

**HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ**  
JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث  
XIX × 2 × 2021

**Türkiye Eğitime Destek Vakfı (TEDEV) adına Genel Yayın Yönetmeni/Executive Editor**

Doç. Dr. Ataullah ŞAHYAR (Marmara Ü., İstanbul) sahyar@gmail.com

**Editör/Editor in Chief**

Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU

(Yalova Ü., İslami İlimler Fakültesi, YALOVA) ihatiboglu@hotmail.com

**Alan Editörleri/Field Editors**

Abdullah ÇİMEN (Uşak Ü., Uşak), Arafat AYDIN (Yazma Eserler Kurumu, İstanbul), Mücahit KARAKAŞ (Trakya Ü., Edirne), Hatice Nur DALKILIÇ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü., Nevşehir), Kübra ÇAKMAK (Zonguldak Bülent Ecevit Ü. Zonguldak), Nagihan EMİROĞLU (Çukurova Ü. Adana), Safiye İNCEYILMAZ (Yozgat Bozok Ü., Yozgat), Zeynep ERGİN (Kütühyia Dumlupınar Ü. Kütahya), Zuhul KARAKAYA (Düzce Ü. Düzce)

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Ahmet YÜCEL (29 Mayıs Ü., İstanbul), Prof. Dr. Mirza TOKPUNAR (Çanakkale Onsekiz Mart Ü., Çanakkale), Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK (İstanbul Ü., İstanbul), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Ü., Samsun), Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR, (Marmara Ü., İstanbul), Doç. Dr. Ebubekir SİFİL (Yalova Ü., Yalova), Doç. Dr. Halil İbrahim KUTLAY (Fatih Sultan Mehmet Vakfı Ü., İstanbul), Doç. Dr. Şemsettin KIRIŞ (Kastamonu Ü., Kastamonu), Dr. Öğr. Üyesi Dilek TEKİN (Trabzon Ü., Trabzon), Dr. Öğr. Üyesi İsa AKALIN (Akdeniz Ü., Antalya), Dr. Öğr. Üyesi Najmuddin al-ISSA (Yalova Ü. Yalova), Dr. Öğr. Üyesi, Rahile YILMAZ (Marmara Ü., İstanbul)

**Danışma Kurulu/Advisory Board**

Prof. Dr. Bekir TATLI (Ankara Hacıbayram Veli Ü. Ankara), Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU (Trabzon Ü., Trabzon), Prof. Dr. İsmail Lütfi ÇAKAN (Marmara Ü., İstanbul), Prof. Dr. Kemal SANDIKÇI (Recep Tayyip Erdoğan Ü., Rize), Prof. Dr. Mehmet Yaşar KANDEMİR (Marmara Ü., İstanbul), Prof. Dr. Nevzat AŞIK (Dokuz Eylül Ü., İzmir), Prof. Dr. Nihat HATİPOĞLU (İslâm Bilim ve Teknoloji Ü., Gaziantep), Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Marmara Ü., İstanbul), Prof. Dr. Salahattin POLAT (Erciyes Ü., Kayseri), Prof. Dr. Selçuk COŞKUN (Atatürk Ü., Erzurum), Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (29 Mayıs Ü., İstanbul), Prof. Dr. Salih KARACABEY (Bursa Uludağ Ü., BURSA)

**Uluslararası İlişkiler/International Relations**

Prof. Dr. Muhammet AYDIN (Câmi'atü Katar, Doha), Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Tahir DAYHAN (Dokuz Eylül Ü., İzmir), Dr. Öğr. Üyesi İbrahim H. İNAL (Ondokuz Mayıs Ü., Şanlıurfa),

**Bilişim&İletişim/Correspondence**

Doç. Dr. Muhammed ABAY (Marmara Ü., İstanbul), Dr. İbrahim ALTAN (Kızılay Genel Müdürlüğü, Ankara)

**Tashih/Proof Reading**

Sümeyye Nur DOĞAN (Balıkesir Ü., Balıkesir), Zülal KILIÇ (Kocaeli Ü., Kocaeli), Sümeyye Şehide SAĞIR (Ankara Sosyal Bilimler Ü., Ankara), Hatice KARADENİZ (Muğla Sıtkı Koçman Ü., Muğla), Kevsir KESKİN (Gaziantep Ü., Gaziantep), Merve ÖZTÜRK (Aydın Adnan Menderes Ü., Aydın)

**Düzeltilmeler/Corrections**

Ümmügülsüm YEŞİL (Manisa Celal Bayar Ü., Manisa),  
Ayşe Yasemin SAİTOĞULLARI (Ankara Hacı Bayram Veli Ü., Ankara)

**Kapak Tasarımı/Cover Design**

Latif ÇETİNKAYA (latifcetinkaya@yahoo.com)

*Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayınlanır.

Dergide yayınlanan makalelerin ilmi, fikri ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

*Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* ULAKBİM Ulusal Veritabanı, *International Scientific Indexing*, *Index Islamicus*, EBSCO ve İSAM tarafından taranmaktadır. *Journal of Hadith Studies* has been indexed by ULAKBİM National Databases, *International Scientific Indexing*, *Index Islamicus*, EBSCO and İSAM.

**Yönetim ve Dağıtım/Administration and Distribution**

Türkiye Eğitime Destek Vakfı (TEDEV), Nalbantoğlu Mahallesi Akbıyık Caddesi No: 13/3 Osmangazi, Bursa, İstanbul İletişim: Ataullah ŞAHYAR (Altunizade Mahallesi, Mahir İsa Caddesi, Bağlarbaşı, 34662 Üsküdar/İstanbul), +90 (532) 163 7270

Web: <http://www.hadistetkiklileridergisi.com>, Editör: ihatiboglu@hotmail.com, İletişim: sahyar@gmail.com

© Türkiye Eğitime Destek Vakfı (TEDEV) İstanbul 2021

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتوى

### Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, İlmî Geleceğimize Umutla Bakabilmek... ✦ V-VI

### Makaleler/Articles/مقالات

Rahile Kızılkaya YILMAZ, Oryantalist Paradigmanın Karşıtı Olarak Oksidentalist Söylem: Kavramsal Bir Analiz/*Occidentalism Discourse as a Counterpart to Orientalist Paradigm: A Conceptual Analysis* ✦ 209-232

Aiman Cāsem al-DÜRĪ, منهج المحللين في التحقق من اتصال السند، *Methodology of al-Muhaddisūn for Ittisāl of the Isnād* ✦ 233-254

Mehmet Ali ÇALGAN, Mülzak Hadis ve Metindeki İllete Dair Geçmiş ve Günümüzden İki Örneğin Tahlili/*al-Hadīth al Mulzaq and the 'Illah in the Text and the Analysis of Two Examples from the Past and the Present* ✦ 255-270

Yahyā MA'ĀBİDAH, الهدى النبوي في التعامل مع الوعات الفلكية: دراسة نقدية، *The Prophet's Guidance in Dealing with Astronomical events: A Critical Study* ✦ 271-286.

Rabia Zahide TEMİZ, Müstahrec Eser Türüne Bir Örnek: Ebu'l Berekât en-Nisâbü'rî'nin *Erbâûn Hadisen Mine's-Sihahî'l-Avâlî* Adlı Eseri/*The An Example of the Mustahrac Type: Abu'l-Barakât al-Nisâbü'rî's work Arba 'un Ḥadīthan Min al-Şihāh al-Āwālî* ✦ 287-306.

Abdullâh LEBĀBİDĪ, الخطاب النبوي الإعلامي لأهل الكتاب: دراسة موضوعية، *The Prophet's Address to the People of the Book: A Subject-Based Approach* ✦ 307-330.

### Tercüme/Translation/ترجمة

Halil İbrâhîm Molla HÂTİR, Hayrû'l-Beşer Efendimiz'in Sîretinden Mis Kokulu Esintiler/*Mâ Hiye Esbâbü'l-'Amel bi'l-Hadîsi'd-Da'if*

(Çev. Abdurrahman YILMAZ) ✦ 331-338

Cheryl BENARD, Hadis Savaşları/*The Hadith Wars*  
(Çev. Taha Rıdvan AKAY) ✦ 339-345

**Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية**

Kadir SEKMEN, *Hata Neredeydi? Doğu'nun 300 Yıldır Cevabını Aradığı Soru* Adlı Eser Üzerine ✦ 347-359.

Muhammed Meshāreb Shāh SAYED, مصطلحات الشيعة الحديثية مع الأمثلة التطبيقية،  
✦ 361-371.

**Yazma Tanıtımı/Manuscripts/التعريف بالمخطوطات**

İbrahim HATİBOĞLU, Molla Yegân ve  
*Risâle fî Usûli'l-hadîs 'alâ tarîki ehli'l-hadîs*  
*ve'l-Usûliyyîn* Adlı Eseri ✦ 373-381

**Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات**

"İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe IV Sempozyumu  
-Medeniyet ve Coğrafyamızda Sahâbe Etkileri-,"  
10-11 Ekim 2020, SAKARYA

(Ayşe Yasemin SAİTOĞULLARI) ✦ 383-390.

**Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب**

İsmail KURT, *Hicrî Dördüncü Asır Ricâl Tenkîdinin Mukayeseli İncelemesi*,  
*1. baskı, İstanbul: Cinius Yayınları 2020, 394 sayfa.*  
(Büşra BEDİR) ✦ 391-397.

**Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات** ✦ 399-402

**Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/**  
*حول مجلة بحوث الحديث* ✦ 403-404

## İlmî Geleceğimize Umutla Bakabilmek...

İçinden geçmekte olduğumuz zorlu dönem ve modern çağın hâsıl ettiği gerilim, şuurlu ve bilinçli insanların farkındalığını arttırma ve geleceğe umutla bakabilme imkân sağladığı için, bir yandan da yaşanan medeniyet krizinden kurtuluşa en yakın noktada bulunduğumuzu müjdeliyor. Olması gereken seviyede olmasa da geri alınan itibar ve özgüven geçmişe ve içe doğru derinleşmenin yollarını ve fırsatlarını önümüze sermektedir.

İnsanlığın ortak mirası olmak üzere, kadîm medeniyetimizce üretilmiş ilmî birikim de, umut ve öze dönüş çabalarından nasibini almakta, kalabalıkların içinden sıyrılıp gelen nitelikli genç nesiller, büyük bir özgüvenle, fedâkarca kazanımlarımızı hayatın bütün alanlarına taşıma yolunda önemli adımlar atmaktadır. Kuşak farklılıklarına vurgu yaparak, buradan bir genelleme ile gelecekte umut kesmeyi telkin eden yaklaşımların, başta kendi toplumumuz olmak üzere, insanlığa kazandıracağı bir her hangi bir artı değer olamaz. Sahip olunan geniş imkânlar, yeniden geçmişteki canlılığına kavuşma yolunda güçlü sinyaller veren sanat ve edebiyat, sanayi ve teknoloji, imar ve inşâ faaliyetleri gibi, bize ait değerlerin keşfi, idrâki ve bugünün ihtiyaçlarını karşılayacak tarzda yorumlanması sürecini de tetiklemiştir.

Bu aşamadan sonra yapılması gereken; alan, meslek ve maişet kaynaklarının dar kalıplarına girmeden, medeniyet değerlerimizi keşif yolunda birikim sahibi herkesin, güçlü bir dayanışma içine girmesi, 'hâlis ve hakîki' olanı tespit ve edinme, 'fasit ve sahte' olandan uzak durma genel ilkesinden hareketle tecrübe paylaşımına gidilmesidir. Bu süreçte hiç akıldan çıkarılmaması gereken en önemli hatırlatıcımız; kadîm değerlerimizin her birinin mesnedinin Nebevî yol olduğu gerçeğidir. Âlemlere rahmet olmak üzere gönderilmiş Gönül Sultânımız Efendimiz, âlemin muhtaç olduğu bütün alanlarda, aklî, kalbî, rûhî bütün açlığımızı gidercek bir hayat numûnesi vaz etmiştir. İlmî geçmişimizin izini, modernleşme öncesi yaşayış ve anlayışlardan hangisi üzerinden sürersek sürelim, mutlaka kendimizi Nebevî yolun işaret taşlarının sunduğu imkânlar içerisinde buluruz.

Bu hakikati fark edip, uhdesinde mesuliyet hisseden herkesin, ilmî ve içtimâî geleceğimize umutla bakarak, çalışmalarını büyük bir iş birliği ve dayanışma duygusu içerisinde, kuşatıcı bir mâhiyette yürütmesi; sadece, bedensel ihtiyaçlar için değil; aklî, rûhî ve kalbî ihtiyaçları giderecek bir kuşatıcılıkla tefekkür etmesi, içinden geçmekte olduğumuz krizden çıkış sürecini daha da kısaltacaktır.

Kadîm medeniyetimize dönmek suretiyle, ilim ve irfan öncülerinin, insanlığın zahiri, aklî, ilmî, rûhî ve kalbî bütün ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde çalışmalarını yürüttüğünü bu süreçte keşfedebileceğimiz ve içinden geçtiğimiz dünyevîleşmiş insanlık buhrânından kurtulmanın bu sayede mümkün olacağını farkedebileceğimiz bir 'umut ve özlem' imkânı sunduklarını idrak edebiliriz.

Genç neslin, heyecanlarına ve umutlarına plâtform olmak ve öncülük etmek üzere yirmi yıldan beri aksatmadan yayın hayatını sürdüren *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin bu uğurda elinden gelen bütün imkânları kullanacağından ve elinden geleni yapacağından hiç kimsenin kuşkusu olmasın. Artık, ilim ve irfân neferlerinden az sayıda insanın omuzlarında taşınan ve büyük toplum kesimlerince benimsenen 'değerler hazinesini' taşıyacak, çok sayıda mirasçıları bulunduğunu görmek, bize de büyük bir heyecan ve umut telkin etmektedir.

Bu sâikle, biz de *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin (HTD) bu sayısında; Doğu'yu ve Batı'yı kuşatacak zengin bir içerikle, sekiz araştırma makalesi ve tetkîke, iki tercüme yer verdik. HTD bu şekliyle farklı beklentilere cevap sunacak tarzda muhtelif konulara ve yaklaşımlara zemin oluşturdu. Yine, uzunca bir aradan sonra, kuşatıcı geniş görüşün geçmişteki bir temsiline dair bir yazma tanıtımı yanında, bilimsel toplantı ve kitap değerlendirmelerine yer verdik.

*Hadis Tetkikleri Dergisi* olarak; sadece bu sayımıza derç ettiğimiz; şarkiyatçılık, isnâd tenkîdi, 'ilelü'l-hadîs, astronomi ve sünnet, 'âlî isnad, tebliğde medya dili konularındaki makalelerin sunduğu zengin muhtevaya, zayıf hadisle amelîn gerekçeleri ve Batı'lı bir araştırmacının gözüyle sünnetin birleştirici rolüne 'tersinden dikkat çeken' iki tercüme dâhil ettiğimizde sayımızın içeriği daha da cezbedici bir mâhiyet arz etmektedir. Bu heyecan ve umutla, keşf-i kadîm uğruna yollara düşen gençliğimizin emrine âmâde olduğumuzu bir kez daha teyit ediyoruz.

Ara vermeden istikrarlı bir şekilde yolumuza devam ederken, nice yirmili yıllarda, daha heyecanlı ve daha bilinçli biçimde, pek çoğu HTD ekibinin elinde ve sayfalarında yetişmiş, genç araştırmacılarımızın sesi ve kalemi olmaya devam edeceğiz. Bir sonraki sayılarımızla görüşmek dileğiyle...

Saygılarımızla...

**İbrahim HATİBOĞLU**

# Oryantalist Paradigmanın Karşıtı Olarak Oksidentalst Söylem: Kavramsal Bir Analiz

“Occidentalst Discourse as a  
Counterpart to Orientalist  
Paradigm: A Conceptual  
Analysis”

Rahile Kızılkaya YILMAZ\*

**Abstract:** This article discusses the concept of orientalism defined as a way of thinking based on the ontological and epistemological distinction between East and West, as well as the concept of occidentalism that denotes an Eastern review of the West, positioning itself in relation to orientalism. Definitions offered for both concepts followed by some main criticisms directed towards their given meanings will be examined. This study which mainly focuses on the concept of occidentalism that is not considered to be discussed enough in the Turkish literature, offers a theoretical examination of the meaning of occidentalism. This article, which discusses the possibility of an occidentalist discourse against the orientalist paradigm, aims to present a conceptual analysis. Considering the orientalist and occidentalist literature, a comparison will be made by emphasizing the common points and differences of both disciplines. Prominent researchers who defined these concepts as well as other names that are not referred to much in the Turkish studies that deal with this topic and their evaluations will be highlighted. Thus, it is aimed to contribute to understanding these terms. If it is accepted that the occidentalist discourse, which proceeds with its own historical experience against the orientalist tradition, offers an opportunity to an Eastern reading of the West, it will be possible to get rid of the problem area created by the conceptual dichotomy between orientalism and occidentalism. Therefore in this study which discusses whether Occidentalism is a counterpart to orientalism or not, both concepts will be examined by considering basic approaches of these two disciplines.

**Citation:** Rahile Kızılkaya YILMAZ, “Oryantalist Paradigmanın Karşıtı Olarak Oksidentalst Söylem: Kavramsal Bir Analiz” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIX/2, 2021, 209-232.

**Keywords:** Orientalism, Occidentalism, Edward W. Said, ‘Hasan Hanefi, Joseph Massad.

## I. Giriş

Doğu-Batı ayırımı ve mukayesesi, pekçok çalışmada kimi zaman açıktan kimi zaman ihsas edilerek yapılmaktadır. Benzeri karşılaştırmaların son keredede hâsil ettiği algı, yorum şeklinde değerlendirilmekten ziyade kesin yargılar

\* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniv., İlahiyat Fak., Hadis, İSTANBUL,  
rahile.yilmaz@marmara.edu.tr

ORCID: 0000-0000-000-000

Geliş: 01.09. 2020

Yayın: 31.12.2021

haline dönüşebilmektedir.<sup>1</sup> İki coğrafi varlık mahiyetindeki Doğu ve Batı'nın birbirini desteklediğini ve bir dereceye kadar birbirlerini yansıttıklarını kabul eden düşünürler Doğu'nun Batı için; Batı'nın da Doğu için kendisine mevcudiyet kazandıran bir düşünce ve imge olduğunu belirtmektedirler.

XIX. yüzyılda kurumsal bir faaliyete dönüşen oryantalizm, kimi zaman akademik bir disiplin, kimi zaman bir düşünce biçimi, kimi zaman siyasî boyutları bulunan tüzel/sömürgeci bir yapı olarak karşımıza çıkar.<sup>2</sup> Edward W. Said'in (1935-2003) oryantalizme dair yaptığı üçlü tanım, oryantalizmin farklı veçhelerini ön plana çıkarması sebebiyle önem arz etmektedir. Doğu'nun incelenmesi ve bu inceleme sonucu ortaya çıkan (kitap, resim vb.) ürünleri belirten *akademik oryantalizm*; Doğu ile Batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayırma dayalı düşünme biçimini tanımlayan *örtük oryantalizm*; Doğu ile uğraşan, ona hükmeden, onu tasvir eden ve yöneten *siyasal oryantalizm*,<sup>3</sup> bu üçlü tanımın esasını teşkil etmektedir. Batı'nın Doğu'yu kendi konumuna göre yapılandırıp hâkimiyeti altına alırken kullandığı oryantalizmin tek bir veçhesi olmadığı, bu sebeple oryantalizmin akademik,<sup>4</sup> örtük ve siyasî olmak üzere üç veçhesinin birbirinden ayrı düşünülmemesi gerektiği belirtilmelidir.<sup>5</sup> Öte yandan, bir disiplin olarak oryantalizmden söz edildiğinde *Şarkiyatçılık* adının da kullanıldığı görülmektedir. Said'in bu tanımına göre "Doğu hakkında yazan ve Doğu ile ilgilenen -ister eleştirel bir tavır sergilesin ister onu idealize etsin-"<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Sözelimi, Venezuelalı tarihçi ve antropolog Coronil (1944-2011), Doğu ve Batı mukayeselerini her iki medeniyetin rasyonelliği, kültürel ve sosyal değerlere yaklaşımları, tercihleri, kaygıları üzerinden yapmaktadır. Coronil, Fernando, "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories", *Cultural Anthropology*, 1996, XI/1, ss. 51-87, s. 78.

<sup>2</sup> Arlı, Alim, *Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, İstanbul, 2018, s. 16.

<sup>3</sup> Said, Edward W., *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışı*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, 10. Basım, 2017, s. 12-13; Said, Edward, *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, çev. Salahattin Ayaz, İstanbul, 1991, s. 15-16; Bulut, Yücel, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, İstanbul: Küre Yayınları, 6. Basım, 2014, s. 8.

<sup>4</sup> Bilindiği üzere Said, kitabında Alman oryantalizmini ele almamaktadır. Bu tercihinin sebebini de Alman oryantalizminin "siyasî olmaktan ziyade, daha çok akademik bir uğraş alanı olarak Doğu'yla ilgilenmesi" şeklinde belirtmektedir (Said, *Şarkiyatçılık*, s. 28). Ancak Said'in *akademik Şarkiyatçılığı* temsil ettiğini düşündüğü Alman oryantalizmini konu alan bir çalışma, onun bu düşüncesini desteklememektedir. Carl Heinrich Becker (1876-1933) ve Martin Hartmann (1851-1918) örneğinde Alman oryantalizmini ele alan Remzi Avcı, Said'in aksine Alman oryantalizmin Said'in iddia ettiği gibi yalnızca akademik bir düşünsel faaliyet olmadığını; aksine sömürgeciliği 'besleyen' ve sömürgecilikten 'beslenen' bir disiplin olduğunu ortaya koymaktadır. Avcı, Remzi, *Kurgu ile Gerçeklik Arasında Alman Oryantalizmi*, İstanbul, 2021, s. 21.

<sup>5</sup> Küçükkalp, Kasım, "Edward W. Said'in Şarkiyatçılık Düşüncesinin Felsefi Arkaplanı", *Ulu- dağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt: XII, sayı: 1, ss. 269-278, s. 278. Oryantalizmin arka planını dört ana dönem altında inceleyen çalışma için bkz. Davutoğlu, Ahmet, "Batıdaki İslâm Çalışmaları Üzerine", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 2002, cilt: 2, sayı: 3, s. 39-52.

<sup>6</sup> Said, *Şarkiyatçılık*, s. 12-13.



şarkiyatçı kapsamında değerlendirilir.

Doğulular'ın Batı'nın dinini, dilini, kültürünü, tarihini incelemeye yönelik araştırmaları için kullanılan *oksidentalizm*, Türkçe'de 'Batı bilimi' kelimesiyle karşılanmaktadır.<sup>7</sup> Bir araştırma sahası olarak oryantalizmin varlığı, onun mukabili şeklinde tarif edilen oksidentalizmi ortaya çıkaran en önemli saik olsa da Said'in oryantalizm tanımından istifade etmek suretiyle oksidentalizmin şöyle anlamlandırıldığı görülmektedir: "Oksidentalizm, (çoğu zaman) 'Doğu' (ama genellikle 'Batı' olarak tanımlanan veya tahayyül edilenin dışında kalan tüm dünya) ile 'Batı' arasındaki ontolojik ve epistemolojik bir ayırma dayalı bir düşünce tarzıdır."<sup>8</sup> Oksidentalizmin kavramının hem Doğu'yu hem Batı'ya yeni tartışmalara ve mütalalara motive eden bir kaynağa dönüştüğünü ifade eden çalışmalar mevcut<sup>9</sup> olsa da söz konusu terimin tanımı, amacı, kapsamı ve tarihî süreci konusunda Türkçe kaleme alınmış yeterli düzeyde bir literatürün varlığından söz etmek pek mümkün gözükmemektedir.<sup>10</sup> Bu sebeple çalışmamız başta oksidentalizm terimi ve onun etrafında yapılan tartışmalar olmak

<sup>7</sup> Kutluay, İbrahim, "Oryantalizmin Mukabili ve Yeni Bir Bilim Dalı Olarak Oksidentalizm: Fuat Sezgin Oksidentalist Sayılır mı?", *Fuat Sezgin ve Temel İslâm Bilimleri: Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler*, 2019, ss. 75-90, s. 43.

<sup>8</sup> Massad, Joseph, "Orientalism as Occidentalism", *History of the Present*, Cilt: V, No. 1 (Bahar 2015), ss. 83-94, s. 87.

<sup>9</sup> İstek, Emrah - İstek, Gülşen, "Oryantalist ve Oksidentalist Yaklaşımlar Çerçevesinde Fuat Sezgin", *Fuat Sezgin ve Temel İslâm Bilimleri: Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler*, 2019, ss. 75-90, s. 81.

<sup>10</sup> Alim Arlı'nın *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin* kitabı ilk baskısını 2004'te yaparken, Hasan Hanefi'nin "Oryantalizmden Oksidentalizme" (çev. Hakan Çopur, *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu, 9-10 Aralık 2006, 2007*, ss. 79-90) başlıklı makalesi 2006 yılında tercüme edilmiş, Özcan Hıdır'ın "Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi -M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-A'zamî Örneği" (*Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2007, V, sy. 1, s. 7-31) isimli makalesi 2007'de, bu makaleye cevap mahiyetinde yazılan Fatma Kızıl'ın "Bir Terimin Etimolojisi: 'Hadis Oksidentalizmi' Oksimoronu" (*Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2007, V, sy. 2, s. 157-160) isimli değerlendirme yazısı ise aynı yıl içinde kaleme alınmıştır. Ali Karakaş'ın 20. *Yüzyıl Hadis Eksenli Oksidentalizm Çalışmaları -Fuat Sezgin Örneği-* başlıklı doktora tezinin neşredilmiş hali olan eser de *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin* (İstanbul: Ensar Neşriyat) adıyla 2017'de basılmıştır. Karakaş'ın şu makalesi de literatüre katkı sağlamaktadır: Karakaş, Ali, "Bir Kavram Olarak Oksidentalizm", *SBARD (Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi)*, Yıl 13, Sayı 25 (Bahar 2015/1) ss. 165-184. Ayrıca oksidentalizmin mahiyetini ve özellikle oryantalizme karşılık gelip gelmediğini ele alan bir çalışma olarak Kutluay'ın tebliğini de zikretmek gerekir (bkz. Kutluay, İbrahim, "Oryantalizmin Mukabili ve Yeni Bir Bilim Dalı Olarak Oksidentalizm: Fuat Sezgin Oksidentalist Sayılır mı?", s. 75-90). Ayrıca 2018'de Resmi Gazete'de yayımlanan "2018/6 Sayılı Cumhurbaşkanlığı Genelgesi" ile 2019 yılı "Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Yılı" olarak ilan edildi. Bu çerçevede İslâm bilim tarihine yönelik önemli çalışmalar kaleme alan *Fuat Sezgin*'in (24 Ekim 1924-30 Haziran 2018) anısına yapılan sempozyumlarda ve konferanslarda *Sezgin*'i oksidentalist, onun hizmetlerini de oksidentalizm bağlamında ele alan bazı tebliğler sunulmuştur (bkz. Karakaş, "Bir Hadis Oksidentalisti Olarak Fuat Sezgin ve Hadis Kitabetine Dair İddiaları", *Uluslararası Prof. Dr. Fuat Sezgin Bilim Tarihi Sempozyumu: Sempozyum Kitabı, 7-9 Mart*

üzere, oryantalizm kavramı hakkında da henüz Türkçe literatürde kendisine yeteri kadar atıfta bulunulmayan araştırmacılar ve onların tenkidleri etrafında kaleme alınmıştır. Her iki kavram; kendi disiplinleri içerisinde yapılan tanımları dikkate alınarak ve ilgili kavramlara yöneltilen tenkidler göz önünde bulundurularak analiz edilecektir. Bu yöntemle, mukayeseli bir şekilde tetkik edilen terimlerin daha iyi anlaşılması amaçlanmaktadır.

## II. Oryantalizm Kavramı: Said'in Oryantalizm Tanımı ve Onun Etrafında Söylenenler

Oryanalist söylem eleştirisi bağlamında yaşanan en büyük kırılma noktalarından biri, Said'in *Oryantalizm* adlı çalışmasıdır. O, kitabında bilginin sadece nesnel yönünü değil; ayrıca siyasi çıkarla ilişkisini de ortaya çıkarmıştır. Onun *Oryantalizm*'deki temel kabulünün, bilgi üretimi ile egemen iktidar yapısı arasında gizli bir iş birliği ve mantık bütünlüğünün varlığını ortaya koymak olduğunu söylemek mümkündür. Said'in çabalarını 'Doğulu' ötekinin nasıl oluştuğunu anlamaya katkı sunan bir veçheyle ilişkilendirenler, bu ilişkinin aynı zamanda Batılı benliğin oluşumunu anlama konusunda da katkı sunduğunu düşünmektedirler.<sup>11</sup> Entelektüel gelişiminin ana omurgası, XIX. ve XX. yüzyılın radikal toplum eleştirisini yürüten fikir adamlarına dayanan Said,<sup>12</sup> postyapısalcı felsefenin öncüsü Michel Foucault'nun (1926-1984) bilgi-iktidar ilişkisi üzerine yaptığı analizlerden özellikle Doğu-Batı ilişkisini ele alırken yararlanmıştı. "Foucault bilginin, başkaları üzerine yüklenen bir iktidar olduğunu, bu yapısı sebebiyle de başkalarını tanımladığını öne sürmektedir. Ona göre bilgi, özgürleşmenin önünü keserek gözetlemeye, düzene sokmaya, disipline etmeye yönelik bir kip halini alır."<sup>13</sup> Bu teoriye göre bilgi; güçtür ve Batı, Doğu'yu kendine göre dizayn etmek için bilgiyi kullanıp bir öteki oluşturmuş, ardından da kendine hayali görevler yükleyerek Doğu'yu işgal etmiş ve sömürgeleştirmiştir. Modernliğin merkezî kavramlarının temelde Hıristiyanî kavramların sekülerleşmiş halleri olduğunu iddia eden Hallaq, Said'in de merkeze

---

2019, Van, 2019, ss. 73-110; Kutluay, "Oryantalizmin Mukabili ve Yeni Bir Bilim Dalı Olarak Oksidentalizm: Fuat Sezgin Oksidentalist Sayılır mı?", ss. 43-72; İstek, Emrah - İstek, Gülşen, "Oryanalist ve Oksidentalist Yaklaşımlar Çerçevesinde Fuat Sezgin", *Fuat Sezgin ve Temel İslâm Bilimleri: Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler*, 2019, ss. 75-90).

<sup>11</sup> Massad, "Orientalism as Occidentalism", s. 83.

<sup>12</sup> Küçükalp, "Edward W. Said'in Şarkiyatçılık Düşüncesinin Felsefi Arkapları", s. 269-278. Özellikle Michel Foucault, Adorno, Karl Marx, Nietzsche, Gramsci eserlerinden beslendiği isimler arasında zikredilmiştir.

<sup>13</sup> Sarup, Madan, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yay, Ankara, 2004, s. 101.

Foucault'nun bilgi-iktidar-özne ilişkisine dair düşüncelerinin ayrıntısı için bkz. Çelebi, Vedat, "Michel Foucault'da Bilgi, İktidar ve Özne İlişkisi", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, Cilt 5, No 1, 2013, ss. 512-523, 515.

aldığı Foucaultcu bilgi-iktidar probleminin, esasında kökenlerini Avrupalı Hıristiyan değerlerde ve epistemolojide bulduğunu öne sürmektedir.<sup>14</sup> Ona göre Foucault'nun varsayımı her kültür, zaman ve mekan için geçerli olamayacağından Said'in *Oryantalizm*'de Doğu-Batı ilişkisini analiz ederken esas aldığı bu teori kritik edilmelidir.

Oryantalizm, Batılıların farklı toplumlara yönelik gerçekleştirdikleri bilgi geliştirme faaliyetleri olarak da tanımlanmıştır.<sup>15</sup> Ötekiyle öz benliğini inşa yolunu seçen Batı'nın, 'öteki'yi yani "Doğu'yu yeniden tanımlamak için yaptığı çalışmalar neticesinde oryantalizmin ortaya çıktığı kabul edilmiştir. Oryantalizmin ürettiği bilginin yanı sıra ülkelere yönelik sömürge planlarının da mevcut olduğunu tespit eden Said'in değerlendirmesine göre, oryantalizmin XX. yüzyıldaki ana işlevi, Avrupa'nın kendisini onun üzerinden yorumlayabildiği bir kod olmasıdır.<sup>16</sup> Onun bu tespiti, Fransız Napolyon Bonapart (ö. 1821) 1789'da Mısır'a sefer düzenlediğinde ordusuyla birlikte o toprakları bilen veya inceleyen oryantalist bilim adamlarını götürmesini akla getirmektedir.<sup>17</sup> Napolyon'un Mısır'a giderken yanında geniş bir akademik kadro götürmesinden de anlaşıldığı üzere, bu süreçte Doğu, artık Batı için bir araştırma alanına dönüşmüştür.<sup>18</sup> Sömürgecilikle oryantalist faaliyetler arasındaki ilişkinin tesisinde ilk adım olarak görülen bu sefer, bilgi ile iktidar sağlama düşüncesinin Avrupalıların 'ortak bir paydası' kabul ettiğini gözler önüne sermektedir.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Hallaq, Wael B., *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek: Modern Bilginin Eleştirisi*, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020, s. 164. Hallaq, bilginin bir tahakküm aracına dönüşmesini, Hıristiyan dogmasının seküler biçimlere dönüşmesiyle ilişkilendirmektedir. Hallaq'ın bu tespiti, özellikle Aydınlanma Çağı'nda seküler temelde ilerleyen oryantalist çalışmalarını anlama konusunda önemli bir katkı sunmaktadır.

<sup>15</sup> Carrier, James G., "Oksidentalizm: Tersine Dönmüş Bir Dünya", *Oryantalizm Tartışma Metinleri*, çev. Birgül Koçak, ed. Aytaç Yıldız, Ankara: 2007, s. 464-498. Antropoloji alanının önde gelen isimlerinden Carrier, bu özellikleri sebebiyle antropoloji ve oryantalizm arasında benzerlik bulunduğunu iddia etmektedir (bkz. Carrier, "Oksidentalizm: Tersine Dönmüş Bir Dünya", s. 465-467. Antropoloji ile oryantalist faaliyetler arasındaki ilişki için ayrıca bkz. Emiroğlu, Bekir, *Söylemsel Bir İnşa Olarak Oryantalizm*, Ankara, 2021, s. 159).

<sup>16</sup> Said, *Şarkiyatçılık*, s. 265. Oryantalizm'in doğuşu ve geçirdiği değişimlere etki eden faktörleri tarihsel süreç içerisinde betimleyen bir çalışma için bkz. Emiroğlu, *Söylemsel Bir İnşa Olarak Oryantalizm*, Ankara, 2021.

<sup>17</sup> Emiroğlu, *Söylemsel Bir İnşa Olarak Oryantalizm*, s. 112.

Dayhan'ın çalışması özelinde bakıldığında Almanya, Fransa, İskoçya, Avusturya, İtalya, İrlanda, Hollanda ve İngiltere olmak üzere her bir ülkenin Doğu'yu incelemek amacıyla araştırmacılar yetiştirdiği görülecektir. bkz. Dayhan, Ahmet Tahir, *Memâlik-i Osmâniyye'yi Keşfe Çıkan Oryantalistler*, İstanbul, 2011, ss. 14-15.

<sup>18</sup> Emiroğlu, *Söylemsel Bir İnşa Olarak Oryantalizm*, s. 112.

<sup>19</sup> Avcı, *Alman Oryantalizmi*, s. 67. Zira Napolyon'un başarısı, Mısır halkının her yönden tanınması sayesinde bir nevi bilgi ile iktidarın elde edilebileceğinin somut göstergesi olarak kabul edilmiştir.

XVIII. ve XIX. yüzyıl döneminde yetişen ve Osmanlı diyarına seyahat ederek incelemede bulunan bazı oryantalistlerde<sup>20</sup> de benzer yaklaşım ve önyargıyı görmek mümkündür. Sözgelimi, Balkanları ziyaret eden Batılı seyyahların yazdığı seyahatnameler esas alınarak hazırlanan ve Batı muhayyilesindeki Balkan imajını ele alan bir çalışmada, bölge halkı için ‘*Türk barbarlığından Avrupa medeniyetine geçişin ilk aşamasındaydı*’ ifadesi kullanılmaktadır.<sup>21</sup> Balkanları ziyaret eden seyyahların nazarında Doğulular; şehvet düşkün, tembel, ‘hiçbir şey yapmayan, yapmak da istemeyen’ insanlardı. Hatta Balkan halklarını aşağı ırklardan sayıp, kökü kazınmalıdır diyen seyyahlar da vardı. Batı’nın, Balkanlar’ı -bütün Batılılaşma çabalarına rağmen- eski kimliğinde gördüğünü belirten çalışmalar, söz konusu ön yargıyı ortaya koymaktadır.<sup>22</sup>

Batılı seyyahların gözünde Doğulu her zaman barbardı, öyle ki yeme içme konusundaki günlük sıradan hareketleri dahi onların vahşi olarak nitelenmesine sebep olabilmektedir.<sup>23</sup> 1571 yılında Osmanlı Devleti ile Haçlı donanmaları arasında yapılan İnebahtı deniz muharebesinden söz ederken “İnebahtı savası, İtalya’yı ve belki de bütün Avrupa’yı barbarların istilasından kurtardı” diyen Alman filozof Georg W. Friedrich Hegel (1770-1831), Türkler’i<sup>24</sup> yani

<sup>20</sup> II. Abdülhamit yaverlerinden Ahmed Hamdi Paşa’nın (1871-1935) Yemen’e isyan bastırma amacıyla görevlendirildiği 1911 senesinde kaleme aldığı *Âlem-i İslâm ve İngiliz Misyoneri - İngiliz Misyoneri Nasıl yetiştiriliyor* adlı eserinde 50 oryantalistin ismine yer vermiştir. Ahmed Hamdi Paşa eserinde bu oryantalistlerin yalnızca isimlerini vermekle iktifa etmiştir. Ahmet Tahir Dayhan, mezkûr isimlerin beşi hariç hepsi hakkında biyografi türünde ve eserlerinin ismini zikretmek suretiyle *Memâlik-i Osmanîyye’yi Keşfe Çıkan Oryantalistler* adlı kitabında tanıtmaya çalışmıştır (Söz konusu isimler için bkz. Dayhan, *Memâlik-i Osmâniyye’yi Keşfe Çıkan Oryantalistler*, s. 14-15).

<sup>21</sup> Batılılar’ın önyargılı tutumlarına dair bazı örnekler için bkz. Jezernik, Božidar, *Vahşi Avrupa: Batı’da Balkan İmajı*, (çev. Haşim Koç), İstanbul, 2006, s. 14, 24, 95, 103, 108. Osmanlı diyarına seyahat eden bu seyyahlar, Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu kötü koşulların sebebi olarak İslâm’ı görmekte idirler.

<sup>22</sup> Osmanlı Devleti’nin Balkanlar’da yaptığı köprüler bağlamında özellikle Mostar Köprüsü üzerinden Batı’nın ikircikli tavrını ele alan Slovenyalı yazar Jezernik’in açıklamaları için bkz. Jezernik, *Vahşi Avrupa*, s. 25, 204, 251-254, 299.

<sup>23</sup> Batılı seyyahların Doğulular’ın yemek ve sofrâ adabıyla ilgili görüşlerine yer verilen bir çalışmada “bağdaş kurarak yer sofralarında yemek yemekten yemeklerin sunulma biçimlerine” varana kadar ayrıntılı bir şekilde önyargılı tasvirlerin yer aldığı görülmektedir (bkz. Jezernik, *Vahşi Avrupa*, s. 37, 39, 42, 43).

<sup>24</sup> Batı’nın Doğu sorununun merkezinde aslında Türkler’in bulunduğu ve Batı meselesinin de öncelikle Türkler’in problemi olduğuna işaret eden araştırmacılar vardır. Bu bağlamda Ahmet Çaycı, Batı’nın bu korkusunun kaynağında Osmanlı tahayyülü bulunduğu dikkat çekmekte ve aslında bu yaklaşımın İslâm’ın Avrupa’ya hâkimiyeti korkusu şeklinde de ifade edilebileceğini düşünmektedir (Çaycı, Ahmet, *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Sanat*, İstanbul: İnsan 2015, s. 66).

Çaycı’nın Batı’nın ‘Doğu’ muhayyilesinin merkezinde Türkler’in; ‘Türk Korkusu’nun kaynağında da Osmanlı’nın yer aldığı yönündeki tespiti doğru olsa da kısmen eksiktir. Zira yazar, oksidentalizm bağlamında merkeze Osmanlı’yı ve Türkler’i koymakta ve diğer İslâm coğrafyalarını dikkate almamaktadır. Bu durum da Endülüs İslâm Devleti gibi tecrübeleri

Müslümanları ‘barbar’ olarak nitelemiştir.<sup>25</sup> Kendilerini medenî olarak tanımlayan Avrupalılar, bu tanım gereğince yeni keşfedilen topraklarda ‘barbar’ (değişik bir yaşam tarzı, dünya görüşü veya farklı norm ve değerleri olan kimselere Avrupalılar’ın buldukları sıfat) olarak lanse edecek bir grup bulmak zorundalardı.<sup>26</sup> Irksal klişeleri ve vahşilik kavramını sürekli canlı tutmak, kolonyalist dünya görüşü için hayati önem taşıyordu. Bu yüzden yeni toprak keşfedilenler, sadece kâşif ve yağmacı değillerdi; aynı zamanda kültür taşıyıcıları ve Tanrı’nın emirlerini yerine getiren kimselerdi.<sup>27</sup>

*Tarih Felsefesi Üzerine Dersler* adlı kitabında Avrupa’nın temelinde Grek-Roma Medeniyetinin olduğunu söyleyip, aynı zamanda tarih felsefesinde Doğu-Batı (Orient-Okzident/Morgenland-Abendland) ayırımını<sup>28</sup> özellikle günümüz siyasî etkilerine uzanacak kadar güçlü bir yapı içerisinde ele alan ilk kişinin Hegel olduğu ifade edilmektedir.<sup>29</sup> Sosyal bilimlerin önemli bir geleneği olarak varlığını sürdüren Avrupamerkezci anlayışın kaynağı da Hegel’e dayanmaktadır. Zira Hegel’in benimsediği, dünya tarihine göre, hem mekan hem de zaman itibarıyla en ötede bulunan Uzakdoğu’dur, tam merkezde konumlanan ise Avrupa’dır.<sup>30</sup> Hegel, tarihi güçlü Batı Avrupa’ya hasretmektedir.<sup>31</sup> Ona göre en mükemmel din, kendi dini olan Hıristiyanlık’tır. Onun tarih,

---

ve diğer Doğu medeniyetlerinin birikimlerini görmezden gelmeye neden olmaktadır. Ayrıca VII.-XIV. yüzyıllardaki tehdit, İslâm dini ve Araplar olduğu daha sonra Osmanlı’nın doğuşu ile birlikte Türkler’in de tehdit unsuru görülmeye başlandığı unutulmamalıdır (Bu konudaki ayrıntılar için bkz. Emiroğlu, *Söylemsel Bir İnşa Olarak Oryantalizm*, s. 84).

<sup>25</sup> Bu tespit, Soykan’a aittir (bkz. Soykan, Ömer Naci, “Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi: Be-timleyici-Eleştirel Bir Giriş”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, cilt: XL, ss. 271-289, 285-286).

<sup>26</sup> Jezernik, *Vahşi Avrupa*, s. 71. ‘Barbar’ kelimesinin Doğu halkları için sıklıkla kullanılan bir yakıştırma olduğuna dair ayrıca bkz. Çaycı, *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Sanat*, s. 36.

