millet” birlikteliği oluşturmaktadır. Din sosyolojisi terminolojisinde, bu tarz grupsal gerçekliklere doğal dini gruplar denmektedir. Sosyal yaşantının tüm kesimlerini kapsamasından ötürü doğal grup inşalarıyken dini eksende şekillenmeleri diğer bir deyişle dinin aidiyet, birlik, bütünlük gibi açılardan baskın unsur olarak ortaya çıkmasıyla doğal dini gruplar olarak nitelendirilmişlerdir.

Doğal dini grupların yanı sıra bir de dinden türeyen grup inşaları söz konusudur. Bu tür grupların var oluşları, gelişimi, değişimi ve dönüşümü din ekseninde şekillenmektedir. Dinin, insanın vazgeçilmezi oluşundan ötürü sosyal inşasında birtakım etkinliklerde bulunması kaçınılmazdır. Dinin yaşam sahası, toplum ve toplumun sosyal ilişkileri olması cihetiyle dinin grup dinamiğinin temelinde bulunması ya da birtakım dini birlikler inşa etmesi son derece doğal karşılanmalıdır. Dinin temel gayelerinden biri de ilk etapta, inananlarından müteşekkil karizmatik lider ekseninde bir grup (cemaat) oluşturmasıdır. Dinin ikinci aşamadaki hedefi hedef kitleyi büyütürken cemaati, cemiyete (ümmet) dönüştürmesidir.

Yaygın din sosyolojisi sistematğinde dinden doğan gruplar; gizli cemiyetler, sır cemiyetleri, evrensel dinler ve yüksek tipli dinler şeklinde somut bir görünüm kazanmış bulunmaktadır. Bu çok yaygın ve klasik bir sınıflandırmadır. Oysaki dini-karizmatik lideri eksene yerleştirerek onun getirdiği buyruklar, ilk inanlar topluluğunun oluşumu, gelişimi, farklılaşması ve dağılımlarını esas alan yaklaşım daha makul düşecektir. Nitekim bu tarz sınıflandırmalar da mevcuttur. Yeni yaklaşım biçimlerine dayalı dini grupları şöyle formüle etmek mümkündür: Cemaat, Mezhep, Tarikat ve Cemiyet (Ümmet). Bu gruplardan sosyolojik bağlamında; cemaat, cemiyet ve tarikatlar üzerinde; teolojik bağlamında ise mezhep ve tarikatlar üzerine çeşitli araştırmalar yürütülmüştür.

Kaynakça

- Akyüz, N. (2007). *Dinin Örgütsel İklimi: Dini Gruplar*. Ankara: Gündüz ve Eğitim Yayıncılık.
- Akyüz, N., & Çapcıoğlu, İ. (2012). "Dini Gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dini Hareketler". *Din Sosyolojisi El kitabı* (s. 507). içinde Ankara: Grafiker Yayınları.
- Bal, H. (2011). "Dini Grupların Anlamı, Sınıflandırılması ve Alevi-Bektaşî Gruplar". *ZFWT*, 3(3), 26-50.
- Bal, H. (2014). *Din Sosyolojisi: Din olgusu, Dini Gruplar, Yöntem*. Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Başkent.edu.tr.(2016,615).Başkent.edu.tr: moodle.baskent.edu.tr/...php/.../TOPLUMSAL%20GRUP%20NEDİR%20(2).pptx?. adresinden alındı
- Cezayirli, G. (1997). "Dini Grup ve Toplumsal Grup". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37(1), 365-376.
- Çelik, C. (2011). "Türkiyede Dini Grupların sosyolojisi". Kayseri: Erciyes Üniversitesi Stratejik Araştırmalar Merkezi.
- Ergun, D. (2000). *Kimlikler Kısacasında Ulusal Kişilik*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Freyer, H. (1964). *Din Sosyolojisi*. (T. Kalpsüz, Çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Günay, Ü. (2010). "Gruplar Sosyolojisi ve günümüz Türkiyeğinde Dini Gruplar". *Toplum Bilimleri Dergisi*, (s. 5-52). Çanakkale.
- Günay, Ü. (2014). *Din Sosyolojisi* (12 b.). İstanbul: İnsan Yayıncılık.
- Kağıtçıbaşı, Ç., & Cemalcılar, Z. (2015). *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş* (17 b.). İstanbul: Evrim Yayınevi.
- Kurt, A. (2012). *Din sosyolojisi* (4. b.). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Mensching, G. (2012). *Din sosyolojisi: Din, toplum ve kültür ilişkileri* (3 b.). (M. Aydın, Çev.) İstanbul: LiteraTürk L-T.
- Sezen, Y. (2002). *Çağdaşlaşma, Yabancılaşma ve Kimlik*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Thompson, I. (2006). *Odaktaki Sosyoloji: Din sosyolojisine Giriş*. (B. Z. Çoban, Çev.) İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Weber, M. (2012). *Din Sosyolojisi*. (E. Fischhoff, Dü., & L. Boyacı, Çev.) İstanbul: Yarın Yayınları.

Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*

Ali ÇELİK**

228

İslam kültür, bilim ve teknoloji alanlarına dair çalışmalarıyla tanınan, kaynakların özgünlükleri ve iç dinamiği noktasından hareket ederek bilimler tarihinin farklı sahalarına dair 900 cildi aşkın neşriyatı gerçekleştiren M. Fuat Sezgin, hadis alanında da önemli eserlere imza atmış bir müelliftir. Onun “Buhârî'nin Kaynakları” adlı çalışması, hadis edebiyatının kaynak taramasını konu edinen bir eserdir. Doktora tezi olarak hazırlanan araştırma, 1956 yılında İbrahim Horoz Basımevi tarafından yayımlanmış, sonraki dönemlerde de farklı dillere tercüme edilip pek çok kez okuyucuya ulaşmıştır.

“Buhârî eserini oluştururken şifahi malzeme yanında muhtemelen birkaç filolojik kaynaktan da istifade etmiştir” ümidiyle başlanan çalışma, hadis naklinde yazılı kültür geleneğinin sanıldığı aksine daha erken dönemlerde başladığı ve dolayısıyla hadis kaynaklarının şifahi aktarımlara değil, yazılı kaynaklara dayandığı temel tezi üzerine kurulmuştur.

OTTO Yayınları tarafından basılan çalışma, dört ana bölümden oluşmaktadır. Sezgin'in Almanca kaleme aldığı “Geschichte des Arabischen Schriftum”

* *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, M. Fuad Sezgin, OTTO Yayınları, Ankara 2015, 399 s.

** Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı, (celiker81@hotmail.com).

adlı eserinde yer alan hadis ilimlerine giriş mahiyetindeki bölüm Ali DERE tarafından "Rivayet Literatürünün Gelişimi" adıyla tercüme edilip eserin baş kısmına eklenmiştir.

Müellif, konuya girmeden önce Goldziher'in hadis literatürünün gelişimi hakkındaki; "Hadis mecmualarının başlangıç tarihlerinin Hicri ikinci asrın ilk yarısı olduğu, bunların da tenkit süzgecinden geçirilmemiş ve tasnife tabi tutulmamış şifahî rivayetlere dayalı koleksiyonlar olduğu" cümleleriyle fikrini arz ettikten sonra hadis literatürünün asıl gelişiminin şu aşamalarda gerçekleştiğini beyan etmektedir:

a) Kitâbetü'l-hadîs: Sahabe ve erken tabiîn döneminde hadislerin sahife veya cüz' denen defterlere yazılması

b) Tedvînü'l-hadîs: Dağınık olarak kaydedilmiş malzemenin hicri birinci asrın son çeyreği ve ikinci asrın ilk çeyreğinde bir araya getirilmesi

c) Tasnîfu'l-hadîs: Takrîbî h. 125 senesinden itibaren hadislerin muhtevaya göre düzenlenmiş bâblara tasnif edilmesi

Eserde yukarıda özetlenen başlıklar, delil olabilecek haberler ve bunlara ait tahlillerle geniş bir şekilde işlenmektedir.

Sezgin, ilmin naklinde rivayet metotlarının neler olduğuna, bunların hangi anlamları içerdiğine, ilintili olduğu lafızlara ve yazılı literatürle ilişkilerine değinmektedir. Ve bunlardan ezbere öğrenmenin gündeme geldiği semâ' ve kıra'atın da yazılı doküman gerektirdiğini örnekleriyle ispata çalışmaktadır. Bu bağlamda hadislerin yazı ile tespit edilmesine cevaz verilip verilmediğini ifade eden tartışmalardan tezat görüşleri bağdaştırıcı tevellere yer vermiştir. Sonuç olarak hadislerin kitabet yoluyla tespitinin bir takım sıkıntılı hallerin kalkması durumunda cevazına hükmeden yorumlara iştirak etmiştir.

Hadislerin kitabet yoluyla tespit edilmesi meselesi zikredildikten sonra hadislerin tedvîni ve nakli, Buhârî ve tahammulu'l-ilmî, hadislerin tasnifi, kaynakları, tasnif metodunda önceki tasnifçilere tabi olması, ta'likleri ve hadis edebiyatında yer alan ta'liklerin isti'mâli gibi konular ele alınmıştır.

Müellif, hadislerin tedvîninin mebdeî hususunda geleneksel çizgide durarak bu işi ilk yapan kişinin İbn Şihâb ez-Zuhrî (ö. 124/742) olduğunu ifade etmekte ve bu konuda farklı iddialarda bulunan Goldziher'in tedvîn ile tasnif konusunu karıştırdığını ve bundan dolayı da tedvîn faaliyetlerinin başlangıcını bir asır sonraya götürdüğünü ifade etmektedir.

Buhârî, eserinin “kitabu’l-ilm” bölümünde rivayet yollarından semâ’, kıra’at, arz, münavele ve mükatebeye yer verdiğini ifade etmesine rağmen eserinde rivayetleri hangi tahammül yoluyla aldığını belirtmemektedir. Dolayısıyla şârihler Buhârî’nin rivayet metotlarını tespitte çalışırken farklı çıkarımlara varmışlardır. Müellif, o dönemde yaygınlaşmış bir yazılı hadis edebiyatı mevcut olduğundan rivayet yollarından hangisi tercih edilirse edilsin yazılı edebiyatın göz ardı edilmediği düşüncesindedir.