<sup>27</sup> Batı’da bu hareketleri meşrulaştırmak için vazife-i temeddün yani dünyanın geri kalanını medeniyete ulaştırma vazifesi, *Beyaz Adamın Yükü* (The White Man’s Burden) adıyla tarif edilmiştir (bkz. Kalın, İbrahim, *Ben Öteki ve Ötesi: İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, İstanbul 2017, s. 28).

<sup>28</sup> Doğu-Batı çatışmasının en önemli kesitinin Haçlı Seferleri olduğu ile ilgili tespit için bkz. Çaycı, *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Sanat*, s. 173.

Doğu-Batı ikileminin tarihsel temellerinin Antik Çağ’da başladığına dair bkz. Emiroğlu, *Söylemsel Bir İnşa Olarak Oryantalizm*, s. 51-84. Ayrıca Emiroğlu da Haçlı seferleri’nin Doğu-Batı çatışmasında önemli bir yere sahip olduğunu vurgulayarak Batı için ortada sadece kin duyulan bir düşmanın değil, sömürülmeyi ve yeniden inşa edilmeyi bekleyen İslâm’ın varlığını vurgular (Emiroğlu, *Söylemsel Bir İnşa Olarak Oryantalizm*, s. 78-84).

<sup>29</sup> Taftalı, Oktay, “Toplum ve Tarih Metodolojisi Bakımından Subjektivizmin Bazı İpuçları Üzerine”, *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 24. Sayı, 2012/1, ss. 257-277, s. 270 vd.

<sup>30</sup> Soykan, “Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi”, s. 271.

<sup>31</sup> Özdemir, Muhammet, “İbn Haldun ve Hegel’in Tarih Felsefelerinin Türkiye Bağlamında Anlamı”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Language, Literature and History of Turkish or Turkic*, VIII. cilt, 7. sayı [Tarih], İstanbul, 2013, ss. 415-428, s. 420.

hatta dünya görüşünün Hıristiyan-Batı merkezli olduğu belirtilmektedir.<sup>32</sup>

### III. Oryantalizme Yöneltilen Bazı Önemli Tenkidler

Oryantalizmin yalnızca akademik bir düşünce biçimi olmadığını, Doğu'yu şekillendiren bir değerler sistemi olduğunu ve temelde oryantalist faaliyetlerin siyasetle ilişkisini ortaya koyan Said'in görüşleri, bu sahadaki araştırmacılar için kimi zaman takdir ve takip edilirken kimi zaman da eleştirilere maruz kalmıştır. Ancak Said'in *Şarkiyatçılık* adlı eseri, her iki biçimde de değerlendirilmeye lâyık bulunan temel kaynaklardan biri olma özelliğini korumuştur. Bu açıdan oryantalizmle ilişkili meseleleri ele alan araştırmacıların, Said'i ve düşüncelerini görmezden gelmesi mümkün değildir.

Said'in kitabının, sosyal bilimler alanında kalıcı bir etki yarattığı muhakkak, hatta onun oryantalizm tanımı, ilgili kitabın yazılmasından itibaren bu sahadaki çalışmaların neredeyse tamamında başvuru ve pekçok araştırmacının açıklamalarında müracaat ettiği bir işlevselliğe sahiptir. Ancak söz konusu kavram, -bütün işlevselliğine rağmen- bazı bilim adamları tarafından tenkid de edilmiştir. Bu bağlamda zikredilebilecek önemli eleştirilerden bazıları, Wael B. Hallaq'a aittir. Onun, modern bilginin eleştirisi amacıyla kaleme aldığı *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek* adlı kitabın<sup>33</sup> -hayli geniş ve önemli bir bölümü mahiyetindeki- giriş kısmında üzerinde durduğu ilk mesele, Şarkiyatçılık kelimesinin muğlaklığıdır.<sup>34</sup> Ayıca Hallaq, Said'in tanımının mahdut kaldığını belirterek onu eleştirir ve Şarkiyatçılığın, bizzat Şark ve Şark'ın maddî, fiziksel ve psiko-epistemik yeniden üretimi hakkında olduğunu belirterek oryantalizmi yeniden tanımlamaktadır.<sup>35</sup>

Said, şarkiyatçılığı modern kültürle irtibatlandırır da bunu sadece kültür boyutunda bırakır ve bir temsil probleminden ibaret görür. Onun bu yaklaşımını kritik eden Hallaq, şu sözlerle onu eleştirir: "Said, "Beşerî tarihteki emsalsiz bir vaka olarak modernliğin hakikî doğasını kavramamıştır."<sup>36</sup> Hallaq'a göre Batı'nın Şark'ı temsili sadece söyleyiş düzeyinde kalmamakta, aynı zamanda ontolojik bir boyut taşımaktadır. Yani Şarkiyatçılık yalnızca bir temsil

<sup>32</sup> Soykan, "Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi", s. 280.

Hegel'in Tarih Felsefesini anlamaya çalışırken özellikle onun İslâm hakkındaki düşüncelerinin, "Üstün İrk Olarak Cermen İrki ve Tarihten Dışlanan Doğu Toplulukları" ve "Gerçek Din Olarak Hıristiyanlık" anlayışının ayrıntıları için bkz. Kızılkaya Yılmaz, Rahile, "Hegel'in Tarih Felsefesinin Goldziher'in Hadisleri Değerlendirme Yöntemine Etkisi", *İnsan ve Toplum Dergisi*, 2021, cilt: XI, sayı: 3, ss. 215-248, özellikle s. 226-234.

<sup>33</sup> Söz konusu kitap üzerine yazılmış bir araştırma notu için bkz. Kızılkaya Yılmaz, Rahile, "Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek: Modern Bilginin Eleştirisi Adlı Kitap Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2021, cilt: XIX, sayı: 1, ss. 143-156.

<sup>34</sup> Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, s. 13-57. Oryantalizmin muğlaklığına dair ayrıca bkz. Arlı, *Oryantalizm-Oksidentalizm*, ss. 15-16.

<sup>35</sup> Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, s. 118.

<sup>36</sup> Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, s. 194.

değil, dilin edimsel gücüyle bir yaratıdır. Bu sebeple Şark'ı yanlış temsiller açısından tanımlamak yetersiz kalmaktadır.<sup>37</sup> Said'in Batı'nın Şark'ı temsillerinin dilden yani bir söyleme tarzından ibaret olduğu kanaati,<sup>38</sup> aynı zamanda onun şarkiyatçılığın hukuka tealluk eden bazı yönleri üzerinde yeterince durmamasına da neden olmuştur.<sup>39</sup> Onun dikkat çekilen bu sınırlı bakış açısının yanı sıra şarkın geçmişte ne olduğunu ve yine aynı şekilde günümüzde varlığının neye tekabül ettiğini tam olarak belirtmemesi de onun şark anlayışında tenkid edilmeyi gerektiren bir husustur.<sup>40</sup>

Said'in oryantalizmi zaman içerisinde değişmez bir olgu gibi anlatmasının yanı sıra, kategorik bir yaklaşımla istisnalara ve çeşitliliğe imkân tanıması da eleştirilmeyi gerektirmektedir. Ona göre hiçbir şarkiyatçı, meselenin ontolojik ve epistemolojik etkilerinden kaçınmadığı gibi Şark hakkında konuşan veya yazan herkes -söylediğinin içeriğine bakılmaksızın- şarkiyatçıdır ve "dolayısıyla suçlanmayı hak eder."<sup>41</sup> Ancak belirtilmelidir ki Said'in bu şarkiyatçı tanımı, hem geniş bir çalışma alanını muhtevî olması hem de genelle-yici bir yargı ihsas etmesi yönüyle tenkid edilmelidir.<sup>42</sup>

Said'in eleştirisini siyasal bularak tenkid eden Hallaq, onun eleştirel sınırını tutarsız görmekte ve şu ifadeleri kullanmaktadır: "Said'in sorunu, yanlış yöne gitmiş olması değil; esaslı olmayan coğrafi ve dönemsel genelleştirmesinin, ona daha fazla ayırım yapmaya imkân verebilecek derin yapıları örtmesi, hatta bas-kılamasıdır."<sup>43</sup> Bu sebeple Said'in şarkiyatçılığı yalnız sömürgeleştirmenin bir sonucu ve iktidarla ilişkili ele alması, onu dar çerçeveden analiz etmeye neden olmuş, bu durum da şarkiyatçılığı kuran esasları ıskalamayla neticelenmiştir.

Oryantalizmle aynı epistemolojik zemini paylaşan Batı menşeli akademini, bir bütün olarak neden ortaya çıktığının Said tarafından sorgulanmamasını eksik bulan Hallaq, şarkiyatçılığın modern akademideki diğer disiplinlerden farkı olmadığını belirtir.<sup>44</sup> Ancak şarkiyatçılığı; seküler hümanizmden,

<sup>37</sup> Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, s. 109, 110, 114.

<sup>38</sup> Bu temsiller, yalnız bir söyleyiş farkı düzeyindeyse şayet, bu durumda onun kendi kitabının büyük bir kısmında olumsuz Şark tasvirleri üzerinde neden durduğu merakı muciptir.

<sup>39</sup> Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, s. 102, 103.

<sup>40</sup> Aslında bunun sebebi, Said'in tasavvur hatası değildir. Hallaq, söz konusu durumu modern eleştiri anlayışının bizzat modern paradigma ile sınırlı kalmasıyla ilişkilendirmektedir.

<sup>41</sup> Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, s. 96.

İleri kültürlerin tamamının ötekiyle ilişkilerini emperyal olmakla itham etmenin yaratacağı sıkıntılar için bkz. Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, s. 124.

<sup>42</sup> Bu bağlamda Fransız mütefekkir René Guénon'un (1886-1951) ismi zikredilmelidir. Zira Guénon, modernizm eleştirisi yaparken şarkiyatçılığı, onu üreten geniş entelektüel ve materyalist çevreyle ele almaktadır. Guénon, Rene, *East and West*, çev. Martin Lings, Ghent, NY: Sophia Perennis, 2001, s. 11, 85.

<sup>43</sup> Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, s. 60, 62. Hallaq, Said'i şu sözlerle eleştirmektedir: "Coğrafi ve etnik silikleştirmeye yürüten tarihsel miyoplukla maluldür."

<sup>44</sup> Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, s. 121, 122, 304.

antroposentrizmden sıyrarak müstakil bir akademik disipline dönüştürmenin mümkün olabileceğini düşünen Hallağ, böylece onun insanî bir araştırma sahasına evrilebileceği yönünde ümidini korumaktadır.<sup>45</sup> Said'in Şarkiyatçılık eleştirisini burjuva etiğine dayalı olduğunu belirterek onun tenkidlerini elitist bulduğunu ifade eden Hallağ, Said'in yöntemine alternatif olarak 'Paradigmalar Teorisi' adını verdiği bir teori teklif etmektedir.<sup>46</sup> Çözümü, amacı öncelikle benliğini yeniden inşa etmek olan, dolayısıyla kendisiyle ve öteki ile ilişkisini değiştiren, içe dönük bir Şarkiyatçılık'ta arayan Hallağ'ın teorisi; Said'in tektipleştirici tutumundan ayrı olmak üzere istisnalar, düzensizlikler, anormallikler ihtiva eden ve tecanüs içinde farklılığa imkân sağlayan bir yapı arzeder.<sup>47</sup>

#### IV. Oksidentalizm Kavramı: Anlam ve Mahiyeti Hakkındaki Değerlendirmeler

Geniş anlamıyla Doğular'ın Batı'yla ilgili incelemelerini karşılayan oksidentalizm kavramının Türkiye'de ilk defa Cemil Meriç (1916-1987) tarafından kullanıldığı belirtilse de<sup>48</sup> 2015 senesinde tek sayı olarak yayınlanan *Garbiyat Dergisi* ile "Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi" olarak 2019 yılında yayın hayatına başlayan *Oksident*,<sup>49</sup> söz konusu kavramların Türkiye'deki tedavül hakkında fikir vermektedir. Arapça *garbiyatçılık*,<sup>50</sup> *istiğrâb* kelimeleri ve *ilmü'l-istiğrâb*<sup>51</sup> terkihi çeşitli çalışmalarda zikredilmiştir. Yine

<sup>45</sup> Hallağ'ın bu yöndeki açıklamaları için bkz. *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, s. 54.

Hallağ, "Şarkiyatçılığın yeniden tanımlanarak, modern proje tarafından ortaya çıkarılan krizle uğraşmak için ihtiyaç duyulan değişikliği kolaylaştıran muhalif bir söylem sağlayabileceği kanaatinde" (Hallağ, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, s. 398).

<sup>46</sup> Hallağ, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, s. 43. 'Paradigmalar Teorisi' ve ayrıntıları için bkz. Hallağ, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, s. 30, 66 vd, 96, 133.

<sup>47</sup> Hallağ, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, s.78, 420.

<sup>48</sup> Hıdır, "Oryantalizm Karşı Oksidentalizm", s. 8. Cemil Meriç, *Bu Ülke* adlı eserinde 'Müstağrib'ler' başlıklı müstakil bir bölüm ve bu bölüm içinde 'Müstağrib' adını taşıyan bir yazı kaleme almıştır. Özcan Hıdır, Cemil Meriç'in (ö. 1987) 'müstağrib' kelimesini, Tanzimat sonrası Türk aydınına en çok yakışan sıfat olarak ve 'körü körüne Batı'yı taklit ve Batı hayranlığı' şeklinde olumsuz bir manada kullandığını belirtmektedir. Esasında Meriç, bu kavramı Doğu ile Batı'yı mezcenden yaklaşımı ifade etmek üzere kullanmaktadır (bkz. *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları 2006, s. 131-166).

<sup>49</sup> İlgili dergi için bkz. <https://dergipark.org.tr/pub/oksident> (Erişim: 10.06.2021).

<sup>50</sup> Acar, Barış Berhem, "Gerçekle Hayal Arasında: İhtiyaca Göre Kurulan Garbiyatçılık", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2020, cilt: XII, sayı: 29, s. 1240-1254.

<sup>51</sup> Hasan Hanefi, *Mukaddime fi İlmü'l-İstiğrâb* (Oksidentalizm Bilimine Giriş) adıyla bir kitap kaleme almıştır (Bk Hanefi, Hasan, *Mukaddime fi İlmü'l-İstiğrâb*, (b.y.: ed-Dâru'l-Fenniyye, 1411/1991). Batı dillerinde kaleme alınan çalışmalarda bu kitaba "Introduction to Occidentology" şeklinde atıfta bulunulur. Bu ifadeler de *İlmü'l-İstiğrâb* şeklindeki *Oksidentalizm Bilimi*'nin *Occidentology* ile karşılandığını göstermektedir (bkz. Massad, "Orientalism as Occidentalism", s. 93, dn. 12). Kitap ve yazarın görüşlerine dair değerlendirmeler için bkz. Wahyudi, Yudian, "Hanefi'nin Mukaddime fi İlmü'l-İstiğrâb'ına Arap Dünyasının Cevabı", çev. Doğan Kaplan, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 2006, cilt: VI, sayı: 3, s. 341-355.



Batıcılık,<sup>52</sup> ‘Occidental Orients/Garplı Şarklar’;<sup>53</sup> ‘secular Occident/seküler Garp’<sup>54</sup> ifadelerinin çeşitli çalışmalarda kullanıldığı görülmektedir.

Batı medeniyetini tanımaya yönelik kaleme alınan çalışmaların yeterli kadar yapılmadığını tespit eden araştırmacıların<sup>55</sup> yanı sıra *Garbiyat Bilim Dergisi*<sup>56</sup> ismiyle yayınlanan dergide ‘Seçilmiş Garbiyat Literatürü’ adıyla hazırlanan makalede ‘oksidentalist yaklaşıma sahip şahıslar ve çalışmaları’na dair örnekler zikredilmektedir.<sup>57</sup> Ayrıca oryantalistlerin İslâm üzerine yaptığı çalışmaları incelemeyi/eleştirmeyi de oksidentalizm kapsamına dâhil edip bu incelemelerde bulunanları ‘oksidentalist’ şeklinde nitelendiren araştırmacılar vardır.<sup>58</sup> Hatta Doğu topraklarındaki ilk oksidentalist faaliyetin Beytül’l-Hikme;<sup>59</sup> Türkiye’deki ilk oksidentalist uygulamanın ise Batı’yı tanıma amacıyla Osmanlı döneminde Avrupa’ya giden öğrencilerin çalışmaları<sup>60</sup> olduğunu belirten araştırmacılar vardır. Aynı şekilde bazı araştırmacıların da ‘anti-oksidentalist’ diye isimlendirildikleri de görülmektedir.<sup>61</sup> Ancak yine de herhangi bir konuda sadece ‘Batı’ya muhalif olma’ veya ‘Batı’yı tenkit etmiş olma’yı esas alarak yazar ve düşünürleri ‘oksidentalist’ şeklinde tavsif etmenin eksik, hatta kimi zaman yanlış değerlendirmelere neden olacağı hatırdâ tutulmalıdır.<sup>62</sup>

<sup>52</sup> Kılıç, Muharrem, “Zihinsel Bir Patoloji: Medeniyet Algımız Açısından Oksidentalist Söylemin İmkânsızlığı/Köksüzlüğü”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2006, cilt: VI, sayı: 3, s. 123-134, cilt: VI, sayı: 3, s. 126.

<sup>53</sup> Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, s. 40 vd.

<sup>54</sup> Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, s. 101.

<sup>55</sup> Ahatlı, Erdinç, “Bir Oksidentalizm Çağrısı: Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı’da İslâm Çalışmaları Sempozyumu”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2002, cilt: II, sayı: 3, ss. 303-306 [Muhammed Hamidullah’ın Aziz Hatırasına], s. 303.

<sup>56</sup> Temmuz 2015’te birinci sayısını yayınladığı hakkında bilgi bulunan söz konusu derginin başka sayısı tespit edilemedi.

<sup>57</sup> Oksev, Birgül Koçak - Özcan, Ufuk, “Seçilmiş Garbiyat Literatürü”, *Garbiyat Bilim Dergisi*, s. 75-104.

<sup>58</sup> Hıdır, “Oryantalizme Karşı Oksidentalizm”, s. 11 vd; Karakaş, *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2017, s. 54, 75.

<sup>59</sup> Çaycı, *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Sanat*, s. 60. *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Sanat* adlı kitabın yazarı Ahmet Çaycı’nın Beytül’l-Hikme’deki çeviri faaliyetlerini kendisinin de benimsediği oksidentalizm tanımındaki “savunma ve kendini ifade etme” çabasıyla ilişkili olmak üzere neye karşılık geldiği merak konusudur. Çaycı’nın benimsediği oksidentalizm tanımı için bkz. Çaycı, *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Sanat*, s. 49.

<sup>60</sup> Çaycı, *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Sanat*, “Oksidentalizm ve Türkiye” başlığı s. 189-197.

<sup>61</sup> Şerif Mardin’in (ö. 2017) eserlerinden hareketle onun bir oryantalist mi yoksa oksidentalist mi olduğu sorusuna cevap arayan Alim Arlı, Mardin’in Yeni Osmanlılar ve Jön Türklere dair çalışmalarının temelinde yer alan realist bilim anlayışı ve kurumsal tarih bakışı nedeniyle onun fikri konumunu “anti-oksidentalist” olarak betimlemektedir (bkz. Arlı, *Oryantalizm-Oksidentalizm*, s. 14, 199).

<sup>62</sup> Babanzade Ahmed Naim (ö. 1934), Mehmed Akif Ersoy (ö. 1936), İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954), Aliya İzzetbegoviç (ö. 2003), Hasan Hanefîyi (ö.

Oksidentalizm kavramını ilk kullanan Alman oryantalist Rudi Paret (ö. 1983), ‘Batı Araştırmaları’ veya ‘Garbiyat Araştırmaları (Occidental Studies)’ adıyla bazı enstitülerin kurulması gerektiğini söyler.<sup>63</sup> Esasında ilgili kavramın akademik sahada dolaşıma girmesi, Kudüs doğumlu İsraili filozof Avishai Margalit ile Hollandalı yazar Ian Buruma’nın 2004’te beraber kaleme aldıkları *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*<sup>64</sup> başlığını taşıyan kitap ile daha mümkün hale gelmiştir. Zira bu kitapta Doğu toplumunun Batı’ya yönelik menfi imajı tasvir edilmektedir. Buruma ve Margalit, oksidentalizmin bir tür Batı nefreti ihtiva ettiğini, Batı düşmanları tarafından çizilen Batı’nın canavarlaştırıcı bir resmini yansıttığını, en az oryantalizm kadar indirgemeci bir yapı arz ettiğini, bu fanatikliğin sadece oryantalist görüşü alt üst edeceğini savunmuşlardır.<sup>65</sup> Bu bağlamda Buruma ve Margalit’e yönelik önemli bir eleştiride bulunan modern Arap siyaseti ve entelektüel tarih profesörü Joseph Massad, oryantalizmin Said ya da başka herhangi bir bilim adamı tarafından Doğu’ya ya da Doğu’ya ait her şeye ‘nefret’ olarak görülmediğini ya da tasvir edilmediğini öne sürmektedir.<sup>66</sup> Hatta oksidentalizmin bir disiplin düzeyinde tartışılmasının önündeki en büyük engelin, onun hala Batı’ya duyulan nefret ile karıştırılması olduğu da belirtilmektedir.<sup>67</sup> Ancak Buruma ve Margalit’in

---

2021) yakın tarihimizdeki oksidentalist âlimler şeklinde niteleyen (Oksidentalizm olarak zikredilen diğer şahıslar için bkz. Hıdır, “Oryantalizme Karşı Oksidentalizm”, s. 11) ve böyle bir nitelemenin hatalı olduğuna dair görüş belirtip karşı çıkan Fatma Kızıl gibi araştırmacıların varlığı da belirtilmelidir (Kızıl, Fatma, “Bir Terimin Etimolojisi: ‘Hadis Oksidentalizmi’ Oksimoronu”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2007, cilt: V, sayı: 2, ss. 157-160, s. 158). İslâm bilim anlayışı ve geleneğini merkeze alarak oksidentalizm yaklaşımının nasıl sorun teşkil edeceğine dair önemli bir çalışma için bkz. Kılıç, “Zihinsel Bir Patoloji”, s. 123-134.

<sup>63</sup> Paret, Rudi, *The Study of Arabic and Islam at German Universities*, Wiesbaden, 1968, s. 5.

<sup>64</sup> Kitap, The Penguin Press tarafından 2004 yılında basılmıştır. Söz konusu çalışma, *Oksidentalizm: Düşmanları Gözünde Batı* (çev. Güven Turan, İstanbul, 2009) adıyla Türkçe’ye tercüme edilmiştir. Yazarlar kitaba şu ifadelerle başlamaktadırlar: “Batı’nın düşmanlarınca insanlık dışı resmedilişine biz Garbiyatçılık diyoruz.” Söz konusu eserin sadece kapağındaki şu ifadeler, oksidentalizm kavramının kitabın müellifleri tarafından hangi manada kullanıldığını ortaya koymak için yeterlidir. Kitap kapağındaki bilgiler Türkçe çevirisinden aynen alınmıştır: “Buruma ve Margalit, Edward Said’in Şarkiyatçılık’tan 25 yıl sonra yayımlanan Garbiyatçılık başlıklı incelemelerinde, el-Kaide gibi terörist hareketlerin çıkış noktasını oluşturan belli başlı Batılılaşma karşıtı inanışların tarihçe ve saiklerine ışık tutuyorlar. Batı’nın, günahkârlığın beşiği oluşu, tüccarları fedakâr kahramanlara tercih edişi ve maddeciliğiyle, karşıtları tarafından yok edilmesi gereken bir şer eksenini olarak tanımlanışının izini Alman Romantik Hareketi, Aydınlanma, Avrupa Romantizmi, Manicilik’e kadar süren yazarlar, modernite ve düşmanları arasındaki savaşın düşünsel bir okumasını sunarak yeni bir tartışma zemini açıyor.”

<sup>65</sup> Massad, “Orientalism as Occidentalism”, s. 90 vd.

<sup>66</sup> Bu eleştiri, Massad’a aittir. Ona göre oryantalizm, Buruma ve Margalit’in kitabının altındaki iddiası gibi “düşmanları tarafından görülen Doğu” olduğu görüşüne de indirgenmedi (bkz. Massad, “Orientalism as Occidentalism”, s. 90-91).

<sup>67</sup> Massad, “Orientalism as Occidentalism”, s. 91.

Batı nefreti şeklinde sunduğu oksidentalizm tanımı yerine aslında oksidentalizmin; bir savunma hali olduğu, hatta özünde hiçbir yıkıcılığı ve saldırganlığı taşımadığı da belirtilmektedir.<sup>68</sup> Zira oksidentalizmi tanımlarken onun bu savunma haline vurguda bulunan araştırmacılar onu şöyle nitelendirmektedirler: “Oksidentalizm, Batı’nın kurumlarını tespit ederek onun üzerinde hâkimiyet kurmayı hedefleyen idealdir. Yani savunma pozisyonundaki Doğu’nun kendine gelmesi veya karşı sahada vaziyet almasıdır.”<sup>69</sup>

Oksidentalizmi hem kavram hem disiplin düzeyinde ele alan ilk kişinin Mısırlı düşünür ve yazar Hasan Hanefi (1935-2021) olduğu ifade edilmektedir. Bu iddiaya göre söz konusu kavram onun tarafından 1992 senesinde ilk defa ‘oryantalizm kavramının açık bir karşılığı’ şeklinde kullanılarak literatürdeki yerini almıştır. Hanefi, *Mukaddime fi ilmi’l-istiğrâb*<sup>70</sup> adlı eserinde oksidentalizmi ilk kez ilmî bir disiplin mahiyetinde ele almış ve incelemiştir. “Bütün yönleriyle Batı’yı araştıran ilim dalı” olarak tanımlanan oksidentalizm,<sup>71</sup> Hanefi tarafından “Üçüncü Dünya’da, sömürgeleşme süreçlerini tamamlamak üzere” ikame edilmiş bir yaklaşım biçimi olarak tanımlanmıştır.

Hanefi’nin yukarıdaki tanımları, Raymond Schwab’ın (1884-1956) dikkat çektiği “Doğu, ilk bakışta ne kadar dışlanmış görünse de Batı’nın bir tamamlayıcısıdır ve bunun tersi de geçerlidir” anlayışını hatıra getirmektedir. Söz konusu anlayışa vurgu yaparak oryantalizmin, oksidentalizmin oluşumundaki tek bileşen değilse bile, temel bileşenlerinden biri olduğunu kabul eden araştırmacılar, aslında Said’in bu ilişkiyi açıkça ortaya koyduğunu belirtmektedirler. Söz konusu bağlantıya dikkat çeken Massad, aslında Said’in oksidentalizmin ne olacağını isimlendirmeden öngördüğünü de iddia etmektedir.<sup>72</sup> Said, kitabında birkaç kez -muğlak bir şekilde de olsa- oksidentalizmden söz etmektedir.<sup>73</sup> Söz konusu kullanımların kimi zaman oryantalizmin zıddı olarak, kimi

<sup>68</sup> Arlı, *Oryantalizm-Oksidentalizm*, s. 73.

<sup>69</sup> Çaycı, *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Sanat*, s. 46.

Hatta Çaycı, oksidentalizmi şöyle açıklamaktadır: “Oksidentalizmi, ötekinin savunma veya kendini ifade etme çabası olarak yorumlamak gerekir. Çünkü yaklaşık üç asırdan beri sürekli aşağılanan veya sömürülen toplulukların, karşı reflekslerinin olması gayet normal bir reaksiyon olmalıdır.” Çaycı, *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Sanat*, s. 49.

<sup>70</sup> Oksidentalizme bir giriş mahiyetinde kaleme alınan kitap, hayli hacimlidir. Hanefi, Hasan, *Mukaddime fi ilmi’l-istiğrâb*, (b.y.: ed-Dâru’l-Fenniyye, 1411/1991, 875 sayfa.) sekiz bölümden oluşmaktadır. I. bölümde (s. 9-105), oksidentalizm kavramının ‘ne’liği ele alınırken II. bölümde (s. 109-245) Avrupa bilincinin oluşumu (kaynakları); III. bölümde (s. 249-327) Rönesans sonrası Avrupa bilincinin başlangıcı; IV. bölümde (s. 331-433) Kant sonrası Avrupa bilincinin zirveye ulaşması; V. bölümde (s. 437-514) Avrupa bilincinin başlangıcının sonu meselesi; VI. bölümde (s. 517-607) Avrupa bilincinin oluşum aşamalarından sonun başlangıcı meselesi; VII. bölümde (s. 611-692) Avrupa bilincinin yapısı ve tarihi; VIII. bölümde (s. 695-791) Avrupa bilincinin geleceği üzerinde durulmaktadır.

<sup>71</sup> Hıdır, “Oryantalizme Karşı Oksidentalizm”, s. 7.

<sup>72</sup> Massad, “Orientalism as Occidentalism”, s. 84.

<sup>73</sup> *Oryantalizm* kitabında Said’in oksidentalizmden söz ettiği yerlerden bir kaç için bkz. Said,

zaman da onun aynadaki yansıması şeklinde bir anlamı ihsas ettiği belirtilmelidir. Ancak bu manaların her zaman net olmadığı da vurgulanmalıdır.<sup>74</sup> Zira kitabın tamamına bakıldığında söz konusu kelimenin her zaman bir kavramı çağrıştıracak şekilde kullanılmadığı görülecektir. Fakat yine de Said'in kitabını nihayete erdirmeden oksidentalizme yaptığı son atıf,<sup>75</sup> onun oksidentalizme dair tutumunu analiz etmeyi mümkün hale getirmektedir. Her ne kadar Said ve kitabında oryantalizme dair yaptığı analizler, onu 'oksidentalist' veya 'oryantalist karşıtı' şeklinde isimlendirmeye neden olsa da kavramın Said tarafından açık bir şekilde kullanılmamasının da eleştirildiği belirtilmelidir.<sup>76</sup>

Ünlü antropolog Carrier, tamamen farklı bir oksidentalizm tanımı öne sürmektedir. Oksidentalizmin sadece karşı çifti olan oryantalizmle birarada değerlendirilmesi durumunda anlamlı hale geleceğini iddia eden Carrier, görüşlerini Batı merkezli bir karşıtlıktan hareketle inşa etmektedir. Ona göre Said'in Doğu-Batı ayrımına dayalı oryantalizm eleştirisinden hareketle dört temsil kategorisi ortaya çıkmaktadır: Oryantalizm, Etno-oryantalizm, Etno-oksidentalizm ve oksidentalizmdir. Carrier'e göre *oryantalizm* ben ve öteki ayrımına dayalı, Batı dışındakilerin Batı'ya yönelik tanımları iken; *Etno-oryantalizm* yabancı milletlerin kendilerine ilişkin özcü yorumlarda bulunmaları ve özcü kavrayış üretmeleridir. Yani kendi kültürlerini bir değer olarak görmek için kendilerine ve kendi yaşam biçimlerine uygun dışarıdan bir bakışı elde etme yoludur. Carrier'in bu tanımında 'yabancı' kelimesiyle ifade ettiği, Batı dışı toplumlardır. *Etno-oksidentalizm*; yabancı milletin mensupları tarafından Batı'ya dair ortaya konulan değerlendirmelerdir. *Oksidentalizm* ise Batı'nın Batılılar tarafından özcü yorumlanmasıdır.<sup>77</sup>

*Şarkiyatçılık*, s. 12, 14, 15, 21, 24, 37, 51, 59, 80, 82, 88, 89, 93, 96, 99, 217, 343, 352.

<sup>74</sup> Said'in, *Oryantalizm*'de birkaç kez çelişkili bir şekilde oksidentalizm terimini zikretmesini esasında onun bu kavramı, oryantalizm anlayışıyla çelişen oryantalizmin tersi manasında kullandığı düşünülmektedir (Massad, "Orientalism as Occidentalism", s. 84).

<sup>75</sup> "Eğer bu kitabın gelecekte bir faydası dokunacaksa söz konusu karşı çıkışa müteavazi bir katkıda bulunmak olacaktır bu -ve bir de uyarı getirmesi: Şarkiyatçılık gibi düşünce dizgelerinin, iktidar söylemlerinin, ideolojik kurmacaların -zihnin ateşinde biçimlendirilmiş kelepçelerin- var edilmesi, uygulanması ve korunması çok kolaydır, fazlaca kolay. Tüm bunlardan öte, okuruma, Şarkiyatçılığa verilecek yanıtın Garbiyatçılık olmadığını göstermiş olduğumu umuyorum. Hiçbir eski 'Şarklı', bu Şarklılığı yaşamış olduğu için, şimdi kendisinin ürettiği yeni 'Şarklılar'ı -ya da 'Garplılar'ı- incelemeye yatkın -fazlasıyla yatkın- olduğu düşüncesiyle rahatlamamalı. Şarkiyat bilgisinin bir anlamı varsa eğer, bu anlam, Şarkiyatçılığın bilgide ortaya çıkabilecek ayartıcı alçalışın bir hatırlatıcısı olmasında yatar -herhangi bir bilgide, herhangi bir yerde, herhangi bir zamanda. Belki şimdi eskisinden de çok" (Said, *Şarkiyatçılık*, s. 343).

<sup>76</sup> Massad, "Orientalism as Occidentalism", s. 84, 86. Bu bağlamda Massad, oryantalizm ile oksidentalizm arasındaki herhangi bir simetrisinin var olup olmadığına dahi Said tarafından belirtilmeyişi şu sözlerle eleştirmektedir: "O, oksidentalizmin ne olduğunu açıklamadığı gibi bir tanım da önermemiştir." Massad, "Orientalism as Occidentalism", s. 85.

<sup>77</sup> Carrier, James G., "Oksidentalizm: Tersine Dönmüş Bir Dünya", s. 470-473, 483. Carrier'in bu tanımlarından hareketle Batı'nın üstün ve merkez olduğu kanaati ön plana çıkmaktadır.

## V. Oryantalizm ve Oksidentalizm Ayırımı Bağlamında Hasan Hanefi

Oksidentalizm teriminin 'oryantalizmin tersi' anlamında ilk kullanımının Suriyeli entelektüel Sadık Celal el-Azm'a (1934-2016) ait olduğu belirtilmektedir.<sup>78</sup> Oksidentalizmin 'ne olduğu'nu, ne olmadığı üzerinden açıklayan Hanefi ise oksidentalizmi Avrupamerkezciliğine bir tepki şeklinde sunmaktadır.<sup>79</sup> Hanefi, oksidentalizm kavramını şarkiyat araştırmalarını ifade eden oryantalizmin karşıtı olarak yani 'garbiyat araştırmaları' anlamında kullanmaktadır.<sup>80</sup>

Oksidentalizmi oryantalizm üzerinden tanımlayan Hanefi, oryantalist paradigmayı tesis eden Batı bilincinin nasıl teşekkül ettiğini anlamının, önemli bir merhale olduğunu düşünmektedir. Ona göre söz konusu anlama faaliyeti, şu bilgi göz önünde bulundurularak gerçekleştirilmelidir:<sup>81</sup> Avrupa tarihinin, art zamanlı olaylar arasında sebep-sonuç kurma eğilimindeki *diyakronik (diachronic) tarih* anlayışına; İslâm tarihinin ise farklı yerlerde meydana gelen olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisi kurma ve analiz yapma imkânı sağlayan *senkronik (synchronic) tarih* anlayışına dayanmaktadır.<sup>82</sup> Oksidentalizmi, *batılılaşma (westernization)*<sup>83</sup> kavramının tam karşısında konumlandıran Hanefi'ye göre<sup>84</sup> Batı bilincini anlamaya yönelik yapılacak olan bu faaliyet, oksidentalizm ile birlikte oryantalist düşüncedeki 'ben' ve 'öteki' şeklindeki iki tarihî karşıt anlayış problemini de çözüme kavuşturacaktır.<sup>85</sup>

<sup>78</sup> Massad, "Orientalism as Occidentalism", s. 90.

<sup>79</sup> Hanefi, *Mukaddime*, s. 36.

Ancak Arlı, Avrupamerkezci çalışmalar ile ön plana çıkan ve Batı'nın epistemolojik emperyalizmi şeklinde takdim edilebilecek oryantalizm üzerinden yürütülecek oksidentalist çalışmaların, sorunların kökenine inip çözüm üreten bir yapıya bürünmesinin zor olacağını düşünmektedir (Arlı, *Oryantalizm-Oksidentalizm*, s. 71-72).

<sup>80</sup> Oksidentalizmin farklı anlam ve kullanımları için bkz. Metin, Abdullah, "*Bilimsellik, Karşı Söylem ve Düşünce Tarzı Bağlamında Oksidentalizm*", (Gazi Üniversitesi SBE, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2011.

<sup>81</sup> Hanefi, *Mukaddime*, s. 18. Farklı tarih anlayışı sebebiyle Hanefi, Avrupa bilincini farklı vec-heleriyle ele almaktadır. Ona göre Avrupa bilincinin sonunu belirleyen paradigmada farklı iki temel akım vardır. Bunlar; idealizm ve realizmdir. Hanefi, *Mukaddime*, s. 437.

<sup>82</sup> Diyakronik ve senkronik tarih anlayışı için bkz. Ömür Kızıl & Cengiz Dönmez, "Tarih Konularının Öğretiminde Senkronik Yaklaşım Modeli ve Ölçekli Senkronik Tarih Şeritleri", *Uluslararası Sosyal Bilgilerde Yeni Yaklaşımlar Dergisi* 4/2 (2020), ss. 285-308, s. 285-308.

<sup>83</sup> Hanefi'ye göre oksidentalizm, Batılılaşma'nın önüne geçmek için ortaya çıkmıştır. Batılılaşma'nın sebebi, Batı'yı azametli görüp, taklit etmeye çalışmamız, dilimiz, kıyafetlerimiz, şehirlerimiz, gündelik hayatımızla onlara benzemeye çalışmamız, kendimizi Batı karşısında aşağı görmemizdir. Hanefi, bütün kültürlerin eşit olduğunu savunur ve bir medeniyetin kendi kültürünü başka medeniyetlere dayatmasına karşı çıkar. bkz. Kutluer, İlhan, "Hangi Oksidentalizm?", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, yıl 6, sayı 3, 2006, ss. 437-452, s. 444.

<sup>84</sup> Hanefi, *Mukaddime*, s. 22. Hanefi, kitabının son bölümünde (s. 695-791) "ben" ve "öteki" kavramlarının konumu üzerinde durmakta ve yapılacak doğru bir okumayla Avrupa bilincinin sona erdirilebileceğini iddia etmektedir.

<sup>85</sup> Avrupa'daki söylemlerde 'biz' ifadesinin değişmesi halinde 'öteki'nin değişebileceğine dair bkz. Emiroğlu, *Söylemsel Bir İnşa Olarak Oryantalizm*, s. 131.

Oksidentalizm ile Batı'nın hem kendine hem Doğu'ya biçtiği rol dağılımının, tersine döneceğini yani Doğu'nun özne, Batı'nın ise nesne haline geleceğini belirten Hanefî'nin<sup>86</sup> söz konusu açıklamaları, esasında oksidentalizmin tersten oryantalizm olduğu izlenimini vermektedir.<sup>87</sup> Bu muhtemel yanlış anlaşılmayı önlemek adına Hanefî, oryantalizm ile oksidentalizm arasındaki dört ayrımına işaret etmekte ve onları şöyle sıralamaktadır:

(1) Oryantalizm, Batı sömürgecilik anlayışı doğrultusunda 'öteki' üzerinde tahakküm kurma ideolojisi ile ortaya çıkarken oksidentalizm, bu düşünceye yönelik bir nefsi müdâfa şeklinde tezahür etmiştir.<sup>88</sup> Oksidentalizmin hedefi, 'ben'den 'öteki'ne yönelik gelen korkuları yok edip 'öteki'ni özgürleştirmektir.

(2) Oryantalizm XIX. yüzyıla hâkim pozitivism, tarihselcilik, milliyetçilik ve ırkçılık gibi akımlar doğrultusunda ortaya çıkarken oksidentalizm; dilbilimsel yöntem, tecrübe analizi ve ulusal özgürlük ideolojisine dayalı olarak teşekkül etmiştir.

(3) Günümüzde oryantalizmin şekli değişmiş; beşerî bilimler, özellikle de kültürel antropoloji ve sosyoloji, oryantalizmi miras olarak kabul etmiştir.<sup>89</sup> Buna karşılık oksidentalizm, henüz olgunlaşma aşamasındadır; herhangi bir form halini almamıştır. Oryantalizm XVII. yüzyılın başlarında, oksidentalizm ise XXI. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmıştır. Oryantalizmin ömrü modern Avrupa rönesansının ömrü ile eşittir.<sup>90</sup>

(4) Oryantalizm taraflı bir bilinç yani Batı bilinci ile; oksidentalizm ise nötr bir bakış açısıyla ortaya çıkmıştır. Oksidentalizmin ötekine hâkim olup, tahakküm altına alma gibi bir amacı bulunmamaktadır. Oksidentalist söylem, 'ben'i 'öteki'nin esaretinden kurtarıp 'ben' ve 'öteki'ni eşitlemeyi amaçlamaktadır.<sup>91</sup>

Hanefî, iki kavram arasında yaptığı bu ayırım ile Said'in oryantalizmi, Batı sömürgeciliği ile ilişkilendirmesini<sup>92</sup> zımnen kabul etmiş görünmektedir. Ayrıca söz konusu ayırımla oksidentalizmin oryantalizme bir reaksiyon halinde ortaya çıktığını da ikrar etmiş olmaktadır. Hanefî'nin görüşlerini fazla tepkisel

<sup>86</sup> Hanefî, *Mukaddime*, s. 29.

<sup>87</sup> Böylece bu düşüncenin bir handikapa sebep olacağı belirtilmelidir. Zira Batı'nın araştırma konusu haline getirilmesi planlanan bu işlemde -her ne kadar Batı'yı değiştirip dönüştürme amacı olmasa da- Batı'nın nesne haline getirileceği izahattan varestedir.

<sup>88</sup> Batı'nın izlediği metotlar ve ekonomik politikalar neticesinde karşı cephenin kendiliğinden oluştuğu ve böylelikle oryantalizm ideolojisine karşı oksidentalizmin doğduğu yönündeki fikir için bkz. Çaycı, *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Sanat*, s. 69.

<sup>89</sup> Sosyoloji, antropoloji gibi sosyal bilimlerin, oryantalist faaliyetleri geliştirme noktasındaki önemi hakkında bkz. Emiroğlu, *Söylemsel Bir İnşa Olarak Oryantalizm*, s. 159.

<sup>90</sup> Hanefî'nin Batı ve Doğu arasındaki ayırımı Batı ve Doğu'nun tarihi kadar eskiye götürmesi dikkatleri çekmektedir. Hanefî bu sözleriyle oryantalist söylemin emperyalist amaçlara evrildiği tarihe işaret etmiştir. Oryantalizm ile sömürgecilik arasında birbirini destekleyen bir bağ olduğu hakkında bkz. Emiroğlu, *Söylemsel Bir İnşa Olarak Oryantalizm*, s. 148.

<sup>91</sup> Hanefî, *Mukaddime*, s. 30-31.

<sup>92</sup> Said, *Şarkiyatçılık*, s. 24.

ve intikamcı bulduğunu ifade edenler bulunsa da<sup>93</sup> ona göre oryantalizm, siyasî amaçlara sahip ve Batı sömürgeciliğine dayalı bir tutum içerisinde karşımıza çıkmakta ve oksidentalizmi, oryantalizmden ayıran en önemli nokta da budur. Bunun karşısında oksidentalizm ise öteki üzerinden tahakkümü ve onu değiştirip dönüştürmeyi değil; 'ben'e eski itibarını kazandırmayı ve onu aşağılık kompleksinden kurtarıp özgür kılmayı amaçlamaktadır.<sup>94</sup>

Batı'nın XVI. yüzyıldan itibaren düzenli olarak Doğu'yu araştırmasının nesnesi haline getirdiğini ve bu sayede Doğu üzerinde etkin olduğunu vurgulayan araştırmacılar, oksidentalizm sayesinde Batı'nın kültür birikiminin tahlil edilmeye başlanacağını ve nemelazımcı tutumdan aksiyoner pozisyona geçeceğini düşünmektedirler. Oksidentalizmin aksiyoner yönüne vurguda bulunan araştırmacılar, ancak bu durumda Batı'nın, araştırmamanın nesnesi; Doğu'nun ise öznesi pozisyonuna gelebileceği kanaatindedirler.<sup>95</sup>

## VI. Oryantalizm-Oksidentalizm Mukayesesi

Oksidentalizmi "Batı'nın tarafsız ve akademik olarak araştırılması" şeklinde kabul eden yazarlar,<sup>96</sup> oksidentalizmin ortaya çıkışında oryantalist çalışmalara yönelik tepkinin merkezde yer aldığını düşünmektedirler.<sup>97</sup> Oksidentalizmin ortaya çıkmasını mümkün kılan saiklerin oryantalizme varlık kazandıran sebeplerden farklı olması, her iki disiplin arasındaki temel farklılıkları belirtmektedir. Her iki çalışma sahasının birbirinden ayrıldığı en önemli noktanın ise 'söylem farklılığı' olduğu göz önünde bulundurulursa, ilgili disiplinlerin temel yaklaşımları daha bariz hale gelir. Sözgelimi, Avrupa'nın hâkim olma amacıyla ürettiği oryantalist yaklaşımın oksidentalizm için geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Bizatihi oksidentalizmin kendisi, oryantalizmde görülen epistemolojik hâkimiyetten ayrışan farklı bir gelişim sürecinden neşet etmiştir. Çeşitli çalışmalarda oksidentalizmin sömürgeci oryantalist söyleme muhalif bir yaklaşımla, hatta ona tepki olarak ortaya çıktığı belirtilmektedir. Buna göre oryantalist yaklaşımda hâkim olan hegemonik tutum,<sup>98</sup>

<sup>93</sup> Çaycı, *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Sanat*, "Doğal Refleksin Teşekkülü" başlığı s. 68-72.

<sup>94</sup> Hanefi'nin açıklamaları, kendi dışındaki diğer varlıkları 'öteki' şeklinde tanımlamayan bir teorinin hayalî ya da -daha doğru bir ifadeyle- tarihî bir gerçekliğe karşılık gelmeyeceği de cevaplanması gereken sorular arasında zikredilebilir.

<sup>95</sup> Çaycı, *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Sanat*, s. 166.

<sup>96</sup> Karakaş, *Hadis Oksidentalizmi*, s. 54. Karakaş'ın tanımı, bir eksiklik ihtiva etmektedir. Zira o, *Hadis Oksidentalizmi* adlı kitabında Nabia Abbott'ı (ö. 1981) "Oryantalist Oksidentalist" şeklinde tavsif etmektedir. bkz. Karakaş, *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin*, s. 75. Karakaş'ın Nabia Abbott'ı konu alan müstakil bir kitabı da mevcut ve ilgili kitapta Abbott'ı oksidentalist diye tanımlamaktadır (bkz. Karakaş, Ali, *Nabia Abbott ve Hadis'e Yaklaşımı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018).

<sup>97</sup> Karakaş, *Hadis Oksidentalizmi*, s. 58; Çaycı, *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Sanat*, s. 69.

<sup>98</sup> Eskin, Firdevs, "Oryantalizm ve Oksidentalizm Arasında Ahmet Mithat Efendi", *İslâm Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2018, cilt: III, sayı: 3, s. 1-22, s. 16.

oksidentalist söylemde yerini savunmacı bir yaklaşıma bırakmaktadır. Söz konusu savunmacı duruşun, Said'in oryantalizmi Avrupa'nın tüm dünyayla ilişkisini içerecek şekilde genişletmesinde varlık bulduğunu, hatta bu durumun ironik bir hal olduğunu belirten bilim insanları da vardır. Zira Said'in birçok Avrupalı'yı ve Avrupalı-Amerikalı'yı yabancılaştıran yargısının, aslında her Avrupalı'nın Doğu hakkında söyleyebileceği şeylerde sonuç olarak ırkçı, emperyalist ve neredeyse tamamen etnosentrik olduğu anlamı çıkmaktadır.<sup>99</sup>

Kolonyal hedeflerle bağlantılı ve bu doğrultuda faaliyetler yürüten oryantalist söz konusu yapısının, zamanla kendi tenkit edebiyatı mahiyetinde oksidentalist çalışmaları ortaya çıkardığını düşünen araştırmacılar mevcuttur.<sup>100</sup> Örneğin, Joseph Massad, oryantalistin neden olduğu etkinin oksidentalizmi ortaya çıkardığını öne sürmekte, hatta ona göre oksidentalizm teriminin biza-tihi kendisi Saidci bir malzemeye/anlayışa dayanmaktadır. Bu bağlamda Mas-sad, Said'in kitabındaki ana argümanın dikkatli okunması halinde Batılı söy-lemem tepkisel bir şekilde Garbiyatçılık anlayışı sunduğunun görüleceğini be-lirtmektedir.<sup>101</sup> Batı'nın nasıl ortaya çıktığının bir analizi olarak gördüğü ese-rinin sözde 'Batı karşıtı' olduğuna dair yapılan eleştirileri savuşturmaya çalışan Said, kitabının daha geç dönem baskılarına yazdığı son sözlerde oksidentaliz-min, Avrupa ve Avrupa dışı dünyayı nasıl şekillendirdiğine yönelik ilgisini or-taya koymaktadır.<sup>102</sup>

Oryantalist paradigmadadaki üstünlükçü yaklaşımın, oksidentalizmde ye-rini savunmacı bir yaklaşıma bıraktığı ifade edilmektedir.<sup>103</sup> Oksidentalizmi oryantalist ile kıyaslama açısından Alim Arlı'nın şu tespitleri de önem arz etmektedir: "Oryantalizm ve oksidentalizm arasında, tarihsellikleri ve sosyolo-jik bağlamaları itibariyle simetrik bir analiz yapmak imkânsızdır. Bu söylenti-ler hiçbir şekilde, aynı varoluşsal koşulların ürünü değildirler.<sup>104</sup> Oryantalist paradigmanın sahip olduğu düşünce zemini, oryantalist çalışmalarda hâkim olan üslub, onun akademik ve tüzel (sömürgeci)<sup>105</sup> kişiliğinin, birikimlerinin

---

Oryantalizm ve oksidentalizmi karşılaştıran Hasan Hanefî gibi ilim adamlarının açıklamaları için bkz. Hanefî, "Oryantalizmden Oksidentalizme", s. 80 vd.

<sup>99</sup> Massad, "Orientalism as Occidentalism", s. 87-88.

<sup>100</sup> Kızıl, "Bir Terimin Etimolojisi", s. 157; Çaycı, *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Sanat*, s. 69.

<sup>101</sup> Massad, "Orientalism as Occidentalism", s. 83.

<sup>102</sup> Massad, "Orientalism as Occidentalism", s. 87. Ancak yine de Massad, kimlik karşıtı eleştiriler konusunda rahat olan Said'in oksidentalizme ve oryantalisteye dayanmayan eleştirel bir hümanizmi seçmesini anlaşılabilir bir durum olarak nitelemektedir. bkz. Massad, "Orientalism as Occidentalism", s. 92.

<sup>103</sup> Eskin, Firdevs, *Batıdan İslâma Yönelik Yapılan Tenkitler Karşısında Ahmet Midhat Efendi'nin Müdafaaaları*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016, s. 89.

<sup>104</sup> Arlı, *Oryantalizm-Oksidentalizm*, s. 65.

<sup>105</sup> Balkanlarda Osmanlı ile mücadelede etkin siyasî diplomatların yetiştirilmesini üstlenen SOS (Doğu Dilleri Enstitüsü) ve HKI (Hamburg Sömürge Enstitüsü) gibi kurumların öncülüğünde gelişen Alman oryantalist, filolojik çalışma sahasından çıkıp daha ziyade İslâm



bir sonucudur. Bu yapısıyla oryantalizmin, şairinden bilim adamına Batı'daki entelektüel çevrede kolektif bir birliktelik sağladığı ifade edilmelidir. Ancak oksidentalizmde bu çerçevede sistemli bir yapıdan söz etmek mümkün değildir. Elbette iki yaklaşım arasındaki söz konusu bu farklılıkların bulunmasında, oksidentalizmin zaman itibarıyla tarihsel gecikme'ye sahip olmasının etkisi yadsınmaz.<sup>106</sup>

## VII. Oryantalist Paradigmaya Mukabil Oksidentalist Söylem

Oryantalizmin muğlaklığına dair yerli ve yabancı araştırmacıların varlığı,<sup>107</sup> oksidentalizm kavramının muğlak kalan yönlerini de ortaya çıkardığı gibi oksidentalizm teriminin anlaşılabilir tasvirinde oryantalizm kelimesine duyulan ihtiyacı da göstermektedir. Oksidentalizmi, oryantalizmin mukabili gören araştırmacılar,<sup>108</sup> 'oryantalizmin eleştirisi' şeklinde sunulan oksidentalizmin; kendisine oryantalizmden bağımsız bir faaliyet sahası oluşturamadığı takdirde tam bir özne hüviyetine kavuşamayacağına dikkat çekmektedirler.<sup>109</sup> Said'in kitabını sonlandırırken çalışmasının, gelecek nesiller için oluşturacağı etkiye dair ümidini ifade ederken<sup>110</sup> belirttiği üzere oksidentalizmin oryantalizmin karşıtı veya simetriği olamayacağı düşüncesi, esasında bu iki disiplinin olgusal birlikteliğinin imkânsızlığını ortaya koymaktadır. Hatta iki disiplin arasında söylem düzeyinde kurulacak ilişki ve benzerliklerine dair varılacak sonuçlar dahi onların olgusal birlikteliğinin mümkün olmadığını belirtmektedir.<sup>111</sup>

Doğu halklarında sistematik bir oksidentalizmin oluşmasına dair umutların temelinde, oryantalizmi eleştirmeye yönelik bir faaliyet olması düşüncesinin yattığını söyleyen araştırmacılar, bu yapısıyla oksidentalizmin, Said'in oryantalizmi tanımlarken üçüncü sırada zikrettiği "Doğu'yu betimleyen, yönen, tekrar inşa eden Batılı bir kurum" formuna karşılık gelmesine dikkat çekmektedirler.<sup>112</sup> Böylece Batı'nın ötekisini oluşturan bir paradigmaya karşı Doğu'nun ötekisini tesis eden bir paradigma meydana gelir. Bu bağlamda oksidentalizmi oryantalizmin zıttı olarak konumlandıran Joseph Massad, esasında oryantalizmin bizatihi kendisinin mukabili mahiyetinde oksidentalizmi

---

bilimlerine odaklanmıştır. Öyle ki bu kurumlar yeri geldiğinde sömürgeciliği meşrulaştırabilecek bir çalışma stratejisi sağlamıştır. Avcı, *Alman Oryantalizmi*, s. 98-120.

<sup>106</sup> Arlı, *Oryantalizm-Oksidentalizm*, s. 59-61. Oksidentalizmin tarihsel gecikme bilincinin oluşmasında bazı tarihsel kırılmaların etkisine işaret eden Arlı'nın değerlendirmeleri için bkz. Arlı, *Oryantalizm-Oksidentalizm*, s. 61-62.

<sup>107</sup> Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, s. 13-57; Arlı, *Oryantalizm-Oksidentalizm*, s. 15-16.

<sup>108</sup> Kutluay, İbrahim, "Oryantalizmin Mukabili ve Yeni Bir Bilim Dalı Olarak Oksidentalizm: Fuat Sezgin Oksidentalist Sayılır mı?", s. 43.

<sup>109</sup> Kızıl, "Bir Terimin Etimolojisi", s. 157; Arlı, *Oryantalizm-Oksidentalizm*, s. 62.

<sup>110</sup> Said, *Şarkiyatçılık*, s. 343.

<sup>111</sup> Massad, "Orientalism as Occidentalism", s. 86.

<sup>112</sup> Kızıl, "Bir Terimin Etimolojisi", s. 157.

ihlas ettiğini düşünmektedir. Hatta ona göre eşdeğer veya paralel terimler olmamalarına karşın daha çok birinin ötekini gerektirmesi ve birbirini tamamlaması anlamında oryantalizmin her zaman oksidentalizm; oksidentalizmin de her zaman oryantalizm anlamına gelmektedir.<sup>113</sup>

Bilgi ve benliğin yanında iktidar hakkında da bir söyleme sahip ve bu yapıyla Foucault'nun bilgi-iktidar-güç ilişkisinde değindiği bilginin objektif olmamasının<sup>114</sup> tezahürünü barındıran oryantalizm; Batı'nın bir takım sömürgeci politikalarını ve ötekileştirici tasvirlerini üzerinde taşımaktadır. Kendini oryantalizm üzerinden konumlandıran oksidentalizmin, -oryantalistik söylem ile sınırlı kalacağı göz önünde bulundurulursa- Batı'ya dönük incelemelerinde hem sınırlı kalacağı hem de ötekileştirici bir tavra sahip olacağı<sup>115</sup> izahtan varededir. Batı-dışı toplumlardaki oksidentalistik söylemlerde tasvir edilen bu bağımlılık hali, ötekileştirmeyi aşmadığı müddetçe aynı düşünceyi üreterek Batılılaşmayla sonuçlanacak bir yapıya evrilir.<sup>116</sup> Ancak söz konusu yapıdan sıyrılması, onun akademik ve tüzel bir kurum olmasıyla mümkündür. Ayrıca bu sınırlı ve bağımlı hal, ötekileştirici söylemle değil; aksine bir değerler sistemi hüviyetinde kendi geleneğini doğru şekilde kavrayan mensuplarının özne olarak ortaya koyacakları söylemle aşılabilir.<sup>117</sup>

Oksidentalizmin hem ontolojik hem epistemolojik hem de bilimsel anlamda bazı nakisalara sahip olduğu ifade edilmiştir.<sup>118</sup> Bu kanati taşıyan araştırmacılar, oryantalizm üzerinden kendini tanımlaması sebebiyle oksidentalizmin, oryantalist paradigmanın illetleriyle malul olduğunu vurgulamaktadırlar. Batı'nın sömürgeci politikalarına karşı bir tepki ve savunmanın bir neticesinde milliyetçi bir söylemle ortaya çıkan oksidentalizmin, modern bir yapıya sahip olduğu; fakat Batılı olmayan ulusal bir kimlik inşa ettiği düşünülmektedir. Ayrıca benmerkezci bir bilince sahip olan bu yaklaşım, kaçınılmaz bir şekilde Batı'nın siyasî ve ekonomik politikalarına göre değişen, dolayısıyla bağımlı ve savunmacı bir söylem geliştirmiştir. Bundan dolayı Batı'nın tavırları çerçevesinde değişkenlik gösteren oksidentalizm, kendi kişiliğini inşa edemez, hatta kimliksizleşerek özeleştirici dahi yapamaz. Sömürgeci anlayışla yürütülen bir takım siyasî bağlantılarla paralel ilerleyen oryantalizmden ayrılan oksidentalizmin, ötekileştirmeyen bir anlayışla Batı'yı incelemesi halinde gerçek hüviyetini ortaya çıkaracağı düşünülmektedir.<sup>119</sup>

<sup>113</sup> Massad, "Orientalism as Occidentalism", s. 83, 92.

<sup>114</sup> Çelebi, Vedat, "Michel Foucault'da Bilgi, İktidar ve Özne İlişkisi", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, Cilt 5, No 1, 2013, (Online Dergi, Erişim: 25.03.2021), ss. 512-523, s. 516.

<sup>115</sup> Arlı, *Oryantalizm-Oksidentalizm*, s. 188.

<sup>116</sup> Oksidentalizmin yöntem olarak oryantalizmde tenkit ettiği noktaları tevarüs ettiğine dair bkz. Kutluer, "Hangi Oksidentalizm?", s. 442.

<sup>117</sup> Arlı, *Oryantalizm-Oksidentalizm*, s. 69-70.

<sup>118</sup> Kılıç, "Zihinsel Bir Patoloji", s. 124.

<sup>119</sup> Arlı, *Oryantalizm-Oksidentalizm*, s. 63-65, 78.

Kurumsallaşmanın önemine dikkat çekip oksidentalizmin fikir düzeyinden eyleme geçmesindeki en önemli rolün birer ‘bilgi bankası’ işlevi görecektir akademilere düştüğünü ifade eden araştırmacılar,<sup>120</sup> oksidentalizmin ideallerinin gerçekleşmesinin kurumsallaşma ile mümkün olacağı kanaatinde dirler. XIX. yüzyılın ikinci yarısında oryantalizmin idealden kurtularak kurumsallaşmaya başladığı bir evreye geçtiğine değinen sanat tarihçisi Ahmet Çaycı, oryantalizmin gelişimine katkı sağlayan unsurların başında akademik kurumların geldiğine dikkat çekmektedir. Özellikle oksidentalizmin Doğu’da hâkim ve kalıcı olmasının Adalet, Akıl (bilgi) ve Aksiyon (çalışma) şeklinde belirtilebilecek üç temel prensiple gerçekleşebileceğini iddia eden Çaycı, oksidentalizmin işlerlik kazanmasının ekonomi, sanayi ve teknoloji gibi pek çok alanda güçlü olup rekabet edebilir hale gelmeyle sağlanabileceğini düşünmektedir.<sup>121</sup>

Oksidentalizmin ilmî teşekkülü tamamlaması halinde ve çeşitli nesillerdeki araştırmacıların bu konuyu ele almaları ile birlikte oksidentalizmin sağlayacağı neticeleri *Mukaddime*’sinde maddeler halinde sıralayan Hanefî’nin,<sup>122</sup> oksidentalist düşünceye dair beklentilerinin ve umudunun bulunduğunu söylemek mümkündür. Özellikle onun beklentilerinin ortak noktasının ben ve öteki kavramları arasındaki rol değişikliği olduğu belirtilmelidir. Ancak bu rol değişikliği, ötekinin egemenliğine dayalı değildir; aksine ötekinin tarih sahnesine siyasi düşünceler olmaksızın özgürce çıkmasıdır. Bu bakımdan oksidentalist paradigma, ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki bir kast sistemine bağlı olarak ortaya çıkmakta, hatta ben ve ötekinin eşit olduğu bir dünya görüşü sunmaktadır.

Hanefî için dikkat çekici nokta, ben ve öteki kavramlarının varlığından ziyade ‘ben’ ve ‘öteki’nin konumudur.<sup>123</sup> Hanefî, doğru bir gelenek okuması ve şimdiki olayların doğru tahlil ve sentezleri neticesinde oryantalist düşüncenin Doğu tarafından sonlandırılabilirliğini düşünmektedir. Hanefî her ne kadar oksidentalizmin, ‘ben’ ve ‘öteki’ne eşit şekilde yaklaşacağını ve her iki varlığa ontolojik olarak eşit düzeyde yaşam alanı oluşturacağını söylese de ben ve ötekinin konumu noktasındaki açıklamaları bazı soru işaretleri oluşturmaktadır. Çünkü Hanefî, tarih boyunca ben ve ötekinin birbirlerine paralel olarak bir gelişim gösteremediklerini ifade etmektedir. O halde rol değişikliği ile birlikte Doğu egemen güç haline gelirken Batı, çöküş sürecine girecektir. O, Descartes’in ‘cogito ergo sum’ (Düşünüyorum o halde varım) düşüncesine bir alternatif üretme çabasında olduğunu belirtmektedir. Çünkü bu düşünce; Batı’nın

<sup>120</sup> Çaycı, *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Sanat*, s. 77.

<sup>121</sup> Ayrıntı için bkz. Çaycı, *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Sanat*, s. 72 ayrıca “Oryantalizmin Bilimsel Kuralları” başlığı s. 137-167.

<sup>122</sup> Bu maddeler için bkz. Hanefî, *Mukaddime*, s. 50-56.

<sup>123</sup> Ben ve öteki şeklindeki ikili ayırımın ifade ettiği olumsuzluğun aslında Hanefî de farkındadır. Hanefî tarihi tecrübenin bu soruyu anlamsız kıldığını düşünmektedir. Çünkü ben ve öteki arasındaki ayırım tarih boyunca eski ile yeni arasındaki bir mücadele gibidir. Eğer Batı, “ben” olacaksa doğal olarak Batı’ya nispetle Batı dışındakiler, “öteki” olacaktır. Yahut Doğu, “ben” olacaksa Doğu’ya nispetle Batı, “öteki” olacaktır. Hanefî, *Mukaddime*, s. 695.

bilen bir özne oluşunu ifade etmekte, oysa dünyaya anlam veren ‘ben’ değil, ‘biz’dir. Bundan dolayı Hanefî, Descartes’ın bu düşüncesinden Husserl’in ‘co-gitatum’suna<sup>124</sup> ulaşmayı arzulamaktadır. Böylece Avrupamerkezci düşüncenin yok olacağına inanmaktadır. Aslında böylece Hanefî, oksidentalizmle hiçbir benin diğer ben içerisinde eriyip yok olmadığı, her benin hak ettiği değeri gördüğü birlikte yaşama alanını oluşturmak istemektedir.

İslâm’ın Batı’nın telakki ettiği gibi bir ötekisinin olmaması,<sup>125</sup> oksidentalizm tartışmalarında belirleyici bir konuma sahiptir. Zira İslâm’ın hikmetin nerede olursa alınmasına yönelik tavsiyesi ve teşviki,<sup>126</sup> Müslümanların diğer medeniyetleri öteki görmek yerine onlardan da alınacak değerler olduğuna değinmelerini ve bu doğrultuda hareket etmelerini sağlamıştır.<sup>127</sup> Hatta Müslümanlar, tarih boyunca münasebet içine girdikleri medeniyetler karşısında ötekileştirme, yabancılaştırma, düşman görme gibi tepkiler geliştirmeyip bu medeniyetlerin ürettiği beşerî ve entelektüel birikimlere yönelik daima canlı bir ilgi gösterip bunlardan istifade etmişlerdir.<sup>128</sup>

Bu çerçevede oryantalizme yöneltile eleştirilerin oksidentalist faaliyetler içerisine dâhil edilmesini isabetli bulmayan Fatma Kızıl, oryantalist paradigmayı tenkid eden Müslüman araştırmacıların ‘oksidentalist’ diye anılmalarını birbiriyle çelişen hatta tamamen zıt iki kavramın bir arada kullanılması olarak değerlendirmektedir.<sup>129</sup> Bu sebeple Doğulu ve Batılı araştırmacılar arasındaki ilişkilere, karşılıklı kazanımlar ve bunların ilmî mütalalara yansımalarına nesnel olarak yaklaşan çalışmaların artırılması, her iki medeniyetin birbirinden beslenmesine imkân tanıyacaktır.

## VIII. Sonuç

Oksidentalizmin, oryantalizm kadar açık ve net bir tanımının, anlamının bulunmaması gibi tarihî seyri de oryantalizminkine benzemez. Yüz yılları kapsayacak bir akademik geçmişe sahip olan oryantalizme karşın, oksidentalizmin böylesi bir tarihsel tecrübesinin bulunduğunu söylemek mümkün değildir.

<sup>124</sup> Husserl, dünyanın nesnel varlığını, başkalarının yardımı ve etkisine bağlamakta; onu başkalarının benle var olmasıyla anlamlandırmaktadır (bkz. Gülenç, Kurtul, “Edmund Husserl’de ‘Başkasının Beni’ Sorunu ve İntersubjektivite Kavramı”, *Kilikya Felsefesi*, 1 (2014), s. 19-39).

<sup>125</sup> Kalm, İbrahim, *İslâm ve Batı*, Ankara: İSAM Yayınları, 13. Basım, 2019.

<sup>126</sup> Hz. Peygamber, “Hikmetli söz müminin yitiğidir. Nerede bulursa onu almaya daha layıktır” buyurmaktadır. Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmi’u’s-Kebîr (Sünenü’t-Tirmizî)*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1996, “İlim”, 19; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 2. Cilt. b.y.: Dâru İhyâi Kütübî’l-Arabî, ts, “Zühd”, 15.

İlgili hadis hakkında bir değerlendirme için bkz. Özşenel, Mehmet, “Hikmet Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1996/2, s. 201-206.

<sup>127</sup> Kalm, *İslâm ve Batı*, s. 39; Davutoğlu, “Batıdaki İslâm Çalışmaları Üzerine”, s. 47.

<sup>128</sup> Kutluer, “Hangi Oksidentalizm?”, s. 438.

<sup>129</sup> Kızıl, “Bir Terimin Etimolojisi”, s. 159-160.

Ayrıca oryantalist müktesebâtın, oksidentalist çalışmaların varlık nedeni olduğu iddia edilse de daha önce başlayan dinler tarihi çalışmalarının oksidentalist literatüre dâhil edilmeleri metodolojik karşılanamaz. Bu sebeple oksidentalizm kavramınının geçmişini dinler tarihi çalışmalarında aramak, isabetli bir tutum olamaz. Said'in akademik, düşünsel ve tüzel (sömürgeci) bir kurum mahiyetinde üç açıdan ele alarak tanımladığı oryantallizmdeki bu özelliklerin sadece birinin oksidentalizmde mevcut olduğu söylenebilir. Düşüncel açıdan oryantallizm ile oksidentalizm arasında bir benzerliğin varlığı kabul edilse dahi siyasî ve ontolojik açıdan mutlak surette bir farktan söz etmek gerekir. Zira oryantallizmin bazı faaliyetlerini yürütürken sahip olduğu sömürgeci kimliğinin oksidentalizmde bulunmadığı belirtilmelidir. Ancak Said'in tanımında varlık bulan ve düşüncelerinde merkezi bir konuma sahip olan Foucaultcu bilgi-iktidar ilişkisi, kendini oryantallizm üzerinden ve ona mukabil takdim eden oksidentalizmde yerini neye bıraktığı sorusu ise merak konusudur.

Oryantalizmin basit bir bilgi üretme ameliyesi olmadığı, hem ideolojiyle hem iktidarla tarih boyunca yakın bir ilişki içerisinde bulunduğu bilinmektedir. Bu sebeple oryantallizme yönelik yapılacak tenkidin, modern paradigmanın hem epistemolojik hem ontolojik bir olgu olarak beraberce sorgulanmasıyla ancak mümkün olabileceği belirtilmelidir. Aksi takdirde aynı paradigma içinde kalarak eleştiride bulunmanın -özellikle oryantallist paradigmanın epistemik bir cemaatlı hüviyetinde hareket ettiği göz önünde bulundurulursa- yine o düşüncüyü üreteceği gerçeği hatırdan çıkartılmamalıdır. Ancak başka medeniyetlerin ellerinde imkân varken neden şarkiyatçılık benzeri bir sistem kurmadıkları sorusu da bugün yeniden sorulmaya ve muhtemel cevapları üzerinde daha fazla düşünmeye ihtiyaç duyulmaktadır.

Oryantalizm-okcidentalizm kavramsal dikotomisinin yarattığı sorun alanı; çeşitli sınırlılıkları beraberinde taşıdığı gibi kategorik bir yaklaşıma yönlendirmekte, hatta özgün medeniyet tasavvurundan da uzaklaştırmaktadır. Oksidentalist söylemin oryantallizme tepki şeklinde ortaya çıktığı kabul edilmesi halinde, aslında çıkış noktası olarak Doğu ve Batı ayırımının da zımnen onaylandığı söylenebilir. Oysaki İslâm medeniyetine ait Endülüs ve Osmanlı tecrübelerine bakıldığında esasında müşterek bir entelektüel birikimin ve üretimin mümkün olduğu görülecektir. İslâm medeniyetinin oluşumunu sağlayan esaslar ve onun varlığını hem mümkün hem de sürdürülebilir kılan dinamikler göz önünde bulundurulduğunda İslâm'ın oryantallizm benzeri bir disiplin üretmesinin imkânsızlığı daha iyi anlaşılacaktır. Zira İslâm'ın öngördüğü bilgi-ahlak-iktidar-birey anlayışı, kendisi dışındakini nesneleştirerek onun üzerinden varlık kazanma ve bunu sürdürmeye imkân sağlayan ontolojik ve epistemolojik bir zemine sahip değildir. İslâm tarihindeki pekçok örnek, bu tespiti doğrular mahiyettedir. Ayrıca mücerret çatışma düşüncesiyle yapılan ilmi faaliyetlerin insanlığa hizmet edemeyeceği gerçeği göz önünde bulundurulursa, Doğu-Batı

<sup>130</sup> *Epistemik cemaat kavramı için bkz. Arslan, Hüsamettin, Epistemik Cemaat, İstanbul, 2007.*

kutuplaşmasından azade müşterek menfaate yönelik bir yaklaşım içinde bilimsel araştırmaların yapılması gerektiği daha iyi anlaşılacaktır.

Oryantalist mükteşebât ve oryantalist paradigmanın sahip olduğu tarihsel tecrübe karşısında kendi mecrasında varlık bulmaya çalışan oksidentalizmin temel dinamiklerini doğru okumamak ve belirlediği hedefleri görmezden gelmek; mevcut sosyal bilim teorilerinin büyük bir kısmını dikkate almamak anlamına gelir. Bu sebeple ister kavramın muğlak kalan yönleri, ister yerel kalmasına neden olan vecheleri, mevcut haliyle bu disiplini *oksidantalizm* veya *garbiyatçılık* ya da *istiğrâb/ilmü'l-istiğrâb* şeklinde isimlendirmeye engel değildir. Özellikle bu disiplinin gelişimine teorik ve pratik düzeyde katkı sunmak isteyen araştırmacıların tahfif edilmesi ve oksidentalist literatürü sadece malul yönleri üzerinden değerlendirmenin de beşerî bilimlere hiçbir katkı sunmayacağı izahtan varestedir. Ancak yine de oksidentalizmin kendi paradigmasını tesis etmemesi halinde, temel ilkelerini vazıh bir şekilde sunmadığı sürece hem sınırlı ve bağımlı kalacağı hem de oryantalist malul olduğu noktaları bünyesinde taşıyacağı unutulmamalıdır.

#### “Oryantalist Paradigmanın Karşıtı Olarak Oksidentalist Söylem: Kavramsal Bir Analiz”

**Özet:** Doğu ile Batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayırımı dayalı düşünme biçimi olarak tanımlanan oryantalist terimi ile kendisini oryantalist üzerinden konumlandırıp Doğulular’ın Batı’yla ilgili incelemelerini karşılayan oksidentalizm kavramı, bu makalenin ana konusunu teşkil etmektedir. Her iki kavrama yönelik yapılan tanımlamaların keyfiyetinin yanı sıra ilgili terimlerin mefhumuna dair ortaya çıkan değerlendirmeler ve bunlara yöneltilen bazı önemli tenkidler, çalışmada ele alınacaktır. Türkçe literatürde yeteri kadar tartışıldığı düşünülmeyen oksidentalizm teriminin merkeze alındığı bu çalışma ilgili kavramın anlam arayışına yönelik teorik bir inceleme sunulacaktır. Oryantalist paradigmaya karşı oksidentalist söylemin imkânını tartışan bu makale, kavramsal bir analiz sunmayı amaçlamaktadır. Oryantalizm ve oksidentalizm bağlamında ortaya çıkan literatürün dikkate alınacağı bu makalede her iki disiplinin müşterek noktalarına, farklılıklarına vurguda bulunarak bir karşılaştırma yapılacaktır. Bu mukayese sırasında ilgili kavramları tanımlayarak ön plana çıkan araştırmacıların yanı sıra özellikle bu konuların ele alındığı Türkçe çalışmalarda kendilerine çok fazla atıfta bulunulmayan isimler ve değerlendirmeleri ön plana çıkarılacaktır. Böylece söz konusu kavramların mahiyetini anlamaya katkı sunmak amaçlanmaktadır. Oryantalist mükteşebât karşısında kendi tarihsel tecrübesiyle yol alan oksidentalist söylemin, Doğu’dan Batı’yı bir okuma imkânı sunduğu kabul edilirse, oryantalist-oksidentalizm kavramsal dikotomisinin yarattığı sorun alanından kurtulmak mümkün hale gelecektir. Bu sebeple bir söylem düzeyinde tartışılan oksidentalizmin, oryantalist paradigmaya mukabil olup olmadığının tartışılacağı bu çalışmada her iki kavram, içinde yer aldıkları disiplinlerin temel yaklaşımları göz önünde bulundurularak incelenecektir.

**Atıf:** Rahile Kızılkaya YILMAZ, “Oryantalist Paradigmanın Karşıtı Olarak Oksidentalist Söylem: Kavramsal Bir Analiz”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIX/1, 2021, ss. 209-232.

**Anahtar Kelimeler:** Oryantalizm, Oksidentalizm, Edward W. Said, Hasan Hanefi, Wael B. Hallaq, Joseph Massad.

أيمن جاسم الدوري\*

**Abstract:** This research addresses an important issue of hadith sciences that relates to the chain of reporters' continuation as well as the verification of the narrator's (direct) listening from the preceding narrators. This implies knowing the hadith scholars' critique methods that examine the continuation or termination of Sanad, the chain of reporters, as well as recognizing the role of researchers on how to verify the continuation or termination of the Sanad, chain of reporters. Hadith critics exerted great efforts to verify the ways of chain continuation authenticity such as the presence of linguistic forms/expressions that prove direct contact (between narrators) and other forms/expressions that do not prove direct contact under certain conditions and stipulations. In addition, hadith critics nullified the direct listening for certain purposes and invalidated the listening-based reports of narrators who were not there at the time of the previous narrators. Moreover, they invalidated the listening-based reports of narrators who witnessed the time of their preceding narrators but did not directly hear from or meet with them; or because of the narrator's mental incompetence. Therefore, Hadith critics have mapped the way for researchers to verify the chain continuation authenticity through referring to the books of reporters' biographies/trustworthiness, knowing the narrator's teachers (Sheikhs) and students, referring to hadith critics' accounts on narrators whether they listened (to the preceding narrators) or not, and recognizing the clues that prove or nullify listening.

**Citation:** Aiman Cāsem al-DÜRĪ, “Manhaj al-Muhaddisīn fi't-Tahakkuq mine'l-İttisāl” (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XIX/2, 2021, pp. 233-254.

**Key words:** Continuation, Listening, Chain of Reporters, Hadith Critics, al-Muhaddisūn.

## المدخل

لم تحظ أمة من الأمم بالعناية بمرويات نبهم كما حظيت أمة محمد صلى الله عليه وسلم، لذا اشتهرت بأنها أمة السند، فتولى نخبة من رجالها التمحيص والتدقيق في أسانيد جميع الأحاديث التي وصلتنا عن خاتم الأنبياء والمرسلين محمد عليه أفضل الصلاة والتسليم. قال أبو حاتم الرازي: "لم يكن في أمة من

\* أستاذة مساعدة، الحديث وعلومه، جامعة ماردين أرتوقلو، تركيا، ay\_dor@yahoo.com

الأُمم منذ خلق الله آدم أمناء يحفظون آثار الرسول إلا في هذه الأمة،<sup>١</sup> فبالإسناد تحفظ السنة، وتُصان من التحريف والوضع والزيادة والنقصان، حيث إنها ثبتت بأدق طرق النقد والتحقيق التي لم تُعرف البشرية لها مثيلاً في تاريخها، فجاء هذا البحث ليؤكد على مسألة هامة جدًّا تتعلق بالإسناد بل هي أهم مسائل الإسناد على الإطلاق ألا وهي الاتصال، فمن المعروف أنَّ لصحة الحديث خمسة شروط وأولها اتصال السند، وقد بذل أئمة النقد جهداً كبيراً، للتحقق من سماع الرواة عن فوقهم، وأولوا هذا الأمر عناية بالغة لما يحتمله السند المنقطع من سقوط راو لا يتصف بالعدالة أو يكون غير ضابط. قال شعبة بن الحجاج: "كل حديث ليس فيه، حدثنا فهو مثل الرجل في فلاة معه بعير بلا خطام."<sup>٢</sup> وقال الإمام الشافعي: "إذا اتصل الحديث عن رسول الله، وصحَّ الإسناد فهو سنة."<sup>٣</sup> وقال محمد بن يحيى الهذلي: "لا يجوز الاحتجاج إلا بالحديث الموصول غير المنقطع، الذي ليس فيه رجل مجروح."<sup>٤</sup>

لذا بذل أئمة النقد جهداً بالغاً في البحث عن الاتصال، فدرسوا روايات كل راوي، وبحثوا عن شيوخه وتلامذته، وتحققوا من إدراك كل راو لمن فوقه ومن سماعه له، وتنوعت عباراتهم، فقالوا مثلاً: "فلان سمع من فلان"، أو "فلان لم يسمع شيئاً من فلان"، أو "فلان سمع حديثاً -أو عددًا معيناً- من فلان"، أو "فلان أدرك فلان"، وغيرها من العبارات الدالة على السماع أو عدمه، لذا لزم التعرف على منهج المحدثين وطرقهم في معرفة اتصال السند وإثبات سماع الرواة عن فوقهم، والطرق التي يسلكها من جاء بعدهم من الباحثين.

### مشكلة البحث

تعد معرفة طرق اتصال الإسناد من أهم المسائل التي تطرق إليها أئمة النقد من المحدثين للوصول للحكم على الحديث، مما يدل على الجهد الكبير الذي بذله هؤلاء العلماء في حماية وصون السنة النبوية من التحريف والتلفيق، والانتقاء العلمي القائم على منهج الإقناع والإنصاف والتورع عن إطلاق الأحكام جزأفاً، كما يدل على تبحرهم، وعميق فهمهم، ومتانة حفظهم، ورصانة منهجهم في النقد والذي لم يسبقهم إليه أحد من الأُمم. لذا جاء هذا البحث ليجيب عن أسئلة هامة منها:

ما منهج أئمة النقد في الحكم على الأسانيد بالاتصال أو الانقطاع؟

هل اعتمدت أئمة النقد على مصطلحات معينة في التعبير عن الاتصال أو الانقطاع؟

ما الوسائل التي اعتمد عليها أئمة النقد في معرفة إدراك الراوي لمن فوقه والسماع منه؟

ما القرائن التي يتوصل بها إلى معرفة سماع الراوي ممن فوقه؟

<sup>١</sup> محمد بن عبد الرحمن بن محمد، السخاوي، فتح المغيب بشرح الفية الحديث للعراقي، مح. علي حسين علي، (مصر: مكتبة السنة، ٢٠٠٣م)، ٣، ٣٣٠.

<sup>٢</sup> محمد بن أحمد بن عثمان، الذهبي، سير أعلام النبلاء، (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦م)، ٦، ٦١٧.

<sup>٣</sup> عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن أبي حاتم، الرازي، المراسيل، مح. شكر الله نعمة الله قوجاني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، دت)، ١١، ٦.

<sup>٤</sup> أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد، الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، مح. أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، دت)، ص. ٢٠.



ما الطرق التي يستعملها من جاء بعد أئمة النقد للكشف عن اتصال السند أو انقطاعه؟ هل علينا اتباع آراء أئمة النقد في الرواة؟ أم أننا غير ملزمين بذلك؟ عن هذه الأسئلة وغيرها يسعى هذا البحث للإجابة عنها.

## الدراسات السابقة

بعد البحث عن دراسة مشابهة لدراستي هذه وجدت ما يأتي:

١. رسالة ماجستير بعنوان (مسالك الكشف عن الاتصال والانقطاع عند المحدثين النقاد)، إعداد: فاتح بو زيت، وهي رسالة مقدمة للجامعة الأردنية عام ٢٠٠٦ م.

٢. كتاب (الاتصال والانقطاع) لإبراهيم بن عبد الله اللاحم، طبعته مكتبة الرشد بالرياض عام ٢٠٠٥ م. والدراسات، وإن كان فيهما توافق مع بعض أجزاء دراستي هذه، إلا أن فيهما تفصيلات وتفرعات كثيرة مسهبة ومطولة، في حين أن دراستي تركز بالدرجة الأولى على أمر يهتم به كل من يريد الحكم على الإسناد بأقصر الطرق وأسرعها، وأقربها للصحة، بشكل مباشر وموجز بلا إسهاب ولا تفريط قدر المستطاع.

## منهج البحث

استدعت طبيعة هذا البحث الاعتماد على المنهج الاستقرائي والتحليلي، واستخدمته في استقصاء منهج أئمة النقد من المحدثين في إثبات السماع والاتصال بين الرواة أو نفيه، ثم تحليل تلك الطرق التي استخدموها وإثبات دقتها ومتانتها. وكذلك المنهج الاستنباطي والذي استخدمته في استنباط الطرق التي تساعد الباحثين ومن جاء بعد أئمة النقد في إثبات الاتصال والسماع بين الرواة أو نفيه.

## ١. المقصود باتصال السند:

الاتصال لغة: قال ابن منظور: "وَصَلَتِ الشَّيْءَ وَضَلًّا وَصِلَةً، وَالْوَصْلُ ضِدُّ الْهَجْرَانِ، وَاتَّصَلَ الشَّيْءُ بِالشَّيْءِ: لَمْ يَنْقَطَعْ."<sup>٥</sup> ووصل الشيء بالشيء: ضمه إليه، والاتصال: بكسر الهمزة والتاء المشددة من اتصل، الارتباط في مماساة والتثام ضد الانقطاع ومنه: اتصال السند في الحديث أي: عدم سقوط أي راو منه.<sup>٦</sup> السند لغة: قال ابن منظور السند: "مَا ارْتَفَعَ مِنَ الْأَرْضِ فِي قُبُلِ الْجَبَلِ أَوْ الْوَادِي، وَفَلَانٌ سَنَّدٌ أَيَّ مَعْتَمِدٌ، وَأَسَنَّدَ الْحَدِيثَ: رَفَعَهُ، وَالْمُسَنَّدُ مِنَ الْحَدِيثِ مَا اتَّصَلَ إِسْنَادُهُ حَتَّى يُسَنَّدَ إِلَى النَّبِيِّ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالْمُسَنَّسُ وَالْمُنْقَطِعُ مَا لَمْ يَتَّصَلَ. وَالْإِسْنَادُ فِي الْحَدِيثِ: رَفَعُهُ إِلَى قَائِلِهِ."<sup>٧</sup>

الاتصال اصطلاحاً: معنى الاتصال اصطلاحاً لا يتجاوز معناه اللغوي. قال المناوي: "الاتصال: اتحاد

<sup>٥</sup> محمد بن مكرم بن علي، ابن منظور، لسان العرب، ط ٣، (بيروت: دار صادر، ١٤١٤ هـ)، ١١، ٧٢٦، مادة (وصل).

<sup>٦</sup> محمد رواس قلعي، وحامد صادق قبيبي، معجم لغة الفقهاء، ط ٢، (بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨ م)، ص ٨٦، ص ٥٠٤.