Sahîh-i Buhârî gibi o dönemde yazılan birçok eserin, yazılı filolojik ve tarih kaynaklarına dayandığını vurgulayan yazar, eserlerdeki “haddesenâ” ve “ahberenâ” gibi şifahî rivayeti anımsatan lafızların aslında rivayet etme izninin alındığını belirtmek için kullanıldığını; haberin şifahî kaynaklığının göstergesi olmadığını belirtmektedir”. Müellif, bu düşüncesini temellendirmek için pek çok tarihi mâlûmâta da yer vermektedir.

Sahîh-i Buhârî’de yer alan rivayetlerin yazılı kaynaklara dayandığını öne sürdükten sonra müellif, mezkûr kaynakların tespîtinde Sahîh’te yer alan bazı bilgilerden ve şârihlerin verdiği beyânâtlardan yararlanmıştı. Bu tür verilerin tahkiki için şöyle bir yöntem önermektedir: Kitabın bütün rivayet zincirleri ayrı ayrı fişlenip müellife zaman bakımından en yakın olan isimleri sonuncu râvî olarak ihtiva eden rivayetler bir araya toplanacak, bu suretle elde edilen müşterek sonuncu râvîlerden başlanarak hadisin mebdesine doğru çıkıp diğer müşterek noktalar aranacaktır. Böylece müşterek noktalardan ve ilgili destekleyici bilgilerden hareketle kitabın kaynakları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Müellife göre bu yöntem, Buhârî’nin kaynaklarını araştırma işlemine tatbik edilince eserin, kendinden önceki yazılı edebiyata tabi olarak geniş bir literatürden meydana geldiği ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla Buhârî’nin evvela kitabındaki üç bin dört yüzü aşkın bâbı meydana getirdiği ve sonradan bunları yerleştirdiği şeklindeki iddianın da maddeten imkânsız olduğu tespit edilmiş olacaktır.

Sahîh-i Buhârî’de isnad zincirinden kimi râvîlerin hafzedilmesinden dolayı “ta’lik” olarak adlandırılan ve eserin yaklaşık beşte birini teşkil eden bir takım rivayetler mevcuttur. Bunların rivayet yollarından hangisine ya da hangilerine idhal edileceği, sıhhat bakımından konumlarının ne olacağı sürekli münakaşa mevzuu olmuştur. M. Fuat Sezgin, bu konuya dair çalışmaları olan müelliflerin görüşlerini arz edip ilgili tenkidini yaptıktan sonra rivayet yollarının hiç birinde yazılı malzemenin göz ardı edilmediği düşüncesine binaen “Buhârî’nin rivayet hakkını alamadığı kitaplardan hadis

alırken bu yola başvurduğunu" ifade etmektedir. Bu duruma Buhârî'nin muasırları olan Kütüb-i Sitte müellifleri ile diğer müelliflerin de her hangi bir tepki göstermemeleri, Buhârî'nin bu tutumunun uygun görüldüğü şekilde algılanmıştır.

Sezgin, Sahîh'de özellikle kitâbu'l-tefsîr bölümünde karşılaştığı filolojik malzemeyi ve kaynaklarını değerlendirirken Buhârî'nin "Hz. Peygamberin sünnet ve hadislerini içine alan muhtasar bir kitap meydana getirmek" şeklindeki gayesinin dışına çıktığını filolojik eserlerin cazibesine kapıldığını dolayısıyla Sahîh'inde özellikle Ebû Ubeyde ve Ferrâ'nın fikirlerine önemli yer verdiğini; bunu yaparken de genellikle isimleri müphem bıraktığını ifade eder. Örneğin isimleri tasrîh ettiğinde Ebû Ubeyde için Ma'mer, Ferrâ için de Yahyâ ismini kullandığını ifade eder.

Sahîh-i Buhârî İslâm âleminde büyük rağbet görmüş; telifinden yaklaşık bir asır sonra Muhammed b. Hârûn el-Hadrâmî en-Nesevî (ö. 290/903), İbrâhîm b. Ma'kîl en-Nesevî (ö. 294/906), Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî (ö. 320/932), Mansur b. Muhammed el-Bezdevî (ö. 329/940) ve Huseyin b. İsmâil el-Mehâmîlî (ö. 330/941) gibi ma'rûf olan râvîleri tarafından eser korunarak günümüze kadar ulaştırılması sağlanmıştır. Bu râvîlerden el-Firebrî ile en-Nesevî zamanla Sahîh'in naklinde şöret kazanarak diğerlerini unutturmuştur. Özellikle el-Firebrî nüshası, Buhârî metninin sonraki nesillere aktarılmasında yegâne kaynak olma imtiyâzını kazanmıştır. Yukarıdaki tespitlerinden sonra Sezgin, el-Firebrî nüshasının karışık oluşundan dolayı ondan istinsah eden râvîlerin nüshalarında farklılıklar bulunduğunu ve bugün elimizde mevcut olan Sahîh-i Buhârî'lerin yaklaşık yüzde ellisinin el-Firebrî nüshasına bağlı rivayetlerin edisyonunu yapan Yunûnî (ö. 701/1301) nüshasına dayandığını belirtmektedir.

Sezgin, lahikalar bölümünde ise daha önce ileri sürdüğü fikirlerini destekleyici ek bilgilere yer vermiştir. Bunlardan I. ve II. lahikalarda Buhârî'nin kaynaklarını tespit sadedinde Sahîh'deki hadislerin sened zincirlerinin şemalarını ve Sahîh ile İmâm Mâlik'in Muvatta'sı arasındaki bağı ortaya koymak için iki kaynağın müşterek olan rivayetlerini tablo ile okuyucuya arz etmiştir. III ve IV. lahikalarda ise Buhârî'nin filolojik kaynak olarak başvurduğu Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'an'ı ile Ferrâ'nın Meâni'l-Kur'an'ında geçen ibarelerle Sahîh'de buna paralellik arz eden ibareler karşılaştırılmıştır.

Hadis mecmuaları arasında mümtaz bir yere sahip olan el-Cami'u's-Sahîh'in kaynaklarının tespiti gayesi ile vücut bulan Buhârî'nin Kaynakları adlı çalışma, özellikle oryantalist söylemin dillendirdiği hadislerin kaynağı-

nın yazılı metinlere değil de şifahî rivayetlere dayandığı ve tedvînin çok geç bir vakitte gerçekleştiği şeklindeki eleştirilere cevap mahiyetindedir. Eser, Sahîh-i Buhârî için tespit edilen bu durumların, öteki hadis kaynakları için de geçerli olabileceği gerçeğini de akla getirmekte ve kendisinden sonra yapılacak çalışmalar için örneklik teşkil etmektedir.

Dini Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma*

Adnan GÜNEŞ**

Dini çoğulculuğun Batı düşünce tarihinde ilk temsilcisi olarak kabul edilen Alman liberal protestan teolog Ernst Troeltsch (1923) ve çağdaşı Amerikalı filozof William Hocking'in (1932) yaptıkları çalışmalar bu paradigma için ilk örnekler olarak kabul edilir. Söz konusu düşünürler, çalışmalarında Hıristiyanlığın diğer dinler arasındaki yeri konusunu ele almış ve sonuç olarak Hıristiyanlığın diğer dinlere oranla hiçbir zaman özel bir statü iddia edemeyeceğini dile getirmişlerdir. Daha sonra bu paradigma İngiliz tarihçi Arnold Toynbee, William C. Smith ve John Hick tarafından sürdürülmüştür. Fakat John Hick'den önce bu paradigmayı kullanan olsa da çoğulcu paradigmayı bir din kuramı ve akımı olarak geliştiren John Hick olmuştur.

Yazar, bu eserde John Hick tarafından global bir din kuramı ve akımı haline gelen Dini Çoğulculuk meselesini eleştirel bir bakış açısıyla incelemeye çalışmıştır. Bu kuramın J. Hick'in genel din felsefesinin bir parçası hükmünde olduğunu; bunun sebebinin de Hick'in bu kuramı savunmasında ve geliştirmesinde "Dini Tecrübe" ve "Doğuştan getirdiğimiz dini temayüller" gibi iki önemli unsurdan hareket ettiğini söylemektedir.

* DİNİ ÇOĞULCULUK SORUNU JOHN HICK ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA, Ruhattin Yazoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, 110 sayfa

** Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı (adnangunes@bingol.edu.tr)

Eser iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde J. Hick'in Dini Çoğulculuğu epistemolojik ve ontolojik açıdan temellendirmesi meselesini ele alınmıştır. Ayrıca Dini Çoğulculuğun dayanak ve çıkış noktalarına da değinilmiştir. İkinci bölümde J. Hick'in dinlerin hakikat iddialarını, ahlaki ve kurtuluş öğretilerini ele alınmıştır.

Bilindiği gibi beşeri ve ilahi dinlerin çokluğu ve farklılığı konusunda bazı sorular mevcuttur. Bu sorular (i) hak olan ve kurtulaşa erdirici tek bir din mi vardır? (ii) Eğer bir hak din varsa bu hak dinin yanında başka dinler de hak ve kurtuluş kaynağı olabilir mi? (iii) hakikat değeri açısından bütün dinler eşit midir? şeklinde sıralanmaktadır. Bu sorulardan ilkinde olumlu cevap veren yaklaşım Dışlayıcılık, ikincisine olumlu cevap veren yaklaşım Kapsayıcılık, üçüncü soruyu olumlu olarak cevaplayan yaklaşım da Çoğulculuk olarak ifade edilmiştir.

Yazar, dinlerin farklılığı ve farklı yaklaşım tarzlarının düşünce tarihinde sadece bir ayrılık ortaya çıkarmadığını; aynı zamanda binlerce milyonlarca insanın hayatını kaybettiği savaşların ortaya çıkmasına da neden olduğunu belirtmiştir. Bu durum çatışmanın boyutlarının sadece zihinlerde olmadığını göstermektedir. Çünkü insanlar kendileri gibi düşünmeyen ve yaşamayan kişileri "öteki"leştirmekte ve dışlamaktadır. İnsanları bu katı dışlayıcı değerlerden kurtarmanın yolu, Dini Çoğulculuk olarak görülmektedir.

Çoğulcu yaklaşım, "Kutsal" ile ilgili kendi inanç sistemini temellendiren dinlerin varlığına dikkatleri çeker. Bu yaklaşıma göre söz konusu büyük dinlerin her biri, ilahi olan nihai hakikatin çeşitli şekillerdeki tasavvurları olarak kabul edilmektedir. Yazar dini çoğulculuğun günümüz dünyasında tartışma konusu haline geldiğini belirtir. Bu durumun sebebini de, iletişimin gelişmiş olmasına; böylece farklı dine mensup kişilerin kendi inanç ve kültürlerini tanıtmalarına; dini gelenek ve inançların bilimin konusu haline gelmesi sonucunda ortaya çıkan entelektüel gelişmelere; "hakikat" hakkında tarihsellik, niyetlilik, dinin sınırları ve diyalog gibi faktörler vesilesiyle farklı görüşlerin, anlayışların çoğalmasına dayandırmaktadır.

Çoğulcu yaklaşımı savunan düşünürler kuramı temellendirmek için üç argüman öne sürmüşler. Bu düşünürlere göre (i) tarihsel ve kültürel izafiliğin tüm bilgi ve dini inançları sınırlamakta; (ii) Tanrı'nın insanın algı alanıyla ilgili olmasından dolayı mutlak ilahi sır hakkındaki görüşlerin son söz olamaz; (iii) mutlak, bağlayıcı-nihai normlara yönelik iddiaların diğer düşünceleri sömüreceğinden dolayı bu iddiaların hakikat değerinin sorgulanmaya açıktır. John Hick de Dini çoğulculuğu önce epistemolojik ve ontolojik açıdan

temellendirmeye gitmiştir. Epistemolojik temellendirmesini “Evrenin Dini Açından Belirsizliği” konusunda geliştirmiş olduğu teori üzerinden yapmaya çalışan Hick, evrenin dini açıdan belirsiz bir olgu olduğunu söyleyerek bu konunun hem dini hem de din dışı yorumlara açık hale geldiğini iddia etmiştir. Ayrıca Tanrı’nın varlığı konusunda da bir belirsizliğin olduğunu öne sürer. Bunun sebebi de Tanrı’nın, insan ile kendi arasına -insana vermiş olduğu seçme gücü dolayısıyla- “epistemik bir mesafe” koymasındır. Bundan dolayı Tanrı’nın varlığı konusundaki kanıtların kesin ve bağlayıcı olamayacağını öne sürmüştür.

Evrenin yorumunda Hick iki noktaya dikkatleri çeker. Bunlardan biri, evrenini dini belirsizliğinden kastın, onun belli bir karaktere sahip olmadığı anlamına gelmediği; ikincisi de teistik ya da naturilistik yorumun seçilmesinde olabilirlik hesabının yapıp yapılmayacağıdır. Hick’e göre seçilecek kanıt ne olursa olsun keyfi ve öznel olacağı için kesinlik arzetmeyeceğidir. Ayrıca evrenin yorumlanması konusunda bilim ve din arasında yakın bir ilişkinin varlığını kabul eder. Ona göre evrenin bir parçası olan insanın yaratılışı, Tanrı eylemi iken; bilimleri, sistematik bir şekilde keşfedilen ve işleyişlerinin bir dereceye kadar insanın kontrolünde olan bir eylem olarak kabul eder. Bundan dolayı Hick bilim ve din arasında bir çelişki görmez ve şöyle izah eder: “...çünkü Tanrı’yı dikkate almaksızın, tamamen doğal düzeni betimleyen bilimsel bir bilginin oluşturulması, Tanrı’nın evreni zorunlu bir şekilde düşünerek değil, özgür kişisel bir imanla yarattığı kuramı ile uyum içerisindedir.”

Hick’in dini çoğulculuğu temellendirmenin ikinci bir dayanak noktası “Delilsiz Rasyonel İnanç” görüşüdür. Bu bağlamda Hick, dinlilik ve dinsizlik arasında bir seçimde bulunmada akla ve akli delillerin rolüne güvenmemektedir. Eğer din konusunda aklın önemli bir yeri yoksa Tanrı’ya ve dine inanmanın geriye kalan dayanağı ne olabilir? sorusuna cevap arar. İnanma konusunda deneyimlerimizin önemli bir yer tuttuğunu, bunlarla bilinç düzeyimizi aşan gerçekliğe anlam yükleyip inandığımızı öne sürmektedir.

İnanma konusundaki akli düşüncelerimizin de varsayımsal bilişsel tecrübelerimizin eseri olduğunu ifade eden Hick, peygamberlerin Tanrı’yı akılla delillendirmeye gitmediklerini; tecrübe edilen bir gerçeklik olarak düşündüklerini ve bu şekilde Tanrı’ya inandıklarını belirtmektedir. İşte herhangi bir akli delillendirmeye başvurmadan dış dünyanın gerçekliğine inanma şekline Hick, ‘delilsiz rasyonel inanç’ demiştir. Bu bağlamda yazar,

Hick'in 'Nihai Varlık', Tanrı'yı apriorik ve aposteriorik bir akıl yürütme ve ihtimaliyet hesabı ile ıspatlamanın imkansız olduğunu ifade ederek; David Hume'un tabiattaki düzenden Tanrı'nın zorunlu olarak çıkarılamayacağı görüşünü dikkate aldığını söylemiştir.

Hick'e göre Tanrı, varlığını zorunlu bir şekilde insana dayatmaz. Yani Tanrı, büyüklük ve otoritesini insan üzerinde bir baskı aracı olarak kullanıp insanları kendi varlığının bilincinde olmaya ve kendisine inanmaya zorlamaz. Dolayısıyla Hick, Tanrı'nın mantıksal bir zorunlulukla kendini insanlara bildirmesi konusundaki Hıristiyan öğretisini kabul etmez. Ancak Tanrı inancının da insan istese de istemese de vazgeçemediği fitri ve temel bir inanç olduğu görüşünde olan Hick, inanılan şeyin akli delili değil, inanmanın aklılığı üzerinde durur. Böylece Tanrı inancı konusunda aklın güç ve etkinliğini reddeden Hick, burada önemli olanın dini tecrübe olduğunu belirtir. Ancak akli da yabana atmaz ve aklın, 'Kutsal' konusunda kendisine verilen görevi eksiksiz yerine getirdiğini de önemser.

Hick 'delilsiz rasyonel inanç'ını dini çoğulculuğun başlangıcı olarak görmektedir. Evrenin dini açıdan belirsizliğinden hareketle teizm ve naturalizmi akıl karşısında makul seçenekler olarak kabul eden Hick, imanı da bireysel dini tecrübeye dayandırmaktadır. Aklın din ya da din-dışılık arasında seçim yapmadığı gibi dinler arasında da doğru bir seçimde bulanamaz; görüşünü savunan Hick'e göre çoğulculuk, doğal bir sonuç olarak ortaya çıkar.

Hick'e göre çoğulculuk için önemli olan bir başka konu da 'din dili'dir. Din dili, çeşitli bakış açılarından iş gören; belli bir hayat ve düşünce tarzına dayalı kanaat, tutum ve gerçekliği, ne olarak gördüğümüzle ilgili kavrayışlarımızın belli bir dilde ve belli kurallar çerçevesinde ifade şekli olarak izah edilmiştir. Yazar, Hick'in din dili hakkındaki düşünceleri ile dini realizm anlayışı arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmıştır. Bu konuda yazar, Hick'in Hıristiyanlık, İslam ve Yahudilik gibi dinlerin Tanrı hakkındaki ifadelerini realist bir söylem olarak gördüğünü ifade etmektedir.

Yazar, Hick'in dini ifadeleri, öğretileri ve kutsal metinleri yorumlarken 'literal hakikat' ve 'mitolojik hakikat' kavramlarını kullandığını; bu bağlamda mitleri Nihai Gerçeklik hakkında konuşulan dilin niteliğini belirleyen unsurlar olarak kabul ettiğini ifade etmektedir. Bunun sebebinin de Nihai Gerçeklik hakkında ontolojik olarak iletişim kurulamayacağına; yapılanın, ancak Nihai Gerçeklik'in tezahürleri hakkındaki konuşmalar olmasına dayandırmaktadır.

John Hick'in çoğulculuk için yaptığı bir diğer temellendirme de 'ontolojik temellendirme'dir. Bu hususta Nihai Gerçekliğin kişisel ve kişisel olmayan tecrübesinden hareketle dinleri, Nihai Gerçekliği tecrübe eden, algılayan ve fiiliyatla canlı bir bağ kuran farklı yollardır. Aşkın olana verilen farklı; bazen de çelişkili yanıtlardan hareketle Kant'ın kendinde var olan varlık (nomen) ile böyle algılanan aynı varlık (fenomen) ayrımını kullanarak 'Kendinde Gerçeklik' ile 'Bireyler tarafından algılanan Gerçeklik' ayrımını geliştirmiştir. Bu bağlamda Hick'e göre dini geleneklerin Gerçek kavramı hakkında birbirinden farklı hatta çatışan görüşler ortaya atmaları, Gerçeğ'e hiç kimsenin tam olarak nüfuz edememelerinden kaynaklanmaktadır. Hick bu görüşleri Gerçek konusundaki beşeri algılardan ibaret dini geleneklerin ürünü olarak görür. Bu mantıktan hareketle Hick, dinlerin somut Tanrı anlayışlarını açıklar. Ona göre Yahve, Göksel Baba, Allah gibi kavramlar evrensel tanrısal bir varlığın ortak sonucu olup bir dinde tarihsel olarak teşekkül eder. Yani Yahve, Göksel Baba, Allah, Şiva Gerçek'in farklı; ancak doğru tecellileridir.