الأشياء بعضها ببعض، كاتصال طرفي الدائرة، ويضاده الانفصال.<sup>٨</sup> أما المقصود باتصال السند عند المحدثين فهو: "أن يكون كل واحد من رواته سمعه ممن فوّه، حتى ينتهي إلى آخره، وإن لم يبين السماع بل اقتصر على العنعنة."<sup>٩</sup> وعرفه ابن الصلاح بأنه: "الذي اتصل إسناده، فكان كل واحد من رواته قد سمعه ممن فوّه، حتى ينتهي إلى منتهاه."<sup>١٠</sup> وعُرف بأنه: "الحديث الذي سلم إسناده من سقوط فيه، بحيث يكون كل من رجاله سمع ذلك المروي من شيخه بلا واسطة."<sup>١١</sup> ويقال للحديث الموصوف به: متصلاً وموصولاً، وكذا مؤتصلاً، كما عزه السخاوي للشافعي،<sup>١٢</sup> قال ابن عبد البر: "وإنما سمي متصلاً لأن بعضهم صحت مجالسته ولقاؤه لمن بعده في الإسناد وصح سماعه منه."<sup>١٣</sup>

## 2. طرق تحقق الاتصال عند المحدثين

يتحقق الاتصال عند المحدثين بما يأتي:

### 1.2. وجود صيغ التحمل الدالة على اتصال السند، وهي نوعان:

١. نوع يدل على الاتصال الصريح وهي: السماع، ثم القراءة، ثم المناولة، فالمكاتبة، إذا كانتا مقرونتين بالإجازة. فالسماع: "تارة يكون من لفظ المسمع حفظاً، أو من كتاب ولا خلاف حينئذ أن يقول السامع: حدثنا، أو أخبرنا، وأنبأنا وسمعت، وقال لنا، وذكر لنا فلان."<sup>١٤</sup> أما القراءة: "فأكثر المحدثين يسمونها (عرضاً) من حيث إن القارئ يعرض على الشيخ ما يقرؤه كما يعرض القرآن على المقرئ. وسواء كنت أنت القارئ، أو قرأ غيرك وأنت تسمع، أو قرأت من كتاب، أو من حفظك، أو كان الشيخ يحفظ ما يقرأ عليه، أو لا يحفظه لكن يمسك أصله هو أو ثقة غيره."<sup>١٥</sup> وأما المناولة "فالمقرونة بالإجازة أعلى أنواع الإجازة مطلقاً، ومن صورها أن يدفع الشيخ إلى الطالب أصل سماعه أو مقابلاً به، ويقول: هذا سماعي أو روايتي عن فلان فاروه أو أجزت لك روايتي عني، ثم يقيه معه تمليكاً أو لينسخه أو نحوه، ومنها أن يدفع إليه الطالب سماعه فيتأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده إليه ويقول: هو حديثي أو روايتي فاروه عني

<sup>٨</sup> عبد الرؤوف بن تاج العارفين، المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٠ م)، ص. ٣٧.

<sup>٩</sup> الخطيب البغدادي، الكفاية، ص. ٢١.

<sup>١٠</sup> عثمان بن عبد الرحمن أبو عمرو، ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٨٦ م)، ص. ٤٤.

<sup>١١</sup> عبد الرؤوف بن تاج العارفين، المناوي، اليواقيت والدرر في شرح نخبة ابن حجر، مح. المرتضي الزين أحمد، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٩ م)، ١، ٣٣٩.

<sup>١٢</sup> السخاوي، فتح المغيب، ١، ١٣٦.

<sup>١٣</sup> يوسف بن عبد الله بن محمد، ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مح. مصطفى العلوي ومحمد البكري، (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧ هـ)، ١، ٢٤.

<sup>١٤</sup> إسماعيل بن عمر القرشي البصري، ابن كثير، اختصار علوم الحديث، ط ٢، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ص. ١٠٩.

<sup>١٥</sup> ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ص. ١٣٧.

أو أجزت لك روايته.<sup>١٦</sup>

وأما المكاتبه المقترنة بالإجازة، فهي أن يكتب الشيخ إلى الطالب ويقول له: "أجزت لك ما كتبتك لك، أو ما كتبت به إليك."<sup>١٧</sup>

وأما صيغ التحمل الأخرى والتي لم تقترن بإجازة كالوجادة، والوصية، والإعلام، فعند جمهور المحدثين أنه لا يعمل بها، وإن أجازها بعض المحدثين. فالوجادة مثلا وهي: "أن يقف على كتاب شخص فيه أحاديث يرويها بخطه، ولم يلقه، أو لقيه، ولكن لم يسمع منه ذلك الذي وجده بخطه، ولا له منه إجازة، ولا نحوها. فيقول: وجدت بخط فلان، أو قرأت بخط فلان، أو في كتاب فلان بخطه أخبرنا فلان بن فلان.<sup>١٨</sup> قال ابن الصلاح: "معظم المحدثين والفقهاء من المالكيين، وغيرهم لا يرون العمل بذلك، وحكي عن الشافعي، وطائفة من نظار أصحابه جواز العمل به."<sup>١٩</sup> والوصية: وهي "أن يوصي الراوي بكتاب يرويه عند موته، أو سفره لشخص."<sup>٢٠</sup> قال ابن الصلاح: "روي عن بعض السلف رضي الله تعالى عنهم: أنه جوز بذلك رواية الموصى له لذلك عن الموصي الراوي، وهذا بعيد جداً، وهو إما زلة عالم، أو متأول على أنه أراد الرواية على سبيل الوجادة."<sup>٢١</sup> وكذلك الإعلام وهو: "أن يعلم الشيخ أحد الطلبة بأني أروي الكتاب الفلاني عن فلان، فإن كان له منه إجازة اعتبر، وإلا فلا عبرة بذلك."<sup>٢٢</sup>

٢. نوع يفيد الاتصال غير الصريح وهي: "عن"، و"أن"، و"قال". وهذا ما عرف عند علماء الحديث بالحديث المعنعن والمؤنن، ومذهب الجمهور أنه لا فرق بينهما ولا عبرة بالحروف والألفاظ. ويشترط لهذه الأدوات كي تفيد الاتصال: عدالة الراوي، وسلامته من التديس، وإمكانية لقائه بمن روى عنه بالنعنة. قال ابن عبد البر: "وجدت أئمة الحديث أجمعوا على قبول المعنعن إذا جمع شروطا ثلاثة العدالة، وعدم التديس، ولقاء بعضهم بعضا على خلاف بينهم في ذلك."<sup>٢٣</sup> فالإمام البخاري رحمه الله وشيخه ابن المديني فيشترطان ثبوت اللقاء بين الراوي ومن روى عنه بالنعنة<sup>٢٤</sup> واكتفى مسلم بمطلق المعاصرة.<sup>٢٥</sup>

<sup>١٦</sup> جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، (الرياض: دار طيبة، دت)، ١، ٤٦٧.

<sup>١٧</sup> ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ص. ١٧٣.

<sup>١٨</sup> المصدر السابق، ص. ١٧٨.

<sup>١٩</sup> المصدر السابق، ص. ١٨٠.

<sup>٢٠</sup> المصدر السابق، ص. ١٧٧.

<sup>٢١</sup> المصدر السابق، ص. ١٧٧.

<sup>٢٢</sup> أحمد بن علي بن محمد، ابن حجر، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، (الرياض: مطبعة سفير، ١٤٢٢ هـ)، ص. ١٦١.

<sup>٢٣</sup> صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكليدي، العلاني، جامع التحصيل في أحكام المراسيل، ط ٢، (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٦ م)، ص. ١١٦.

<sup>٢٤</sup> السيوطي، تدريب الراوي، ١، ٢٤٦.

<sup>٢٥</sup> ابن حجر، نزهة النظر، ص. ٧٥.

## 2.2. نفي المحدثين السماع لبعض الرواة عن فوقهم:

وبالرغم من اهتمام المحدثين بصيغ الأداء وأدوات التحمل، إلا أنهم لم يأخذوا أحياناً بها في كل وقت، فكانوا يقفون عن الأخذ بها رغم صراحتها في السماع أحياناً، وأحياناً يظنون السماع من أصله، وأحياناً يقبلون الصيغ المحتملة لثبات السماع عندهم، وسأبين الحالات الثلاث هذه مع الأمثلة:

### 1.2.2. عدم قبول التصريح بالسماع في حالات معينة

لم يقبل علماء الجرح والتعديل التصريح بسماع بعض الرواة في عدة حالات وهي:

١. أبطلوا السماع إذا كان قد وقع من الراوي سجيئة<sup>٢٦</sup>. سأل الإمام يحيى بن سعيد القطان الإمام علي بن المديني عن قول فطر بن خليفة هل تعتمد على قوله: حدثنا فلان؟ وهل قوله حدثنا فلان موصول؟ قال: "لا. قلت: كانت منه سجيئة؟ قال: نعم" ٢٧ وكذلك قال يحيى بن معين في يونس بن أبي إسحاق: "كانت فيه غفلة وكانت فيه سجيئة، كان يقول: حدثني أبي." ٢٨ وقال الإمام أحمد بن حنبل: "يقول كان سجيئة في جرير بن حازم يقول حدثنا الحسن قال حدثنا عمرو بن تغلب وأبو الأشهب يقول عن الحسن قال بلغني أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمرو بن تغلب." ٢٩

٢. إذا كان التصريح بالسماع مؤولاً فلا يعتد به. وهذا التأويل يعرفه الحذاق من علماء الجرح والتعديل ممن لهم معرفة ثاقبة بالرجال، ومن أمثله: قول أبي حاتم الرازي عن الحسن البصري: "الحسن لم يسمع من ابن عباس وقوله خطبنا ابن عباس يعني خطب أهل البصرة." ٣٠ وقال الرازي أيضاً عن أبي البخترى الطائي: "لم يلق سلمان، وأما قول أبي البخترى أنهم حاصروا نهاوند يعني أن المسلمين حاصروا." ٣١ ومن أمثله أيضاً: قول علي بن المديني: "روى الحسن بن أبي الحسن أن سراقه حدثهم في رواية علي بن زيد بن جدعان وهو إسناد ينيو عنه القلب أن يكون الحسن سمع من سراقه إلا أن يكون معنى حدثهم حدث الناس فهذا أشبه." ٣٢

٣. إذا وقع التصريح بالسماع خطأ وهما. قال ابن رجب: "وحيثئذ ينبغي التفتن لهذه الأمور، ولا يعتبر بمجرد ذكر السماع والتحديث في الأسانيد، فقد ذكر ابن المديني أن شعبة وجدوا له غير شيء يذكر فيه الأخبار عن شيوخه، ويكون منقطعاً، وذكر أحمد أن ابن مهدي حدث بحديث عن هشيم (أنا) منصور بن

٢٦ سجيئة: أي طيبة من غير تكلف. (ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١٤، ٣٧٢).

٢٧ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٧، ٣٢.

٢٨ يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مح. بشار عواد معروف، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، ٣٢، ٤٩١.

٢٩ أحمد بن محمد بن حنبل، الشيباني، العلل ومعرفة الرجال، مح. وصي الله بن محمد عباس، ط ٢، (الرياض: دار الخاني، ٢٠٠١ م)، ١، ٢٦٧.

٣٠ ابن أبي حاتم، المراسيل، ص. ٩٩.

٣١ المصدر السابق، ص. ٢٦٩.

٣٢ المصدر السابق، ص. ١٢٨.

زاذان، قال أحمد: ولم يسمعه هشيم من منصور، ولم يصحح قول معمر وأسامة عن الزهري، سمعت عبد الرحمن بن أذهر.<sup>٣٣</sup>

٤. إذا وقع التصريح بالسماع تديليسا. رواية المدلس أحيانا يكون فيها أداة محتملة للسماع وغيره كعن ومن، ولكن إذا كان فيها أداة تدل على التصريح بالسماع وقد ثبت عدم سماعه فهذا يعد من أشد أنواع التديليس. ومثاله ما ذكره السيوطي عن أبي حفص عمر بن علي المقدمي قال: "كان يدلس تديليسا شديداً، يقول: سمعت، وحدثنا، ثم يسكت، ثم يقول: هشام بن عروة، الأعمش."<sup>٣٤</sup> وهذا ما يسميه المحدثون بتديليس السكوت: وهو أن يذكر الشيخ الصيغة ويسكت عن ذكر شيخه، ثم يذكر شيخاً فوقه ببطقة.

٥. إذا وقع التصريح بالسماع كذباً. ومن أمثلته: ما حدث للإمام أحمد بن حنبل ويحيى بن معين في مسجد الرصافة حيث دخلا المسجد فسمعا قاصاً يقول: أخبرنا أحمد بن حنبل ويحيى بن معين، عن عبد الرزاق، عن معمر، عن قتادة، عن أنس أنه ﷺ قال: من قال: لا إله إلا الله خلق من كل كلمة طيراً منقاره من ذهب وريشه من مرجانة... وأخذ في قصة طويلة، فأكرا عليه الحديث، فقال: أليس في الدنيا غيركما أحمد ويحيى؟<sup>٣٥</sup> ومنه كذلك ما رواه الخطيب البغدادي عن عفير بن معدان الكلاعي، قال: "قدم علينا عمر بن موسى حمص فاجتمعنا إليه في المسجد، فجعل يقول حدثنا شيخكم الصالح، حدثنا شيخكم الصالح، فلما أكثر، قلت له: من شيخنا هذا الصالح؟ سمه لنا نعرفه، قال: فقال خالد بن معدان، قلت له: في أي سنة لقيته؟ قال: لقيته سنة ثمان ومائة، قلت: فأين لقيته؟ قال: لقيته في غزاة أرمينية، قال: فقلت له: اتق الله يا شيخ، ولا تكذب، مات خالد بن معدان في سنة أربع ومائة، وأنت تزعم أنك لقيته بعد موته بأربع سنين، وأزيدك أخرى إنه لم يغز أرمينية قط، كان يغزو الروم."<sup>٣٦</sup> ومن أمثلتهم أحمد بن عطاء الهجيمي البصري الزاهد أبو عمرو، قال ابن المديني: "رأيت يحدث بما لم يسمع فقلت له في ذلك فقال أرغبهم وأقربهم إلى الله ليس فيه حكم ولا سنة فقلت له: أما تخاف الله تقرب العباد إلى الله بالكذب على رسول الله."<sup>٣٧</sup> وقد روى الخطيب البغدادي عن حسين بن إدريس قال: "سألت عثمان أنا وجدي عن أبي هشام الرفاعي فقال: لا تخبر هؤلاء أنه يسرق حديث غيره فيرويه، قلت: أعلى وجه التديليس، أو على وجه الكذب؟ فقال: كيف يكون تديليسا وهو يقول حَدَّثْنَا؟"<sup>٣٨</sup>

<sup>٣٣</sup> زين الدين عبد الرحمن بن أحمد، ابن رجب، شرح علل الترمذي، مح. همام عبد الرحيم سعيد، (الأردن: مكتبة المنار، ١٩٨٧ م)، ١، ٢٠١.

<sup>٣٤</sup> السيوطي، تدريب الراوي، ١، ٢٦٠.

<sup>٣٥</sup> جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد، ابن الجوزي، الموضوعات، (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ١٩٦٦ م)، ١، ٤٦.

<sup>٣٦</sup> الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، ص. ١١٩.

<sup>٣٧</sup> علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن، ابن عراق الكتاني، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، مح. عبد الوهاب عبد اللطيف، عبد الله محمد الصديق الغماري، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٩ هـ)، ١، ٣٠.

<sup>٣٨</sup> أحمد بن علي بن ثابت، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧ هـ)، مح. مصطفى عبد القادر عطا، ٤، ١٤٧.

## 2.2.2. إبطال السماع أصالة

أبطل بعض علماء الحديث وخاصة من لهم علم ثاقب في معرفة الرجال السماع لمن فوقهم لما عرفوه من عدم إدراك الراوي لمن فوقه، أو أنه أدركه لكنه لم يسمع منه تلك الرواية، أو يحدث عن أدركه ولم يلقه، أو يحدث وقد اختلط، وتفصيل ذلك بما يأتي:

١- من يحدث عن لم يدركه: ومن أمثلة ذلك رواية ابن جريج عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، ورواية مالك بن أنس عن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، ورواية حماد بن أبي سليمان عن علقمة، قال الخطيب البغدادي: "فهذه كلها روايات ممن سمينا عن لم يعاصروه."<sup>٣٩</sup> ومنه كذلك رواية خالد بن معدان عن معاذ بن جبل رضي الله عنه، قال أبو حاتم الرازي: "خالد بن معدان عن معاذ بن جبل مرسل لم يسمع منه وربما كان بينهما اثنان."<sup>٤٠</sup> وقال عن أبي البخترى: "أبو البخترى كوفي قتل في الجماجم لم يسمع من علي ولم يدركه."<sup>٤١</sup> وقال عن الشعبي: "لم يدرك عاصم بن عدي لأنه قديم."<sup>٤٢</sup>

٢- من يحدث عن أدركه ما لم يسمع منه: وهذا نوع من أنواع تدليس بعض المحدثين، لا يكتشفه إلا الحفاظ وذو المعرفة الثاقبة بأحوال الرجال. وقد حدد الإمام الشافعي شروط الراوي الذي يكون خبره حجة، وذكر منها: أن يكون بريئاً من أن يكون مدلساً، يحدث عن لقي ما لم يسمع منه<sup>٤٣</sup> ومن أمثلة ذلك ما ذكره عبد الله بن أحمد بن حنبل قال: "حدثني أبي قال حدثنا عبد الله بن نمير قال حدثنا الحارث بن حصيرة قال سمعت أبا سليمان الجهني قال أبي يعني زيد بن وهب قال أبي لم يسمع منه بن نمير إلا حديثاً واحداً يعني هذا الحديث."<sup>٤٤</sup> وكذلك قال الإمام أحمد عن سفيان الثوري في روايته عن عبد الله بن شداد، قال: "لم يسمع الثوري من أبي عون إلا حديثاً واحداً عن عبد الله بن شداد."<sup>٤٥</sup> ومن أمثلة كذلك ما ذكره الإمام أحمد بن حنبل عن سعيد بن أبي عروبة قال: "لم يسمع سعيد بن أبي عروبة من الحكم بن عتيبة شيئاً ولا من حماد ولا من عمرو بن دينار ولا من هشام بن عروة ولا من إسماعيل بن أبي خالد ولا من عبيد الله بن عمر ولا من أبي بشر ولا من زيد بن أسلم ولا من أبي الزناد، وقد حدث عن هؤلاء كلهم ولم يسمع منهم شيئاً."<sup>٤٦</sup> وقال الإمام أحمد: "لم يسمع هشيم من عاصم بن كليب ولا من الحسن بن عبيد الله شيئاً وقد حدث عنهما وقد حدث عن العمري الصغير ولم يسمع منه وحدث عن أبي خلدة ولم يسمع منه حدثنا

٣٩ المصدر السابق، ص. ٣٨٤.

٤٠ ابن أبي حاتم، المراسيل، ص. ١٨١.

٤١ المصدر السابق، ص. ٢٥٨.

٤٢ المصدر السابق، ص. ٥٩١.

٤٣ الخطيب البغدادي، الكفاية، ص. ٢٣.

٤٤ أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، ١، ٣٣٩.

٤٥ المصدر السابق، ١، ٣٨٧.

٤٦ المصدر السابق، ١، ٣٥٨.

عنه ثم سئل عنه فأثكره.<sup>٤٧</sup> وقال عن بشر بن المفضل: "لم يسمع بشر بن المفضل من بن طاوس إلا حديثاً واحداً اتقوا بيتاً يقال له الحمام."<sup>٤٨</sup> وقال علي بن المديني عن الأعمش: "الأعمش لم يسمع من أنس بن مالك إنما رآه رؤية بمكة يصلي خلف المقام فأما طرق الأعمش عن أنس فإنما يرويه عن يزيد الرقاشي عن أنس."<sup>٤٩</sup> وقال أبو عبد الله الحاكم عن الشعبي: "لم يسمع من عبد الله بن مسعود انما رآه رؤية."<sup>٥٠</sup> وبمثله ما ذكره الدارقطني من علة في حديث: "أفطر عندكم الصائمون،"<sup>٥١</sup> قال: "رواه رُوْح بن عُبادَةَ عن هِشَام بن أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... الخ، ولا شك أن يَحْيَى بن أَبِي كَثِيرٍ رَأَى أَنَسًا وَلَكِنَّهُ لَمْ يَسْمَعْ مِنْهُ هَذَا الْحَدِيثِ."<sup>٥٢</sup>

٣. من يحدث عن أدركه ولم يلقه: ومن أمثله ما سأله ابن الجنيدي ليحيى بن معين: إن يحيى بن سعيد يزعم أن قتادة لم يسمع من سنان بن سلمة الهذلي حديث ذؤيب الخزاعي في البدن، فقال: "ومن شك في هذا؛ أن قتادة لم يسمع منه ولم يلقه؟"<sup>٥٣</sup> وكذلك رواية الحسن البصري عن ابن عباس رضي الله عنه، قال علي بن المديني: "الحسن لم يسمع من ابن عباس وما رآه قط كان ابن عباس بالبصرة."<sup>٥٤</sup> وقال أبو حاتم عن رواية عبد الله بن عكيم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يعرف له سماع صحيح أدرك زمان النبي صلى الله عليه وسلم."<sup>٥٥</sup>

٤. من اختلط: يشترط في الراوي أن يكون حافظاً إن حدث من حفظه حافظاً لكتابه إن حدث من كتابه<sup>٥٦</sup> والاختلاط ينافي الحفظ والاتقان. والاختلاط في اصطلاح أهل الحديث: "هو كون الراوي ثقة حافظاً، ثم

٤٧ المصدر السابق، ٢، ٣٢.

٤٨ المصدر السابق، ٢، ١٨٩.

٤٩ ابن أبي حاتم، المراسيل، ص. ٢٩٤.

٥٠ الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري، ابن البيع، سؤالات مسعود بن علي السجزي (مع أسئلة البغداديين عن أحوال الرواة للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري)، مح. موفق بن عبد الله بن عبد القادر، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨ م)، ص. ١٤٩.

٥١ رواه أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، السنن الكبرى، كتاب الأشربة المحظورة، باب الدعاء لمن أفطر عنده، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١ م)، ٦، ٣١١، رقم (٦٨٧٤).

وسليمان بن الأشعث بن إسحاق، أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأطعمة، باب ما جاء في الدعاء لرب الطعام إذا أكل عنده، (بيروت: المكتبة العصرية، دت)، ٣، ٣٦٧، رقم (٣٨٥٤).

ومحمد بن يزيد القزويني، ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الصيام، باب في ثواب من فطر صائماً، (دار إحياء الكتب العربية: بيروت، دت)، ١، ٥٥٦، رقم (١٧٤٧).

٥٢ علي بن عمر بن أحمد، الدارقطني، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، (الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥ م)، ١، ٤٥.

٥٣ يحيى بن معين بن عون، سؤالات ابن الجنيدي لأبي زكريا يحيى بن معين، مح. أحمد محمد نور سيف، (المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٩٨٨ م)، ص. ٣٤٠.

٥٤ علي بن عبد الله بن جعفر السعدي، المديني، العلل، مح. محمد مصطفى الأعظمي، ط ٢، (بيروت: المكتبة الإسلامي، ١٩٨٠)، ص. ٤٩.

٥٥ ابن أبي حاتم، المراسيل، ص. ٣٧١.

٥٦ البغدادي، الكفاية، ص. ٣٠.

يظراً سوء الحفظ عليه لسبب من الأسباب.<sup>٥٧</sup> فالاختلاط هو تغير في الحفظ واختلال في الضبط يحدث للراوي لعدة أسباب منها: كبر سنه، أو ذهاب بصره، أو احتراق كتبه، أو موت بعض أهله، أو سرقة بيته، وغيرها. ومن أمثلة هؤلاء: صالح بن أبي الأخضر، قال عنه ابن حبان: "اختلط عليه ما سمع بما لم يسمع فحدث بالكل فلا ينبغي أن يحدث عنه."<sup>٥٨</sup> ومنهم: قيس بن الربيع الأسدي، قال الحافظ ابن حجر: "قال ابن حبان تتبع حديثه فرأيته صادقاً إلا أنه لما كبر ساء حفظه فيدخل عليه ابنه فيحدث منه ثقة به فوُقت المناكير في روايته فاستحق المجانبة."<sup>٥٩</sup>

### 3.2. إثبات المحدثين السماع لبعض الرواة عنم فوقهم رغم عدم التصريح بالسماع:

أثبت علماء الجرح والتعديل من المحدثين سماع بعض الرواة عنم فوقهم بالرغم من استخدامهم للصيغ المحتملة للسماع وعدمه في حالات معينة وهي:

١. أن تكون تلك الصيغ -عن، أن مثلاً- تصدر من راو عرف عنه أنه لا يدلس وقد التقى بمن روى عنه، أو عاصره. قال ابن رجب: "قول الشافعي - رحمه الله: وأقبل الحديث حدثني فلان عن فلان، إذا لم يكن مدلساً مراده أن تقبل التعننة عنم عرف منه أنه ليس بمدلس، فإن الربيع نقل عنه أيضاً، قال في كلام له: لم يعرف التدليس ببلدنا، فيمن مضى، ولا ممن أدركنا من أصحابنا، إلا حديثاً، فإن منهم من قبله عنم لو تركه عليه كان خيراً له. وكان قول الرجل: سمعت فلاناً يقول: سمعت فلاناً وقوله: حدثني فلان عن فلان سواء عندهم، لا يحدث واحد منهم عنم لقي إلا ما سمع منه، فمن عرفناه بهذا الطريق قبلنا منه: حدثني فلان عن فلان، إذا لم يكن مدلساً."<sup>٦٠</sup> وقال ابن الصلاح: "هذا بشرط أن يكون الذين أضيفت التعننة إليهم قد ثبتت ملاقاتهم بعضهم بعضاً، مع براءتهم من وصمة التدليس، فحينئذ يحمل على ظاهر الاتصال، إلا أن يظهر فيه خلاف ذلك"<sup>٦١</sup> وقال الحافظ ابن حجر: "وعنونة المعاصر محمولة على السماع، بخلاف غير المعاصر فإنها تكون مرسله أو منقطعة، فشرط حملها على السماع ثبوت المعاصرة، إلا من المدلس فإنها ليست محمولة على السماع."<sup>٦٢</sup> وهذا على الخلاف الذي ذكرته سابقاً بين الإمام البخاري وشيخه ابن المدينة اللذان يشترطان اللقاء مع المعاصرة، وبين الإمام مسلم الذي اكتفى بالمعاصرة.

٢. إذا عرف عن الراوي أنه لا يروي بالتعننة إلا فيما سمعه ممن فوقه: وهذا ما ذكره السيوطي بقوله: "إن عرف من حاله أنه لا يقول: قال إلا فيما سمعه منه، كحجاج بن محمد الأعور روى كتب ابن جريج

<sup>٥٧</sup> وصى الله بن محمد عباس، علم علل الحديث ودوره في حفظ السنة النبوية، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف)، ص. ٣٠.

<sup>٥٨</sup> جال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، ابن الجوزي، *العلل المتناهية في الأحاديث الواهية*، مع. إرشاد الحق الأثري، (باكستان: إدارة العلوم الأثرية، ١٩٨١ م)، ١، ٢٠٢.

<sup>٥٩</sup> ابن حجر، *تهذيب التهذيب*، ج ٨، ص. ٣٩٤.

<sup>٦٠</sup> ابن رجب، *شرح علل الترمذي*، ٢، ٥٨٦.

<sup>٦١</sup> ابن الصلاح، *معرفة أنواع علوم الحديث*، ص. ٦١.

<sup>٦٢</sup> ابن حجر، *نزهة النظر*، ص. ١٥٩.



عنه بلفظ: قال ابن جريج، فحملها الناس عنه واحتجوا بها، وخص الخطيب حملة على السماع به أي من عرف منه ذلك بخلاف من لا يعرف منه ذلك فلا يحمله على السماع.<sup>٦٣</sup> وهذا ما أشار إليه ابن الصلاح في كون العرف في زمن الرواية إذا كان بالنعنة فإنه يدل على الاتصال. قال رحمه الله: "كثرت في عصرنا وما قاربه بين المنتسبين إلى الحديث استعمال (عن) في الإجازة فإذا قال أحدهم: قرأت على فلان عن فلان أو نحو ذلك فظن أنه رواه بالإجازة، قال: ولا يخرج ذلك من قبيل الاتصال على ما لا يخفى."<sup>٦٤</sup> ومن ذلك: رواية هشام بن عروة عن أبيه، وهشام بن عروة مشهور السماع من أبيه، بل هو أشهر من روى عن أبيه، فذكر مسلم حديثاً من رواية هشام بن عروة عن أبيه، دلّسه هشام، إذ لم يكن قد سمعه من أبيه، وإنما سمعه من رجل عن أبيه، إلا أن العلماء لم يترددوا في قبول رواية هشام عن أبيه بالنعنة، لأن الحكم للغالب، والغالب من عنينات هشام أنها وقعت منه مع السماع والاتصال.<sup>٦٥</sup> وذكر الإمام الصنعاني بعض رجال الصحيحين الذين وصفوا بالتدليس ثم قال: "فهؤلاء الرفعاء من المدلسين في الصحيحين ممن لم يوصف بالتدليس إلا نادراً وغالب رواياتهم على السماع."<sup>٦٦</sup> يتضح مما سبق من أقوال العلماء أن من اشتهر بالنعنة في الرواية تقبل روايته إن كان معروفاً سماعه عن فوقه، أو كان نادر التدليس، وهذا ما يعرفه أئمة النقد من المحدثين رحمهم الله.

٣. إذا عرف بالتدليس عن الثقات فقط: قال الزركشي: "من كانت عاداته لا يدلس إلا عن ثقة فحديثه مقبول."<sup>٦٧</sup> وقال الحافظ أبو بكر البزار: من كان يدلس عن الثقات كان تدليسه مقبولاً عند أهل العلم وإن كان مدلساً.<sup>٦٨</sup> وقال الحافظ ابن حجر: "من عرف لقيه وكان يدلس لكن لا يدلس إلا عن ثقة قبل وإلا فلا."<sup>٦٩</sup> وقال الصنعاني: "أكثر الأئمة من إخراج حديثه إما لأمانته أو لكونه قليل التدليس في جنب ما روى من الحديث الكثير أو أنه كان لا يدلس إلا عن ثقة."<sup>٧٠</sup> وقد علم أئمة الجرح والتعديل أحوال هؤلاء الذين اشتهروا بالتدليس عن الثقات فقبلوا أخبارهم ومروياتهم، واعتبروا إسنادهم متصلاً، وكان من أبرزهم سفيان بن عيينة، وإبراهيم النخعي، وإسماعيل الأحمسي، والحسن البصري، والزهري، وسليمان الأعمش،

<sup>٦٣</sup> السيوطي، تدريب الراوي، ١، ٤٢٣.

<sup>٦٤</sup> محمد بن إسماعيل بن صلاح، الصنعاني، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، مح. صلاح بن محمد بن عوضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧ م)، ١، ٣٠٧.

<sup>٦٥</sup> ينظر: حاتم بن عارف بن ناصر الشريف، العوني، إجماع المحدثين على عدم اشتراط العلم بالسماع في الحديث المعنعن بين المتعاصرين، (الرياض: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ١٤٢١ هـ)، ١، ١٥٤.

<sup>٦٦</sup> الصنعاني، توضيح الأفكار، ١، ٣٢٨.

<sup>٦٧</sup> بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، مح. زين العابدين بن محمد، (الرياض: أضواء السلف، ١٩٩٨ م)، ٢، ٧٢.

<sup>٦٨</sup> إبراهيم بن موسى بن أيوب، الأناسي، الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، مح. صلاح فتحي هلال، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٨ م)، ١، ١٧٦.

<sup>٦٩</sup> أحمد بن علي بن محمد، ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، مح. ربيع بن هادي عمير المدخلي، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٩٨٤ م)، ٢، ٥٨٤.

<sup>٧٠</sup> الصنعاني، توضيح الأفكار، ١، ٣٢٨.

وغيرهم وقد روى عنهم أصحاب الكتب الستة. لذا قال الإمام ابن عبد البر: "الاعتبار ليس بالحروف وإنما هو باللقاء والمجالسة والسماع والمشاهدة، فإذا كان سماع بعضهم من بعض صحيحاً، كان حديث بعضهم عن بعض أبداً بأي لفظ ورد محمولاً على الاتصال حتى تتبين فيه علة الانقطاع."<sup>٧١</sup> وهنا أود الإشارة إلى أن المدلس إذا صرح بالتحديث انتفت عنه شبهة التدليس وقبلت روايته عند كثير من المحدثين.<sup>٧٢</sup>

### 3. طرق الباحثين إلى معرفة سماع الراوي ممن روى عنه.

أمام كل باحث عن اتصال السند من عدمه ثلاثة طرق وهي على النحو الآتي:

#### 1.3. الرجوع لكتب الجرح والتعديل لترجمة الراويين والتحقق من رواية أحدهما عن الآخر:

يعد الرجوع لكتب الرجال ومعرفة تلامذة وشيوخ الراوي من أهم الطرق لمعرفة شيوخ الراوي، أو معرفة تلامذة الشيخ، وبذلك يتحقق السماع بينهما، وقد بذل أئمة النقد جهداً عظيماً جداً في حصر شيوخ كل راو وتلامذته، وكان الهدف من ذلك بالدرجة الأولى التحقق من اتصال السند، إضافة لما يقرره هؤلاء العلماء من إثبات سماع فلان من فلان، أو نفي السماع، وكذلك التعرف على مواليد الرواة ووفياتهم للتحقق من المعاصرة وإمكان اللقاء، والتعرف على الصحابة والتابعين لتمييز المرسل من الموصول والموقوف من المقطوع، وقد ظهرت لنا كتب عظيمة في هذا المجال، تفنن أصحابها في تنوعها وتقسيمها، فمن كتب خاصة بمعرفة الصحابة، إلى كتب صنفت على الطبقات، وأخرى على البلدان، ومن كتب خاصة برجال كتب معينة، إلى كتب عامة، ولعل من أبرز هذه الكتب والتي صنفت في رجال كتب مخصوصة وهي الكتب الستة - البخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، والترمذي، وابن ماجه - هو كتاب (الكامل في معرفة الرجال) للإمام عبد الغني المقدسي، (ت ٦٠٠ هـ)، وهو من أشهر الكتب اشتهاً وقد لقي عناية بالغة من العلماء، فقد قام الحافظ أبو الحجاج يوسف بن زكي المزي (٧٤٢ هـ) بتهديبه في كتاب أسماه (تهذيب الكمال)، ثم جاء الحافظ علاء الدين مغلطي (٧٦٢ هـ) أكمل كتاب تهذيب الكمال وذيله وسماه (إكمال تهذيب الكمال)، ثم جاء الحافظ أبو عبد الله الذهبي (ت ٧٤٨ هـ) فصنف على كتاب شيخه المزي كتابين، (تهذيب التهذيب) و(الكاشف)، ومن بعده جاء الحافظ ابن حجر فعمل على تهذيب واختصار كتاب تهذيب الكمال في كتاب سماه: (تهذيب التهذيب)، ثم اختصره في كتاب سماه (تقريب التهذيب)، ثم جاء الحافظ صفي الدين الخزرجي فاخصر كتاب (تهذيب التهذيب) للذهبي في كتاب (خلاصة تهذيب تهذيب الكمال).

ولقد أصبح كتاب الإمام المزي من أشهر الكتب التي يلجأ إليها الباحثون عن اتصال السند من عدمه، والذي هذب به كتاب (الكامل) لعبد الغني المقدسي، بل إن بعض الأئمة من أحال إليه، فقد ذكر الإمام البيهقي قول الإمام البخاري: "ولا أعرف لأبي خالد الدالاني سماعاً من قتادة."<sup>٧٣</sup> وتعقبه ابن الترمكاني (ت

<sup>٧١</sup> ابن عبد البر، التمهيد، ١، ٢٦.

<sup>٧٢</sup> ينظر: علي بن سلطان محمد، الفاري، شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، (بيروت: دار الأرقم، دت)، ص ٦٧٤.

<sup>٧٣</sup> محمد بن عيسى بن سورة، الترمذي، علل الترمذي الكبير، (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٩ هـ)، ص ٤٥.

٧٥٠ هـ) بقوله: "ذكر صاحب الكمال أنه سمع عن قتادة"<sup>٧٤</sup> فهنا استند الإمام ابن الترمذاني على قول الإمام عبد الغني المقدسي في كتاب الكمال كما يظهر. وكذلك في قول الإمام الشافعي عن قيس بن طلق: لم نجد من يعرفه، تعقبه ابن الترمذاني بقوله: "هو معروف روى عنه تسعة أنفس ذكرهم صاحب الكمال"<sup>٧٥</sup> وقال في موضع آخر: "وذكر صاحب الكمال أن سليمان بن يسار سمع من أم سلمة"<sup>٧٦</sup> وقال ابن الملقن (ت ٨٠٤ هـ): "وقد جزم صاحب الكمال بأن سليمان سمع منها، وتبعه المزي والذهبي"<sup>٧٧</sup> وهذا مما يدل على اعتماد الأئمة ومن جاء بعدهم على هذا الكتاب لمعرفة الاتصال والانقطاع. إلا أنه مما ينبغي التنبيه عليه أن الإمامين عبد الغني المقدسي والمزي لم يستوعبا جميع شيوخ الراوي أو تلامذته، فلا ينبغي التسرع بالحكم بالانقطاع لمجرد أنهما لم يذكرنا شيخاً أو تلميذاً، فمن الصعب جداً استيعاب جميع الشيوخ أو جميع التلاميذ كما هو معلوم. وهنا أيضاً أمر مهم جداً وهو: هل الرواية عن شخص ما تعني السماع والاتصال؟

من المعلوم أن الإمام المزي رحمه الله كان يستعمل عبارة "روى عن"، وعبارة "روى عنه"، وقد أورد علماء الجرح وتعديل عبارات عديدة في النقد بمثل: "لم يسمع منه"، أو "سمع منه حديثاً واحداً" من أن ظاهر السند الاتصال، فهل يمكن الاعتماد على قول المزي: "روى عنه" لاثبات اتصال السند؟ في الحقيقة أن هناك مواضع في كتابه قد يستدل بها على أنه يحكم بالاتصال بين الراويين<sup>٧٨</sup>، ومن أمثلته ما تعقب به الكتاب الأصل وهو (الكمال)، فقد ذكر المقدسي في ترجمة عبدالله بن نافع الصائغ أنه روى عن هشام بن عروة، فتعقبه المزي قائلاً: "وذكر صاحب (الكمال) في شيوخه: هشام بن عروة، ولم يدركه إنما يروي عن أسمة عنه"<sup>٧٩</sup> إلا أنه لم يوجد تصريح من قبل الإمام المزي بعبارة تدل على أنه يقصد بعبارة: "روى عن"، أو "روى عنه" السماع. وقد جرت عادة الأئمة أن يعبروا بالرواية عن الشخص، ولا يريدون بذلك إثبات السماع والاتصال<sup>٨٠</sup>. فكثرت عبارات التقاد بمثل: "لم يدرك فلان"، أو "لم يسمع من فلان". ومن النماذج على ذلك ما ذكره الترمذي في رواية أبي عبيد القاسم بن سلام عن ابن جريج، قال الترمذي: "أبو عبيد لم يدرك ابن جريج"<sup>٨١</sup> ومنه: ما رواه ابن خيثمة في تاريخه: "حدثنا يحيى بن معين، قال: حدثنا غندر، عن

<sup>٧٤</sup> علاء الدين علي بن عثمان، ابن الترمذاني، الجوهر النقي على سنن البيهقي، (بيروت: دار الفكر، دت)، ١، ١٢١.

<sup>٧٥</sup> المصدر السابق، ١، ١٣٤.

<sup>٧٦</sup> المصدر السابق، ١، ٣٣٣.

<sup>٧٧</sup> عمر بن علي بن أحمد، ابن الملقن، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، (الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤ م)، ٣، ١٢٤.

<sup>٧٨</sup> إبراهيم بن عبد الله، اللاحم، الاتصال والانقطاع، (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٥ م)، ص. ٥٣.

<sup>٧٩</sup> يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مح. د. بشار عواد معروف، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠ م)، ١٦، ٢٠٩.

<sup>٨٠</sup> اللاحم، الاتصال والانقطاع، ص. ٥٤.

<sup>٨١</sup> يوسف بن محمد الذخيل، النجدي، سؤالات الترمذي للبخاري حول أحاديث في جامع الترمذي، (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ٢٠٠٣ م)، ٢، ٨٤٦.

سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة...، قال ابن خيثمة: "سمعت يحيى بن معين يقول: قتادة لم يدرك سنان بن سلمة ولا سمع منه شيئاً."<sup>٨٢</sup> ومنه: قال ابن قانع: "حدثنا عبد الله بن بشر الطيالسي، نا محفوظ بن أبي توبة، نا عبد الله بن نافع، عن محمد بن صالح التمار، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن عتاب بن أسيد...، لم يدرك سعيد بن المسيب عتاب بن أسيد."<sup>٨٣</sup> وقال ابن المديني: "لم يسمع أبو قلابة من هشام بن عامر وروى عنه."<sup>٨٤</sup> وقال أيضاً: "سعيد بن المسيب روى عنه القاسم ولم يثبت أنه سمع منه شيئاً."<sup>٨٥</sup> وقال أبو حاتم الرازي: "لم يسمع أبو إسحق من ابن عمر إنما رآه رؤية."<sup>٨٦</sup> وعن عبد الملك بن ميسرة قال: "قلت للضحاك: أسمعت من ابن عباس؟ قال: لا. قلت: فهذا الذي ترويه عن أخذته؟ قال: عنك، وعن ذا، وعن ذا."<sup>٨٧</sup> وغيرها من نماذج كثيرة تدل على أن الرواية لا تدل على السماع، بل إن الإمام المزني نفسه، يذكر أحياناً عبارات تدل على عدم السماع كـ "لم يدركه،"<sup>٨٨</sup> أو "مرسلاً."<sup>٨٩</sup> إضافة لذلك فالمزني رحمه الله يذكر في نهاية كل ترجمة أقوال أئمة الجرح والتعديل في الراوي، ومن ذلك إثبات السماع أو نفيه عن من روى عنه، لذا فإن الاعتماد على عبارة "روى عن"، أو "روى عنه" لتكون حكماً في الاتصال اعتماداً في قصور فهو لا يعدو أن يكون قرينة، والله أعلم.

### 2.3. كلام علماء الجرح والتعديل في الرواة، من حيث إثبات السماع من عدمه:

يعمد كثير من أئمة النقد في كتب الجرح والتعديل إلى إثبات سماع الراوي عن من فوقه، أو سماع التلميذ عن شيخه، أو نفي السماع أصالة، أو إثبات سماع لأحاديث مخصوصة فقط، لذا فالأمر يتطلب الرجوع لكتب الجرح والتعديل لمن يريد التحقق من السماع والبحث عن أقوال العلماء في سماع فلان عن فلان. ومن أهم الكتب المساعدة على ذلك والتي تكلم فيها أصحابها عن السماع وعدمه، الكتب التي اهتمت بالمراسيل ككتاب (المراسيل) لابن أبي حاتم الرازي (ت ٣٢٧ هـ)، وكتاب (جامع التحصيل في أحكام المراسيل) لصلاح الدين العلائي، (ت ٧٦١ هـ)، وكتاب (تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل) لأبي زرعة العراقي (٨٢٦ هـ). وكذلك كتب السؤالات، ككتاب (سؤالات أبي داود للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرواة وتعديلهم)، وكتاب (سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني)، وكتاب (سؤالات محمد بن عثمان بن

<sup>٨٢</sup> أبو بكر أحمد بن أبي خيثمة، أبو خيثمة، التاريخ الكبير المعروف بتاريخ ابن أبي خيثمة، (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ٢٠٠٦ م)، ٤١، ٤٢.

<sup>٨٣</sup> عبد الباقي بن قانع بن مرزوق، ابن قانع، معجم الصحابة، مح. صلاح بن سالم المصراطي، (المدينة المنورة: مكتبة الغريب الأثرية، ١٤١٨ هـ)، ٢، ٢٧٠.

<sup>٨٤</sup> ابن أبي حاتم، المراسيل، ص. ١٠٩.

<sup>٨٥</sup> ابن المديني، العلل، ص. ٤٩.

<sup>٨٦</sup> ابن أبي حاتم، المراسيل، ص. ١٤٦.

<sup>٨٧</sup> المصدر السابق، ص. ٣٤٠.

<sup>٨٨</sup> ينظر مثلاً: المزني، تهذيب الكمال، ١٢، ٢٢١.

<sup>٨٩</sup> المصدر السابق، ٢، ٩.

أبي شيبه لعلي بن المديني)، وكتاب (سؤالات البرقاني للدارقطني)، وغيرها. وكذلك كتب العلل، وكتاب (العلل ومعرفة الرجال) للإمام أحمد (ت ٢٤١ هـ)، وكتاب (العلل) لعلي بن المديني (ت ٢٣٤ هـ)، وكتاب (لعلل الواردة في الأحاديث النبوية). للدارقطني (ت ٣٨٥ هـ)، وكتاب (العلل الكبير)، و(العلل الصغير) للترمذي (ت ٢٧٩ هـ)، وغيرها إضافة لكتب الرجال الأخرى وبما فيها (تهذيب الكمال)، للزمري، و(تهذيب التهذيب) لابن حجر، و(إكمال تهذيب الكمال) لمغلطاي.

ومن أمثلة ما ذكره أصحاب هذه الكتب ما يأتي: قال ابن المديني في الحسن عن عائذ بن عمرو: "ليس بشيء وحرك رأسه ما أراه سمع منه شيئاً".<sup>٩٠</sup> وسأل أبو داود الإمام أحمد عن معاوية بن صالح فقال: لم يسمع ابن عيَّاش سمع منه أبو فضالة وأبو فضالة قديم.<sup>٩١</sup> وقال ابن أبي حاتم: "سمعت أبي يقول أبو إسحق الهمداني قد رأى حجر بن عدي ولا أعلم سمع منه".<sup>٩٢</sup> وكذا سأل ابن أبي حاتم أبيه: "يحيى بن أبي كثير عن عبد الرحمن الأعرج سمع منه؟ قال: لا لم يسمع منه".<sup>٩٣</sup> قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: "سألت أبي عن مطر الوراق سمع من رجاء بن حيوة فقال قد سمع منه أرى قال أبي قال بعض الناس قتادة لم يسمع من رجاء بن حيوة إنما هو عن مطر وأنكره أبي جدا وقال لا قد حدث عنه قتادة".<sup>٩٤</sup> وكذلك سأل عبد الله بن أحمد أباه عن ابن أبي ذئب سمع من الزهري؟ قال: "نعم سمع منه، قلت: إنهم يقولون لم يسمع من الزهري، قال: قد سمع من الزهري، حدثناه يحيى بن سعيد عن ابن أبي ذئب قال: حدثني الزهري، فذكر غير حديث فيها حدثني الزهري، وفيها أيضاً: سألت الزهري.<sup>٩٥</sup> وقال العلائي: "وقد اختلف في سماع عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود من أبيه، فالصحيح أنه سمع منه دون أخيه أبي عبيدة، قاله الإمام البخاري وغيره".<sup>٩٦</sup> وقد يستفاد من الرجوع لهذه الكتب لمعرفة إمكانية إدراك الراوي لمن فوقه من عدمها وبناء عليه يستطيع التحقق من إمكانية السماع، أو عدمها.

ومثال ذلك: روى الإمام أبو داود في المراسيل قال: حدثنا موسى بن إسماعيل، حدثنا حماد هو ابن سلمة عن برد أبي العلاء، عن سليمان بن موسى، عن رجل، من بني عدي بن كعب...، ثم قال: "سليمان لم يدرك العدوي هذا".<sup>٩٧</sup> وفي موضع آخر قال: حدثنا أبو معمر إسماعيل بن إبراهيم، حدثنا حجاج، عن ابن جريح، عن عطاء الخراساني، عن ابن عباس...، ثم قال: "عطاء الخراساني لم يدرك ابن عباس ولم

<sup>٩٠</sup> ابن المديني، العلل، ص. ٦٦.

<sup>٩١</sup> أحمد بن محمد بن حنبل، الشيباني، سؤالات أبي داود للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرواة وتعليقهم، مح. زياد محمد منصور، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٤ هـ)، ص. ١٩٤-١٩٥.

<sup>٩٢</sup> ابن أبي حاتم، المراسيل، ص. ١٤٦.

<sup>٩٣</sup> المصدر السابق، ص. ٨٩٥.

<sup>٩٤</sup> أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، ١، ٣٦٢.

<sup>٩٥</sup> المصدر السابق، ١، ٥٣٨.

<sup>٩٦</sup> العلائي، جامع التحصيل، ص. ٥٣.

<sup>٩٧</sup> أبو داود، المراسيل، ص. ٤٧.

يره.<sup>٩٨</sup> وقال الترمذي: سألت محمدا- يعني البخاري- عن حديث القاسم بن الفضل، عن محمد بن علي، عن أم سلمة... فقال: "لم يدرك محمد بن علي أم سلمة."<sup>٩٩</sup> وقال علي بن المدني: "عمر بن الحكم لم يسمع من أسامة ولم يدركه وروى عن مولى أسامة عن أسامة."<sup>١٠٠</sup> مع أن الإمام المزني رحمه الله قال في ترجمة عمر بن الحكم: روى عن أسامة بن زيد.<sup>١٠١</sup> وقال ابن المدني عن أبي عثمان النهدي: "وقد أدرك النبي صلى الله عليه وسلم."<sup>١٠٢</sup> وقال أبو حاتم عن عبد الله بن يزيد الأنصاري: "وكان قد أدرك النبي صلى الله عليه وسلم."<sup>١٠٣</sup> لذا فمن الضروري جدا الرجوع لأئمة الجرح والتعديل للتحقق من أمر سماع الراوي أو إدراكه لمن يروي عنه، ثم يبنى الحكم على السند بالاتصال من عدمه بعد ذلك، خاصة إذا كان هناك اتفاق على راو ما في أنه سمع أو لم يسمع من فلان. فمثلا قال أبو حاتم: "الزهري لم يسمع من أبان بن عثمان شيئا، لا لأنه لم يدركه، قد أدركه وأدرك هو أكبر منه، ولكن لا يثبت له السماع منه، كما أن حبيب بن أبي ثابت لا يثبت له السماع من عروة بن الزبير، وهو قد سمع ممن هو أكبر منه، غير أن أهل الحديث قد اتفقوا على ذلك واتفاق أهل الحديث على شيء يكون حجة."<sup>١٠٤</sup>

"وإذا وقف الباحث على كلام الإمام أو أكثر من أئمة النقد فعليه أن يتحقق جيدا من صحة نسبة القول إلى صاحبه، إذ قد يقع في النقل اضطراب، لسبب من الأسباب يلزم معه البحث والتحري في نسبة القول إلى من روى عنه"<sup>١٠٥</sup> وذلك بمثل قول ابن أبي حاتم عن أبيه في (المراسيل): "عكرمة لم يسمع من عائشة"<sup>١٠٦</sup> وقوله في (الجرح والتعديل): "قيل لأبي سمع من عائشة؟ فقال نعم."<sup>١٠٧</sup> وبالتالي يجب التحقق من النقل، وعدم وجود تحريف في النص، والرجوع لمصادر أخرى معززة لأحد القولين، فقد يكون للإمام قول آخر، أو خالفه آخرون فيأخذ برأي الأغلبية. وفي أمر سماع عكرمة من عائشة رضي الله عنهما: فالأرجح والله أعلم أن رأي أبي حاتم أنه لم يسمع منها، لأنه أثبت عدم السماع في كتاب (المراسيل) وهو مخصص للسماعات عندي أن أبا حاتم يذهب لعدم السماع؛ لأن النقل عنه في ذلك كان في كتاب «المراسيل» المخصص لهذه المسائل في السماعات، وهي محررة. والله أعلم.

وقد رجّح بعض أهل العلم سماع عكرمة من عائشة لأن الإمام البخاري أخرج ثلاثة أحاديث في

<sup>٩٨</sup> المصدر السابق، ص. ٣٤٩.

<sup>٩٩</sup> الترمذي، *علل الترمذي الكبير*، ص. ٢٢٠.

<sup>١٠٠</sup> أحمد بن عبد الرحيم العراقي، أبو زرعة، *تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل*، مع عبد الله نواره، (الرياض: مكتبة الرشد، دت)، ص. ٢٣٩.

<sup>١٠١</sup> المزني، *تهذيب الكمال*، ٢١، ٣٠٧.

<sup>١٠٢</sup> ابن المدني، *العلل*، ص. ٨٧.

<sup>١٠٣</sup> عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، ابن أبي حاتم، *العلل*، (الرياض: مطابع الحميضي، ٢٠٠٦ م)، ٢، ١١١.

<sup>١٠٤</sup> المصدر السابق، ص. ٧٠٣.

<sup>١٠٥</sup> اللاحم، *الاتصال والانتقطاع*، ص. ٦٧.

<sup>١٠٦</sup> ابن أبي حاتم، *المراسيل*، ص. ٥٨١.

<sup>١٠٧</sup> ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل*، ٧، ٧.

صحيحه عن عكرمة عن عائشة رضي الله عنها. قال أبو زرعة العراقي عن قول ابن أبي حاتم: "حكى في المراسيل عن أبيه أن عكرمة لم يسمع من عائشة، وقال في كتاب الجرح والتعديل: قيل لأبي سمع عكرمة من عائشة؟ قال: نعم، فهذا تناقض ورجح سماعه منها أن روايته عنها في صحيح البخاري."<sup>١٠٨</sup>

### 3.3. القرائن التي تثبت سماع الراوي أو تنفيه:

بذل أئمة الجرح والتعديل جهودًا عظيمة للتحقق من سماع الرواة عنم فوقهم، واستدلوا بقرائن عدة تثبت السماع أو تنفيه، ومن أهم هذه القرائن ما يأتي:

١- معرفة تاريخ ولادة ووفاة الراوي ومن روى عنه: مما لا شك فيه أن معرفة إدراك الراوي لمن روى عنه من أهم طرق التحقق من السماع، ومعرفة تاريخ الولادة والوفاة تعد من أبرز طرق التحقق من إدراك الراوي لمن يروي عنه، فمن ثبتت ولادته قبل وفاة من روى عنه فقد أدركه، ومن كانت ولادته بعد وفاة من روى عنه فحتمًا يكون السند هنا منقطعًا، وكذا لو كانت ولادة الراوي قبل وفاة من روى عنه بسنين يسيرة فيحكم على سنده بالانقطاع أيضًا. يقول الإمام النووي: "التواريخ والوفيات فن مهم به يعرف اتصال الحديث وانقطاعه، وقد ادعى قوم الرواية عن قوم فنظر في التاريخ فظهر أنهم زعموا الرواية عنهم بعد وفاتهم بسنين."<sup>١٠٩</sup> وقد اهتم كثير من أئمة النقد بذكر تاريخ الولادة والوفاة لأجل التحقق من السماع والاتصال، ومن أبرز الكتب التي اهتمت بذكر تاريخ الولادة والوفاة كتاب: (تهذيب الكمال) للزمري، و(تهذيب التهذيب)، لابن حجر، و(إكمال تهذيب الكمال) لمغلطاي، و(سير أعلام النبلاء)، (تاريخ الإسلام)، و(العبر) للذهبي. وإن لم يجد الباحث تاريخ ولادة ووفاة الراوي عليه باللجوء إلى كتب الطبقات لمعرفة طبقة الراوي ومن روى عنه، ككتاب (الطبقات الكبرى) لابن سعد (ت ٢٣٠ هـ)، وكتاب (الطبقات) لابن خياط (ت ٢٤٠ هـ)، وكذلك كتاب (تذكرة الحفاظ) للذهبي (٧٤٨ هـ)، و(التاريخ الصغير)، و(التاريخ الكبير) للبخاري (٢٦٥ هـ)، وهو مرتبة على الطبقات وإن لم تسمى بالطبقات. فإذا كان الراوي في طبقة صغار التابعين، وشيخه في الإسناد من كبار الصحابة، عُلم أنه لم يدركه، وعكسه كذلك. وقد استخدم أئمة الجرح والتعديل هذه الطريقة، وهي التحقق من إدراك الراوي لمن يروي عنه، والتأكد أنهما من طبقة واحدة، ومن أمثلة ذلك: سُئل أحمد بن حنبل عن ميمون بن مهران هل لقي حكيم بن حزام؟ قال: "لا، من أين لقيه؟ لم يرو إلا عن ابن عباس وابن عمر."<sup>١١٠</sup>

فنفى الإمام أحمد هنا سماع ميمون من حكيم، وأثبت سماعه من اثنين من الصحابة فقط، وهذا يدل على استعانة الإمام أحمد بمعرفة شيوخ الراوي، والتأكد من سماع الراوي ممن هو في طبقته. وقال ابن أبي حاتم: "يحيى بن أبي كثير ما أراه سمع من عروة بن الزبير لأنه يدخل بينه وبينه رجل أو رجلان ولا يذكر

<sup>١٠٨</sup> أبو زرعة، تحفة التحصيل، ص. ٢٣٢.

<sup>١٠٩</sup> محيي الدين يحيى بن شرف، النووي، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير للذبير في أصول الحديث، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥ م)، ص. ١١٧.

<sup>١١٠</sup> ابن أبي حاتم، المراسيل، ص. ٧٦١.

سماع ولا رؤية ولا سؤاله عن مسألة.<sup>١١١</sup> وهذا أيضًا فيه دلالة واضحة على اهتمام علماء النقد بقضية إدراك التلميذ للشيخ والتأكد من لقائه والسماع منه. وفي إسناد للأشج، عن أبي خالد، عن ابن عجلان، عن أبي حازم، عن أبي هريرة، قال الدارقطني: "وأبو حازم هذا هو سلمة بن دينار لم يسمع من أبي هريرة شيئًا، والحديث يرويه أبو حازم، عن سهل بن سعد."<sup>١١٢</sup>

٢. تباعد مكان الراوي عن مكان من روى عنه.

من يروي عن راو ليس من أهل بلده، ولم يثبت رحلته إليها دليل قوي على عدم السماع يستعين به كثير من أئمة النقد. وقد اعتنى أئمة النقد بمعرفة المكان الذي اجتمع فيه الراوي مع شيخه، بل إن بعضهم نص على تاريخ دخول الراوي إلى بلدة ما، وفترة إقامته بها، ومن لقيه فيها، وهنا تكمن أهمية الرحلة في طلب الحديث، وأئمة النقد إذا علموا بذلك استطاعوا اثبات السماع أو نفيه، لذا فأمر وارد أن يجمع بعض الرواة عصر واحد، ولكن لم يسمع بعضهم من البعض.

قال ابن رجب: "أن يروي الراوي عن شيخ من غير أهل بلده، ولم يعلم أنه دخل إلى بلده، ولا أن الشيخ قدم إلى بلد كان الراوي عنه فيه، ومثاله: ما نقله مهنا عن أحمد، قال: لم يسمع زرار بن أوفى من تميم الداري، تميم بالشام وزرارة بصري، وقال ابن المديني: لم يسمع الحسن من الضحاك بن قيس كان الضحاك يكون بالبوادي."<sup>١١٣</sup> ومن أمثله: قول الشافعي عن سماع عبد الرحمن بن أبي ليلى من بلال الحشبي رضي الله عنه، قال: "ولا نعلم عبد الرحمن رأى بلالا قط، عبد الرحمن بالكوفة."<sup>١١٤</sup>

وكذلك قول ابن أبي حاتم: "سئل أبي عن ابن سيرين سمع من أبي الدرداء؟ قال: قد أدركه، ولا أظنه سمع منه ذلك بالشام وهذا بالبصرة."<sup>١١٥</sup> وقال الإمام أحمد: "لم يسمع الحسن من ابن عباس إنما كان ابن عباس بالبصرة واليا أيام علي رضي الله عنهما."<sup>١١٦</sup>

٣. أن يروي عن عاصره، ثم يدخل أحياناً بينه وبين من يروي عنه واسطة. يستدل أئمة النقد بهذا على عدم السماع من الراوي لمن فوقه. قال ابن رجب: "هذا يستدل به هؤلاء الأئمة على عدم السماع، ومثاله: قال أحمد: البهي ما أراه سمع من عائشة إنما يروي عن عروة عن عائشة، وقال في حديث زائدة عن السدي عن البهي، قال: حدثني عائشة. قال: وكان ابن مهدي سمعه من زائدة، وكان يدع منه: حدثني عائشة."<sup>١١٧</sup>

ومن أمثله: قال الإمام أحمد: "خيثمة لم يسمع من عبد الله بن مسعود شيئاً روى عن الأسود عن عبد

<sup>١١١</sup> المصدر السابق، ص. ٨٩٩.

<sup>١١٢</sup> الدارقطني، العلل، ٨، ٢٣٨.

<sup>١١٣</sup> ابن رجب، شرح علل الترمذي، ١، ٢٠٠.

<sup>١١٤</sup> أحمد بن الحسين بن علي، البيهقي، معرفة السنن والآثار، مح. عبد المعطي أمين قلعجي، (بيروت: دار قتيبة، ١٩٩١ م)، ١، ٢٧٦.

<sup>١١٥</sup> ابن أبي حاتم، المراسيل، ص. ٦٨٠.

<sup>١١٦</sup> المصدر السابق، ص. ٩٦.

<sup>١١٧</sup> ابن رجب، شرح علل الترمذي، ١، ٢٠١.



الله. <sup>١١٨</sup> وسئل عن الحجاج بن أرطأة هل سمع من عكرمة؟ فقال: "لم يسمع من عكرمة شيئاً إنما يحدث عن داود بن الحصين عن عكرمة." <sup>١١٩</sup> وقال الإمام البخاري في رواية يونس بن عبيد عن نافع: "ما أرى يونس بن عبيد سمع من نافع، وروى يونس بن عبيد، عن ابن نافع، عن أبيه حديثاً." <sup>١٢٠</sup> وقال ابن معين: "لم يسمع الحسن من حبيب، إنما سمع حديثه من عمرو بن خالد عنه، وعمرو متروك." <sup>١٢١</sup>

٤. من اشتهر بكثرة الإرسال، أو كان من بلد اشتهر أهله بكثرة الإرسال. وهذه قرينة تدل على عدم السماع. وممن اشتهروا بالإرسال: عبد الرحمن بن سابط، سئل يحيى بن معين: عبد الرحمن بن سابط سمع من سعد بن أبي وقاص؟ قال: لا، قيل: سمع من أبي أمامة؟ قال: لا، قيل: سمع من جابر؟ قال: لا، هو مرسل كان مذهب يرسل عنهم ولم يسمع منهم <sup>١٢٢</sup> ومنهم إسحاق بن أبي فروة: قال الإمام الزهري لإسحاق بن أبي فروة: "مالك - قاتلك الله - تجيئنا بأسانيد لا خطم لها ولا أزمة." <sup>١٢٣</sup> ومنهم: يحيى بن أبي كثير، قال ابن رجب: "وكان يحيى بن أبي كثير يرسل. وضعف يحيى بن سعيد مرسلاته وقال: هي شبه الريح. وقال أحمد: لا تعجبني مراسيله، لأنه قد روى عن رجال صغار ضعاف." <sup>١٢٤</sup> ومنهم: مكحول الدمشقي، قال العلائي: "وهو مشهور بالإرسال عن جماعة لم يلقيهم." <sup>١٢٥</sup>

وقد ذكر عدد من أئمة أهل التقد أن الشام مشهورة بالإرسال، فإن الإرسال يغلب على روايتهم <sup>١٢٦</sup>. قال أبو عوانة: "كنا يوماً عند الحكم فذكر حديثاً ليس بمسند فقال: ليس هذا من بابة شعبة، قال: فقال شعبة: لا ينبغي أن تروي عن الشامي كثيراً." <sup>١٢٧</sup> وأود التنبيه هنا إلى أن هذه القرائن تفيد الباحث خاصة إذا لم يوجد التصريح بالتحديث فيها يستطيع إثبات السماع وعدمه، كما أن فيها فائدة كبيرة في حال التصريح بالتحديث أيضاً فهي تؤكد التصريح وتعززه، بل أحياناً تنفي صدق التصريح بالتحديث فتكون دليلاً على عدم السماع.

٥. طول صحبة الراوي لشيخه، أو قصرها. "أعطى المحدثون لطول ملازمة الراوي لشيخه، وممارسته لحديثه أهمية كبيرة، حيث قسموا الرواة عن الشيخ إلى فئات بين الأطول صحبة، والأقصر، والأقل ممارسة، والأكثر، ورجحوا من أجل ذلك أسانيد كثيرة على أخرى." <sup>١٢٨</sup> فلطول صحبة الراوي بشيوخه اعتبار مهم

<sup>١١٨</sup> ابن أبي حاتم، المراسيل، ص. ١٨٩.

<sup>١١٩</sup> العلائي، جامع التحصيل، ص. ١٢٣.

<sup>١٢٠</sup> الترمذي، العلل الكبير، ص. ٣٤٥.

<sup>١٢١</sup> ابن رجب، شرح علل الترمذي، ٢، ٨٢٧.

<sup>١٢٢</sup> ابن أبي حاتم، المراسيل، ص. ٤٥٩.

<sup>١٢٣</sup> ابن رجب، شرح علل الترمذي، ١، ١٨٥.

<sup>١٢٤</sup> المصدر السابق، ١، ٤٤٥.

<sup>١٢٥</sup> العلائي، جامع التحصيل، ص. ١٢٠.

<sup>١٢٦</sup> اللاحم، الاتصال والانقطاع، ص. ٨٥.

<sup>١٢٧</sup> أحمد بن حنبل، العلل، ٣، ٤١٥.

<sup>١٢٨</sup> فاتح بوزيت، مسالك الكشف عن الاتصال والانقطاع في الرواية، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا،

عند أئمة النقد، فبه يحكمون على الرواية بالاتصال، كما أن قصر صحبة الراوي لشيخه عدها الأئمة أحد أسباب ضعف الرواية. ومما يدل على ذلك تقسيم ابن رجب من روى عن الزهري إلى خمس طبقات، فقال عن الطبقة الأولى: "جمعت الحفظ والإتقان وطول الصحبة للزهري، والعلم بحديثه والضبط له، كمالك، وابن عيينة، وعبيد الله بن عمر، ومعمر، ويونس، وعقيل وشعيب وغيرهم، وهؤلاء متفق على تخريج حديثهم عن الزهري."<sup>١٢٩</sup>

وكذا الحال إذا قصرت صحبة الراوي لشيخه، قدم سماع من هو أحفظ منه في شيخه. ومثاله: "سئل أبو زرعة عن حديث رواه القعنبي، عن سليمان بن المغيرة، عن ثابت، عن أبي موسى، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا سقطت لقمة أحدكم، فليط عنها، ثم ليأكلها، ولا يدعها للشيطان، ورواه حماد بن سلمة، عن ثابت، عن أنس، عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ فقال أبو زرعة: "حماد أحفظ."<sup>١٣٠</sup> فقدم حماداً على سليمان لطول صحبة حماد لشيخه ثابت وقصر صحبة سلمان له.

والدليل على ذلك ما نقله المزي عن يحيى بن معين قال: من خالف حماد بن سلمة في ثابت فالقول قول حماد، قيل: فسليمان بن المغيرة عن ثابت قال: سليمان ثبت، وحماد أعلم الناس بثابت، أثبت الناس في ثابت البناني حماد بن سلمة...، وقال علي بن المديني: لم يكن في أصحاب ثابت أثبت من حماد بن سلمة.<sup>١٣١</sup> لذا فإن طول الصحبة للشيخ ترجح السماع عند المحدثين، وتقدمه على الراوي الذي قصرت صحبته وملازمته للذات الشيخ.

## التائج

وختاماً وبعد التعرف على منهج أئمة النقد من المحدثين في الكشف عن اتصال السند والتحقق من سماع الراوي عن من فوقه، وطرق الباحثين الذين أتوا من بعدهم ممن يريد معرفة اتصال السند أو انقطاعه نخلص على النتائج الآتية:

١. اهتم علماء المسلمين بدراسة الأسانيد اهتماماً بالغاً لم تشهد أمة من الأمم السابقة، بغية صون سنة النبي صلى الله عليه وسلم وحمايتها من التحريف والكذب، ومن الزيادة والنقصان، اهتماماً استلزم جهداً عظيماً، صنفت لأجله مصنفات عديدة شملت جل رواة السنة.
٢. تعتبر صيغ التحمل والأداء الطريقة الأكثر استعمالاً للكشف عن اتصال الرواية والتحقق من السماع، إلا أنها أحياناً لا يؤخذ بها وإن تم التصريح بالسماع فيها لاعتبارات معينة عند أئمة النقد.
٣. دقة أئمة النقد من المحدثين وغازرة علمهم وحفظهم الثاقب أدى لمعرفة إدراك الرواة لمن فوقهم

٢٠٠٦م، ص. ٧٧.

<sup>١٢٩</sup> ابن رجب، شرح علل الترمذي، ١، ١١٣.

<sup>١٣٠</sup> ابن أبي حاتم، العلم، ٤، ٣٩٥.

فأبطلوا سماع من لم يدركوه، ومن أدركوه ولم يسمعوا منه أو لم يلقوه.

٤. أثبت أئمة النقد السماع لبعض الرواة رغم عدم التصريح به من قبلهم لاعتبارات معينة منها: أن الراوي عرف عنه عدم التدليس ولا يروي إلا عن لقيه، أو عرف عنه أنه لا يروي إلا ممن سمع منه، أو عرف بالتدليس عن الثقات فقط.

٥. الباحث عن اتصال السند يسلك طرقاً معينة أهمها: الرجوع لكتب الجرح والتعديل التي حددت شيوخ الرواة وتلامذتهم، وكذلك الرجوع لكلام أئمة النقد في سماع الرواة أو نفيه، إضافة للقرائن الدالة على السماع من عدمه.

٦. من أهم القرائن الموصلة لإثبات سماع الرواة: معرفة تاريخ ولادة ووفاة الراوي ومن روى عنه فيها يعرف إدراك الراوي لشيوخه وأنها في طبقة واحدة، ومن القرائن أيضاً طول صحبته لشبخته فهي دليل على سماعه وثبوت الرواية عنه.

٧. تباعد مكان الراوي عن مكان من روى عنه، وقصر صحبته له، قرائن تدل على عدم السماع إضافة لمن اشتهر بكثرة الإرسال.

#### "منهج المحدثين في التحقق من اتصال السند"

الملخص: تناول هذا البحث مسألة مهمة من مسائل علوم الحديث تتعلق باتصال السند والتحقق من سماع الراوي عن فوقه، وذلك عن طريق التعرف على منهج أئمة النقد من المحدثين في الكشف عن اتصال السند أو انقطاعه، ودور الباحثين من بعدهم في كيفية إثبات الاتصال أو الانقطاع، وقد بذل أئمة النقد جهداً كبيراً في كشف طرق الاتصال تمثل في عدة أمور منها: وجود صيغ التَّحْمَل الدالة على الاتصال الصريح، والتي تفيد الاتصال غير الصريح بشروط واعتبارات معينة، وأبطلوا السماع الصريح لاعتبارات معينة، وأبطلوا سماع من حدث عن لم يدركه، وعن أدركه ولم يسمع منه، أو لم يلقه، أو من اختلط، وبذلك يكونوا قد رسموا للباحثين من بعدهم طرق التأكد من اتصال السند تتمثل بالرجوع لكتب الجرح والتعديل ومعرفة شيوخ الراوي وتلامذته، والنظر في كلام علماء النقد في الرواة من حيث السماع وعدمه، والتعرف على القرائن التي تفيد السماع أو نفيه. وقد خلص البحث لعدة نتائج أهمها: اهتمام علماء المسلمين بدراسة الأسانيد اهتماماً بالغاً لم تشهد أمة من الأمم السابقة، صيغ التحمل والأداء الطريقة الأكثر استعمالاً للكشف عن اتصال الرواية والتحقق من السماع إلا أنها أحياناً لا يؤخذ بها وإن تم التصريح بالسماع فيها لاعتبارات معينة، دقة أئمة النقد في تحديد إدراك الرواة لمن فوقهم فأبطلوا سماع من لم يدركوه، ومن أدركوه ولم يسمعوا منه أو لم يلقوه.

عطف: أيمن جاسم الدوري، "منهج المحدثين في التحقق من اتصال السند"، مجلة بحوث الحديث، المجلد التاسع عشر، العدد الثاني، ٢٠٢١، ص. ٢٣٣-٢٥٤

الكلمات المفتاحية: اتصال، السماع، السند، أئمة النقد، المحدثين.

#### "Muhaddislerin Muttasil İsnâdı Tespit Metotları"

**Özet:** Bu çalışmada hadis ilminin önemli konularından biri olan isnadın ittisali ve ravinin hacasından hadisi bizzat alması meselesi incelenmektedir. Bu da hadis münekkidlerinin ve onlardan sonra gelen araştırmacıların isnadın müttasil veya münkati' olarak belirlemenin yöntemlerinin bilinmesi gerekmektedir. Hadis münekkidlerii ittisali belirlemede büyük çaba sarf ederek bunu bazı maddelerle zikretmişlerdir. Bunlar: açık bir şekilde ittisali ifade eden tehammül kullanılması, kesin ittisali ifade etmemekle beraber bazı şartlar veya ibarelerle ittisali ifade etmesi, belli araştırmalarla sama'ın olmadığı, ravinin hadis aldığı hoca yetişmemesi, yetiştiği halde hadis almadığı, mülaki olmadığı veya ihtilata sahip olmasının tespiti durumlarıdır. Bu nedenle araştırmacılar ittisali

kesin bir şekilde belirlemek için cerh ve ta'dil eserlerine ve ravilerin hoca ve talebelerini belirlemeye, münekidlerin raviler hakkındaki görüşlerini belirlemekle beraber sam'ın olup olmadığını belirlemek için karinelere başvurmaya çalışmışlardır. Çalışmamızın sonunda şu önemli sonuçlara ulaşılmıştır: Müslümanlar isnada hiçbir millette olmadığı kadar çok önem vermişlerdir. Eda ve tehammül sığaları isnadın ittisâlini belirlemede çok önemli rol olsa da bezen durum böyle olmamaktadır. Ayrıca hadis münekidlerin incelemesinin ardından hoca talebe ilişkileri göz önünde bulundurularak birbirlerine yetişmeleri veya mülaki olmalarının tespiti ile ortaya çıkmaktadır.

**Atıf:** Eymen Câsim ed-DÜRÎ, “Menhecü'l-Muhaddisin fi't-Tahakkuk min İttisâli's-sened”, (Arapça), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XIX/2, 2021, pp. 233-254.

**Anahtar kelimeler:** İttisâl, semâ', sened, münekkid imamlar, muhaddisler.

# Mülzak Hadis ve Metindeki İlette Dair Geçmiş ve Günümüzden İki Örneğin Tahlîli

Mehmet Ali ÇALGAN\*

“al-Hadith al Mulzaq and  
the ‘Illah in the Text and the  
Analysis of Two Examples  
from the Past and the Pre-  
sent”

**Abstract:** Mistakes in hadith transmission has taken place both in the past and contemporary times. Hadith scholars spent considerable efforts in order to determine and correct these mistakes, explain their nature and develop terms. In this study, two hadith with mistake, which arose from mixing two separate but similar hadith together, one of which is in İbn Hibbân’s work titled *Kitābu’l-Mecrūhîn* and the other is in a tafseer work published by Presidency of Religious Affairs titled *Kur’an Yolu* have been examined closely. The nature of the mistake in these two hadith has been discussed in the context of some terms in hadith methodology. Furthermore, mulzaq hadith, its definition and its usage in hadith works have been examined and this hadith term has been introduced.

**Citation:** Mehmet Ali ÇALGAN, “Mülzak Hadis ve Metindeki İlette Dair Geçmiş ve Günümüzden İki Örneğin Tahlîli” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIX/2, 2021, pp. 255-270.

**Keywords:** Hadith, ‘Illah, Mulzaq, Kitāb al-Mecrūhîn, Muslim, Kur’an Yolu.

## I. Giriş

Geçmişte ve günümüzde hadislerin nakillerinde hatalar yapılagelmiştir. Bu hataların tespiti ve tashihi elbette büyük önem arz etmektedir. Söz konusu hataların mahiyetini anlamak ve bu hataları belli kavramlarla ifade edebilmek de gerekmektedir. Bu sebeple, hadis usûlünde pek çok ıstılah geliştirilmiştir.

Bu çalışmada metinleri birbirine benzeyen müttefekun aleyh iki hadisin metinlerinin birbirleriyle hata sonucunda karıştırılması ile ortaya çıkan hatalı bir hadise biri geçmişten, biri günümüzden dikkat çekici iki örnek verilerek bu hatanın mahiyeti ve hadis usûlündeki çeşitli kavramlarla alakası incelenecektir. Aynı zamanda, nadir kullanılan bir hadis ıstılahı olan mülzak hadisin de tarifi, delâleti ve kaynaklarda kullanım biçimi araştırılarak bu hadis ıstılahı tanıtmaya çalışılacaktır.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniv., İslami İlimler Fak., Hadis, ADIYAMAN,  
mehmetcalgan@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5780-5067

Geliş: 13.11.2021

Yayın: 31.12.2021

İncelediğimiz birinci örnek İbn Hibbân'ın *Kitâbu'l-Mecrûhîn* adlı zayıf râvîleri tanıttığı eserinde geçmektedir. Resûlüllâh'ın (s.a.v.) süt içmesinin metinlerinde ortak olarak yer aldığı iki hadisin birbiriyle karıştırıldığı bir örneği nakleden İbn Hibbân hatayı yapan râvînin aslında İbn Abbâs'a (r.a.) ait bir hadisi yanlışlıkla Enes'e (r.a.) ait bir hadise ilzak ettiğini belirtir.<sup>1</sup>

İncelediğimiz ikinci örnek ise Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan, ilk baskısı 2003, son baskısı 2019 senesinde gerçekleşen ve ülkemizde oldukça yaygın bir şekilde okunan *Kur'an Yolu* isimli tefsir çalışmasında bulunmaktadır. Kulun tövbesinden dolayı Cenâb-ı Hakk'ın memnuniyetini, devesini kaybedip tekrar bulan bir kişinin memnuniyeti ile karşılaştıran bir hadis ile çocuğunu kaybetmiş bir annenin çocuğuna duyduğu merhamet ile Cenâb-ı Hakk'ın kullarına merhametini karşılaştıran diğer bir hadisin karıştırılması, bununla kalınmayıp metinde ilave bazı değişikliklerin de yapılması neticesinde ortaya çıkan hatalı bir hadis ele alınmıştır.

Makalenin ilk yarısında mezkûr iki örnek incelenmiştir. İkinci yarısında ise bu hatalı hadis örneklerinde ortaya çıkan hatanın mahiyeti, hadis usûlünde bulunan müdrecül-İsnâd, sülûk'l-câdde, mahlûbu's-sened ve mülzak hadis kavramları bağlamında değerlendirilmiştir. Bu kavramların her biri hakkında sırayla bilgi verilip incelediğimiz hataların bu kavramlarla alakası tartışılmıştır. Ayrıca, mülzak hadis hakkında genel bir bilgi verilmeye çalışılmıştır. Çalışmada daha geniş izah edileceği üzere, karıştırılan iki hadisin metin benzerliğinden dolayı, incelenen iki örnekteki hatanın, râvînin senedde veya metinde yaptığı bir hata olarak değerlendirilmesi mümkün gözükmemektedir. Öte yandan, *Kur'an Yolu*'ndaki örnekte metinde yapılan ilave değişiklik tamamen metinle alakalı bir hata teşkil etmektedir.

Bu çalışmada ele aldığımız iki örnek, iki ayrı çalışmamızda<sup>2</sup> karşımıza çıkan örnekler olup söz konusu çalışmalarda bu örnekler sadece pek çok örnek arasında yer almış ve bu örneklerdeki hatanın mahiyeti, müstakil ve yakından bir incelemeye tabi tutulmamıştır. Bahsi geçen birinci çalışma Dr. Süleymân b. Abdullâh es-Seyf'in Suudi Arabistan'da yayınlanan *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye*'de 2019 senesi 189. sayınının 97-221 sayfaları arasında yayınlanmış olan "Me'âyiri nakdi'l-metn inde'l-İmâm Ebî Hâtim b. Hibbân el-Büstî min hilâl Kitâbihî *el-Mecrûhîn* mine'l-muhaddisîn" isimli makalesinin tercümesidir. Bu makalede İbn Hibbân'ın metnini tenkid ettiği otuz dokuz hadis incelenmekte ve İbn Hibbân'ın kullandığı metin tenkidi ölçüleri tespit edilmektedir. Bahsi geçen ikinci çalışma ise, "Kur'an-Sünnet Bütünlüğü Bağlamında *Kur'an Yolu* Tefsirinde Hadis Kullanımında

<sup>1</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afa ve'l-metrûkin*, thk. Hamdi Abdulmecîd Silefi, Riyad: Dârü'l-Sumey'î, 1420, I, 390, terceme no: 375.

<sup>2</sup> Tarafımızca hazırlanan her iki çalışma da muhtelif dergilerde değerlendirilme aşamasındadır.

Görülen Problemler” başlığını taşımakta, âyetlerin beyanında eksiklikler/yanlışlıklar, hadislerle yanlış istidlâller, nakil problemleri, tercüme problemleri, hadislerin hatalı izahı, hadis şerhlerine yetersiz müracaat ve yanlış nakiller, hatalı metin tenkitleri, sünnetle ilgili bazı konularda problemler, aslı kaynak yerine ikincil kaynak kullanma ve tahriçsiz hadis kullanımı başlıkları altında pek çok örneğe yer vermektedir.

İşaret edilen bu iki çalışmada şu anda incelemeye tabi tuttuğumuz iki örnekteki hatanın hadis usûlü çerçevesinde detaylı bir araştırılması yapılmamış, sadece bir hatanın varlığına ve nasıl ortaya çıktığına işaret edilmiştir. Ancak konunun öneminden dolayı bu örneklerin ve ‘mülzak hadis/مُلْزَقُ الْحَدِيثِ’ kavramının müstakil bir araştırmaya konu edilmesinde fayda mülâhaza etmiş bulunmaktayız. Çalışmamız sadece teorik bir gaye taşımamakta, aynı zamanda pratikte karşılığı olan önemli bir konuya dikkat çekmektedir. Zira günümüzde sosyal medyada hadis kullanımı oldukça problemlili olduğu gibi ilmî eserlerde de mânâyı bozan ciddi hatalara rastlanabilmektedir.

Çalışmamız hatalı örneklerin ve ilişkili usûl kavramlarının incelendiği iki bölüm ve ulaşılan önemli neticeleri içeren bir sonuç bölümünden oluşmaktadır.

## II. *Kitâbu’l-Mecrûhîn* ve *Kur’an Yolu’nda Geçen İki Örnek*

### A. İbn Hibbân’ın *Kitâbu’l-Mecrûhîn* İsimli Eserindeki Örnek

Konumuzla alakalı birinci örnek İbn Hibbân’ın *Kitâbu’l-Mecrûhîn* isimli eserinde geçmektedir.<sup>3</sup> Hatalı nakledilen hadisi incelemeden önce birbirine karıştırılan iki müttefekun aleyh hadisi görmek konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

### Doğru Hadis 1

Buhârî, el-Câmi’u’s-Sahîh’inde Ebû Yemân-Şu‘ayb-Zühri-Enes b. Mâlik târikiyle şu hadisi nakleder: “Resûlüllâh (s.a.v.) Enes b. Mâlik’in mahallesinde iken O’nun için evde bulunan bir koyunun sütü sağılmış, mahalledeki bir kuyunun suyu ile karıştırılmıştı. Süt kabını Resûlüllâh’a verdi, O da sütü içti. Kabı ağzından çektiği sırada sağında bir bedevî solunda ise Ebû Bekr bulunuyordu. Ömer, (Hz. Peygamber’in) bedevîye (kabı) vereceğinden korkarak “Ya Resûlüllâh, yanında olan Ebû Bekr’e ver” dedi. Resûlüllâh ise sağında bulunan bedevîye (kabı) vererek “Sağdan (başlanır).” buyurdu.”<sup>4</sup>

Mezkûr hadis *Kütüb-i Sitte*’nin çoğunda yer almaktadır.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> İbn Hibbân ve bu eseri hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Macit Karagözoğlu, *Zayıf Raviler Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2014.

<sup>4</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi’u’s-Sahîh*. thk. Muhammed Zühreir b. Nâsir, b.y.: Dârü Tavki’n-Necât, 1422, “Müsâkat”, 2, hadis no: 2352.

<sup>5</sup> Buhârî, “Müsâkat”, 2, hadis no: 2352; “Hibe”, 3, hadis no: 2571; “Eşribe”, 14, hadis no: 5612; “Eşribe”, 18, hadis no: 5619; Müslim, “Eşribe”, 124, 125, 126 (toplam dokuz târik), hadis no:

## Doğru Hadis 2

Buhârî, *Sahih*'inde Yahyâ b. Bükeyr, Kuteybe-Leys-'Ukayl-Zührî-'Ubeydullâh b. Abdullâh b. Utbe-İbn Abbâs tarikiyle şu hadisi nakleder: "Resûlüllâh (s.a.v.) süt için ağzını (suyla) çalkaladı ve "(Sütün) yağı vardır (bu sebeple ağzın temizlenmesi gerekir)." buyurdu." Yûnus ve Sâlih b. Keysân bu hadisi Zührî'den nakletmekle Ukayl'a mutabaat etmiştir.<sup>6</sup>

Mezkûr hadis *Kütüb-i Sitte*'nin tümünde yer almaktadır.<sup>7</sup>

## Hatalı Hadis

İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*'de Zem'a b. Sâlih isimli râvînin tercesmesinde İbn Kuteybe-Muhammed b. Yahyâ-Ebû Âsım-Zem'a b. Sâlih-Zührî-Enes b. Mâlik tarikiyle şu hadisi nakleder: "Resûlüllâh için bir koyunun sütü sağıldı. O (s.a.v.) süttten içti, sonra su isteyip ağzını çalkaladı ve '(sütün) yağı vardır' buyurdu."<sup>8</sup>

Mezkûr hadis İbn Mâce'nin *Sünen*'inde de aynı şekilde Zem'a b. Sâlih-Zührî-Enes b. Mâlik tarikiyle ve aynı hatalı metinle yer almaktadır.<sup>9</sup>

İbn Hibbân, hatalı hadisi naklettikten sonra şu değerlendirmeyi yapar: "Bu fahiş bir hatadır. Hadisin "sütü sağıldı" kısmına kadarında râvî isabet etmiştir. "sonra su isteyip ağzını çalkaladı ve (sütün) yağı vardır dedi" kısmı ise Zührî tarafından Ubeydullâh b. Abdullâh-İbn Abbâs tarikiyle nakledilmektedir.<sup>10</sup> Hadisin baş tarafının devamı ise şu şekildedir: "Ebû Bekr solunda, bir bedevî ise sağındaydı. (Hz. Peygamber) Bedeviye uzatarak 'önce sağdan' buyurdu."<sup>11</sup> Dolayısıyla râvî, Enes'in hadisinin baş tarafını getirmiş, ardından İbn Abbâs'ın hadisinin baş tarafını zikretmiştir ( فَجَاءَهُ بِأَوْلِ حَدِيثِ ) أَنَسِ وَأَلْزَقَ بِهِ حَدِيثَ بَنِ عَبَّاسٍ.<sup>12</sup>

Dârekutnî, söz konusu hatalı rivâyete *İlelü'l-vâride fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye* isimli eserinde yer vermiş, Zem'a b. Sâlih'in burada vehm ettiğini,

2029; Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts., "Eşribe", 19, hadis no: 3726; Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre. *Sünenü'l-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Mârûf, Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998, "Eşribe", 19, hadis no: 1893; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, "Eşribe", 22, hadis no: 3425.