Hick, Gerçek'i insanlığın hem 'İlah' anlayışı hem de Kişisel Gerçeklik anlayışı bağlamında düşünmüş olmasını, Nihai Gerçeklik'in iki temel dini anlayıştan biriyle tecrübe edilmesine bağlamaktadır. Bunlar da teistik dinlerdeki hakim 'ilah' anlayışı ve teistik olmayan dinlerdeki 'kişisel olmayan' olarak tecrübe edilen Gerçek' anlayışıdır. Yazar bu bağlamda Hick'in kuramının merkezine dini değil de Tanrı'yı koymasını sorunlu bulur. Çünkü yazar'a göre Tanrı, bilinemez olarak kaldığından, dinler arasında karar verme konusunda dinin sosyal hayatta meydana getirdiği ahlaki dönüşümlere bakmak dışında bir ölçüt olamayacağını ileri sürmektedir. Böyle olduğunda da dini çoğulculuğun (i) bilgi kaynağı olarak vahye yer vermediği, (ii) dini ahlaka indirmediği, (iii) ahlaki olarak 'iyi' olanı metafizik gerçekten kopuk olarak düşündüğünü; böylece dini çoğulculukta bir takım dini ve felsefik sorunların olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca yazar, Hick'in bütün dinleri hakikat değeri karşısında eşit görmesini, temel mantık ilkelerine çelişik bir sonuç doğuracağını; Hick'in bu sorunu da (çatışan hakikatler İddialarını) mitoloji bir bakışla çözmeye çalışmasını da fazla gerçekçi ve tatmin edici bulmadığını söylemiştir.

Kitabın ikinci bölümünde yazar, John Hick'in farklı dinlerdeki çatışan hakikatler iddiası ile ahlak ve kurtuluş öğretileri konusundaki görüşlerini ele almıştır.

Yazar, farklı dinlerde çatışan hakikatler meselisinin, Hick'e göre üç bakış açısından ortaya çıktığını söylemiştir: (i) Tarihsel gerçekler, (ii) tarih-üstü gerçekler ve (iii) Gerçeklik'in farklı şekilde algılanmasından ortaya çıkan problemler. Bu ayrıcalıklı bakış açıları da şu farklılıklardan dolayı ortaya çıkmaktadır: 'İlahi Gerçeklik'i tecrübe etme biçimindeki farklılıklar, Gerçeklik ya da dini tecrübeyle ilgili felsefi-teolojik teori farklılıklar ve son olarak da dini hayatın akışını birleştiren vahyi tecrübelerden kaynaklanan farklılıklardır.

İlk olarak tarihsel hakikat iddiasının, bir takım olayları kabul ya da red etmeyle alakalı olduğunu söyleyen yazar, Hick'in bu iddialarla ilgili verdiği örnekleri şöyle sıralamaktadır: "Budistler, Buda'nın Hindistan'dan Sri Lanka'ya uçtuğunu; Müslümanlar Muhammed'in Mekke ve Kudüs arasında vasitasız gidip geldiğini; Yahudiler, Yeşu'nun komutuyla güneşin yirmidört saat batmadığını; Hıristiyanlar, İsa'nın ölümünün Üçüncü gününde tekrar yaşama döndüğünü inandır. Yine Müslümanlar İsa'nın çarmıhta ölmediğine, Hıristiyanlar ise öldüğüne; Yahudiler, Tevrat'ın ifadesine dayanarak İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban ettiğine; Müslümanlar ise İsmail'in kurban edildiğine inanırlar." Yazar, Hick'e göre bu çelişkilerin çoğulculuk kuramına zarar vermeyeceğini; çünkü dinlerin özüne ait bir durum olmadığını ifade etmiştir.

İkinci olarak tarih-üstü hakikat iddialarıyla ilgili çelişkileri ele alan Hick; bu uyumsuzlukları, tarihsel ya da deneysel olarak kanıtlanamaz görür. Bu iddialardan birinin evrenin doğasıyla; diğerinin ise ölüm esnasında insanların kaderiyle ilgili olduğunu ifade edilmektedir. Hick'e göre evrenin doğasıyla ilgili olarak ezellik-ebedilik tartışmasının yapıldığını; ancak bu tartışmanın bütün dinlerin gayesi olan insanı ben-merkezilikten gerçeklik-merkeziliğine dönüştürmeye yardım edemez. Hick'in bu görüşünün bazı din felsefecileri tarafından yetersiz görüldüğü dile getirmiştir. Bu bağlamda Hick'in farklı dinlerdeki büyüklerin hepsinin aynı erdeme sahip ve temelde aynı olduğu görüşünün de tecrübi olarak yanlış olduğunu söyleyen yazar; örnek bir Taoist ya da Zen Budistin, örnek bir Hıristiyan ya da Müslümandan çok farklı olacağını dile getirmiştir.

Üçüncü bir iddia, ölüm esnasında insanın kaderi ile ilgilidir. Hick bu konuda; insanın öldükten sonra tekrar dirileceğini inkar eden materyalist görüş, sami dinlerinin öldükten sonra yaşayacağını iddia eden görüş ve Budizm'de Nirvana'ya ulaşmaya, Hinduizm'de Sonsuz Ruh'la birleşinceye kadar ruhun farklı bedenlerde devamlı yeniden doğduğunu iddia eden

renkarnasyoncu görüş olmak üzere üç ayrı yaklaşımdan bahseder. Hick; ölüm, ölüm sonrası hayat, reenkarnasyon... vb. durumların imanla alakalı olduğunu ifade etmektedir. Yani ölüm ve ötesine, reenkarnasyona inanıp inanmamanın kurtuluş için gerekli bir durum olmadığını, bu tür inançların insanı ahlaki yönden geliştirdiğini ve bu farklılıkların çoğulculuk kuramına zarar vermediğini kabul etmektedir.

Hick, Nihai Gerçeklik iddiası konusunda öncelikle 'kendinde gerçek' ile 'insan tarafından kavramsallaştırılan ve tecrübe edilen gerçek' arasındaki farklılığa dikkati çeker; ancak bu farklılığın mistik ve teolojik bir temele, öte yandan nomen ve fenomen dünya anlayışlarına dayalı felsefi bir temele dayandırmaktadır. Böyle bir ayırım konusunda Hick, örnek olarak Hinduizm'de, bazı Hıristiyan ve Yahudi mistiklerde ve Müslüman sufilerde Allah kavramı yanında Hak kavramını tercih etmelerinde bir ayırımın görülmesini vermektedir. Ayrıca Yahve, Krişna, Şiva, Allah ve İsa Mesih'in babasını, İlahi Gerçeklik'in farklı dini hayat akımları içinde tecrübe edilen 'kişiler' olarak kabul eden Hick'e göre bu farklı 'kişiler'in kısmen İlahi Gerçeklik'in insan bilincine yansımaları, kısmen de özel tarihsel kültürlerce şekillenmiş insan bilincinin yansımaları olduğunu iddia eder. Bu yansımalar, insan açısından Tanrı tasavvuru; ilahi açıdan ise farklı insani inanç dönemlerine göre Tanrı'nın 'kişilik'leridir.

Aynı açıklama teistik olmayan din biçimlerinde Mutlak'ın kişisel olmayan formları Brahman, Nirvana, Sunyata, Dharma ve Tao için de yapılabilir inancında olan Hick; dolayısıyla Nihai Gerçeklik'in, kişisel olmayan olarak Gerçek anlayışının farklı biçimlerinin tecrübe edildiğini ve düşünüldüğünü ifade etmektedir. Bundan dolayı Hick, kişisel ve kişisel olmayan Gerçek ile ilgili görünüşteki rakip kavramların gerçekte tamamlayıcı kavramlar olduğunu ve gelenekler arasında potansiyel bir çelişkinin Kendinde Gerçek'le önlendiğini öne sürer. Ancak bazı düşünürlerin Hick'e, bu ayırımındaki Nihai Gerçeklik'in 'tanımlanamaz'lığını vurgulayarak bu tanımlanamazlığın nasıl bilineceğini sorgular. Bu bağlamda dünyada tanımlanamayan bir Tanrı'nın bizi 'Aşkın bir agnostisizm'e götürüp götürmeyeceği sorusunu sorarlar. Yazar, bu konuda Hick'e haksızlık yapılamaması gerektiğini; çünkü Hick'in de agnostik özelliğin farkında olduğunu ve bundan kurtulmak için de agnostik ile tanımlanamaz arasında bir ayırım yapılması gerektiğini kabul ettiği bilgisini vermektedir. Gerçeklik'in tanımlanamaz oluşu ile bunun, insani kavramlar ağının ötesinde bir mahiyete sahip olduğunu; dolayısıyla Gerçeklik'i ancak kendisinin olduğu gibi değil, sadece insani

kavramlarla düşünüldüğü ya da tecrübe edildiği ölçüde tanımlanabileceğini ifade etmiştir.

Yazar, Hick'in Dini çoğulculuğu konusunda Adnan Aslan'ın görüşünü de dile getirir. Aslan, Hick'in çoğulculuğundaki Hak anlayışının hem teolojik sorunları olan bir düalizm hem de azizlerin yetişmesine engel olacak soyut bir anlayış olarak görmektedir. Ayrıca Aslan'a göre Hick'in kuramında Tanrı ibadet edilemez bir konuma düşürülmüştür. Ancak Aslan'ın son eleştirisinin aynısını, Hick de kendisine yapar ve bunu cevaplar: "Kendinde Gerçek'e değil, Allah, Kutsal Teslis, Adonia ve Vişnu gibi onun ya da diğer şahıslarına ibadet ediyoruz. Veyahut Tao, Brahman, Dharma gibi O'nun şahsi olamayan tezahürlerinden birine meditasyon içinde kendimizi yönlendiriyoruz." der. Dolayısıyla Hick Nihai Gerçeklik'in Hıristiyan kilisesinde Tanrı, Yahudi sinagogunda Adonia, Müsliman camisinde Allah, Sih tapınağında Param Atma, Hindu tapınağında Rama ya da Krişna olarak isimlendirildiğini kabul eder. Ona göre önemli olanın farklı şekillerde olsa da ibadetin gayesinin aynı olmasıdır. Hick, bu isimlerin her birinin evrenin yaratıcısı ve herkesin tanrısı olan tek Tanrı'yı ifade ettiğini dile getirir.

Dinlerin farklı olması ve her dindarın, kendi dinini doğru kabul etmesi ve onu yaşamasının doğal olduğunu kabul eden Hick; ancak dinleri değerlendirirken o dinin evrensel ahlaki değerlere, insan haklarına, sosyal adalete, barışın korunmasına ne derece katkı sağladığına bakmamız gerektiği görüşüne sahiptir. Hick, dinler arasında birisi ve ötekiler şeklinde bir tercihin yapılamayacağını, bununla birlikte dinlerin birbirine üstünlük iddiasında bulunamayacağını savunur. Çünkü dinler, aynı Gerçeklik'i kavramaya çalışan yollardır.

Hick'in çoğulculuk kuramının diğer dayanak noktası, büyük dinlerin sahip olduğu ahlak öğretisidir. Yazara göre Hick, ahlaki öğreti konusunda 'iyilik' kavramı üzerinde durmuştur. Bu doğrultuda büyük dinlerin öğretilerinden 'altın kural' dediği diğerkâmlık, yani 'kendine karşı nasıl davranılmasını istiyorsan diğerlerine karşı da öyle davran' ilkesini önemser. Bütün dinlerin insanı aynı ahlaki ideale yönlendirdiğini belirten Hick, bu doğrultuda dinlerin azizler yetiştirme programının/kapasitesinin, bireyin ben-merkezcilikten Gerçek-merkezcilik'e dönüşümü konusunda bir ölçüt olduğunu kabul eder. Ancak bu ölçütün İslam, Hıristiyanlık ve Hinduizm gibi dinler için birbiriyle karşılaştırma aracı haline getirilmemesi gerektiğini de ekler. Bundan dolayı 'en fazla veli yetiştiren, en doğrudur.' şeklindeki yargıyı onaylamamaktadır.

Ayrıca bütün büyük dinlerin kurtuluş öğretisinin olduğunu; bu öğretiler manevi dönüşüm, kurtuluş ya da özgürleşme teorisi denilebileceğini söyleyen Hick'e göre bu öğretiler, her dinde farklı olabilir. Hıristiyanlık'ta, bireyin İsa Mesih'e kendini teslim etmesi; İslam'da, Tanrı'ya boyun eğme; Yahudilikte, Tevrat'a samimi olarak itaat etme veya Hinduizm'de nefsinin arzularını tamamen terk edip Moşka ya da Nirvana'ya ulaşma olarak kabul görmektedir. Bu bağlamda Hick genel bir kurtuluş öğretisi tanımlar: "Kurtuluş, bireyin ani ya da tedrici olarak bedeni arzularından kurtulup Tanrı, Brahmani Dharma, Sunyata ya da Tao olarak tasavvur edilen Gerçeklik'le birliğe ve bütünlüğe ulaşmasıdır." Ancak yazar, Hick'e göre kurtuluş teriminin öncelikli olarak bir Hıristiyan kavramı olduğunu; fakat fonksiyon ya da ifade ettiği anlam bakımından diğer dinlerde de görüldüğünü, bu terimi hem Hıristiyanlık hem de diğer dinler için kullandığını ve kurtuluşun her din için farklı yollarla elde edildiğini ifade etmiştir. Yazar, Hick'in bu konudaki Hinduizm, Budizm, Hıristiyanlık ve İslam için öngörülen kurtuluş yolları hakkındaki görüşlerine yer verdikten sonra; bu geleneklerde kurtuluş için ortak paydanın, insanın manevi yönünü belli bir noktaya getirmeye çalışması olduğunu dile getirir.

Sonuç olarak, yazar pek çok dini gelenekte dini çoğulculuk teriminin 'Kutsal'la ilişkili olarak sözkonusu edildiğini, felsefi anlamda ise birbiriyle rekabet eden farklı dini gelenekler arasındaki ilişkiyi dile getirdiğini ifade eder. Yazar, İslam ve Hıristiyanlık gibi dinlerde bu bakış açısını destekleyen unsurlar bulursa da çoğulcu paradigmanın, modern dönemde din araştırmalarının temel konularından bir haline geldiğini vurgulamaktadır.

V. Hadis İhtisas Toplantısı ve Hadis Algısı Çalıştayından İzlenimlerim (11-12 Kasım 2016, Yozgat)

Muhammed ASLAN*

242

Ülkemizde artık İlahiyat Fakülteleri'nin hemen hemen bütün ana bilim dallarında sistematik ve düzenli olarak ulusal bazen de uluslararası çapta koordinasyon ve istişare toplantıları yapılmaktadır. Bu durum hem ilahiyat camiası olarak bizim açımızdan hem de ülkemizin akademisi açısından önemli ve sevindiricidir. Ayrıca bu toplantılar olumlu gelişmeleri de beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümüne bağlı Hadis Anabilim Dalı akademik personelleri 2002 yıldan beri düzenli olarak senede bir defa olmak üzere bir araya gelmektedir. Bu toplantıların ilki 2002 yılında Bolu'nu Gerede ilçesinde "Gerede Hadis Meclisi" adıyla yapıldı. Uzun süre Bolu'nun Gerede ilçesinde devam eden bu toplantıların daha sonra alınan bir karar ile her sene farklı bir il ve farklı bir konu ile yapılması kararlaştırıldı. Bu senenin toplantısı 11-12 Kasım 2016 tarihinde, Yozgat, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ev sahipliğinde, "V. Hadis İhtisas Toplantısı ve Hadis Algısı Çalıştayı" başlığıyla düzenlendi. İnsanların algılarının dış unsurlar tarafından şekillendiği bu zamanda "Hadis Algısı" konusunun seçilmesi toplantıya daha bir anlam kattı.

* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı
(abirisebil_21@hotmail.com)

Bu sene düzenlenen toplantı iki gün sürdü. Birinci günün sunumları Bozok Üniversitesi Erdoğan Akdağ Kongre ve Kültür Merkezinde yapıldı. İkinci günün sunumları ise Yozgat'ın Sorgun ilçesi bulunan Safa Sorgun Thermal Hotel'in konferans salonunda yapıldı. "Hadis Algısı" konulu açılış konferansından sonra birinci gün üç, ikinci gün iki olmak üzere toplamda beş oturum icra edildi. Ayrıca ikinci gün bir de değerlendirme oturumu gerçekleştirildi. Programa Türkiye'nin hemen hemen her üniversitesinden yüz elliden fazla hadis hocası ve lisansüstü öğrencisi katıldı. Katılanlar arasında ayrıca YÖK Yürütme Kurulu Üyesi Prof. Dr. İbrahim HATIPOĞLU, Bozok Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Salih KARACABEY, Yozgat Valisi Kemal YURTNAÇ, Yozgat İl Jandarma ve Garnizon Komutanı Albay Selçuk YILDIRIM, Belediye Başkan Yardımcısı Talip KARSLIOĞLU, İl Müftü Vekili Süleyman EROĞLU ve pek çok öğrenci vardı. Farklı alanlardan pek çok kişinin katılması programa renk kattı.

Açılış ve Protokol Konuşmaları

(11 Kasım 2016 Cuma, 09:30-10:30)

Program, Bozok Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Orhan YILMAZ'ın sunumuyla saat 09:30'da başta 15 Temmuz şehitleri olmak üzere bütün şehitlere saygı duruşu ve İstiklal Marşı ile başladı. Ardından Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi Doç. Dr. Kadir DEMİRCİ'nin Kur'an tilaveti ile devam etti. Kur'an tilaveti esnasında, okunan kısmın meali projeksiyon yardımıyla sahneye yansıtıldı.

Kur'an tilavetinden sonra Bozok Üniversitesini ve Yozgat'ı tanıtan bir video izletildi. Video sunumunda, Bozok Üniversitesi'nin bölümleri, fakülteleri, yüksekokulları, meslek yüksekokulları, akademisyen sayısı ve öğrenci sayısından bahsedildi. Ayrıca Yozgat'ın konumuna temas edildi.

Bozok Üniversitesi ve Yozgat ile ilgili videoyu izledikten sonra protokol konuşmaları yapıldı. Açılış konuşmasını aynı zamanda ev sahibi olan Bozok Üniversitesi rektörü Prof. Dr. Salih KARACABEY yaptı. Karacabey konuşmasında, katılımcılara teşekkür ettikten sonra 15 Temmuz'da yaşanan vahim olaydan bahsetti. Bu olayların yanlış din algısından kaynaklandığını belirterek bunlardan ders çıkartılması gerektiğini vurguladı.

Protokol konuşmalarının ikincisini Vali Kemal YURTNAÇ yaptı. Yurtnaç, bu kadar hadisçiyi bir arada görmekten ve onları Yozgat'ta ağırlamaktan duyduğu hoşnutluğunu ifade etti. 15 Temmuz şehitlerine rahmet dileyerek o gün yaşananlar sebebiyle ülkenin getirildiği ve getirilmek is-

tendiği duruma dikkat çekti. Bu anlamda bu tarz olayların yaşanmaması için ilahiyatların örnek olması gerektiğini ve ilahiyatların bunu gerçekleştirebileceğine inandığını belirtti. Bu tarz olayların engellenmesi için ne yapılması gerekiyorsa kendilerinin valilik olarak yapmaya ve destek vermeye hazır olduklarını ifade etti. Son olarak üniversite ile ortaklaşa çalıştıklarını ve çalışmaya da devam edeceklerini söyledi.