<sup>6</sup> Buhârî, "Vudû", 52, hadis no: 211.

<sup>7</sup> Buhârî, "Vudû", 52, hadis no: 211; "Eşribe", 12, hadis no: 5609; Müslim, "Hayz", 95 (toplam beş tarif), hadis no: 358; Ebû Dâvûd, "Tahâre", 78, hadis no: 196; Tirmizî, "Tahâre", 66, hadis no: 89; Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebu'l-Matbuâti'l-İslâmiyye, 1406/1986, "Tahâre", 125, hadis no: 187; İbn Mâce, "Tahâre", 68, hadis no: 498.

<sup>8</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 390, terceme no: 375.

<sup>9</sup> İbn Mâce, "Tahâre", 68, hadis no: 501.

<sup>10</sup> Yukarıda tahrirci verilmişti.

<sup>11</sup> Yukarıda tahrirci verilmişti.

<sup>12</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 390.



doğru tarîkin Zührî-Ubeydullâh-İbn Abbâs olduğunu belirtmiştir.<sup>13</sup> İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl* isimli eserinde mezkûr râvînin başka hatalı rivâyetlerine örnekler vermişse de bu rivâyete yer vermemiştir.<sup>14</sup>

İbn Hibbân, söz konusu râvînin tercemesinde hadislerde farkında olmadan hata yapan salih bir kişi olduğunu, sonunda meşhur insanlardan naklettiği münker hadislerinin çoğaldığını ve Abdurrahmân'ın (b. Mehdi) önce ondan hadis naklederken bu sebeple onu terk ettiğini belirtir. İbn Hibbân'ın haber verdiğine göre Yahyâ b. Ma'in de bu râvî hakkında zayıf demiştir.<sup>15</sup>

Mizzî, *Tuhfetü'l-eşrâf bi-ma'rifeti'l-etrâf* isimli etraf türü eserinde Zem'a b. Sâlih-Zührî-Enes b. Mâlik alt başlığında *Sünen-i İbn Mâc'*de bu isnadla yer alan hatalı hadise işaret etmiş, ancak ağzını yıkamayı anlatan bu metne ait mahfûz olan rivâyetin pek çok kişinin Zührî'den naklettiği Ubeydullâh b. Abdullâh b. Utbe-İbn Abbâs tarîki olduğunu belirtmiş ve bu tarikle ağzın yıkanması metninin nakledildiği *Kütüb-i Sitt'e*de geçen diğer hadislere işaret etmiştir.<sup>16</sup> Mizzi'nin bu kıymetli eseri *Kütüb-i Sitte* özelinde muhaddislerin râvîlerin merviyât bilgisine vukûfiyetlerini ve bu yolla hatalı hadisleri tespit edebilmelerini göstermesi açısından önemlidir.

## B. Diyanet Kur'an Yolu Tefsirindeki Örnek

Konumuzla alakalı ikinci örnek Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan, ilk baskısı 2003, son baskısı 2019 senesinde gerçekleşen, toplam yedi baskısı olan ve ülkemizde oldukça yaygın bir şekilde okunan *Kur'an Yolu* isimli tefsir çalışmasında geçmektedir. Yine, hatalı nakledilen hadisi incelemeden önce birbirine karıştırılan iki müttefekun aleyh hadisi görmek konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

### Doğru Hadis 1

“Kulunun tövbe etmesinden dolayı yüce Allah'ın duyduğu memnuniyet, birinizin ıssız çölde kaybettiği devesini bulduğu zaman duyduğu sevincinden daha fazladır.”<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*, thk. Mahfûzür-rahmân Silefi, Riyad: Daru Taybe 1985, XII, 180, no: 2589.

<sup>14</sup> Ebü Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, thk. Adil Abdulmevcûd, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1418, IV, 197.

<sup>15</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 390. Söz konusu râvî hakkında bilgi için bkz. Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve'ta'dîl*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts., III, 624; Ebü Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Mizanü'l-îtidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Biccâvî, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts., II, 81.

<sup>16</sup> Ebü'l-Haccâc Cemaleddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf Mizzi, *Tuhfetü'l-eşrâf bi-ma'rifeti'l-etrâf*, thk. Abdüssamed Şerefüddîn, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403, I, 377, no: 1483.

<sup>17</sup> Buhârî, “Daavât”, 4; Müslim, “Tevbe”, 3.

## Doğru Hadis 2

“Rasûlullâh’a (s.a.v.) (ayrı düştüğü) çocuğuna duyduğu hasretten dolayı rastladığı her çocuğu kucağına alan, göğsüne bastırıp emziren bir kadının da aralarında bulunduğu bir esir grubunu getirdiler. Rasûlullâh çevresindekilere: “Bu kadının çocuğunu ateşe atacağına ihtimal verir misiniz?” diye sordu. Aslâ, atmaz! dedik. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “İşte yüce Allah kullarına, bu kadının çocuğuna olan merhametinden daha merhametlidir” buyurdu.”<sup>18</sup>

## Hatalı Hadis:

Yukarıdaki iki müttefekun aleyh hadisin birbirlerine karıştırılması neticesinde ortaya çıkan hatalı hadis *Kur’an Yolu* isimli tefsir çalışmasında şu şekilde yer almaktadır: “Hz. Peygamber’in çeşitli vesilelerle belirttiği üzere Allah Teâlâ, engin merhametinden dolayı, kullarının tövbe edip bağış dileyerek yanlışlardan dönmesini ister; O’nun bu müsbet davranıştan duyduğu memnuniyet, Resûlullâh’ın teşbihiyle ağır bir savaş sırasında kaybettiği çocuğu için çırpınan annenin, onu bulduğu andaki sevincinden daha büyüktür (Buhârî, “Edeb”, 18; Müslim, “Tevbe”, 22; İbn Mâce, “Zühd”, 35).”<sup>19</sup>

Dikkat edilirse, mezkûr metinde gerçekleşen hata, öncelikle müttefekun aleyh olan iki hadisin birbiriyle karıştırılması (yanlışlıkla birinin yerine diğersinin kullanılması) şeklinde gerçekleşmiştir. Cenâb-ı Hakk’ın kulunun tövbesinden duyduğu memnuniyet, devesini kaybedip de tekrar bulan bir kişinin duyduğu memnuniyet ile mukayese edilecekken hadisin ikinci yarısında yanlışlıkla, devesini kaybeden kişiden bahseden hadis yerine bebeğini kaybeden bir annenin anlatıldığı hadise geçilmiştir. Bu yönüyle, iki hadis birbirine karıştırılmış olmakta ve İbn Hibbân’ın verdiği örnek ile aynı durum ortaya çıkmaktadır.

Ancak metinde yapılan hata bu kadarla sınırlı kalmamıştır. Ayrıca, metnin ikinci yarısında yanlışlıkla kullanılan hadisin de tamamen hatalı bir şekilde, farklı bir siyakla nakledildiği görülmektedir. Zira hatalı metinde sanki anne bebeğini bulmuş iken doğru hadiste bahsi geçen anne bebeğini aslında bulamamaktadır. Resûlullâh (s.a.v.) bu annenin bebeğini bulmasından dolayı duyduğu memnuniyete değil, bulamamasından dolayı hissettiği merhamete dikkatleri çekmektedir. Dolayısıyla, bu ikinci hata neticesinde hadis metnine aslı olmayan bir takım bilgiler eklenmiş olmaktadır.

## C. Değerlendirme

Gerek *Kitâbu’l-Mecrûhîn*’de, gerekse *Kur’an Yolu*’nda yer alan iki örnekte yapılan yanlışlık kasten değil, yanlışlıkla gerçekleşmiştir. *Kur’an Yolu*’ndaki örnekte, sahîh hadislerin birbirlerine karıştırılmasına ilaveten,

<sup>18</sup> Buhârî, “Edeb”, 18; Müslim, “Tevbe”, 22.

<sup>19</sup> Karaman, Hayreddin vd., *Kur’an Yolu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2019, II, 406, En’âm sûresi 46-47. âyetlerin tefsirinde.

yanlışlıkla kullanılan ikinci hadisin metninin siyakının da tamamen değiştirilmesi söz konusudur. Dolayısıyla, ortaya çıkan sentez metin, birleştirilen iki hadisin de içermediği yeni bir muhteva kazanmıştır.

## II. Örneklerde Görülen Metindeki İletin Mahiyetinin Tahlili

Bu bölümde, incelediğimiz iki örnekteki hataların mahiyeti ve hadis usûlündeki çeşitli kavramlarla irtibatı değerlendirilecektir. Bu kapsamda, müdrecü'l-isnâd, sülûk'ül-câdde, maktûbu's-sened ve mülzak hadis kavramları hakkında bilgi verilip incelediğimiz hataların bu kavramlarla alakası tartışılacaktır.

Öncelikle incelediğimiz iki hadisteki hatanın daha rahat anlaşılması için bu hadislerin doğru ve hatalı sened ve metinleri iki tablo halinde aşağıda gösterilmiştir. Daha sonra mezkûr hadis usûlü kavramlarının her biri hakkında ayrı bir alt başlıkta bilgi verildikten sonra incelediğimiz örneklerdeki hatanın hakkında bilgi verilen kavramla alakası değerlendirilmiştir.

Tablo 1: *Kitâbu'l-Mecrûhin*'deki İletli Hadis

	Doğru Hadis 1	Doğru Hadis 2	Hatalı Hadis
<b>Metin</b>	B-A	B-C	B-C
	Süt içme-Kabı sağdakine verme	Süt içme-Ağzı çalkalama	Süt içme-Ağzı çalkalama
<b>Sened</b>	Sened 1	Sened 2	Sened 1
	Zühri-Enes	Zühri-Ubeydullah-İbn Abbâs	Zühri-Enes

Tablo 2: *Kur'an Yolu*'ndaki İletli Hadis

	Doğru Hadis 1	Doğru Hadis 2	Hatalı Hadis
<b>Metin</b>	A	B	a-b
	Allah'ın Tövbeden hoşnutluğu	Allah'ın ve kadının merhameti	Tövbe, çocuğunu kaybeden kadın
<b>Sened</b>	Sened 1	Sened 2	Sened 2
	Buhâri, "Daavât", 4	Buhâri, "Edeb", 18	Buhâri, "Edeb", 18

Yukarıdaki tablolar incelendiğinde *Kitâbu'l-Mecrûhin*'deki örnekte hatalı hadisin metninin 2 nolu doğru hadisin metni ile aynı olduğu görülmektedir. *Kur'an Yolu*'ndaki örnekte ise hatalı hadisteki metin doğru hadislerden her hangi birisinin metniyle tam olarak mutabık olmayıp her iki doğru hadisten bir parça içermektedir. Bu duruma ilaveten metinde değişiklik yapmak (annenin çocuğuna kavuşması, annenin merhametinin memnuniyete çevrilmesi) suretiyle bir hata daha yapılmıştır. Dolayısıyla, hatalı metin bir yandan iki sahîh hadisin metinlerinden birer parça, bir yandan da tamamen asılsız yeni bir parça ihtiva etmektedir.

### A. Müdrecü'l-İsnad

Senedinde ya da metninde fazlalık bulunan hadise müdrec denilmektedir.<sup>20</sup> Müdrecü'l-isnad'ın çeşitli şekillerinden birisinde râvinin yanında iki ayrı isnada sahip iki ayrı hadis bulunur. Râvi bu iki metni senedlerden biriyle rivâyet edebilir veya metinlerden birini o metne ait olan senedle nakleder ancak onda

<sup>20</sup> Mehmet Efendioğlu, "Müdrec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Kasım 2021).

olmayan bir kısmını diğer hadisin metninden ona katabilir.<sup>21</sup> Müdrecü'l-İsnada verilen bir misâl üzerinden bu kavramın incelediğimiz iki örnekle alakasını görmek daha rahat olacaktır. Suyûtî'nin paylaştığı bir örnekte, iki müttefekun aleyh hadis birbirine karıştırılmıştır. Önce iki sahîh hadis, sonra da hatalı şekli incelenerek hatanın nasıl yapıldığı daha rahat anlaşılabilir.

### Doğru Hadis 1:

Buhârî, *Sahîh*'inde Abdullâh b. Yûsuf-Mâlik-Zührî-Enes b. Mâlik tarîkiyle Resûlullâh'dan (s.a.v.) şu hadisi nakleder: “لَا تَبَاغَضُوا وَلَا تَحَاسَدُوا وَلَا تَنَافَسُوا وَلَا تَحْسَبُوا وَلَا تَجَسَّبُوا وَلَا تَتَّابِرُوا وَلَا تَدَابَرُوا وَلَا تَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا وَلَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ / Birbirinizden nefret etmeyin, birbirinizi kıskanmayın, birbirinize sırt çevirmeyin, ey Allah'ın kulları kardeş olun, bir müslümana, kardeşine üç gün küs kalması helal olmaz.”<sup>22</sup>

### Doğru Hadis 2:

Müslim, *Sahîh*'inde Yahyâ b. Yahyâ-Mâlik-Ebû Zinad-Ebû Hüreyre tarîkiyle Resûlullâh'dan (s.a.v.) şu hadisi nakleder: “إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ” / الحَدِيثُ وَلَا تَحْسَبُوا وَلَا تَجَسَّبُوا وَلَا تَنَافَسُوا وَلَا تَحَاسَدُوا وَلَا تَبَاغَضُوا وَلَا تَدَابَرُوا وَلَا تَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا / Zandan sakının, zira zan sözlerin en yalan olanıdır. Birbirinizi gizlice dinlemeye çalışmayın, birbirinizi gizlice araştırmayın, birbirinizle (dünyalık konularda) yarışmayın, birbirinizi kıskanmayın, birbirinizden nefret etmeyin, birbirinize sırt çevirmeyin, ey Allah'ın kulları kardeş olun.”<sup>23</sup>

### Hatalı Hadis:

Sa'îd b. Ebî Meryem-Mâlik-Zührî-Enes tarîkiyle Resûlullâh'dan (s.a.v.) şu hadisi nakleder: “Birbirinizden nefret etmeyin, birbirinizi kıskanmayın, birbirinize sırt çevirmeyin, birbirinizle (dünyalık konularda) yarışmanın...”<sup>24</sup>

Görüldüğü üzere, Sa'îd b. Ebî Meryem isimli râvî yukarıda geçen birinci hadisin senedini (Mâlik-Zührî-Enes) kullanarak bu hadisin metnini naklederken metnin içine birinci hadisin metninde yer almayan “birbirinizle (dünyalık konularda) yarışmayın” ifadesini getirmiştir. Hâlbuki bu ifade yukarıda görüldüğü gibi ikinci hadisin metnine aittir. Ancak senedler ve metinler birbirine benzediği için râvî hata yapmıştır.

Bu örnek *Kitâbu'l-Mecrûhin*'de yer alan örnekle büyük ölçüde benzerlik taşımaktadır. Ancak, *Kur'an Yolu*'nda yer alan örnekle bu örnek arasında

<sup>21</sup> Ebü'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Bedî es-Seyyid el-Lahhâm, Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib 2010, I,312.

<sup>22</sup> Buhârî, “Edeb”, 62, hadis no: 6076; Müslim, “Birr ve's-sıla”, 24, hadis no: 2559.

<sup>23</sup> Müslim, “Birr ve's-sıla”, 28, hadis no: 2563; Buhârî, “Edeb”, 58, hadis no: 6066.

<sup>24</sup> Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I,313.

şöyle bir fark bulunduğu söylenebilir. Suyûtî'nin müdrecül'-isnâd için verdiği örnekte iki metinden gelen cümlecikler birbirlerine uyumlu olup oluşan yeni metin mâna açısından tutarlı bir bütün teşkil etmektedir. Diğer bir ifadeyle, hatalı metnin senedleri farklı olsa da metin olarak hepsi Resûlüllâh'a ait anlamlı bir bütün oluşturmaktadırlar. Ancak bu durum *Kur'an Yolu*'nda yer alan örnek için söz konusu değildir.<sup>25</sup> Zira orada iki farklı mukayese (devesini kaybedip tekrar bulan kişi ile Cenâb-ı Hakk'ın memnuniyeti ve çocuğunu kaybeden anne ile Cenâb-ı Hakk'ın merhameti) bölünüp yanlış bir şekilde bir araya getirilmiş (çocuğunu kaybedip bulan anne ile Cenâb-ı Hakk'ın memnuniyeti) ve ortaya Resûlüllâh'dan gelen anlamlı bir ifade çıkmamıştır. Diğer bir ifadeyle, iki metin uyumsuz bir şekilde birleşmiş ve tutarlı bir mâna sağlanmamıştır.

## B. Sülûkü'l-Câdde

Suyûtî, Hâkim'in illet çeşitleri ile ilgili verdiği bilgileri paylaşırken dokuzuncu çeşidi şöyle izah eder: "Bir tarîk meşhur olur. O tarîkteki râvîlerden birisi bu meşhur tarîkten başka bir tarîkle bir hadis rivâyet eder. Söz konusu hadisi nakleden birisi bu meşhur tarîkten, yani câddeden, dolayı hataya düşer."<sup>26</sup> Bu izahta 'câdde' bir tarîkin meşhur olduğu için aldığı isimdir. Sülûkü'l-câdde ise câddeyi, yani sık kullanılan ve bilinen meşhur tarîki izlemek, yani bu kanalla hadis rivâyet etmek anlamına gelmektedir. Ancak her zaman bu meşhur yoldan hadis rivâyet edilmez. Bu durumda bir râvî alışıktığı için yanlışlıkla, doğru tarîk yerine bu meşhur yoldan rivâyet ederse senedde hata yapılmış olur.

Sülûkü'l-câdde konusunda bir araştırması bulunan Düzenli, bu kavramı "Bir râvînin kendi nezdinde meşhur olmayan isnadı, zabtının zayıf olması dolayısıyla meşhur olan bir isnadı ile değiştirmesi/uyarlaması,"<sup>27</sup> "râvînin zabt zayıflığı vb. sebeplerle bir isnadı terk ederek, rivâyeti alışılacağı isnadla nakletmesi, yani "meşhur isnad(ın) uyarlaması"<sup>28</sup> şeklinde tarif etmiştir.

Suyûtî bu hata çeşidine şu misâli vermiştir: Münzir b. Abdullâh, Abdulaziz-Abdullâh b. Dînâr-İbn Ömer tarîkiyle Resûlüllâh'ın namaza başladığında sübhaneke duasını okumasıyla ilgili bir hadis nakletmiştir. Ancak Münzir burada câddeye uymuştur, yani meşhur olan ve sıkça kullanılan Abdullâh b. Dînâr-İbn Ömer tarîkini zikretmiştir. Hâlbuki bu metnin nakledildiği doğru tarîk Abdulaziz-Abdullâh b. Fadl-A'rec-Ubeydullâh b. Ebî Râfi'-Ali tarîkidir.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Bu tahlilde çocuğunu kaybeden annenin çocuğunu bulmasına dair metindeki diğer hatayı görmezden gelerek sadece iki metnin sağlıklı bir şekilde birleşip birleşmediği ile ilgileniyoruz.

<sup>26</sup> Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I, 299.

<sup>27</sup> Muhittin Düzenli, "Bir Tenkit Terimi Olarak 'Sülûkü'l-Câdde'", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 30 (2013), ss. 1-23, s. 6.

<sup>28</sup> Düzenli, "Bir Tenkit Terimi Olarak 'Sülûkü'l-Câdde'", 22.

<sup>29</sup> Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I, 299.

Konunun daha iyi anlaşılması için Düzenli'nin İbn Ebî Hâtim'in *İlel* isimli eserinden naklettiği bir örneği incelemek faydalı olacaktır: “Babama (Ebû Hâtim er-Râzî'ye) İbn Ebî Zî'b (v. 159/776) – Üseyd b. Ebî Üseyd (v. ?) – Abdullâh b. Ebû Katâde (v. 95/713) – Câbir (v. 78/697) –Hz. Peygamber (s.a.v.) isnadıyla nakledilen “Kim cumayı (cuma namazını) özürsüz üç kere terkederse kalbi mühürlenir” hadisini sorduğumda bana şöyle cevap verdi: “(Bu rivâyeti) Derâverdî (v. 186/802), Üseyd (v. ?) –İbn Ebî Katâde (v. 95/713) – Babası (Hâris b. Rebî' es-Sülemî) (v. 54/673) – Hz. Peygamber isnadıyla nakletmiştir.” Babama “Öyleyse hangisi doğrudur?” dedim. Bana “İbn Ebî Zî'b Derâverdî'den daha ahfazdır. Dolayısıyla o(nun rivâyeti) doğruya daha yakındır. Derâverdî sanki burada meşhur yola tutunmuştur” dedi.”<sup>30</sup> Ebû Hâtim, İbn Ebî Zî'b'in zabtının daha kuvvetli olmasına binaen hadisin Cabir'den (r.a.) geldiğine kanaat getirmiştir. Derâverdî isimli râvînin hata yapmasına sebep olarak Abdullâh b. Ebû Katâde-Babası tarîkinin, Abdullâh b. Ebû Katâde-Cabir tarîkine nispetle daha meşhur olmasına dikkat çekmiştir. Gerçekten de Abdullâh b. Ebû Katâde'nin, naklettiği hadislerin çoğunu babasından naklettiği görülmektedir.<sup>31</sup>

Bu bilgiler ışığında *Kitâbu'l-Mecrûhîn*'de yer alan örneğe baktığımızda Zem'a b. Sâlih isimli râvînin Zührî-Ubeydullâh-İbn Abbâs tarîki yerine yanlışlıkla Zührî-Enes tarîkini kullandığı görülmektedir. Bu iki tarîkin kullanılış sıklıklarına Mizzî'nin *Tuhfetü'l-êsrâf* isimli eserinde baktığımız zaman Zührî-Ubeydullâh-İbn Abbâs tarîkinin 27 hadiste geçtiği,<sup>32</sup> Zührî-Enes tarîkinin ise 98 hadiste geçtiği<sup>33</sup> dolayısıyla gerçekten bu son tarîkin meşhur bir 'câdde' olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu noktada bir hususa daha dikkat çekmek gerekmektedir. Acaba Zem'a b. Sâlih isimli râvînin hataya düşmesinde sadece Zührî-Enes tarîkinin, Zührî-Ubeydullâh-İbn Abbâs tarîkine göre daha yaygın olması mı etkili olmuştur yoksa iki hadisin metinlerinin büyük oranda benzer olması da etkili olmuş mudur? İbn Ebî Hâtim'den nakledilen yukarıdaki örnek hatırlanacak olursa, Derâverdî isimli râvînin hatası doğru tarîk yerine yanlışlıkla yaygın tarîkle nakletmesidir, ancak bu yaygın tarîkle nakledilen ve metni de doğru tarîkle nakledilene benzer olan bir hadisten bahsedilmemektedir. Diğer bir ifadeyle, sülûkü'l-câdde şeklinde bir hatanın gerçekleşmesi için 'câdde' yoluyla nakledilen ve metni benzerlik taşıyan bir hadisin olması şart değildir. Râvînin yanlışmasının tek sebebi az kullanılan mahfuz tarîk yerine meşhur tarîki

<sup>30</sup> Düzenli, “Bir Tenkit Terimi Olarak 'Sülûkü'l-Câdde'”, 12 (İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *İlelül-hadis*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1985, I, 203'den naklen).

<sup>31</sup> Düzenli, “Bir Tenkit Terimi Olarak 'Sülûkü'l-Câdde'”, 12; Mizzî, *Tuhfetü'l-êsrâf bi-ma'rifeti'l-êtrâf*, IX, 247-259.

<sup>32</sup> Mizzî, *Tuhfetü'l-êsrâf bi-ma'rifeti'l-êtrâf*, V, 57-70 (5833-5859 nolu hadisler arası).

<sup>33</sup> Mizzî, *Tuhfetü'l-êsrâf bi-ma'rifeti'l-êtrâf*, I, 375-401 (1475-1572 nolu hadisler arası).

(câddeyi) zikretmesidir. Ancak *Kitâbu'l-Mecrûhîn*'de geçen örnekte bu yaygın tarikle nakledilen ve metni çok benzeyen bir başka hadis mevcuttur ve metindeki bu büyük benzerlik de râvinin yanılmasına sebep olmuş olabilir. Dolayısıyla, aslında iki ihtimal söz konusu olmaktadır.

Birinci ihtimale göre, râvî sût içtikten sonra ağzı çalkalamayı anlatan metni rivâyet etmek istemiş, ancak bu metnin tariki diğerine göre az kullanıldığı için 'câddeye uymuş' ve neticede metinde isabet etmiş, ancak senedde hata yapmıştır. Bu durumda, illet senedde olmaktadır. İkinci ihtimale göre ise ki bu ihtimal metinlerin benzerliğinden kaynaklanmaktadır, râvî sütü içtikten sonra sağdaki bedevîye verildiğini anlatan metni rivâyet etmek istemiş ve bu metne ait olan doğru tariki/câddeyi zikretmiş, ancak metinlerin benzerliğinden dolayı metni doğru hatırlayamamış ve metinleri birbirleriyle karıştırarak hata yapmıştır. Bu durumda, illet metinde olmaktadır. Görüldüğü üzere, bu ikinci *ih-timal her sülûkü'l-câdde tarzı hatada söz konusu olmayıp sadece metinlerin benzerliği durumunda ortaya çıkabilmektedir.*

*Kur'an Yolu*'nda yer alan örnekte ise, müellifler senedin sık kullanılması gibi bir sebepten dolayı hata yapmış degillerdir, dolayısıyla sülûkü'l-câdde tarzı bir hatadan bahsedilmesi mümkün değildir.

### C. Maktûbu's-sened

İncelediğimiz örnekler bir yönüyle isnadın maktûb olması sayılabilir. Zira bir hadisin isnadının kısmen ya da tamamen değiştirilmesi de maktûb hadisin kapsamına dâhil edilmektedir. Meselâ, bir râvî Zührî-Sa'îd b. Müseyyeb-Ebû Hüreyre isnadı ile nakledilen bir hadisi Zührî-Sâlim b. Abdullâh b. Ömer-Babası isnadı ile naklederse bu şekilde bir hata doğmuş olur.<sup>34</sup> Görüldüğü gibi, gerek *Kitâbu'l-Mecrûhîn*'de geçen örnekte, gerekse sülûkü'l-câdde kısmında geçen örneklerde bu tarz bir değişim söz konusudur. Düzenli de, sülûkü'l-câdde tarzı hataların maktûb hadis kapsamında da değerlendirilebileceğine değinmiştir.<sup>35</sup>

Ancak dikkat edilirse, sülûkü'l-câddenin isnadın maktûb olmasının özel bir durumu, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*'de geçen örneğin ise sülûkü'l-câddenin özel bir durumu olduğu anlaşılır. Zira sülûkü'l-câdde tarzı bir hatada isnad maktûb olmuştur ancak değiştirilen isnad herhangi bir isnad değil, 'câdde' denebilecek meşhur bir isnad olmalıdır. Dolayısıyla, her isnadı maktûb olan hadis sülûkü'l-câdde kapsamında değerlendirilemez. Öte yandan, yukarıda bahsi geçtiği üzere, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*'de geçen örnekte iki hadisin metinleri birbirine benzemektedir. Her sülûkü'l-câdde hatasında böyle bir benzerliğin olması söz konusu değildir. Meşhur tarik ile pek çok hadis nakledilebilir ancak bunların arasında mahfuz olan tarikle nakledilen metne benzer hiçbir metin bulunmayabilir de. Dolayısıyla, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*'de geçen örnek, sülûkü'l-câddenin de

<sup>34</sup> Târik b. İvedullâh, *Takribu İlmi'l-hadis*, Kâhire: Dârul-Kevser 2009, 280-282.

<sup>35</sup> Düzenli, "Bir Tenkit Terimi Olarak 'Sülûkü'l-Câdde'", 20.

özel bir durumunu teşkil etmektedir. Kavramlar arasındaki bu genelden özele doğru iççelik ilişkisi, yapılan hatanın mahiyetini tam olarak tespit etmede ve hatanın senedde mi yoksa metinde mi yapıldığını belirlemede belirleyici olmaktadır.

#### D. Mülzak Hadis

Hatırlanacak olursa, *Kitâbu'l-Mecrûhin*'de geçen örnekte İbn Hibbân râvînin, Enes'in hadisinin baş tarafını getirdiğini, ardından İbn Abbâs'ın hadisi ile birleştirdiğini belirtmiştir ( *فَجَاءَهُ بِأَوَّلِ حَدِيثِ أَنَسٍ وَأَلْزَقَ بِهِ حَدِيثَ بِنِ (عَبَّاسٍ)* ).<sup>36</sup> İbn Hibbân burada ilzak etme kelimesini kullanmıştır. İlzak etme/mülzak hadis hadisçilerce zaman zaman kullanılan bir tabir olup bu tabir ile ne kast edildiği hususu, konumuz açısından önem arz etmektedir.

Abdullâh Aydın'ın "mulzak" kelimesini, "Bir kimseden gerçekte hiç rivâyet etmediği halde rivâyet etmiş gibi nakledilen, bu kimseye yamanan hadis. Bu hadis genellikle uydurma veya çok zayıf olsa da aslında makbul de olabilir. Ancak söz konusu olan râvî rivâyet etmemiştir." sözleriyle izah eder.<sup>37</sup> İncelediğimiz örneklerde, makbul hadislerin ilzak edildiği görülmektedir. Söz konusu kavram, Mücteba Uğur'a ait *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*<sup>38</sup> isimli eserde ise yer almamaktadır.

İbrahim el-Lâhim, ilzak tabirinin kullanımıyla alakalı şu bilgileri nakletmektedir: "Bu ifade râvînin rivâyet ettiği hadisi naklettiği kişiden duyamadığı manasına gelir. Yahyâ el-Kattân bu ıstılahı şöyle kullanmıştır: 'A'meş'ten hepsi mülzak olan, yani Mücahid'den işitmemiş olduğu hadisler yazdım.'<sup>39</sup> Ali b. Medîni ise şöyle demiştir: 'Yahyâ'ya İbn Ebî Arûbe'nin Katâde'den, onun da Ebû Mücliz'den naklettiği cizye konusunda uzun bir hadisi zikrettim. Yahyâ, bunun Ebû Mücliz'e yamanmış mülzak bir hadis olduğunu söyledi. Yahyâ'ya bu hadisin Katâde'den gelen sahih bir hadis olup olmadığını sorduğumda 'hayır'<sup>40</sup> cevabını verdi."<sup>41</sup> Atıf yapılan kullanımlardan, mülzak haberin bir kimseye ait olmayan ancak ona nispet edilen bir haber olduğu anlaşılmaktadır. Zaten لَزَقَ kelimesinin لَصَقَ kelimesi ile aynı mânaya geldiği ve "yapışmak/yapıştırmak" anlamında kullanıldığı bilinmektedir. Mütেকaddimûn muhaddislerin münker, illet gibi diğer kav-

<sup>36</sup> İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *el-Mecrûhin mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrukîn*. thk. Hamdi Abdulmecîd Silefi. Riyad: Dârü'l-Sumey'î, 1420, *el-Mecrûhin*, I, 390.

<sup>37</sup> Abdullâh Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları 2015, 208.

<sup>38</sup> Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDV Yayınları 2018.

<sup>39</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye ts., I, 241.

<sup>40</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, I, 236.

<sup>41</sup> İbrahim b. Abdullâh el-Lâhim, *el-İttisâl ve'l-İnkıtâ'*, Riyad: Mektebetu'r-Rüşd 1425, 447.



ramlarda da görüldüğü üzere, bu tür kavramları lügat mânasıyla kullandıkları anlaşılmaktadır.

*Kitâbu'l-Mecrûhîn*'de İbn Hibbân'ın bu tabiri kullanımına bakıldığında kitap genelinde on yedi defa 'mülzak' ifadesinin geçtiği görülmektedir.<sup>42</sup> Meselâ, Hassân b. Gâlib isimli bir râvî hakkında İbn Hibbân يَقلِبُ الأَخْبَارَ عَلَى التِّقَاتِ وَيُرَوِّي عَنِ الأَثْبَاتِ المِلْزَقَاتِ لَا يَحِلُّ الإِحتِجَاجُ بِهِ بِحَالٍ وَلَا الرِّوَايَةُ عَنْهُ إِلَّا عَلَى سَبِيلِ الإِعتِبَارِ (güvenilir râvîlerin haberlerini değiştirerek nakleder, yine güvenilir râvîlerden mülzekât (onlara ait olmayan haberler) nakleder. Hiçbir şekilde onunla ihticac edilemez ve ondan itibar maksadıyla yapılması dışında nakil yapılamaz.) ifadelelerini kullanmıştır.<sup>43</sup> Yine, Hâlid b. Osmân isimli râvî hakkında İbn Hibbân يَزُوِي عَنِ مَالِكِ الأَشْيَاءِ المَقْلُوبَاتِ وَيُحَدِّثُ عَنْهُ بالأَشْيَاءِ المِلْزَقَاتِ فَلَمَّا كَثُرَ مِنْهُ مَا وَصَفَتْ بِطُلِّ الإِحتِجَاجِ بِخَيْرِهِ (Mâlik'ten maktûbat ve mülzekât nakleder, bunu çok yaptığı için güvenilir râvîlere muvafakat etse dahi hata ve vehminin ağır basmasından dolayı kendisiyle ihticac etmek mümkün değildir.) ifadelelerini kullanmıştır.<sup>44</sup> İbn Hibbân'ın kullanımı ışığında cerh ve ta'dîl ilmine ait nadir kullanılan bu hadis istilahını daha yakından tanımak faydalı olacaktır. Bu amaçla İbn Hibbân'dan birkaç örnek aşağıda incelenerek bu tabirin kullanım sahasının anlaşılmasına çalışılacaktır.

ناثِلُ بنِ نَجِيجِ شَيْخِ يَرْوِي عَنِ الثَّوْرِيِّ المَقْلُوبَاتِ وَعَنْ غَيْرِهِ مِنَ التِّقَاتِ المِلْزَقَاتِ لَا يُعْجِبُنِي الإِحتِجَاجُ بِخَيْرِهِ إِذَا انْفَرَدَ رَوَى عَنِ الثَّوْرِيِّ عَنِ بِنِ المُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ تَسْحَرُوا فَإِنَّ فِي السَّحُورِ بَرَكَهً وَهَذَا صَحيحٌ مِنْ كَلَامِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَكِنَّهُ لَيْسَ مِنْ حَدِيثِ بِنِ المُنْكَدِرِ وَلَا حَدِيثِ جَابِرِ

İbn Hibbân, Nail b. Necîh isimli râvînin yukarıda paylaşılan tercemesinde bu râvînin Süfyan es-Sevrî'den maktûb (senedi ya da metni değiştirilmiş) haberler ve diğer sikalardan mülzak (onlara ait olmayan) haberler naklettiğini, teferrüd ettiğinde bu râvînin rivâyetleriyle ihticac etmekten hoşlanmadığını belirtir ve bu râvînin naklettiği bir mülzak haberi misâl getirir. Bu habere göre Resûlüllâh'ın (sav) "Sahur yapınız zira sahur yapmakta bereket vardır" buyurduğu Sevrî-İbn Münkedir-Cabir târikiyle nakledilmektedir. Ancak İbn Hibbân'ın dikkat çektiği üzere böyle bir metin Resûlüllâh'a sahîh bir şekilde başka kanallarla nispet edilmekle beraber ne İbn Münkedir'in ne de Cabir'in (r.a.) naklettiği hadisler arasında böyle bir hadis yer almamaktadır.<sup>45</sup> Bu ifadelerden İbn Hibbân'ın râvîlerin merviyât bilgisine ne denli hâkim olduğu açıkça görülmektedir. Buradaki mülzak haber örneğinde İbn Münkedir ve Cabir'e onlardan sahîh bir şekilde nakledilmemiş olan bir haber nispet edilmektedir. Bu örnekten mülzak hadisin sahîh bir aslının olabileceği, ancak o hadisi nakletmeyen bir râvîye nispet edildiği anlaşılmaktadır.

<sup>42</sup> el-Mektebetü's-Şâmîle programı ile yapılan tarama sonucu esas alınmıştır.

<sup>43</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 271.

<sup>44</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 283.

<sup>45</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, III, 60.

Bu çalışmada incelenen Resûlüllâh'ın (s.a.v.) sût içmesiyle alakalı örnek haberin râvîsi hakkında İbn Hibbân'ın değerlendirmesi hatırlanacak olursa İbn Hibbân bu râvînin hadislerde farkında olmadan hata yapan salih bir kişi olduğunu, ancak naklettiği münker haberler çoğalınca zayıf sayıldığını belirtmiştir.<sup>46</sup> Dolayısıyla, mülzak haber nakleden râvî bunu kasten yapmak zorunda değildir, yanlışla neticesinde de böyle bir hata yapabilir. Ancak bu durum çoğalırsa hadisçiler tarafından terk edilmekte ve zayıf sayılmaktadır.

İbn Hibbân'ın bir râvînin tercemesinde zikrettiği şu ifade mülzak haberin tarifine işaret etmektedir: (Bir kısmı da o haberi kesinlikle rivâyet etmemiş bir insana mülzak (nispet edilmiş/yanımanmış) haberlerdir.)<sup>47</sup>

Zehebî'nin *Mîzânü'l-i 'tidâl fî nakdi'r-ricâl* isimli eserinde yaptığımız taramada mülzak kelimesinin beş defa geçtiği ve İbn Hibbân'a ait değerlendirmelerin içinde yer aldığı görülmektedir. Bu bilgi, bu tabirin daha çok İbn Hibbân tarafından kullanıldığını göstermektedir. İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl* isimli eserinde de üç defa geçtiği saptanan bu tabirin Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân ve Cerir b. Abdulhamid tarafından A'meş'in hadisleri hakkında kullanıldığı görülmektedir.<sup>48</sup> Bu kitaptaki kullanımlar hakkında yukarıda İbrahim el-Lâhim'in kitabından yapılan nakilde bilgi verilmişti. Bu bilgilerden bu tabirin oldukça nadir bir şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*'de geçen ve bu çalışmada incelenen örnek, İbn Hibbân'ın da ifade ettiği üzere mülzak bir hadistir, zira hadisin ilk kısmı Enes'in (r.a.) hadisi olmakla beraber ikinci kısım İbn Abbâs'ın (r.a.) hadisidir, yani, ikinci kısım Enes'e gerçekte ait olmayıp ona mülzaktır. Diyanet *Kur'an Yolu* tefsirinde geçen ve bu çalışmada incelenen örnek de yine mülzak bir hadistir zira verilen metnin ikinci yarısının (çocuğunu kaybeden kadın) atıf yapılan kaynağa (Buhârî, "Edeb", 18) nispeti doğru olmakla beraber metnin ilk yarısı aslında bu kaynağa ait değil, başka bir kaynağa (Buhârî, "Daavât", 4) aittir; dolayısıyla, metnin ilk yarısı atıf yapılan kaynağa mülzaktır (gerçekte ait olmadığı halde buraya nispet edilmiştir). Ayrıca, metnin ikinci yarısında yapılan değişiklik (kadının aslında çocuğunu bulmamasına rağmen çocuğuna kavuşmuş gösterilmesi ve bu sebeple memnun oluşu) sebebiyle hadis maktûb, hadisin bu şekliyle gösterdiği teferrüd ve muhâlefet sebebiyle de münker sayılabilir.

#### IV. Sonuç

Mülzak hadise örnek teşkil eden ve metinlerinde illet bulunan geçmişten ve günümüzden iki örnek hadisi ve bu hadislerdeki hatanın çeşitli zayıf

<sup>46</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 390.

<sup>47</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 138.

<sup>48</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 236, I, 241, II, 506.

hadis çeşitleriyle alakasını incelediğimiz bu çalışmada varılan neticelerden önemli olanlar aşağıda sıralanmıştır:

-Hadisçilerin seneddeki veya metindeki bir hatayı tespit edebilmelerinde râvilerin merviyât bilgisine vukûfiyetleri önemli rol oynamaktadır. Münekkîd hadisçilerin zihinlerinde ve kitaplarında büyük bir hadis veritabanı bulunmakta olup böylece hem hadis metinlerini, hem de her metnin nakledildiği maruf ve meşhur tarikleri bilebilmektedirler. İbn Hibbân'ın yukarıda zikredildiği üzere, belli bir hadisin ne İbn Münkedir'in ne de Cabir'in (r.a.) naklettiği hadisler arasında bulunmadığını söyleyebilmesi bu bilgiye bağlıdır.

-Hadis usulünde yer alan kavramlar ve bazı zayıf hadis çeşitleri kesin sınırlarla birbirlerinden ayrılmış değerlerdir, bunlar arasında belli oranda bir iççelik bulunmaktadır. İncelediğimiz örnekler, illetin mevcudiyetinden dolayı mu'allel, teferrüd ve muhâlefet etmeleri yoluyla anlaşılan hatadan dolayı münker/şaz, bir isnadla gelen metne o isnadla gelmeyen bir metni de ekledikleri için müdrecü'l-isnâd, mahfuz tarikin yerine meşhur câddeyi kullandıkları için sülûkü'l-câdde sebebiyle zayıf/illetli, senedi kısmen/tamamen değiştirdikleri için mablûbu's-sened ve sahîh bir aslı olsa da bir râvîye ait olmayan bir metni ona nispet ettikleri için mülzak demek mümkündür. Ancak iki örneğin taşıdığı bazı hususiyetler sebebiyle bu zikredilen bazı zayıf hadis türlerinin daha özel bir durumunu teşkil ettikleri anlaşılmaktadır. Meselâ, müdrecü'l-isnâdda bir araya gelen metinler uyumlu bir bütünlük arz ederken *Kur'an Yolu* tefsirinde geçen örnekte metnin uyumu bozulmuştur. Yine, karıştırılan iki hadisin metinleri oldukça benzer olduğu için râvî hem yanlışlıkla 'câddeyi kullanarak' hata yapmış olabileceği gibi metin benzerliğinden dolayı da hataya düşmüş olabilir. Ayrıca, sülûkü'l-câddenin isnadın mablub olmasının özel bir durumu olduğu da dikkat çekmektedir. Dolayısıyla, bu hata çeşitleri arasında iççeliğin yanında genelden özele doğru bir ilişki de söz konusudur.

-Sülûkü'l-câdde ile alakalı kısımda daha genişçe anlatıldığı üzere, *Kitâbu'l-Mecrûhin*'de geçen örnekte râvinin hatasının sebebi için iki ihtimal söz konusudur. Birinci ihtimale göre râvî câddeyi izleyerek metinde isabet ettiği halde senedde hata yapmış olabilir. İkinci ihtimale göre ise metin benzerliği sebebiyle metinde isabet edip senedde hata yapmış olabilir. *Kur'an Yolu* tefsirinde geçen örnekte ise bu duruma ilaveten metinde ayrıca bir değişiklik (kadının çocuğuna kavuşması) yapıldığı için bu örnekte metinde ikinci bir hata söz konusudur.

-Geçmişte münekkîd âlimler büyük emekler harcayarak oldukça dikkatli tahliller ve başarılı hadis tenkidleri yapabilmişlerdir. Elbette hatalar da yapmış, sonradan gelenler tarafından bu hatalar düzeltilerek günümüze ulaşılmıştır. Hadis literatürü bunun sayısız misâlleriyle doludur. Günümüzde yapılan çalışmalarda da aynı titizliğin gösterilmesi son derece önem arz etmektedir. Yaygın olarak okunan ve büyük bir saygınlığa sahip olan, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayınladığı *Kur'an Yolu* tefsirinde böyle bir ciddi hatanın yapılması ve

2003 senedinden bugüne kadar tashih edilmemesi bu kıymetli eserin ilmi değerine gölge düşürmektedir. Bu hatanın yapılması ve gözden kaçmasında tefsiri yazan heyette bir hadisçinin yer almaması öncelikle akla gelmektedir. Kur'an-sünnet bütünlüğü düşünüldüğünde bir tefsir çalışması için oluşturulan heyete bir hadisçinin de dâhil edilmesi gerektiği açıktır. Ancak her halükârda yapılmış olması gereken redaksiyonlarda böyle hataların gözden kaçmaması gerekmektedir. *Kur'an Yolu* tefsirinde hadis kullanımı üzerine yaptığımız bir çalışmada elliye aşkın maddi hata tespit edilmiş ve makalenin hacmi sebebiyle bunlardan en önemlileri incelenmiştir.

-Günümüzde hazırlanan İslamî ilimlerle alakalı çalışmalarda hadislerin nakline büyük özen gösterilmeli, bu konuda hadisçilerden yardım alınmalı, bu çalışmalardaki hadis kullanımları da incelenerek muhtemel yanlışlıklar tashih edilmelidir. Aksi halde geçmişte ille ve du'afâ türü eserlerde rastlanılan hataların daha ciddileri maalesef günümüzde de, çalışmamızın gösterdiği üzere, tekrar edilebilmektedir.

#### “Mülzak Hadis ve Metindeki İlette Dair Geçmiş ve Günümüzden İki Örneğin Tahlili”

**Özet:** Hadislerin nakillerinde hatalar geçmişten günümüze yapılagelmektedir. Hadisçiler bu hataların tespiti ve tashihi için büyük gayret göstermiş, yapılan hataların mahiyetini araştırmış ve bu hataları izah etmede faydalı olan istilahlar geliştirmişlerdir. Bu çalışmada birisi İbn Hibbân'ın *Kitâbu'l-Mecrûhin* isimli eserinde, diğeri Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan *Kur'an Yolu* isimli tefsir çalışmasında yer alan ve metinleri birbirine benzeyen müttefekun aleyh iki hadisın metinlerinin birbirleriyle hata sonucunda karıştırılması ile ortaya çıkan hatalı iki hadis örneği yakından incelenmiştir. Bu iki örnekteki hatanın mahiyeti hadis usûlünde bulunan müdrecü'l-ismâd, sülûkü'l-câdde, maktûbu's-sened ve mülzak hadis kavramları bağlamında değerlendirilmiştir. Ayrıca, nadir kullanılan bir hadis istilahı olan mülzak hadisın tarifi, delâleti ve kaynaklarda kullanım biçimi araştırılarak bu hadis istilahı tanıtılmıştır.

**Atf:** Mehmet Ali ÇALGAN, “Mülzak Hadis ve Metindeki İlette Dair Geçmiş ve Günümüzden İki Örneğin Tahlili”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIX/2, 2021, pp. 255-270.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, İlet, Mülzak, *Kitâbu'l-Mecrûhin*, *Kur'an Yolu*.

يحيى معابده \*

**Abstract:** The Prophet's Sunnah contains many hadiths related to astronomy, in many sections, and the existence of so many verses and hadiths is envisaged only within an integrated approach, which establishes the issues of faith and sharia, and brings happiness to man in this world and the hereafter. This research aims to extract the prophet's guidance in dealing with astronomical events, in answer to the question: What are the aspects of the Prophet's guidance in the prophet's dealings with astronomical events? This is through the collection of hadiths contained in astronomical facts in accordance with the use and treatment of the Prophet with astronomical facts, as a messenger of God and in accordance with Islamic law. And the classification of these prophetic hadiths on the subjects, in the light of astronomy and its applications, and the statement of the purpose of Islamic law from this prophetic guidance, And to show the scientific and legitimate interpretation of the prophet's text as much as needed, taking into account the specificity of dealing with the revelation in all of this, and within the rules considered in the method of criticism of modern scholars, the research concluded the comprehensiveness of the prophet's guidance in dealing with the astronomical realities of the fields of Sharia and life, and the prophet's guidance was within the Means and objectives based on the consolidation of issues of faith, sharia, and the realization of the benefit to man in the light of the concept of harnessing what is in the universe for man that Islamic law has brought.

**Citation:** Yahyā MA'ĀBIDAH, “al-Ahādīs al-Nabawīyyah al-Wāridah fī al-Waqā'ī al-Falakiyyah: Dirāsah Naqdiyyah” (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XIX/2, 2021, pp. 271-286.

**Key words:** Hadīth, Sunnah al-Nabawīyyah, guidance astronomical events.

## المدخل

اشتملت السنة النبوية على كثير من الأحاديث المتعلقة بعلم الفلك، في أبواب متعددة، ولا يتصور وجود هذا العدد الكبير من الآيات والأحاديث إلا ضمن منهج متكامل، يرسخ قضايا العقيدة والشريعة، ويحقق السعادة للإنسان في الدنيا والآخرة.

\* أستاذ مساعد، الحديث وعلومه، جامعة باموك قلعة، دنيزلي، تركيا، dr.ymaabdeh@hotmail.com

وتقوم هذه الدراسة على جمع هذه الأحاديث، وتصنيفها على الموضوعات، ودراسة هذه الأحاديث ضمن القواعد المعتبرة في منهج النقد عند المحدثين، والذي يقوم على دراسة الحديث الشريف رواية ودراسة، في ضوء علم الفلك وتطبيقاته، وإظهار التفسير العلمي للنص النبوي، وبيان وجه الحديث النبوي في التعامل مع الوقائع الفلكية، ورد الشبهات المتعلقة بهذا الموضوع، مراعيًا خصوصية السنة النبوية في كل ذلك، ضمن ضوابط محدده تعين الدارس على فهم السنة دون إفراط أو تفريط، مسترشداً بدعوة نبينا عليه الصلاة والسلام: "إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب"،<sup>١</sup> فهي دعوة في كل زمان ومكان إلى الأخذ بالعلم والمعرفة.

### مشكلة البحث

يهدف هذا البحث إلى جمع الأحاديث الواردة في الوقائع الفلكية في مجال هدي النبوي في التعامل مع الوقائع الفلكية، من خلال الإجابة عن السؤال الرئيس في البحث: ما هي جوانب الهدى النبوي في تعامل النبي مع الوقائع الفلكية؟

### حدود الدراسة

تضمنت مادة الدراسة: الأحاديث الصحيحة الواردة في السنة النبوية المتعلقة بالوقائع الفلكية وفق قواعد منهج النقد عند المحدثين.

### أدبيات الدراسة "الدراسات السابقة"

لا توجد دراسة مستقلة متخصصة في هذا الموضوع، وفق اطلاع الباحث في زمن كتابة الأطروحة في باب الهدى النبوي في تعامله مع الوقائع الفلكية.

### أهمية البحث

تبرز أهمية هذه الدراسة بالنقاط التالية:

سد النقص في موضوع الهدى النبوي في التعامل مع الوقائع الفلكية.

قامت هذه الأطروحة بدراسة هذه المتون في ضوء علم الفلك وتطبيقاته، وفق منهج النقد عند المحدثين.

بينت هذه الدراسة جوانب الهدى النبوي في التعامل مع الوقائع الفلكية.

### منهجية البحث

سيعتمد الباحث في دراسته المناهج الآتية:

<sup>١</sup> البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح المختصر، تح. مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ١٩٨٧)، "الصوم"، ٤/١٨١ مسلم، بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تح. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، "الصيام"، ١٠٨٠.

١. المنهج الاستقرائي، والذي يقوم على جمع الأحاديث النبوية المتعلقة بموضوع الهدى النبوي الوقائع الفلكية من مصادر السنّة النبوية، وذلك بالبحث في السنة النبوية من خلال مفردات علم الفلك، والمواضيع المتصلة بها، وذلك باستخراج دلالة الحديث على الموضوع، ثم تقسيم هذه الأحاديث حسب الموضوعات التي تناسبها.

٢. المنهج النقدي، وذلك من خلال دراسة متون الأحاديث، ضمن القواعد المعتمدة في منهج النقد عند المحدثين، والذي يقوم على دراسة الحديث الشريف رواية ودراية، ويشمل ذلك دراسة هذه المتون في ضوء علم الفلك وتطبيقاته، ومراعياً خصوصية السنة النبوية في كل ذلك.

٣. المنهج الاستنباطي، وذلك باستخراج المعاني من النصوص، وأوجه الدلالة منها، إذ لا تقف الدراسة عند جمع المعلومات، ولكن تتضمن التحليل والتفسير ومن ثم الاستنباط، واستخراج الاستنتاجات، وبيان العلاقات والخصائص للأمر المراد دراسته، وذلك بدراسة هذه الأحاديث وفق الدلالة اللغوية، وما يقابلها من دلالة علمية، مراعيّاً خصائص النص النبوي وبلاغته.

### المبحث التمهيدي: التعريف بمفردات الدراسة

يحسن في بداية هذه الدراسة التعريف بعلم الفلك، والوقائع الفلكية، وذلك من خلال المعنى اللغوي، ومن ثم ربط ذلك بما اصطلح عليه عند النقاد، وبيان ما هو داخل في دلالة الاصطلاح، ضمن هذه الدراسة. ويتضمن:

#### ١.١. التعريف بعلم الفلك.

علم الفلك مركب إضافي، من مضاف "علم" ومضاف إليه "الفلك"، وحتى نتعرف عليه لا بد من معرفة معنى كل منهما.

والعلم في اللغة من علم، والعلم: نقيض الجهل<sup>٢</sup>، وهو مجموعة من المعلومات النظرية المنظمة والمتسقة حول موضوع محدد، جرى التحقق منها والوصول إليها باستخدام منهج ملائم<sup>٣</sup>.

والفلك في اللغة يأتي على عدة معان، ففلك كل شيء: مستداره<sup>٤</sup>، وفي ذلك قوله عز وجل: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (الأنبياء، ٣٣/٢١)، وهذه اللفظة هي الوحيدة الواردة في القرآن الكريم فيما يتعلق بعلم الفلك.

وعلم الفلك اشتهر قديماً بعلم النجوم وهو: علم هيئة الأفلاك، وقطع الكواكب والشمس والقمر

<sup>٢</sup> ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٤١٤)، ١٢/١٢٧٤.

<sup>٣</sup> السيد، عزمي طه، الفلسفة: مدخل حديث (عمان: دار المناهج، ٢٠٠٣)، ٩٤.

<sup>٤</sup> ابن منظور، لسان العرب، ١٠/٤٧٨.

والسماوات، وأقسام الفلك ومراكزها،<sup>٥</sup> وأحياناً كان يسمى بعلم الهيئة، وهو: معرفة تركيب الأفلاك وهيئتها،<sup>٦</sup> وغيرها من الأسماء،<sup>٧</sup> فهو علم يبحث في نشأة الكون ومصيره، والظواهر التي تجري فيه، وحساب هذه الظواهر، وأحجام النجوم والكواكب وخصائصها وأبعادها.

ولا يختلف علم الفلك في الاصطلاح المعاصر عما كان عليه قديماً،<sup>٨</sup> ولكن اختلفت الأدوات، وتطورت الطرائق، والعلوم المساعدة التي يمكن أن تخدم هذا العلم، فيمكن ملاحظة أن المتخصص في علم الفلك يحتاج إلى أن يجمع بين أكثر من علم ليدرس الظواهر الفلكية، فقد يحتاج الفلكي عند دراسة ظاهرة ما، إلى علوم الفيزياء، والكيمياء، والرياضيات، والجيولوجيا، وحتى علم النبات وغيرها من العلوم، وذلك بحسب الظاهرة التي يراد دراستها، لكن ذلك لا يعني دخول مفردات هذه العلوم كالزلازل والبراكين وغيرها في علم الفلك، فلا يدخل في علم الفلك دراسة طبقات الأرض، ودراسة الزلازل والبراكين، لكن قد يحتاج إلى علم الجيولوجيا في دراسة ظاهرة الشهب مثلاً، بينما يحتاج إلى علم الأحياء والكيمياء، ليدرس عينات من هذه الشهب.

## ٢.١. التعريف بالوقائع الفلكية

استخدم المحدثون كلمة الوقائع في عملية النقد الحديثي، فقالوا: النقد بالعرض على الوقائع التاريخية<sup>٩</sup> والعلمية، وقصدوا بذلك عملية نقدية تقوم على دراسة متون الأحاديث بعرضها على ما هو ثابت في الواقع، والوقائع جمع واقعة، يُقَالُ لِكُلِّ آتٍ يُتَوَقَّعُ، قَدْ وَقَعَ،<sup>١٠</sup> يقول الزمخشري: والواقعة كقولك: كانت الكائنة وحدثت الحادثة، ووقوع الأمر أي نزوله، وسميت القيامة بالواقعة لأنها ستقع لا محالة<sup>١١</sup>، قال تعالى: {إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ} (الواقعة، ١/٥٦).

والوقائع الفلكية في هذه الدراسة: هي الأحداث التي أخبرت السنة عن وقوعها ابتداءً من نشأة الكون، والأحداث المشاهدة، وما سيحدث للكون بالإجمال، وتفسيرها، ويدخل في ذلك أيضاً الأحداث المتعلقة بوقائع فلكية، فالتاريخ لحوادث السيرة كان بناءً على وقائع فلكية كروية الهلال.

وقد استخدمت هذا المصطلح في هذه الدراسة: لأنها تدل على أن الكون كان عدماً فاستلزم وجود خالق، وهي تشمل الظواهر الفلكية لأنها واقعة مشاهدة، وتشمل حوادث السيرة، وهي تعني التصديق - إن

<sup>٥</sup> ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد، التقريب لحد المنطق، تح. إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧)، ١/١٨٨.

<sup>٦</sup> الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف، مفاتيح العلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ١/١٢٥.

<sup>٧</sup> ابن النديم، محمد بن إسحاق أبو الفرج، الفهرست (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨)، ١/٣٧٣.

<sup>٨</sup> المنظمة العربية للتربية والثقافة، مصطلحات الفلك في التعليم العالي، معاجم المؤتمر الثالث للتعريب (الدار البيضاء: دار الكتب، ١٩٧٧)، ١٠.

<sup>٩</sup> العكايلة، سلطان سند، نقد الحديث بالعرض على الوقائع والمعلومات التاريخية (عمّان: دار الفتح، ٢٠٠٢).

<sup>١٠</sup> الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تح. مجموعة من المحققين (الكويت: دار الهداية، ١٩٦٥)، ٢٢/٣٥٣.

<sup>١١</sup> الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأماويل في وجوه التأويل، تح. عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ٤/٤٥٤.



كان الحديث قطعي الثبوت والدلالة- بتحقيق ما أُخبرت به السُّنة النبوية، لأنَّها ستقع حتماً، ولذلك سمي اليوم الآخر بالواقعة.

### المبحث الأول الهدى النبوي في التعامل مع الوقائع الفلكية

من خصائص السُّنة النبوية أنَّها شاملة لكل نواحي الحياة، ومن ذلك الوقائع الفلكية، كالشَّمس والقمر، والليل والنهار، والنجوم والشهب ومنازل القمر وغيرها، والتي هي أكثر الظواهر الطبيعية التي يعايشها الإنسان في حياته، وقد بنى على بعضها مواعيته كالشمس والقمر، بينما عرف فصول السنة بالأنواء.

فقد جاء في القرآن الكريم وفي السنة النبوية آلاف من النصوص تتحدث عن الظواهر الكونية، وكان للوقائع الفلكية النصيب الأكبر منها، ولا يتصور وجود هذا الكم الهائل إلا في إطار منهج متكامل له غايات ووسائل، تحقق للإنسان الصلاح في الدنيا والآخرة، يمكنُ تسميتها بالهدى النبوي في التعامل مع الوقائع الفلكية.

أمَّا الغايات فتدلنا عليها الآيات الكريمة والسُّنة النبوية، وهي تدور حول ثلاثة محاور، ستأتي تباعاً في المطالب التالية وهي:

أولاً: ترسيخ قضايا العقيدة الإسلامية.

ثانياً: ترسيخ قضايا الشريعة.

ثالثاً: تحقيق مفهوم تسخير ما في الكون لمنفعة الإنسان.

### ١. ترسيخ قضايا العقيدة الإسلامية.

بينت في بداية الدراسة أهمية علم الفلك في الحضارة الإسلامية، وأنَّ أحد هذه الجوانب يتمثل في ترسيخ قضايا العقيدة، وسأقتصر هنا على دراسة الوسائل التي تضمنها الهدى النبوي لتحقيق هذه الغاية، والتي يمكن إجمالها بما يأتي:

#### ١.١. الحث على النظر في الكون والاستدلال به على وجود الخالق وصفاته.

لأنَّ النظر في الكون يقرر حقيقة أنَّه محتاج إلى خالق، وأنَّ هذا الخالق يتصف بصفات الكمال والجمال، وهذا بدلالة قوله تعالى: {وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ} (الزخرف، ٩/٤٣)، وهذا يخاطب به المؤمن والكافر، فأما المؤمن فيزداد إيماناً فينتقل إلى العبادة، وأمَّا الكافر فهي وسيلة لترسيخ الإيمان بالله ومعرفة صفاته من خلال النظر في الكون، وما ينبثق عن ذلك من قضايا في العقيدة كالبعث والنشور.

ومن ذلك: ما جاء عن ابن عباس رضي الله عنه عنهما قال: "بُتُّ عِنْدَ خَالَتِي مَيْمُونَةَ فَتَحَدَّثَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ أَهْلِهِ سَاعَةً ثُمَّ رَفَدَ فَلَمَّا كَانَ ثُلُثَ اللَّيْلِ الْأَخْرَجُوهُ قَعَدَ فَنَظَرَ إِلَى السَّمَاءِ فَقَالَ إِنَّ فِي

خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَاخْتَلَفَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارَ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ ثُمَّ قَامَ فَتَوَضَّأَ وَاسْتَنْنَ فَصَلَّى إِحْدَى عَشْرَةَ رُكْعَةً ثُمَّ أَدَّنَ بِلَالٌ فَصَلَّى رُكْعَتَيْنِ ثُمَّ خَرَجَ فَصَلَّى الصُّبْحَ،<sup>١٢</sup> وقد جاء في هذه الآية قول النبي صلى الله عليه وسلم: "وَيُلِّ لِمَنْ قَرَأَهَا وَلَمْ يَتَفَكَّرْ فِيهَا".<sup>١٣</sup>

وفي هذا الزمان حيث تطورت العلوم الفلكية، يمكن القول أن الحقائق العلمية عن الكون والتي جاءت بإشارات واضحة في القرآن الكريم، جعلت للبشرية معجزة متجددة وحجة قائمة على البشرية بصدق رسالة الإسلام، وهذا ما لم يكن متاحاً للعصور المتقدمة بصورته الحاضرة في هذا الزمان، بل إن هناك من الأسرار التي يقر علماء الفلك بعجزهم عن الإجابة عنها، وكلها تشير إلى حتمية أن يكون للكون خالق ومتصرف، إن هذه الأسئلة أصبحت تشكل ما يسمى بأزمة الفيزياء المعاصرة، بينما أطلق عليه البعض المحيرات الفلكية وهي قدر مشترك يجمع عليه علماء الفلك.<sup>١٤</sup>

### ٢.١. التحذير من عبادة الأفلak.

ومن ذلك: ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الشمس والقمر مَكْرُورَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ،<sup>١٥</sup> فالإنسان في بيئته يشاهد الشمس والقمر بشكل دائم، وبناء على حركتهما بنى موافقته، ونومه ومصالحه ولولا أن جعل الله الشمس بهذه الهيئة لما صلحت الحياة على وجه الأرض، و قد غفل بعض البشر عن حقيقة أن الشمس ما ينبغي لها إلا أن تكون مخلوقة قد جعلوا الشمس والقمر آلهة من دون الله، وإذا جعل بعض البشر الشمس والقمر آلهة من دون الله، فإن الله يقيم عليهم الحجة شاهداً أمامهم يوم القيامة، حتى يقال: "من كان يُعْبُدُ شَيْئاً فَلْيَتَّبِعْ" ويشير الحديث هنا إلى أن من هؤلاء من يعبد الأفلak: "فَمِنْهُمْ مَنْ يَتَّبِعُ الشَّمْسَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَتَّبِعُ الْقَمَرَ".<sup>١٦</sup>

٣.١. التأكيد على خضوع الكون بما فيه من أفلak لله، وأنه خلق من خلقه خاضع في كل لحظة لحكمه

وإرادته.

فقد جاء الهدي النبوي ليدركنا بأن كل ما يدور في الكون خاضع لله ساجد له، كما في الآية الكريمة: {وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدَانِ} (الرحمن، ٦/٥٥)، وقد يعتاد ما يشاهده كل يوم من حركة الشمس والقمر ومسير الليل والنهار، وقد يتيسر له معرفة القوانين التي يسير عليها هذا الكون وأن يحسب بعضها بدقة،

<sup>١٢</sup> البخاري، "التفسير"، ٤٢٩٣؛ "مسلم"، "الصلوة"، ٧٦٦.

<sup>١٣</sup> ابن حبان، محمد بن حبان البستي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تج. شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣)، "التوبة"، ٦٢٠، درجة الحديث: قال شعيب الأرنؤوط صحيح على شرط مسلم.

<sup>١٤</sup> بدر، عبد الرحيم، المحيرات الفلكية (الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ١٩٨٤)، يهدف الكتاب إلى الكشف عن القضايا العلمية التي توقف عند حدودها عاجزا عن الإجابة عليها، والتي بينت وهن المذهب الإلحادي في تفسير الوجود، وبين أن الاتجاه العام أصبح يسير نحو إيمان بوجود خالق للكون، انظر: ١١.

<sup>١٥</sup> البخاري، "بدء الخلق"، ٣٠٢٨.

<sup>١٦</sup> البخاري، "صفة الصلاة"، ٧٧٣.

فينسى وهو في خضم اشتغاله بالدنيا، واغتراره بعلومه، كون هذه الومائع ومسبباتها خاضعة لله، فساء الهدى النبوي ليؤكد خضوع الكون في كل لحظة وحركة لله، وأن هذه السنن بيد الله يوقفها أو يغيرها متى شاء.

ومن ذلك ما رواه أبو ذرّ عن سؤال النبي صلى الله عليه وسلم للصحابه يوماً عن الشمس بقوله: "أَتَذَرُونَ أَيْنَ تَذْهَبُ هَذِهِ الشَّمْسُ، قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ إِنَّ هَذِهِ تَجْرِي حَتَّى تَنْتَهِيَ إِلَى مُسْتَقَرِّهَا تَحْتَ الْعَرْشِ فَتَخْرُجُ سَاجِدَةً فَلَا تَزَالُ كَذَلِكَ حَتَّى يُقَالَ لَهَا ارْجِعِي ارْجِعِي مِنْ حَيْثُ جِئْتِ فَتَرْجِعُ فَتُصْبِحُ طَالِعَةً مِنْ مَطْلِعِهَا."<sup>١٧</sup>

ففيه إثبات خضوع الكون لخالقه؛ فإنّ التفسير العلمي للومائع الفلكية من شروق وغروب، يجب أن لا يغيب حقيقة أن الكون في كل لحظة رهين بأوامر خالقه، فالشمس تستأذن والكون كله كذلك.

بل إن الغفلة عن هذه المعاني ستكون سبباً في هلاك من سيحضر بغفلته خروج الشمس من مغربها، وهو ما جاء في الحديث نفسه: " فَتَرْجِعُ فَتُصْبِحُ طَالِعَةً مِنْ مَطْلِعِهَا ثُمَّ تَجْرِي لَا يَسْتَكْبِرُ النَّاسُ مِنْهَا شَيْئاً حَتَّى تَنْتَهِيَ إِلَى مُسْتَقَرِّهَا ذَاكَ تَحْتَ الْعَرْشِ فَيُقَالَ لَهَا ارْجِعِي ارْجِعِي مِنْ مَغْرِبِكَ فَتُصْبِحُ طَالِعَةً مِنْ مَغْرِبِهَا" وموضع الشاهد هو قول النبي في هذا الحديث: "أَتَذَرُونَ مَتَى ذَاكُمْ ذَاكَ حِينَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا"، فعلى المرء العاقل الاستعداد الدائم ليوم القيامة في كل يوم فيتوقع ألا تخرج الشمس فيبادر بالتوبة والرجوع إلى الله تعالى.

ومن الأمثلة هدى النبي بالحرص على بيان خضوع السنن للخالق، ما كان يظهر على النبي من خوف واستشعار لعظمة الخالق وقدرته، فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم كما جاء عن عائشة رضي الله عنها: "إِذَا رَأَى مَخِيلَةً فِي السَّمَاءِ أَقْبَلَ وَأَذْبَرَ وَدَخَلَ وَخَرَجَ وَتَغَيَّرَ وَجْهُهُ إِذَا أَفْطَرَتْ السَّمَاءُ سُرِّيَ عَنْهُ فَعَرَفْتُهُ عَائِشَةُ ذَلِكَ."<sup>١٨</sup>

فكون المخيلة<sup>١٩</sup> علامة للمطر لا يعني أن تخرج عن مقتضى سنّة الله، فقد تكون تغير السماء بالغيوم مقدمة عقوبة من السماء، وهذا ما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم به فقال ما أدري لعلّه كما قال قومٌ وذكر الآية {فَلَمَّا رَأَوْهُ غَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أُوْدِيَّتِهِمْ قَالُوا هَذَا غَارِضٌ مُمُطِرُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ} (الأحقاف، ٤٦/٢٤)،<sup>٢٠</sup> "مع أن الله قد أعطاه وعداً إلا يعذب أتمته في حضوره، قال تعالى: {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ} (الانفال، ٣٣/٨).

<sup>١٧</sup> مسلم، "الإيمان"، ١٥٩.

<sup>١٨</sup> البخاري، "بدء الخلق"، ٣٠٣٤.

<sup>١٩</sup> قال العيني محبلة: بفتح الميم وكسر الحاء المعجمة وسكون الباء آخر الحروف وهي السحابة التي يحال فيها المطر أي يتوقع حصول المطر منها، العيني، بدر الدين محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ١٢٣/١٥.

<sup>٢٠</sup> البخاري، "بدء الخلق"، ٣٠٣٤.

## ٤.١. دفع شبهات تأثر أو تأثير الوقائع الفلكية بمجريات الأحداث البشرية.

لأن اعتقاد ذلك مخالف للعقيدة الصحيحة، ويخشى الإنسان على نفسه من الوقوع في مزالق الشرك ومن ذلك:

أ. ومنه ما ورد في مقولة الناس في زمن النبوة من ربط نزول المطر بالنوء، فقد أصبح لليلة ماطرة فقال للصحابه معلماً ومذكراً: "هل تَدْرُونَ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ أَصْبَحَ مِنْ عِبَادِي مُؤْمِنٌ بِي وَكَافِرٌ فَأَمَّا مَنْ قَالَ مُطْرُنَا بِفَضْلِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ فَذَلِكَ مُؤْمِنٌ بِي وَكَافِرٌ بِالْكَوْكَبِ وَأَمَّا مَنْ قَالَ بِنُوءِ كَذَا وَكَذَا فَذَلِكَ كَافِرٌ بِي وَمُؤْمِنٌ بِالْكَوْكَبِ."<sup>٢١</sup>

فكون الأمطار تأتي في وقت محدد من السنة، لا يعني ذلك أن تكون هذه الأنواء سبباً في نزول المطر، قال العيني في الاستمطار بالأنواء: "كانوا ينسبون الأفعال إلى غير الله فيظنون أن النجم يمطرهم ويرزقهم... فنهاهم الله عن نسبة الغيوث التي جعلها الله حياة لعباده وبلاده إلى الأنواء، وأمرهم أن يضيفوا ذلك إليه."<sup>٢٢</sup>

ب. جاء في الحديث عن المغيرة بن شعبه في كسوف الشمس على عهد النبوة في المدينة، وقد صادف موت ابن النبي عليه السلام، وفي الحديث قول الناس أن الشمس كسفت لموته، فقال الرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ فَضُلُوءًا، وَادْعُوا اللَّهَ».<sup>٢٣</sup>

فالهدى النبوي جاء ليدفع الشبهات عما كان متداولاً بين الناس، بربط واقعة الكسوف بموت عظيم أو ولادته، قال الزرقاني: "فاعلم أنه اعتقاد باطل، وأنهما خلقان مسخران لا سلطان لهما في غيرهما،"<sup>٢٤</sup> فكون الشمس والقمر يدلان على وجود الخالق لا يصح أن يكونا علامة على عظمة غيره، فنفي الهدى النبوي حدوث الوقائع الفلكية نتيجة تأثرها بالحوادث البشرية.

## ٢. ترسيخ قضايا الشريعة.

خلق الله الخلق وجعل الكون شاهداً عليه، وبعث الرسل ليلبغوا دعوته وقيموا شريعته، وشرع لعباده الشرائع وجعل لكل عبادة وقتاً، ورتب على ذلك ثواباً وعقاباً كل بحسب عمله.

وجعل لتحقيق ذلك وسائل، وفي إطار الحديث عن الوقائع الفلكية فقد كان لها من الهدى النبوي نصيب في تحقيقها، ويمكن الحديث عنها على النحو التالي:

<sup>٢١</sup> مسلم، "الإيمان"، ٨١٠.

<sup>٢٢</sup> العيني، عمدة القاري، ٦٠/٧.

<sup>٢٣</sup> البخاري، "الكسوف"، ٤٣، ٤١٠، مسلم، "الكسوف"، ٩٠٤.

<sup>٢٤</sup> الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١) ٦٣٢/١.

## ١.٢. جعل الوقائع الفلكية مواقيت للعبادات وغيرها، ومن ذلك:

### ١.١.٢. أوقات الصلاة قد جعلت مبنية على الحركة الظاهرية للشمس.

قال تعالى: { أَمِمْ الصَّلَاةَ لِلدُّلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا } (الإسراء، ٧٨/١٧)، وقد بيئتها السنّة النبوية بالتفصيل، كما هو في حديث ابن عبّس في إمامة جبريل عليه السلام، في تحديد بدايات الأوقات للصلاة ونهايتها.<sup>٢٥</sup>

ويمكن تحديد بداية كل صلاة بناء على العلامات الفلكية الواردة في الحديث، والتي مكّنت العلماء من وضع جداول فلكية دقيقة حسب الموقع الجغرافي، مع ملاحظة بعض الفروق الفقهية في فهم هذه النصوص، وقد تناولت عدة دراسات موضوع مواقيت الصلاة وتطبيقاتها الفلكية بصورة تفصيلية.<sup>٢٦</sup>

### ١.٢. جعل فريضة الصوم والحج في شهور محددة.

قال تعالى: { يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ } (البقرة، ١٨٩/١)، وجعل علامة دخول الشهر وجود الهلال، وجعل من وسائل معرفة دخول الشهر رؤية الهلال بالعين، لحديث النبي صلى الله عليه وسلم: "صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَقْطِرُوا لِرُؤْيَيْهِ فَإِنْ عُبِّيَ<sup>٢٧</sup> عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا عِدَّةَ شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ."<sup>٢٨</sup>

### ١.٣. جعل من شروط وجوب الزكاة مرور سنة قمرية كاملة.

وفي النوافل: فَإِنَّ السَّحُورَ وَقِيَامَ اللَّيْلِ وَالثَّلَاثَ الْأَخِيرَ مِنْهُ، جعلت مبنية على بداية ونهاية وقائع فلكية. في أحكام المعاملات والأحوال الشخصية،<sup>٢٩</sup> جعل التوقيت مبنياً على الأيام والشهور والسنين، ويعرف دخولها بناء على وقائع فلكية.

### ٢.٢. الترغيب والترهيب بالاعتماد على مشاهد فلكية.

استخدم النبي صلى الله عليه وسلم الترغيب وسيلة للحث على الالتزام بشرع الله، والاستزادة من الخير والنور برضوان الله عزوجل، واستخدم الترهب لتجنب الوقوع في المعاصي والمكروهات، وقد استخدم

<sup>٢٥</sup> ابن حبان، الصحيح، "الصلاة"، ١٤٧٢؛ الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الكبير، تح. بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨)، "الصلاة"، ١٦٩٤؛ أحمد بن حنبل، أحمد بن محمد، مسند أحمد، تح. شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون (عقّان: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١)، ٣٥٤: ٣٣٢٢؛ قال شعيب الأرنؤوط حديث حسن.

<sup>٢٦</sup> انظر: جزار، عبد الرحمن مصطفى، التوقيت في العبادات شرعياً وفلكياً، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٨٧ م. و: الخضّاونة، عوني محمد، تطبيقات علم الفلك في التشريعية الإسلامية، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت ١٩٩٩ م.

<sup>٢٧</sup> غبي بضم الغين وتشديد الباء المكسورة لما لم يسم فاعله من العبء شبه الغبرة في السماء، وروي بدون تشديد الباء أي خفي، ذكره: ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح. طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٧٩)، ٣/ ٣٤٢.

<sup>٢٨</sup> البخاري، "الصوم"، ١٨١٠؛ مسلم "الصوم" ١٠٨١.

<sup>٢٩</sup> انظر: جزار، عبد الرحمن مصطفى، التوقيت في العبادات شرعياً وفلكياً، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٨٧ م، ازهير، جمال محمد محمود، التوقيت في الأحوال الشخصية، رسالة جامعية، ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠٠١.

النبي صلى الله عليه وسلم الوقائع الفلكية المعروفة في هذا السياق، فهذه الأمثال إنما جاءت لترسيخ أحكام الشريعة في صدور المؤمنين.

## ٢. ١. الترغيب بالاعتماد على مشاهد من الوقائع الفلكية.

- ومنه حديث أبي وقاص رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله: "قَالَ لَوْ أَنَّ مَا يُقَالُ ظُفْرٌ مِمَّا فِي الْجَنَّةِ بَدَأَ تَتَزَخَّرَفَتْ لَهُ مَا بَيْنَ حَوَاقِفِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَوْ أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ أَطْلَعَ قَبْدًا أَسَاوِرُهُ لَطَمَسَ ضَوْءَ الشَّمْسِ كَمَا تَطْمَسُ الشَّمْسُ ضَوْءَ النُّجُومِ."<sup>٣٠</sup>

وجه الاستدلال: فيه الترغيب بالجنة وما أعده الله لعباده، والتشبيه في الحديث بما هو مشاهد للناس من وقائع فلكية فلشدة تأثير إضاءة الشمس على الأرض فإنها تطمس ضوء النجوم عند ظهورها، فشدّة نور هذه الأساور لو ظهرت لطمست نور الشمس على شدتها.

- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عن رَسُولِ اللَّهِ قَالَ: أَوَّلُ زُمْرَةٍ تَلِيحُ الْجَنَّةَ صُورَتُهُمْ عَلَى صُورَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ."<sup>٣١</sup>

وجه الاستدلال: فيه إظهار التفاوت بين أهل الجنة في المنزلة عند الله في الجنان، وفيه ترغيب في الاستزادة من الطاعات؛ لأن ذلك مؤثر في منازل الجنان، فضاء القمر له فضل على سائر النجوم.

- ومنه حديث أبي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم في بيان تفاوت منازل أهل الجنة، وفيه: "فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا نُبَشِّرُ النَّاسَ قَالَ: إِنَّ فِي الْجَنَّةِ مِائَةَ دَرَجَةٍ أَعَدَّهَا اللَّهُ لِلْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا بَيْنَ الدَّرَجَتَيْنِ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ."<sup>٣٢</sup>

وجه الاستدلال: فيه الترغيب بالجهاد في سبيل الله وتحصيل المنزلة العظيمة التي أعدها الله للمجاهدين، فجعل لهم مئة درجة من الجنان كل درجة كما بين السماء والأرض، ومعروف عظم هذه المسافات للناس إلى السماء.

- ومنه حديث أبي مَالِكٍ الْأَشْعَرِيِّ عن النبي صلى الله عليه وسلم في وصف عم بعض الأذكار وفيه: "وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، تَمْلَأَانِ أَوْ تَمَلَأُ مَا بَيْنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ."<sup>٣٣</sup>

وجه الاستدلال: فيه الترغيب في الإكثار من قول سبحان الله والحمد لله، وأن الله كتب لقاتلها من الأجر والثواب بمثل ما يملأ به بين السماء والأرض بما هو مشاهد للإنسان، كناية عن عظم الأجر عند الله عز وجل لمن يذكر الله بها.

<sup>٣٠</sup> الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الكبير، تج. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨، "صفة الجنة"، ٢٥٣٨، وأحمد بن حنبل، المسند، ج ١/ص ١٦٩/١٤٤٩. درجة الحديث: قال الترمذي حديث حسن غريب، وكذلك حسنه شعيب الأرنؤوط في تحقيقه لمسند أحمد، ج ١/ص ١٦٩.

<sup>٣١</sup> البخاري، "بدء الخلق"، ٣٠٧٤.

<sup>٣٢</sup> البخاري، "الجهاد والسير"، ٢٦٣٧.

<sup>٣٣</sup> مسلم، "الطهارة"، ٢٢٣.

- ومنه حديث أبي الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم في فضل طالب العلم، وفيه: "وَفَضَّلَ الْعَالِمَ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضَّلَ الْقَمَرَ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ..."<sup>٣٤</sup>

وجه الاستدلال: فيه الترغيب في طلب العلم، وبيان منزلة العلماء في الأجر والثواب والمنزلة، وحاجة الناس إليه، وشبه ذلك بضوء القمر ليلة البدر، فإنه يطغى على ضوء النجوم ويستغنى به عن غيره في المسير.

## ٢.٢.٢. الترهيب بالاعتماد على مشاهد فلكية. ومن ذلك:

- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِذَا اسْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرُدُوا بِالصَّلَاةِ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مَنُ فَيُحِجُّ جَهَنَّمَ."<sup>٣٥</sup>

وجه الاستدلال: جاء الهدى النبوي في الحديث يربط بين ظواهر جوية معتمدة على الشمس، بقربها أو بعدها، وبشدة التفاعل على سطحها، ومع أن هذا يرجع إلى سنن كونية، إلا أن التوجيه النبوي يمثل جانباً تربوياً، يربط المؤمن بالخوف من الله ومن عقابه، فيذكر المؤمن، وهو يصاب بالضيق من شدة حرارة الشمس بشدة حر جهنم؛ ليكون ذلك باعثاً للابتعاد عما هو سبب في دخوله.

- ومنه حديث أبي هريرة رضي الله عنه في سؤاله للنبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: "وَآخِرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ" قال: "قُلْتُ مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَلَمْ يُرَاجِعْهُ حَتَّى سَأَلَ ثَلَاثًا وَفِينَا سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ وَضَعَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَهُ عَلَى سَلْمَانَ ثُمَّ قَالَ لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ عِنْدَ الثُّرَيَّا لَنَالَهُ رِجَالٌ أَوْ رَجُلٌ مِنْ هَؤُلَاءِ."<sup>٣٦</sup>

وجه الاستدلال: إخبار فيه تحذير من التولي عن طاعة الله، ونصرة دينه؛ لأن الله قد هباً لكل زمان من ينصر دينه، وذلك أن رجلاً سيكون له همة عالية في نصرته دينه، تبلغ الثريا، وهي من أبعد النجوم التي عرفها العرب، وهذا أيضاً فيه ترغيب لكل مسلم أن يستخدم نفسه في نصرته الدين، وأن السباق في نصرته الدين متاح للجميع.

## ٢.٢.٣. الإخبار عن المبشرات في الدنيا والآخرة باستخدام الأمثال من الومائع الفلكية.

وهذه المبشرات تعين المسلم على التمسك بدينه والإقبال على الله وترك اليأس، ومن هذه المبشرات:

- ومنه حديث تميم الداربي رضي الله في المبشرات بانتشار الدين ودوام نصر الله له فيما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لَيُبْلَغَنَّ هَذَا الْأَمْرَ مَا بَلَغَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَلَا يَثْرُكُ اللَّهُ بَيْتَ مَدْرٍ وَلَا وَبَرَ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ هَذَا الدِّينَ بَعْرَ عَزِيزٍ أَوْ بَدَلٌ ذَلِيلٍ."<sup>٣٧</sup>

<sup>٣٤</sup> أبي داود، سليمان بن الأشعث، السنن، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر، د.ت)؛ "العلم"، ٣٦٤١؛ الترمذي، "العلم"، ١٢٦٨٢؛ ابن حبان، "العلم"، ٨٨٠.

<sup>٣٥</sup> البخاري، "مواقف الصلاة"، ٥١٢.

<sup>٣٦</sup> البخاري، "فضائل الصحابة"، ٤٦١٥؛ مسلم، "فضائل الصحابة" ٢٥٤٦.

<sup>٣٧</sup> أخرجه الطبراني، مسند الشاميين، سليمان بن أحمد، تح. حمدي بن عبد المجيد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ٢: ٧٩؛ ٥٩١؛ أحمد، ٤١٠٣؛

وجه الاستدلال: فيهما بشرى لأمة محمد صلى الله عليه وسلم أن الله سيمكن لها حتى يبلغ هذه الدين، بانتشاره ما بلغ الليل والنهار، ومعلوم أن الليل والنهار يعمّان الأرض بتكورهما.

- ومنه حديث أبي هريرة رضي الله عنه في رؤية أهل الجنة لله وفيه قول النبي صلى الله عليه وسلم في جوابه لسؤال الصحابة قال: " هل تُضَارُونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ قَالُوا لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ هَلْ تُضَارُونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ قَالُوا لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ."<sup>٣٨</sup> قال ابن حجر: "المراد تشبيه الرؤية بالرؤية في الوضوح وزوال الشك ورفع المشقة والاختلاف"، ثم نقل عن الزين بن المنير: إنما خص الشمس والقمر بالذكر، مع أن رؤية السماء بغير سحاب أكبر آية، وأعظم خلقاً من مجرد الشمس والقمر، لما خصّها به من عظيم النور والضياء، بحيث صار التشبيه بهما فيمن يوصف بالجمال والكمال.<sup>٣٩</sup>

- ومنه حديث سلمان رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيان سعة رحمة الله: " إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِائَةَ رَحْمَةٍ كُلُّ رَحْمَةٍ طَبَاقٌ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ."<sup>٤٠</sup> وجه الاستدلال: فيه البشرى للمؤمنين بسعة رحمة الله يوم القيامة، فإن كل رحمة طباق ما بين السماء والأرض، كناية عن اتساعها، فكيف وقد ادخر لعباده تسعاً وتسعين رحمة، وفي الحديث ترغيب بالتوبة من جهة أخرى، فيقبل القاطن من رحمة الله إلى التوبة بسماحه عظم رحمة الله.

- ومنه حديث أنس بن مالك رضي الله عنه في صفة الحوض وهو ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم "إِنَّ قَدْرَ حَوْضِي كَمَا بَيْنَ أَيْلَةَ وَصَنْعَاءَ مِنَ الْيَمَنِ وَإِنَّ فِيهِ مِنَ الْأَبَارِقِ كَعَدَدِ نُجُومِ السَّمَاءِ"<sup>٤١</sup>، ووجه الاستدلال: في الحديث بشرى للمؤمنين، بكثرة من يرد على حوض النبي صلى الله عليه وسلم فكثرة الأكوام ككثرة النجوم في السماء والنجوم في السماء، ففيها إشارة لسعة كرم الله عز وجل وكثرة من استحقوا أن يرتوا من حوض النبي صلى الله عليه وسلم.

### ٣. ترسيخ مفهوم تسخير ما في الكون لمنفعة الإنسان.

جعل الله هذا الكون بكل ما فيه مسخرًا لمنفعة الإنسان، وهذا بدلالة قوله تعالى: { أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً }<sup>٤٢</sup>، وهذا القدر من التسخير يشترك

<sup>٣٨</sup> ٤١٩٩٨ الحاكم، محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، تج. مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، "الفتن والملاحم"،

٨٣٢٦. درجة الحديث: حديث صحيح، قال الحاكم على شرط الشيخين، قال شعيب الأرنؤوط: على شرط مسلم.