Protokol konuşmalarının sonuncusunu ise YÖK Yürütme Kurulu Üyesi Prof. Dr. İbrahim HATİPOĞLU yaptı. Hatipoğlu konuşmasına, hocası ve doktora tez danışmanı olan Prof. Dr. M. Yaşar Kandemir'le arasında geçen Yozgat saat kulesi ile ilgili anısını anlatarak başladı. Kandemir hocanın Yozgat Saat Kulesi'nin fotoğrafını kendisine verip odasına asmasını istediğini anlattı. Anısını anlatırken çok duygulandı. Ardından hadisin, kardeşlik, sadaka, vefa, kendisiyle rahat ettiğimiz, huzur bulduğumuz sözler olduğunu; hadis ilminin ise, senede vefa ve saygı üzerine kurulmuş bir ilim olduğunu söyledi. Hatipoğlu, YÖK başkanının hadis icazeti olduğundan bahsetti. Bizim -hadisçilerin- toplumu ıslah görevimizin olduğunu ve hadisleri toplumumuzun dindarlaşması için bir vasıta yapmamız gerektiğini tavsiye etti. Ayrıca otuz yıl önceki tartışmaları tekrar tekrar gündeme getirip bir sonuca varmadan yerimizde saymak yerine, günümüz problemleri çözüme kavuşturup ilerleme kat etmemiz gerektiğini söyledi. Son olarak akademisyenler olarak her birimizin iyi bir yönetici, iyi bir akademisyen, halkla iyi iletişim kurabilen bir hoca ve ilmi sonrakilere aktaran kişiler olmamız gerektiğini vurguladı. Bu anlamda elimizdekileri öğrencilere aktarmazsak onların da kendi öğrencilerine aktarmadığını farz edersek ilmin tükeneneğini ve geriye kuru bir slogan kalacağını belirtti.

Konferans: Türkiye'de Hadis Algısı

(10:30-11:00)

Protokol konuşmalarından sonra Erciyes Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi Prof. Dr. Salahattin POLAT "*Türkiye'de Hadis Algısı*" konulu bir konferans verdi. Polat, konuşmasında algının insanın kendisine ve çevresinde cereyan eden olaylara bağlı olarak geliştiğini dolayısıyla algının sübjektif olduğunu ve dünyada insan sayısı kadar farklı algının olduğunu belirtti. Günümüzde algı operasyonu diye bir şeyin var olduğunu, bu algı operasyonunun bütün dünyada bilgi kirliliğine neden olduğunu ve hiç kimsenin algı operasyonundan kurtulamadığını ifade etti. Okusun dediğimiz toplumumuzun, teknoloji vasıtasıyla maruz kaldığı algı operasyonları so-

nucu okudukça geleneğini kaybedip, özünden uzaklaşmasını bu duruma örnek gösterdi. Polat, tartışmanın faydalı olduğunu, geçmiş tartışmalarının ilmi zeminde yapıldığını, geçmişte tartışmaların halka yansımadağını ancak tartışmaların neticesinde ortaya çıkan ilmin “mezhep olarak” halka yansıdağını ve bugün de aynı şekilde olması gerektiğini tavsiye etti. Bu durumun halkı aşağılama anlamına gelmediğini, aksine onları yanlışa sevk etmekten koruma anlamına geldiğini belirtti. Polat, bugün Kur’an başta olmak üzere hadisin ve diğer bütün ilimlerin, hatta ilim dışındaki her şeyin de istismar edildiğine şahit olduğumuzu ve her şeyi tükettiğimiz gibi dini ve kültürü de tükettiğimizi ifade etti. Bunun çözümünün ilimde olduğunu söyleyerek Sahabenin Kur’an-ı gelenek haline getirdiğini ve İslam’ın bu gelenek üzerinden nesillere geçtiğini anlattı. Buradan ulema boyutu ile halk boyutu diye iki farklı boyutun ortaya çıktığını ve ulemanın halk boyutunu beslediğini belirtti. Sonuç olarak bu konuda şu tavsiyelerde bulundu: *“Toplumunu düzeltmeli ancak düzeltirken geleneği yıkmamalı, toplumu ulema şekillendirmeli, medyadaki akademisyenler toplumun en alt seviyesine hitap edecek şekilde hitap etmeli, ulema halkın karşısında tartışmamalı, bir biriyle papaz olmamalı, halkı doğrudan dini metinle karşılaştırmak yerine vatandaşı fıkıhla karşılaştırmalı ve medya başıboş bırakılmamalıdır. Özellikle dini programlar uzman âlimler tarafından icra edilmelidir.”*

Polat, bu konuşmasında hem geçmişe hem de günümüze dair güzel tespitlerde bulundu. Yılların verdiği tecrübeyle hoş bir konferans dinletti. Verdiği tavsiyeler de usul açısından önem arzetmekteydi.

I. Oturum: Vefeyât

(11:15-12:00)

Prof. Dr. Salahattin POLAT’ın konferansından sonra ara verilmeden “Vefeyât” başlığıyla 1. Oturum icra edildi. Oturum başkanlığını Ankara Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi Prof. Dr. Bünyamin ERUL yaptı. Bu oturumda geçen seneden bu zamana kadar vefat eden hadisçiler ele alındı. Oturumda üç tebliğ sunuldu. İlk tebliği Süleyman Demirel Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi Prof. Dr. Talat SAKALLI sundu. Sakallı, Pamukkale Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi iken 5 Kasım 2016 tarihinde vefat eden Yrd. Doç. Şaban ÇİFTÇİ’yi yâd etti. İkinci tebliği Atatürk Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Fuat KARABULUT sundu. Karabulut, Atatürk Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyeliğinden 2012 yılında emekli olan ve 18 Ekim 2016 tarihinde vefat eden Prof. Dr.

İbrahim BAYRAKTAR'ı yâd etti. Son tebliği ise Ankara Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM sundu. Yıldırım, Ürdün'de ikamet eden ve kısa süre önce 27 Ekim 2016 tarihinde vefat eden büyük hadis âlimi Şuayb ARNAVUT'u yâd etti. Yâd tebliğlerinde vefat eden hocalarımızın vasıflarından, karakterlerinden, güzel huylarından ve çalışmalarından bahsedildi. Tebliğlerden sonra oturum başkanı Prof. Dr. Bünyamin ERUL birkaç tavsiyede bulundu. Özellikle hepimizin bir gün göçeceği ve bu gerçeğin hatırdan tutularak hareket edilmesi gerektiği ve birbirimizle iletişim kurarken bunu hatırdan çıkarmayarak gönül kırmamaya özen gösterilmesi gerektiğine değindi. Son olarak hadiste likâya önem verildiğine işaret ederek önümüzdeki yıllarda yapılacak toplantılara genç arkadaşların kendileriyle tanışma fırsatı yakalayıp onlarla aralarında likânın gerçekleşmesi için emekli hocalarımızın programa katılımlarının sağlanması gerektiği önerisinde bulundu.

Bu oturum esnasında duygulu anlar yaşandı. Tebliğlerde vefat eden hocaların hayatlarından kesitler aktarıldı. Sunulan tebliğler genel anlamda başarılıydı.

Oturumdan sonra üniversite camisinde cuma namazı eda edildi. Cuma vaazını ve hutbesini Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi Doç. Dr. Kadir DEMİRCİ verip namazı da yine kendisi kıldırdı.

Cuma namazından sonra öğle yemeği için üniversitenin yemekhanesine geçildi. Yemekte yörenin güzel yemeklerinden ikram edildi. Bu arada farklı üniversitelerden gelen hadisçilerle tanışma fırsatım oldu.

II. Oturum: Hadis Karşıtı Yaklaşımlar

(14:30-16:00)

Yemekten sonra saat 14:30'da "*Hadis Karşıtı Yaklaşımlar*" başlığıyla ikinci oturum başladı. Bu oturuma emekli hadis profesörü Ramazan AYVALLI başkanlık etti. Bu oturumda oryantalistlerin, modernistlerin ve rasyonalistlerin hadise bakışları anlatıldı. Oturum başlarken Ayvalli, geleceği inşa etmede geleneğin önemine dikkat çekti. Ayrıca doğru din anlayışının gerekliliğine vurgu yaptı.

Bu oturumda da üç tebliğ sunuldu. İlk tebliği Yalova Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Fatma KIZIL "*Oryantalist Yaklaşımlar*" başlığıyla sundu. Kızıl, oryantalistlerin hadise karşı tutumlarını anlattı. Bu anlamda oryantalistlerin zannedildiğinin aksine Arapçalarının çok iyi ol-

duğunu ve günümüzde halen çok sayıda eser verdiklerini belirtti. Eskiden kasıtlı tahrifler yaptıklarını ancak günümüzde kasıtlı tahrif yapmadıklarını ve siyere önem verdiklerini anlattı. Son olarak hadisleri sahih görmediklerini ve hadislere uydurma gözüyle baktıklarını vurguladı.

Oturumun ikinci tebliği “*Modernist Yaklaşımlar*” başlığıyla Prof. Dr. Salahattin POLAT sundu. Polat, modernistlerin hadise karşı tutumlarını anlattı. Modernistlerin dini, bilim ve akıl çerçevesinde değerlendirmeye çalışıp eleştirdiklerini, klasik eserler hakkında olumsuz söylemlerde bulduklarını belirterek bu tutumun yanlış olduğunu vurguladı. Ayrıca modernistlerin hadis tarihini çarpıttıklarına işaret etti. Son olarak klasik hadis eserlerinin yöntemlerinden bahsederek bu eserlerde bolca örnek olduğunu ve bu yöntemin hadis için en güzel ve tek örnek olduğunu anlattı.

Bu oturumun son tebliğini ise “*Rasyonalist Yaklaşımlar*” başlığıyla Kırıkkale Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi Doç. Dr. Ahmed ÜRKMEZ sundu. Ürkmez ise rasyonalistlerin hadise karşı tutumları anlattı. Ürkmez, rasyonalistlerin hadisi yok saydıklarını ve Kur’an ile yetindiklerini ancak bu anlayışın sakat bir anlayış olduğunu belirtti. Ayrıca sünneti vahiy ile ilişkilendirip ayrılmaz bir bütün olduğunu ifade etti. Son olarak hadisin ne tamamen ret edilebileceği ne de tamamen kabul edilebileceğini söyledi. Ürkmez’in sunumundan sonra kısa bir değerlendirme yapılarak ara verildi. Oturum arasında üniversitenin ikramları eşliğinde Türkiye’nin dört bir tarafından gelen hadis hocaları görüşme fırsatı buldu.

III. Oturum: Hadisi İstismar Eden Yaklaşımlar

(16:30-18:00)

Kısa bir aradan sonra “*Hadisi İstismar Eden Yaklaşımlar*” başlığıyla üçüncü oturum başladı. Bu oturuma Cumhuriyet Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi Prof. Dr. Cemal AÇIRMAN başkanlık etti. Bu oturumda selefilerin, şianın, ve ehil olmayan kişilerin, hadis yaklaşımları ele alındı.

Bu oturumda önceki oturumlarda olduğu gibi yine üç tebliğ sunuldu. İlk tebliği “*Selefi Yaklaşımlar*” başlığıyla Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM sundu. Yıldırım, önce selefilik kavramının kullanımından bahsetti. Selefilik, selefi salih kavramı ile geçmişte yaşamış âlimlerin kast edildiğini ve bugünkü selefilikle alakasının olmadığını ifade etti. Ayrıca selefilik üçe ayrıldığını, bunların; öze dönme anlamında selefilik, çağdaş selefilik ve cihadist selefilik olduğunu ve selefilik Suud’un gayri remi mezhebi olduğunu anlattı. Bunların ilkinin temsilcileri arasında Muhammed Abduh, Hint ha-

disçileri ve Ahmed Muhammed Şakir'in sayılabileceği, çağdaş selefilikğin temsilcileri arasında Elbani, İhsan İlahi Zahiri, Mubarekfuri, el-Muallemi, İbn Useymin, M. Emin AKIN, Feyzullah BİRİŞİK ve internette Ebu künyesi ile bilinenler sayılabileceğini belirtti. Ayrıca bunların Türkiye'de ciddi etkilerinin olduğunu ve sünnete önem, nasların zahiri anlamını alma, itikadi konularda hasen hadisi kabul etmeyenleri eleştirme gibi özelliklerle tanındıklarını ifade etti. Cihadist selefiliklerin ise darul harp-darul islam kavramını kullanmalarıyla tanındıklarına değindi. Yıldırım, selefilikten kurtulmanın çözümü olarak da mezhep taassubu ve delilsiz din anlayışının bırakılması, selefilik faaliyetlerinin anlatılması, kelama önem verilmesi ve tasavvufa karşı bilinçli düşmanlıklara karşı önlem alınması gerektiğini tavsiye etti.

Oturumun ikinci tebliği "*Ehil Olmayanların Hadis Kullanımı*" başlığıyla Necmettin Erbakan Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi Prof. Dr. Mahmut YEŞİL sundu. Yeşil, halk arasında bazı cahillerin menfaat sağlamak amacıyla hadisçi kılığına girip hadisi istismar ettiklerini belirtti. Bunların arasında cahil kişilerin, bazı doktorların, bazı tarikatların ve FETÖ gibi bazı örgütlerin bulunduğunu söyledi. Çözüm olarak da öğrencilerin kaliteli yetiştirilmesi, fakülte eğitimine önem verilmesi, Diyanet ve Milli Eğitim'in çalışmalar yapması ve bu konuyu aydınlatıcı yayınlar yapılması gerektiğini tavsiye etti.

Bu oturumun son tebliğini ise "*Şia'nın Hadis Kullanımı*" başlığıyla Siirt Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi Doç. Dr. Abdullah ÜNALAN sundu. Ünalın, Şia'nın hadis istismarını anlattı. Bu anlamda sahabe hakkındaki görüşlerinden dolayı hadisi inkâr ettiklerini bunun yerine imamlarının masumluğunu savunup bilgilerini onlara dayandırdıklarını ifade etti. Değerlendirmeler esnasında da Şia'nın algı operasyonları yüzünden İslam tarihindeki bazı olaylara gereğinden fazla değindiğimizi ve bazı olaylara ise hiç değinmediğimizi anlattı. Bu duruma örnek olarak da Kerbela olayını ve Hz. Hasan'ın hilafet hakkından vazgeçmesini zikretti. Tebliğlerden sonra oturum değerlendirildi. Değerlendirme kısmında Prof. Dr. Bünyamin ERUL, ümmetin birliğinin savunulması gerektiğini bu anlamda bir Şii'nin yaptığı hatanın tüm Şiilere mal edilmeyeceğini söyledi.

Programın bu birinci gününde sunulan tebliğlerin ufak eksiklikleri olsada başarılıydı. Konular özet olarak sunuldu. Her oturumda beklentileri karşılayan çok güzel sunumların yanında beklentilerin altında kalan sunumlarda vardı. Bu durumun katılımcılar açısından ileriki süreçlerde

yapacakları sunumlarda neleri yapmaları, nelerden sakınmaları gerektiği noktasında ve sunumun nasıl olması gerektiği noktasında yol gösterici olduğu kanaatindeyim. Ama her şeye rağmen bu birinci gunun sunucuların meramlarını aktardıklarını düşünüyorum.

Bu oturumdan sonra akşam yemeği için Nohutlu Tepe'ye geçildi. Nohutlu Tepe Yozgat'ı yukarıdan gören güzel bir yerdi. Hava soğuk olmasına rağmen şehrin ışıklarının oluşturduğu hoş manzarayı izlemek için misafirler epeyce dışarda kaldı. Bu tepeden Yozgat ayaklarınızın altında kalıyordu. Akşam olduğundan şehrin ışıkları tepenin manzarasına daha bir güzellik katıyordu. Akşam yemeğini slow müzik eşliğinde yedikten sonra mini bir canlı müzik dinletisi yapıldı. Ayrıca Yozgat'ın geleneksel testi kebabının testi kırma merasimi yapıldı. Yemeğin ardından Sorgun'da katılımcılar için belirlenen otele gidildi.

IV. Oturum: Hadis Öğretiminde Muhteva

(12 Kasım 2016 Cumartesi, 09:00-10:30)

Program, ikinci gün Sorgun'da, kaldığımız otelin konferans salonunda sunulan tebliğlerle devam etti. Kahvaltıdan sonra saat 09:00'da "Hadis Öğretiminde Muhteva" başlığıyla dördüncü oturum gerçekleşti. Bu oturuma İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi Prof. Dr. Ahmet YÜCEL başkanlık etti. Bu oturumda lisans ve lisansüstü düzeyde hadis muhtevası konuşuldu. Yücel, giriş konuşmasında ilk hadis âlimlerinin hadisi ve hadis ehlini yücelttiğini belirtti. Hadisçinin fıkıh bilmesi gerektiğini, fıkıhçının da hadisi bilmesi gerektiğini vurguladı.

Bu oturumda iki tebliğ sunuldu. İlk tebliği ev sahibi üniversiteden Hadis ABD öğretim üyesi ve aynı zamanda programın sunucusu olan Yrd. Doç. Dr. Orhan YILMAZ "Lisans Düzeyde Hadis Muhtevası" başlığıyla sundu. Yılmaz konuşmasında, eğitim imkânlarının arttığını ancak bu imkânları pratiğe dökemediğimizi belirterek bu imkânların değerlendirilmesi gerektiğini anlattı. Ayrıca materyal konusunda bir birliğin olmadığını ancak kendisinin materyal konusunda birlikten yana olduğunu ifade etti. Son olarak biri Arapça biri Türkçe olmak üzere iki usul kitabının oluşturulup hocalara dağıtılmasını ve hadislerin toplandığı bir internet sayfasının kurulmasını önerdi.

İkinci ve son tebliği ise Ömer Halisdemir Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi Prof. Dr. Seyit AVCI "Lisansüstü Düzeyde Hadis Muhtevası" başlığıyla sundu. Avcı, konu hakkında "Hadis Çalışmaları Hakkında Tespitler" adında

makalelerin olduğunu ve konu hakkında bunların okunabileceğini belirterek hadisin sıhhati ve hadisle amel noktasında tavsiyelerde bulundu.

Tebliğ sunumlarından sonra değerlendirme için katılımcılardan söz hakkı alanlar oldu. Söz hakkı alanlar arasında Yrd. Doç. Dr. Yusuf SUIÇMEZ, Prof. Dr. Adil YAVUZ, Prof. Dr. Talat SAKALLI, Prof. Dr. Veli ATMACA ve Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM vardı. Değerlendirme yapanlardan kimisi anlatılanlara itiraz ederken kimisi de anlatılanlara eklemelerde bulundu. Oturumdan sonra yarım saatlik ara verildi. Bu esnada sunulan ikramlar eşliğinde katılımcılar arasında tatlı muhabbetler yapıldı.

V. Oturum: Hadis Öğretim Metotları

(11:00-12:30)

Yarım saatlik aradan sonra saat 11:00'de beşinci oturum başladı. Beşinci oturum "*Hadis Öğretim Metotları*" başlığı ile yapıldı. Oturum başkanlığını Ankara Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL yaptı. Bu oturumda lisans ve lisansüstü düzeyde hadis öğretim metotları hakkında tartışmalar yapıldı.

Bu oturumda bir önceki oturumda olduğu gibi yine iki tebliğ sunuldu. Oturumun ilk tebliğini Erciyes Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi Doç. Dr. Habil NAZLIGÜL "*Lisans Düzeyde Hadis Öğretim Metotları*" başlığıyla sundu. Nazlıgül, hadis hocaları tarafından lisans düzeyinde verilen eğitim hakkında bilgi verdi. Ayrıca lisans düzeyde hadis tarihinin ihmal edildiğini vurguladı.

Oturum ikinci ve son tebliğini ise Marmara Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi Prof. Dr. Mehmet ÖZŞENEL "*Lisansüstü Düzeyde Hadis Öğretim Metotları*" başlığıyla sundu. Özşenel, lisansüstü eğitimle ilgili yüksek lisansta yazma eser tanıtımı verilmesi, tahkik yaptırılması gerektiği, seminer derslerine önem verilmesi ve tezlerin bir bütünlük içerisinde öğrencilere dağıtılması gerektiği konusunda tavsiyelerde bulundu.

Oturumun sonunda değerlendirme için pek çok katılımcı söz hakkı aldı. Söz hakkı alanların arasında Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN, Yrd. Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Doç. Dr. Abdulhameed Majeed İsmail al-SHEESH, Yrd. Doç. Dr. Yusuf SUIÇMEZ, Doç. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ, Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Prof. Dr. Ramazan AYVALLI ve Prof. Dr. Ahmet YÜCEL vardı. Söz hakkı alanlar usulün uygulamalı verilmesi, Şii yayınlarına karşı dikkatli olunması gerektiği konusunda tavsiyelerde bulundu. Tezlerde metod eksikliği, tahriç bilmeme gibi problemlerin olduğuna dikkat çekildi. İla-

hiyat camiasında kaliteli tezlerin az olduğuna dolayısıyla kaliteyi artırma adına yüksek lisans ve doktora öğrencilerinin haftalık en az beş yüz sayfa okuma yapmaları gerektiğine vurgu yapıldı.

Programın bu ikinci gününde sunulan tebliğler, birinci gün sunulan tebliğler kadar başarılı değildi. Ve beklentileri karşılamadı. Bu durum katılımcılar tarafından da haklı olarak eleştirildi. Sunucular kendilerini savunma anlamında her ne kadar sunumlarını hazırlamak için kendilerine verilen süreye dikkat çekselerde bu geçerli bir sebep sayılmadı. Çünkü birinci günün sunumları arasında aynı süre içerisinde çok kaliteli hazırlanan sunumlar vardı. Büyük beklentilerle katıldığım ikinci günün bu oturumlarından istediğim verimi almadığımı belirtmeliyim. Bu anlamda programa katılan -benim gibi- genç akademisyenlerin tecrübeli hocalarının tecrübelerinden istifade etmek amacıyla programa katıldıklarını ve onlardan çok şey belediklerini belirtmek istiyorum. Bu yüzden önümüzdeki yıllarda gerçekleştirilecek toplantılarda sunum yapacak hocaların, genç akademisyenlerin amaç ve taleplerini göz önünde bulundurarak sunumlarını hazırlamalarını istifade açısından daha iyi olacağı kanaatindeyim.

Değerlendirme ve Kapanış Oturumu:

(13:00-13:30)

Beşinci oturum bittikten sonra ara verilmeden değerlendirme ve kapanış oturumu yapıldı. Oturum başkanlığını Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Nihat DALGIN yaptı. Değerlendirme oturumunun sunumlarını ise Uşak Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Ayşe GÜLTEKİN, Ev sahibi üniversitenin Rektörü Prof. Dr. Salih KARACABEY ve Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM yaptı. Ancak Değerlendirme toplantısı başlar-ken Bakan Bekir BOZDAĞ'ın programa katılacağı bilgisi geldiğinden değerlendirme kısa kesildi. Bu esnada bazı tebliğlerin aşırı olduğuna, birlik beraberliğin korunması gerektiğine, ilahiyatçılara ve özellikle hadisçilere çok iş düştüğüne vurgu yapıldı.

Değerlendirme oturumu bitmeden Bakan Bekir BOZDAĞ salona teşrif etti. Değerlendirme oturumundan sonra kısa bir konuşma yaptı. Konuşmasında, yanlış din algılarına vurgu yaptı. Bütün kitapların Kur'an-ı açıklamak için yazıldığını, yazılan hazinelerden asıl hazineyi anlamak gerektiğini söyledi. Kur'an ve Sünnetin önüne hiçbir şeyin geçirilmemesi gerektiğini bunun yapılmadığı takdir de FETÖ ve DAIŞ gibi örgütlerin ortaya çıktı-

ğından bahsetti. Son olarak ilahiyatların şahıs ve grupların peşinden giden nesiller değil, Muhammed'in(s.a.s) peşinden giden nesiller yetiştirmeleri gerektiğine vurgu yaptı. Bakan Bozdağ, konuşmasını bitirdikten sonra otelden ayrıldı. Bakan Bozdağ'ın ayrılması ile katılımcılarda öğle yemeği için otelin yemekhanesine geçti.

Yemekten sonra katılımcılara tahsis edilen servislerle Yozgat'a gidildi. Yozgat'ta, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE eşliğinde Yozgat Saat Kulesi, Çapanoğlu Büyük Camii, Hayri İnal Konağı ve Başçavuşzade Cami'si gezildi. Hepsi de bir birinden daha dikkat çekici, tarih kokan mekânlardı. Başçavuşzade camisindeki ahşaplar ve duvar boyaları dikkate şayandı. Çapanoğlu Camisinin ise barok-rokoko tarzı çizimleri çok dikkat çekiyordu. Bu kısa gezi programından sonra V. Hadis İhtisas Toplantısı ve Hadis Algısı Çalıştayı sona ermiş oldu.

Sonuç

V. Hadis İhtisas Toplantısı ve Hadis Algısı Çalıştayı'nda birinci gün üç oturum, ikinci gün değerlendirme oturumuyla birlikte üç oturum olmak üzere altı oturum gerçekleşti. Bu altı oturumda toplam on yedi tebliğ sunuldu. Ayrıca tebliğler üzerine pek çok değerlendirme yapıldı. Tebliğlerin bazıları çok iyi hazırlanmışken bazıları yeterince üzerinde çalışılmamıştı. Üzerinde yeterince çalışılmayan tebliğler katılımcıların beklentilerini karşılamadı. Eksikliğiyle fazlasıyla V. Hadis İhtisas Toplantısı ve Hadis Algısı Çalıştayı yapıldı ve sorunsuz bir şekilde bitirildi. Program sayesinde genç akademisyenlerin tecrübeli hocaları tanıma, ilim ve birikimlerinden istifade etme imkânı buldu. Hocalar bir araya gelerek sıkıntı ve problemlerini meslektaşlarıyla danışma ve görüşme imkânı buldu.

Bu programı düzenlemek suretiyle bizlere bu güzel havayı teneffüs etme imkânı sağlayan başta Bozok Üniversitenin rektörü Prof. Dr. Salih KARACABEY olmak üzere rektör yardımcısı ve aynı zaman da ilahiyat fakültesi dekanı Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE'ye, uzun uğraşlar sonucunda hazırladıkları tebliğleri sunarak bizleri aydınlatan hocalara, uzak yakın demeden Türkiye'nin dört bir yanından gelen katılımcılara, programın tertibinde büyük emeği olan ve aynı zamanda programın sunuculuğunu yapan Yrd. Doç. Dr. Orhan YILMAZ'a, programın tertibinde büyük emeği olan ve katılımcılarla yakından ilgilenen Arş. Gör. Safiye İNCEYILMAZ'a ayrıca programın sorunsuz geçmesine katkı sağlayan Bozok Üniversitesi'nin diğer akademik personel ve öğrencilerine teşekkürü bir borç bilirim.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIM İLKELERİ

1. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki tercüme, araştırma notu, tebliğ ve konferans metinleri, kongre, sempozyum, panel vb. tanıtımları, kitap ve tez değerlendirmeleri, literatür incelemeleri, sadeleştirmeler, bilimsel röportajlar, çağdaş ve geçmiş ilim adamlarıyla ilgili tanıtımlar vb. yazılar yayımlanır.
5. Yayımlanması istenen yazılar, aşağıdaki yazışma adresine CD ortamında ve bilgisayar çıktısı olarak posta yoluyla veya eposta adresine "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir.
6. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
7. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
8. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
9. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz

görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakemden birinin olumsuz değerlendirmede bulunması halinde makale üçüncü hakeme gönderilerek yazı o hakemin olumlu raporu doğrultusunda dergide yayımlanır.

10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
11. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
12. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
13. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir. Hakemli çalışmaların dışındakiler (tanıtımlar, bilimsel röportajlar, biyografiler vb.) buna dahil değildir.
14. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden üç adet gönderilir.
15. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
16. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir.
17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

1. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi’nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmesi ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.
2. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: Üst: 5.4 cm; Sol: 4,5 cm; Alt: 5,4 cm; Sağ: 4.5 cm; Karakter: PalatinoLinotype (Ana metin: 10; dipnot: 8 punto); Satır aralığı: Tam, Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk kullanılmalıdır.

3. Arapça ve Osmanlıca makalelerde TraditionalArabic yazı tipi (ana metin 16, dipnot 14 punto) kullanılmalıdır. Türkçe makalelerdekiArapça ibarelerde ise TraditionalArabic yazı tipi (ana metin 14, dipnot 12 punto) kullanılmalıdır.
4. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 9 punto PalatinoLinotypeile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.
5. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
6. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, yayın kurulunun vereceği karar geçerlidir.
7. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelere sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını taşmaması gerekir.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
 - a) **Kitap** (yayımlanmış eser): Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.
 - b) **Tek yazarlı:** Ş. Teoman Duralı, Çağdaş Küresel Medeniyet,Dergâh Yay.,İstanbul 2000, s. 101.
 - c) **Çok yazarlı:** İsmail E. Erunsalv.dğr.,İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu 1, İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 68.
 - d) **Çeviri:** Toshihiko Izutsu, Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar, çev. Selahattin Ayaz, PınarYay.,İstanbul2010, s. 113.
 - e) **Tez örneği:** Bilal Aybakan, İslam Hukukunda Vekalet Sözleşmesi (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1990, s. 56.
 - f) **Yazma eser:** Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek: Abdülcelil b. EbîBekr er-Rebîî, et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd, Süleymaniye Ktp.,Turhan Vâlide Sultan, nr. 20, vr. 15^a.

- g) **Makale:** Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı: ss. 35-52)
- h) **Telif makale örnek:** İbrahim Çapak, "TheFormation of Knowledge and Disputation (al-Jadal) in Gazali'sLogic", Journal of IslamicResearch, v 3, no 2 December 2010. p. 129-142.
- i) **Çeviri makale örnek:** RiccardoPozzo, "Kant'ın Mantık Felsefesi İçin Mirası" (çev. Burhanettin Tatar), Bilimname, sayı: VI, 2004/3, s. 187.
- j) Yayımlanmış sempozyum bildirimleri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- l) Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Râzî, el-Mahsûl,II, 62.
- l) Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.
- m) Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûreno/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
- n) Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, "İman", 1.
- o) İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
- p) Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
10. Kaynak gösteriminde APA (American Psychological Association/ Amerikan Psikoloji Derneği) kuralları tercih edilmişse, kaynakça da ona uygun olmalıdır. Detaylı bilgi için APA'nın web sitesine (<http://www.apastyle.org>) bakılabilir.