<sup>٣٩</sup> البخاري، "صفة الصلاة"، ٧٧٣.

<sup>٤٠</sup> ابن حجر، أحمد بن علي بن العسقلاني، فتح الباري (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩)، ١١/٤٤٧.

<sup>٤١</sup> مسلم، "التوبة"، ٢٧٥٣.

<sup>٤٢</sup> مسلم، "الطهارة"، ٢٤٧.

<sup>٤٣</sup> سورة لقمان: آية ٢٠.



فيه المسلم وغير المسلم، وجاء الهدى النبوي ليحقق ترسيخ مفهوم التسخير الإلهي للكون بما فيه صلاح للبشرية، وقد كانت الوماع الفلكية مستخدمة قبل مجيء الإسلام، وقوله عزوجل: {وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ} (الأنعام، ٩٧/٦).

### ٣. ١. الاستدلال على أن الكون مسخر للإنسان:

وفي علوم الفلك فإن للتسخير معنى متفقاً عليه، وهو أن الكون لم يكن صالحاً للحياة لو لم يخلق على هذا القدر وكذلك الأرض، ويمكن الاستدلال على أن الكون مسخر للإنسان بما يأتي:

- كشفت المعارف الحديثة في علوم الإحصاء وحساب الاحتمالات أن وجود هذا الكون وحصول الحياة على الصورة التي نراها لا يمكن أن يكون مصادفة ويقترب من الصفر<sup>٤٣</sup>.

- كشف العلم أن الأرض التي نعيش عليها ووجود الإنسان، لا يمكن أن يتحقق فعلاً، دون أن يكون الكون كله مخلوقاً بهذه الصيغة<sup>٤٤</sup>.

- وجود غلاف جوي يحمي الأرض من الأشعة الكونية، ويحقق الاستقرار ويحميها من الأجسام الفضائية والأشعة الكونية<sup>٤٥</sup>.

- أن المجموعة الشمسية نشأت بحجم معين، وبكتلة معينة، وبدرجة حرارة معينة، فلو كانت الشمس أكبر من ذلك أو أقل لما صحت الحياة على سطح الأرض<sup>٤٦</sup>.

- وضعية الأرض بالنسبة لقربها وبعدها عن الشمس، هيأ لها مناخاً مناسباً للحياة<sup>٤٧</sup>.

- مكونات الغلاف الغازي، وسمك القشرة الأرضية، ومجالها المغناطيسي، كله خلق بقدر، حتى يكون صالحاً للحياة<sup>٤٨</sup>.

- سرعة دوران الأرض بمقدار محدد ومنتظم، حول نفسها وحول الشمس، بحيث تضمن تماسكها، واستقرار ما عليها، وملائمة حرارتها للحياة<sup>٤٩</sup>.

- أن الأرقام الأساسية في الكون، من حجم الشحنة الكهربائية للإلكترون، ونسبة كتلتي البروتون والإلكترون وغيرها من القوانين الفيزيائية، قد ضبطت ضبطاً دقيقاً، لتجعل نشأة الحياة ممكنة من الانفجار

<sup>٤٣</sup> الطائي، محمد باسل، خلق الكون بين العلم والإيمان (عمّان: دار الفانوس، ١٩٩٨)، ١٨.

<sup>٤٤</sup> المرجع السابق، ص ٨٠.

<sup>٤٥</sup> الدمرداش، صبري، للكون إله قراءة في كتاب الله المنظور (الكويت: مكتبة المنار، ٢٠٠١)، ٣٦٣.

<sup>٤٦</sup> منصور حسب النبي، الإشارات القرآنية للسرعة العظمى والنسبية (مصر: دار المعارف، ٢٠٠٢)، ٤٠.

<sup>٤٧</sup> المرجع السابق، ٤١.

<sup>٤٨</sup> المرجع السابق، ٤٢.

<sup>٤٩</sup> المرجع السابق، ١٦١.

العظيم وحتى استقرار هذا الكون.<sup>٥٠</sup>

### ٣. ١. الغاية من تسخير الكون للإنسان:

وتسخير الكون للإنسان جاء لغاية عظيمه، فالإنسان عندما يرى هذه الأرض وقد تجهزت بدقة متناهية تطرح عليه السؤال الأهم وهو: لماذا خلق هذا الكون وهذه الأرض؟ ولماذا كان الإنسان العاقل بين هذه الكائنات التي يشاهدها؟ وهذا بدلالة قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمَنْ النَّاسُ مِنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُبِينٍ}، ثم قال عز وجل: {وَأِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَّلَوْ كَانِ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ} (لقمان، ٢٠/٣١-٢١)، فجعل النظر في تسخير ما في الكون للإنسان مقدمة لاستنكار من يجادل في حقيقة وجود الله وصفاته، إذ وجود هذا الكون على هذه الهيئة دليل على بطلان هذه الدعوة.

وفي علم الفلك كان هذا السؤال حاضراً بقوة، وهو ما يسمى بالمبدأ الإنساني الذي هو أشبه ما يكون بمفهوم التسخير، وهو يحاول الإجابة عن هذا السؤال.<sup>٥١</sup>

### ٣. ١. ١. الوسائل التي تحقق تسخير ما في الكون لمنفعة الإنسان.

ويمكن إجمال على النحو التالي:

#### ٣. ١. ٢. الحث على استكشاف الكون وأسراره.

-ورد في القرآن الكريم آيات تحث على استكشاف الكون، وهي دعوة مفتوحة لجميع الناس، وكان من هدي النبي صلى الله عليه وسلم أن يحث العقول على النظر في الوقائع الفلكية المشاهدة، وقد تضمنت السنة النبوية حقائق علمية مذهلة، تبين للعلماء من بعد مدى دقتها وأسبقيتها في الكشف عنها، إن هذه الأحاديث وإن كانت خطاباً للمسلمين، إلا أنها متاحة للجميع ليستفيد منها، ومن ذلك:

-الحديث عن أبي ذر رضي الله عنه أن في سؤال النبي صلى الله عليه وسلم للصحابة عن الشمس: "تدرون أين تذهب هذه الشمس قالوا الله ورسوله أعلم."<sup>٥٢</sup>

فالسؤال أتدرون هي دعوة للنظر في مسير الشمس، ومع أن الإجابة كانت في سياق إظهار خشوع الشمس لخالقها، إلا أنه تضمن في ثنائيه تعبيراً دقيقاً عن حقائق علمية عن الشمس؛ لأنه لو صرح بها لما احتملتها العقول في ذلك الزمان.

-وفي إخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن خروج الشمس من مغربها، قد فتح الباب أمام علماء الفلك

<sup>٥٠</sup> هوكنج، ستيفن، تاريخ موجز للزمان من الانفجار العظيم حتى الثقوب السوداء (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦)، ١١٢.

<sup>٥١</sup> هوكنج، تاريخ موجز للزمان، ١١٢.

<sup>٥٢</sup> مسلم، "الإيمان"، ١٥٩.

من المسلمين أن يفكروا في تفسير هذه الظاهرة الفلكية - باعتبار وقوعها لفلك الشمس - تفسيراً علمياً.

### ٣. ١. ٣. التذكير بالمنافع والتحذير من المضار التي تحدثها الوقائع الفلكية.

إن من الوسائل لتحقيق مفهوم تسخير الوقائع الفلكية التذكير بمنافعها للأخذ بها، والإرشاد إلى المخاطر التي قد تحدث، لتجنبها وحتى لا يوقع الإنسان بنفسه الضرر لشيء قد وضع أصلاً لصالح حياته، ومن ذلك:

- قوله تعالى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبُرْءَانُ بِأَنْ تَأْتُوا التَّبُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا التَّبُوتَ مِنْ أُبوابِهَا وَأَتَقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} (البقرة، ١٨٩/٢). وجه الدلالة: جاء جواب القرآن الكريم بعد سؤال الصحابة عن ظاهرة القمر كيف يبدو صغيراً ثم يكبر، ثم يعود محاقاً؟ فجاء الجواب مذكراً بمنافع الأهلة التي جعلها الله على هذه الصفة.

- عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: "أَذُنُ مُؤَدِّنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرُ فَقَالَ أَبْرِدُ أَبْرِدُ أَوْ قَالَ أَنْتَظِرُ أَنْتَظِرُ وَقَالَ شِدَّةُ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَإِذَا اسْتَدَّتْ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا عَنْ الصَّلَاةِ."<sup>٥٣</sup>

وجه الاستدلال: فيه إرشاد نبوي للصحابة أن يجتنبوا حرارة الشمس، لما فيه من أضرار قد يصاب بها الإنسان، فاخرج ذلك التوجيه مخرج التحذير من فيح النار للمبالغة في الحث على اجتناب المضار التي قد تسببها هذه الحرارة، ومعلوم أن التعرض لأشعة الشمس عند اشتداد الحرارة يؤدي إلى خطر الإصابة بالنوبة الشمسية، وغيرها من المخاطر.

## النتائج

تضمنت السنة النبوية باعتبارها مصدراً للتشريع وتطبيقاً للوحي وجوهاً من الهدى النبوي في التعامل مع الوقائع الفلكية وقد تضمنت جوانب كثيرة ومتعددة، وخلص البحث إلى شمولية الهدى النبوي في التعامل مع الوقائع الفلكية، وقد كان الهدى النبوي ضمن وسائل وأهداف تقوم على ترسيخ قضايا العقيدة، والشريعة، وتحقيق المنفعة الكاملة المترتبة على مفهوم تسخير ما في الكون للإنسان.

### "الهدى النبوي في التعامل مع الوقائع الفلكية: دراسة نقدية"

الملخص: تحتوي السنة النبوية على كثير من الأحاديث المتعلقة بعلم الفلك، في أبواب متعددة، إن وجود هذا العدد الكبير من الآيات والأحاديث يدل على: وجود منهج متكامل، يرسخ قضايا العقيدة والشريعة، ويحقق السعادة للإنسان في الدنيا والآخرة. هذا البحث يهدف إلى توضيح جوانب الهدى النبوي في التعامل مع الوقائع الفلكية، من خلال الإجابة عن السؤال: ما هي جوانب الهدى النبوي في تعامل النبي مع الوقائع الفلكية؟ وذلك من خلال: جمع الأحاديث الواردة في الوقائع الفلكية، وفق استخدام وتعامل النبي صلى الله عليه وسلم معها، باعتبار أن النبي مبلغ ومطبق للشريعة الإسلامية، ثم تصنيف هذه المرويات على الموضوعات، في ضوء علم الفلك وتطبيقاته، وبيان مقصد الشريعة الإسلامية من هذه الروايات. وإظهار التفسير العلمي والشعري للنص النبوي بقدر الحاجة، مراعيًا خصوصية التعامل مع الوحي في

كل ذلك، وضمن القواعد المعتمدة في منهج النقد عند المحدثين، وخلص البحث إلى شمولية الهدى النبوي في التعامل مع الوقائع الفلكية لمجالات الشريعة والحياة، وقد كان الهدى النبوي ضمن وسائل وأهداف تقوم على ترسيخ قضايا العقيدة، والشريعة، وتحقيق المنفعة للإنسان في ضوء مفهوم تسخير ما في الكون للإنسان لتي جاءت بها الشريعة الإسلامية.

عطف: يحى معابده، "الهدى النبوي في التعامل مع الوقائع الفلكية: دراسة نقدية"، مجلة بحوث الحديث، المجلد التاسع عشر، العدد الثاني، ٢٠٢١، ص. ٢٧١-٢٨٦  
الكلمات المفتاحية: الحديث، السنة، الهدى النبوي، الوقائع الفلكية.

### "Astronomik Olayları Ele Alırken Nebvî Rehberlik: Tenkîdî Bir Nazar"

**Özet:** Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Sünnetinin farklı bölümlerinde astronomi bilimi ile alakalı birçok hadis yer almaktadır. Astronomi bilimi hakkında çok sayıda âyet ve hadisin varlığı, insanın iki cihân saadetine ulaşmasını hedefleyen İslâm dininin inancı ve hukukunda, astronomiyle ilgili bütüncül bir metot ve yaklaşımın olduğunu göstermektedir. Bu makale, Resûl-i Ekrem'in astronomik olaylarla karşılaştığında nasıl bir tavır takındığı ve nasıl hareket ettiğini araştırmayı hedeflemekte ve "Astronomik olaylarda Hz. Peygamber'in sünnetinin ve hadislerinin rehberlik yönleri nelerdir?" sorusunu cevaplamaya çalışmaktadır. Çalışmada, astronomik olayları anlatan hadisler, İslâm dinin ilk tebliğcisi ve uygulayıcısı olan Hz. Peygamber'in astronomik olaylarla ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Bu rivâyetler, astronomi ilmi ve astronomik uygulamaların doğrultusunda konu başlıkları altında sınıflandırılmıştır. Bu rivâyetlerdeki İslâm şeriatının maksatları anlatılmaya gayret edilmiş ve bu rivâyetlerin metinleri vahye, ilme ve İslâm şeriatına uygun olarak şerh edilmeye çalışılmıştır. Rivâyetler incelenirken muhaddislerin hadis tenkit esasları dikkate alınarak onların söz konusu rivâyetler hakkındaki görüşlerine de değinilmiştir. Netice itibarıyla araştırmamızda insan yaşamını ve İslâm hukukunu ilgilendiren astronomik olaylarda, Hz. Peygamber'in geniş bir perspektifi ve bütüncül bir rehberliği olduğunu farkına varılmıştır. Resûl-i Ekrem'in astronomik olaylardaki rehberliğinde, İslâm inancı ile hukukunun ümmetinde yerleşmesi ve kökleşmesini hedeflediği görülmektedir. Ayrıca O, bu rehberliğinde, kâinattaki bulunan her şeyin insanoğlunun faydasını gözeterek onun hizmeti altında olduğunu göstermeyi hedeflemektedir

**Atıf:** Yahyâ ME'ÂBİDEH, "el-Ehâdisü'n-Nebeviyyeti'l-Vâride fi'l-Vakâi'i'l-Felekiyye: Dirâse Nakdiyye", (Arapça), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XIX/2, 2021, pp. 271-286.

**Anahtar kelimeler:** İttisâl, semâ', sened, münekkid imamlar, muhaddisler.

# Müstahrec Eser Türüne Bir Örnek: Ebu'l Berekât en-Nisâbü'rî'nin *Erbâûn Hadisen* *Mine's-Sihahi'l-Avâlî* Adlı Eseri

Rabia Zahide TEMİZ\*

"The An Example of the  
Mustahrac Type: Abu'l-  
Barakât al-Nisâbü'rî's  
work *Arba'ün Hadithan*  
*Min al-Sihâh al-Âwâlî*"

**Abstract:** Studies written within the content of the science of hadîth in history, have a great importance among all religious works with their precious content. In the following periods one of the genres created in this process is the Mustahrac works. A work that can be seen as an example of this genre is al-Juz, a compilation of Arba'ün hadîthan (forty hadîths) by Abu'l-Barakât al-Nisâbü'rî, who lived in the 6th century A.H. *al-Juz'* of Abu'l-Barakât al-Nisâbü'rî's called *Cuz'un fîhi Erbe'üne Hadisen mine's-Sihâhi'l-Avâlî* is a work created in accordance with hadîth acquisition (taḥammul) methods. In this study will be examined the work which is seen as a different example of arba'ün hadîth selections.

**Citation:** Rabia Zahide TEMİZ, "Müstahrec Eser Türüne Bir Örnek: Ebu'l Berekât en-Nisâbü'rî'nin *Erbâûn Hadisen Mine's-Sihahi'l-Avâlî* Adlı Eseri" (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIX/2, 2021, pp. 287-306.

**Keywords:** al-Arba'ün, al-Mustahrac, Şûfi, Ḥadîth, Isnâd.

## I. Giriş

Bir hadisin sıhhatini belirlemede aranan;\*\* râvînin adâlet ve zabt ehli olması, hadisin senedinin ittisâli, şâz ve mu'allel olmaması genel şartlar arasında yer almasa da kimi muhaddislerin, bir hadisin birden fazla tarîke sahipliğini (azîz ve meşhûr hadis), diğer tarîklerin ilkine nispetle daha kısa bir isnad ile gelmiş olmasını (âli isnad) önemsemiş oldukları bir hakikattir. Öyle ki bu durum, rivâyetin sıhhat ve sübûtunu tayinde öncelikli bir husus olarak görebilmişlerdir. Bu arayışın ilk semeresi, bir hadisin farklı

\* Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniv., İslami İlimler Fak., Hadis, GİRESUN,  
rabia.zahide@giresun.edu.tr

ORCID: 0000-0002-6474-5074

Geliş: 30.11.2021

Yayın: 31.12.2021

\*\* Bu makale, "Orta Asya'dan Anadolu'ya İslami İlimler Uluslararası Sempozyumu"nda (Karbük: 03-05 Haziran 2021) sözlü bildiri olarak sunulmuş olan tebliğin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş hâlidir.

tarîklerini bir araya getirme gayretinin mahsulleri olan cüzler olarak karşımıza çıkarken daha sonraki süreçte ise müelliflerin temel hadis eserlerini tedvinde izledikleri bir metot olarak da temayüz edebilmiştir. Bu metodun bir örneği, ilk yazılı kaynakların akabindeki süreçte önceki dönem eserler üzerine ikincil düzeyde çalışmaların yapıldığı devrede zuhur eden bir müstakil hadis derleme biçimi olan müstahrec çalışmalarıdır.

Müstahrec eserler, daha çok hicri IV.-V. asırlarda kaleme alınmıştır. Geç dönem çalışmaları olmaları hasebiyle ilk elden kaynaklar olarak değerlendirilmeseler de müstahrec eserler, tamamlayan/tümleyen, tafsilatlandırın, izah eden, rivâyetlerin sübûtuna muvafakaat eden ve istifade edilen diğer birçok fâideleri ile öne çıkmaktadırlar. Bu eser türünde müellif, seçmiş olduğu bir başka müellifin eserinde yer alan hadisleri daha âlî isnadlarla derlemeye özen gösterir. Bu derlemesinde o müellifin hocası ya da hocasının hocasının da kendi isnadında yer almasını sağlamaya çalışır.<sup>1</sup> Böylelikle üzerinde çalıştığı eserin veya eserdeki hadislerin sıhhatini daha âlî isnadlarla desteklemiş olacaktır.<sup>2</sup> Müstahrec eserler; âlî isnadlara erişmeye, ziyadeleri fark etmeye ve diğer tarîklerden haberdar olmaya fayda sağlamaları,<sup>3</sup> mu'âriz rivâyetlerin varlığı durumunda tercihi kolaylaştırmaları gibi sebeplerle büyük öneme haizdir.<sup>4</sup> Müstahrecin sika râvîlerden oluşması gerekli görülmezken bazıları bu şartı aramıştır.<sup>5</sup> Bir hadisin müstahrecinde hadise, senede en yakın hocadan erişilmesi esas görülmüştür.<sup>6</sup>

Müstahrec çalışmalar çoğunlukla, her iki eserdeki rivâyetlerin toplum nezdindeki itibarına istinaden Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri üzerine yoğunlaşmıştır. Bizim de bu çalışmamızda seçmiş olduğumuz *Cüz, Sahîhayn* rivâyetlerinden derlemeler üzerine yapılmış bir muvâfakat çalışmasıdır.

<sup>1</sup> Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Zeyniddîn el-Hanefî İbnu'l-Aynî, *Şerhu Elfiyyeti'l-İrâkî fi Ulûmi'l-Hadîs*, Yemen: Merkez en-Nu'mân li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye 2011, 67; Mahmûd Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, Riyâd: Mektebetü'l-Maârif 2004, 210.

<sup>2</sup> Müstahrec tür hakkında daha fazla bilgi için bkz. S. Kemal Sandıkçı, "Müstahrec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları 2006, XXXII, 111-112.

<sup>3</sup> Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-Ca'berî, *Rusûmu't-tahdîs fi ulûmi'l-hadîs*, thk. İbrahim b. Şerîf el-Mîlî, Beyrût: Dâru İbn Hazm 2000, 59.

<sup>4</sup> Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahmân el-İrâkî, *Şerhu't-Tabsıra ve't-Tezkira*, thk. Abdullaîf el-Hemîm-Mâhir Yâsîn Fahl, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2002, I, 123.

<sup>5</sup> Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethü'l-mugîs bi Şerhi Elfiyyeti'l-Hadîs li'l-İrâkî*, thk. Ali Huseyn Ali, Mısır: Mektebetü's-Sünne 2003, I, 57.

<sup>6</sup> Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribü'n-Nevevî*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, Tîbe: Dâru Taybe ts., I, 117.

Kaynaklarda erken tarihlerde müstahrec temalı eser kaleme alanlar arasında Ahmed b. Seleme (v. 286/899),<sup>7</sup> Ebû Ca'fer b. Hemdân (v. 311/923),<sup>8</sup> Ebû Avâne (v. 316/928),<sup>9</sup> Kâsım b. Esbağ (v. 340/951),<sup>10</sup> İbnü'l-Ahrem (v. 344/955),<sup>11</sup> Ebü'l-Velîd el-Fakîh (v. 349/960),<sup>12</sup> Ebû Ali el-Mâsercisî (v. 365/975),<sup>13</sup> İsmâîlî (v. 371/982), Şemmâhî (v. 372/983)<sup>14</sup> gibi isimler sayılmaktadır. Bununla birlikte *er-Risâletü'l-müstatrafe* müellifi Kettânî'nin, eserinde müstahrec türüne örnek olarak saydığı çalışmalar incelendiğinde kronolojik olarak en geride İbn Zenceveyh'in (v. 251/865), hocası Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın eseri üzerine derlediği bir müstahrec çalışması olan *el-Emvâl* adlı eserine işaret ettiği görülmektedir.<sup>15</sup> Fakat bu ilk örneğin yukarıda bahsettiğimiz gayretin bir ürünü olmadığını, sistematik bir amaç ile yazılmadığını söylemek gerekmektedir.

Kimi zaman ismi öyle olmasa da eserin tür olarak bir müstahrec çalışması olduğu da görülür. Hicri IV. asırdan itibaren örnekleri çoğalan bu türün ilerleyen süreçte birçok çalışma ile karşımıza çıktığı tespit edilmiştir. Ebû Nu'aym (v. 418/1027), İbn Mencûyeh (v. 428/1036), Ebû Zerr el-He-revî (v. 434/1043), İbn Mende (v. 470/1078), Haddâd (v. 515/1121), Cemmâîlî (v. 600/1203) Makdisî (v. 643/1245) gibi âlimler tahriç çalışmalarında bu usulü kullanmışlardır.<sup>16</sup> Biz bu çalışmada, hicrî 541 senesinde vefat eden sûfî geleneğe mensup bir kimse olan Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî'nin müstahrec türüne örnek olduğunu düşündüğümüz *Erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhî'l-'avâlî* adlı eserindeki rivâyetler incelenmeye çalışılacaktır.

## II. Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî'nin Hayatı ve Ailesi

Ebü'l Berekât İsmâ'îl b. Ahmed b. Muhammed b. Dost en-Nisâbü'rî, tabakât kaynaklarında kendisinden *şeyhu's-şüyûh* (şeyhlerin şeyhi)<sup>17</sup> diye

<sup>7</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî, *er-Risâletü'l-mustatrafe*, thk. Muhammed el-Müntasir, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî 1993, 28.

<sup>8</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Kahire: Dâru'l-Hadîs 2006, XI, 185.

<sup>9</sup> Mustafa b. Abdullâh Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, Bağdad: Mektebetü'l-Mü-sennâ, 1941, II, 1671.

<sup>10</sup> Kettânî, *er-Risâletü'l-mustatrafe*, 30.

<sup>11</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 63.

<sup>12</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 78.

<sup>13</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 312.

<sup>14</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 357.

<sup>15</sup> Kettânî, *er-Risâletü'l-mustatrafe*, 47.

<sup>16</sup> Müstahrec eserler ile ilgili güncel bir çalışma için bkz. Feyzullah Kağıt, *Müstahrec Türü Eserler ve Özellikleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

<sup>17</sup> Tasavvufta yetkinliği ifade ederken 'en üst makam sahibi' anlamında kullanılan bir kavramdır. (Bkz. Hârûn Yılmaz, "Şeyhüşşüyûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*,

bahsedilen, döneminin önemli bir sûfi şahsiyetidir. Babası Ahmed b. Muhammed b. Dost en-Nisâbü'rî'nin de *şeyhu's-şüyûh* olduğu; Bağdat'a yerleştiği ve burada vefat ettiği, Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî'nin hicri 465 yılında Bağdat'da dünyaya geldiği bilgisi de kaynaklarda yer almaktadır.<sup>18</sup> Biyografî eserleri onu zâhidâne kimliği ile öne çıkarır. Ebü'l Berekât'ın Abdürrahîm ve Abdülatîf isimli iki oğlu da tasavvuf geleneğinde adı geçen kişiler olup her ikisi de babaları gibi *şeyhu's-şüyûh* ünvanı ile tanıtılmaktadır. Sûfi geleneğe sahip bir aileye mensup olduğu görülen Ebü'l Berekât'ın vefâtının ardından da oğlu Abdürrahîm'in postu devraldığı belirtilmektedir.<sup>19</sup>

Tevarüsen tasavvuf geleneği içerisinde yer alan Ebü'l Berekât'ın, babası Ahmed b. Muhammed b. Dost'un Bağdat'ta kendi inşa ettiği ribâtın şeyhi olduğu, birçok kez farklı yolları izleyerek haccettiği, fakirleri ve sûfileri toplayarak çeşitli Arap kabilelerini ziyaret ederek ve buralarda konaklayarak yolculuk yaptığı bilgisi kaynaklarda yer almaktadır. Büyük Selçuklu hükümdarı Melikşah'ın veziri Nizâmülmülk ile arasında güçlü bir muhabbetin olduğu vurgulanan Ahmed b. Dost'un çevresi üzerindeki hatırsınaslığı ile ilgili meşhur bir meseli, Ebü'l-Berekât tarafından şöyle anlatılır:

"Babamın ribâtında kalan sûfilerden Ebû Bekr b. Ali et-Taraysîsî, kendisi için Bişr el-Hâfî'nin makamının yanında bir kabir hazırlatmıştı. Her hafta oraya girer; içinde uyur ve Kur'an'ı hatmederdi. Bir gün muhaddis Hatîb el-Bağdadî (v. 463/1070) vefat etti. Hatîb, Bişr el-Hâfî'nin kabrinin yanına gömülmeyi vasiyet etmişti. Bunun üzerine hadis ehli, Taraysîsî'ye gelerek kendisi için hazırlamış olduğu kabri talep ettiler. Taraysîsî buna şiddetle karşı çıktı. Bunun üzerine öğrencileri babama geldiler ve durumu aktardılar. Babam Taraysîsî'ye 'sana kabri ver demiyorum ancak, eğer Bişr el-Hâfî hayatta olsaydı sen de yanında olsaydın, Hatîb el-Bağdadî gelseydi ve senden daha aşağı bir yere otursaydı, onun üzerinde bir yere oturmaktan hoşnut olur muydun?' diye sordu. Taraysîsî bu soru üzerine yumuşadı ve kabrin kullanılmasına izin verdi."<sup>20</sup>

Zehebî, babasının ardından ribâtın idaresi ile meşgul olan Ebü'l Berekât'ın hicri 541 yılında vefatı ile bir sûfi âdeti olarak velîme düzenleyip, 300 dinar harcandığını söylemektedir.<sup>21</sup> Kendisinden sonra oğlu Abdürrahîm b. Ebi'l Berekât'ın, daha sonra da diğer oğlu Abdülatîf'in halef olduğu kaynaklarda yer alır.<sup>22</sup> Ebü'l Berekât, Basra'nın girişinde Zevzenî ribâtına defnedilmiştir.<sup>23</sup>

Ankara: TDV Yayınları, 2019, EK-II, 562-563).

<sup>18</sup> Ömer b. Ahmed b. Hibetullâh b. Ebî Cerâde İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târîhi Haleb*, thk. Süheyl ez-Zekkâr, Dârü'l-Fîkr ts., IV, 1626.

<sup>19</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. el-Esîr el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselaâm Tedmurî, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî 1997, 9/148.

<sup>20</sup> Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Ğurâme el-Ömrevî, Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1995, 5/34.

<sup>21</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XXV, 12.

<sup>22</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XV, 440.

<sup>23</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, IX, 148.



### III. İlmi Hayatı

Ebü'l Berekât, birçok muhaddis ve nukkâddan ilim tahsil etmiştir. Onun, Ebû Tâhir el-Muhallis'in *Cüz'*ünün rivâyet senedinde yer aldığı, Abdülazîz b. Ali el-Enmâtî'den hadis dinlediği ifade edilmektedir.<sup>24</sup> Bir diğer hocası, her sene dört defa Ahmed b. Hanbel'in kabri başına oturarak va'z ettiği aktarılan Rızkullâh et-Temîmî'dir.<sup>25</sup> Diğer bir hocası Hüseyin b. Ali b. Ahmed b. Büsrî, Bağdat muhaddislerinden olup ileri yaşı ve âli târikli rivâyetleri ile bilinir. Sem'ânî, hocası Ebü'l Berekât'ın kendilerine Hüseyin b. Ali'den Bağdat'da; Ebü'l-Muzaffer el-Hayyât'tan Tirmiz'de hadis naklettiğini söylemektedir.<sup>26</sup> Yine Ebü'l Berekât aracılığıyla Ebû Mansûr Mukarreb en-Nusah'dan (v. 513/1119) hadis dinlediğini ifade eder.<sup>27</sup> Meşhur talebeleri arasında müverrih Ebü'l-Kâsım b. Asâkir (v. 571/1123) ve Ensâb müellifi Sem'ânî (v. 562/1166) bulunmaktadır.

### IV. *Erbâ'ûne Hadîsen Mine's-Sihâhi'l-'Avâlî* Adlı Cüzü

Ebü'l Berekât'ın *Erbâ'ûn* adlı *Cüzü* bir kırk hadis derlemesidir. Allah Resûlü'nden nakledilen kırk hadis ezberlemeyi ve ezberlenmesine vesîle olunmasını teşvik eden hadise istinâden yazıldığı anlaşılan *Erbâ'ûne hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâlî* adlı eserinde Ebü'l-berekât, kırk bir rivâyete yer vermektedir. Kimi rivâyetlerin akabinde, râvî tarafından kısa sıhhat değerlendirmelerinin yapıldığı, ardından târiklerin diğer eser rivâyetleriyle sened bazında bir kıyaslamasına gidildiği görülmektedir. *Cüzün* isminden de anlaşılacağı üzere, müellif bu eserde senedlerin âlî târikli olmasına önem vermiş ve sıhhat açısından sahîh olduğuna hükmedilen (kimileri *Müttefekun 'aleyh*) hadisleri derlemiştir. Bu sebeple *Cüzün* müstahrec eser türünün örneği olan bir hadis mecmu'ası olduğunu söylemek mümkündür.

Matbu halde bulunan<sup>28</sup> *Cüz*, hicri 572 yılında Ebü'l-Berekât'ın öğrencisi Ebû Ulih el-İsbahânî'nin, hocasına arz u kiraat usulüyle rivâyet icâzetini aldığı nüsha vâsıtasıyla nakledilmiş ve günümüze ulaşmıştır.<sup>29</sup> Müellif eserde yer verdiği kırk bir târik için bab başlıkları açmamış; hadisler matbu nüshada numaralandırılarak zikredilmiştir.

<sup>24</sup> Muhammed b. Abdurrahmân b. el-Abbâs el-Muhallis, *el-Muhallisiyyât*, thk. Nebîl Sadeddîn el-Cerrâr, Katar: Vizâratu'l-Evkâf 2008, 74.

<sup>25</sup> İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb*, IV, 1625.

<sup>26</sup> Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdullâh Ömer el-Bârûdî, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998, I, 350.

<sup>27</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 483.

<sup>28</sup> İsmâ'îl b. Ebû Sa'd Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fîhi erbâ'ûne hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâlî*, thk. Müflih b. Süleymân-Bedr b. Fevvâz, Medine: Dârü'l-Hudeyrî 1421).

<sup>29</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fîhi erbe'ûne hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâlî*, 54.

*Cüz*'de yer alan tariflerde dikkat çekmek istediğimiz bir durum ise şöyledir: Ebü'l-Berekât, hadislerin çoğunu, şeyhinin huzurunda rivâyetlerin şeyhine *kıraat* yoluyla arz edilmesi esnasında ders meclisinde hazır bulunarak almıştır. Eserin râvîsi, değerlendirme esnasında böyle bir tarifte rivâyetlerin âlî /nâzil oluşlarını, müellifin şeyhini râvî zincirine dâhil etmeden bir sayım yaparak tayin etmektedir. Sözgelimi, Ebü'l-Berekât'ın "Ebü'n-Nasr bize kıraaten haber verdi. Ona 'Size İbn Zebûr'dan haber veriyorum. O Ebü'l-Kâsım'dan tahdis ettiğini söyledi' denildi..." şeklinde devam eden bir isnad silsilesinde, Ebü'l-Berekât'ın İbn Zebûr'un hadisinden haberdar oluşu sebebiyle Ebü'l-Berekât > İbn Zebûr biçiminde anlamayı tercih etmektedir.

Bu durumu tayin ettiğimiz birçok hadisin senedi incelendiğinde, eserin nâkili olduğu anlaşılan râvînin, tariflerin Buhârî veya Müslim'in tariflerine kıyasen muvâfakatlarını ifade ederken açıkça görülmektedir. Biz bu duruma, râvî silsilesini oluştururken (=) işareti ile dikkat çekmeye çalıştık. Sözgelimi, yukarıdaki hadisin tarifini "Ebü'l-Berekât > Ebü'n-Nasr = İbn Zebûr..." biçiminde vererek değerlendirmede esas alınan râvî sayısını ve sebebini belirtmeye çalıştık.

## V. Cüz'de Yer Alan Hadisler

*Cüzde* yer alan hadisler sırası ile şöyledir:

**1. Hadis:** *Cüz*, Müslim'in (v. 261/875) *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserinde de yer alan bir hadis ile başlar. Rivâyete göre 'Ammâr b. Yâsir (v. 37/657) bir hutbe irad eder; hutbeyi belîğ fakat kısa okur. Biraz daha uzatması talep edildiğinde "Allah Resûlü'nün 'Şüphesiz ki kişinin namazı uzun, hutbeyi kısa tutması anlayışlı olduğuna alâmettir. Binâenaleyh siz namazı uzun tutun, fakat hutbeyi kısa kesin. Muhakkak beyanda sihir vardır' buyurduğunu işittim" diye karşılık verir.<sup>30</sup>

Kaynaklarda rivâyetin Abdurrahmân b. Abdülmelik b. Ebcer'in nakliyle dağıldığı görülmektedir. Ebü'l-Berekât da hadisi eserde Ebü'n-Nasr = Ebû Bekr b. Zebûr > Ebü'l-Kâsım el-Begavî > Süreyc b. Yunus > Abdurrahmân b. Abdülmelik b. Ebcer (4) senediyle nakletmektedir. Aynı rivâyeti *Sahîh*'inde Müslim, Süreyc b. Yunus'tan bizzat almaktadır. Bu durumu râvî "Ebü'l-Berekât Müslim'den işiten râvîden işitmiş gibi olmaktadır" şeklinde ifade etmektedir.<sup>31</sup>

**2. Hadis:** Aîşe bint Ebî Bekr (v. 58/678) Aşure orucu ile ilgili şöyle söylemektedir: "Aşure, Cahiliyye'de Kureyş'in tuttuğu bir oruçtu. Allah Resûlü

<sup>30</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî ts., "Cuma", 47.

<sup>31</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fîhi erbe'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâli*, 55.

de o zamanlarda bu orucu tutardı. Medine'ye geldiğinde de bu orucu tuttu ve tutulmasını emretti. Ramazan orucu farz kılınca Aşure orucu terkedildi. Artık onu dileyen tuttu; dileyen tutmadı.”<sup>32</sup>

Buhârî'nin Abdullâh b. Mesleme el-Ka'nebî > Mâlik > Hişâm (3) tarîkiyle aldığı hadise Ebü'l-Berekât, Ebü'n-Nasr = İbn Zebûr > Abdullâh b. Süleymân b. Eş'as > İsâ b. Hammâd > Leys b. Sa'd > Hişâm (5) tarîkiyle ulaşır. *Cüz*'ün râvîsinin ifadesiyle “Böylelikle Ebü'l-Berekât Buhârî'nin öğrencisinden işitmiş gibi olmaktadır.”<sup>33</sup>

**3. Hadis:** Aişe bint Ebî Bekr Allah Resûlü'nden şöyle nakletmektedir: “Sizden birisinin namaz esnasında uykusu gelirse, uykusu dağılana kadar yatsın. Zira belki de namazda uyuklarken tövbe-i istiğfar ediyorum sanıp kendi kendine sövecektir.”<sup>34</sup>

Müellif bu hadisi Müslim'in *Sahîh* eserinde yer alan senede kıyasla vermektedir. Müslim hadis, Kuteybe > Mâlik > Hişâm (3) tarîkiyle; Ebü'l-Berekât, Ebü'n-Nasr = İbn Zebûr > Abdullâh b. Süleymân b. Eş'as > İsa > Leys > Hişâm (5) tarîkiyle vermektedir.<sup>35</sup> Müslim'in 2 râvî ile eriştiği Hişâm'a müellif, 4 râvî ile erişmiş olmaktadır. Râvî belirtmese de müellif bir râvî ile Müslim'e erişmiş gözükmektedir.

**4. Hadis:** Aişe bint Ebî Bekr şöyle söylemektedir: “Allah Resûlü bir kadına, bir hizmetliye ya da herhangi bir şeye hiç vurmamıştır. O sadece Allah yolunda mücadele etmiştir. İki iş arasında seçme şansı olduğunda da kolay olanı seçmiştir.”<sup>36</sup>

Râvî burada Müslim'in Ebû Kureyb > Ebû Usâme > Hişâm (3) tarîkini hatırlatır ve Ebü'l-Berekât'ın Ebü'n-Nasr = İbn Zebûr > Abdullâh b. Süleymân b. Eş'as > İsâ > Leys > Hişâm (5) tarîkiyle yer verdiği rivâyetin, Müslim'e muvâfakat ettiğini “hocamız sanki Müslim'den işiten bir râvîden tahdis etmiş gibidir” sözleriyle ifade eder.<sup>37</sup>

**5. Hadis:** Ebû Hüreyre (v. 58/678) Allah Resûlü'nden şöyle nakletmektedir: “Her kim inanarak ve karşılığını Allah'tan bekleyerek Ramazan orucunu tutarsa, geçmiş ve gelecek günahları affolunur. Her kim Kadir gecesini inanarak ve karşılığını Allah'tan bekleyerek ihyâ ederse, geçmiş ve gelecek günahları affolunur.”

<sup>32</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasr, Dâru Tavkî'n- Necât 1422, “Savm”, 68.

<sup>33</sup> Ebü'l-Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fihî erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâli*, 60.

<sup>34</sup> Buhârî, “Vudû”, 52; Müslim, “Salatu'l-musâfirîn”, 222.

<sup>35</sup> Ebü'l-Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fihî erbâ'ün hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâli*, 62.

<sup>36</sup> Müslim, “Fadail”, 79; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvî'nî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî ts., “Nikah”, 51.

<sup>37</sup> Ebü'l-Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fihî erbâ'ün hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâli*, 63.

Müellif bu hadisi Ebü'l-Fevâris > Ebü'l-Hasen b. Rızkveyh > Muhammed b. Yahyâ b. Ömer > Ali b. Harb > Süfyân b. 'Uyeyne (5) aracılığıyla vermektedir. Buhârî de ise rivâyet Ali b. el-Medînî > Süfyân b. 'Uyeyne (2) şeklindedir. Ebü'l-Berekât, Buhârî'ye iki râvî ile erişmektedir.<sup>38</sup>

**6. Hadis:** Ebû Hüreyre şöyle rivâyet etmektedir: "Allah Resûlü 'Bir çoban, sürüsünü otlatırken kurdun biri saldırıverir ve bir koyun kapar. Çoban koyunu kurtarmak için peşine düşer. Kurt çobana dönüp 'benden başka çobanın olmadığı gün o koyunun kimsesi kim olacak?' der' buyurdu. Bunun üzerine sahâbîler 'Sübhânallâh!' dediler. Allah Resûlü ise 'Ben buna iman ediyorum. Ebû Bekr ve Ömer de ediyor' buyurdu. Ardından 'Bir adam sığırının üzerini yüklemiş haldeyken sığır ona dönüp 'Ben bunun için yaratılmadım, ben çift sürmek için yaratıldım' der' buyurdu. İnsanlar yine 'sübhânallâh!' dediler. Hz. Peygamber 'Ben buna inanıyorum. Ebû Bekr ve Ömer de inanıyor' buyurdu."<sup>39</sup>

Buhârî'nin 2; Müslim'in 3 râvî ile ulaştığı senedde yer alan Zührî'ye, Ebü'l-Berekât 7 râvî ile ulaşmaktadır.<sup>40</sup> Rivâyetin *Cüz'*de nâzil bir tarîk ile yer aldığı görülmektedir.

**7. Hadis:** Allah Resûlü'nün Ebû Bekr, Ömer b. Hattâb ve Ali b. Ebî Tâlib sırasıyla yanına girdiklerinde tavrını bozmayıp Osman b. Affân geldiğinde toparlandığı ve sebebi sorulduğunda "Meleklerin hayâ ettiği kişiden hayâ ettim" buyurduğu nakledilmektedir.<sup>41</sup> Müellif, Hafsa bint Ömer'den naklettiği bu hadis için "Sadece Emirü'l-müminîn Osman'a has olan keramet" isimli bir bab başlığı oluşturmuştur. Eserdeki tek bab başlığı budur. Râvî hadisin hasen seviyesinde olduğunu söylemekte, Müslim'in eserinde de Aîşe'den gelen benzer bir rivâyet olduğunu ifade etmekle iktifa etmektedir.<sup>42</sup>

**8. Hadis:** Abdullâh b. Ömer (v. 73/693) Allah Resûlün'den şöyle rivâyet etmektedir: "Ümmetimin yarısını cennete girdirmek ile şefaet etmek arasında muhayyer bırakıldım, şefaati seçtim. Çünkü o daha geniş ve yeterlidir.

<sup>38</sup> *Cüz'*ün râvîsi "şeyhimiz Buhârî'nin öğrencisinden nakletmiş gibidir" demektedir. Bkz. Ebü'l-Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fihî erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâlî*, 64.

<sup>39</sup> Buhârî, "Müzâraa", 4; Müslim, "Fadâilu's-sahâbe", 13.

<sup>40</sup> Ebü'l-Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fihî erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâlî*, 66.

<sup>41</sup> Benzer metinler için bkz. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müşned*, thk. Heyet, Cem'iyetü'l-Meknez, 2010, IX, 453; Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1983, XXIII, 205; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh en-Nisâbü'rî Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Heyet, Dâru't-Te'sil, 2014, V, 279.

<sup>42</sup> Ebü'l-Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fihî erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâlî*, 68.

Bunun takva ehli inananlar için olduğunu mu sanıyorsunuz? Değil. O kirlenmiş günahkârlar, hata etmiş kimseler içindir.”<sup>43</sup> Rivâyet *Sahîhayn*'da yer almamaktadır. Râvî de hadisin hasen olduğu söylemekle iktifa eder.<sup>44</sup>

**9. Hadis:** Ebû Hüreyre'nin Allah Resûlü'nden naklettiği “Kim benim bir veli kuluma düşmanlık ederse ben de ona savaş açarım...” şeklindeki meşhur kutsî hadis, müellif tarafından Ebû Muhammed Rızkullâh et-Temîmî > Ebû Ömer Abdolvâhid = Ebû Abdullâh el-Attâr > Muhammed b. Osman b. Kerame (3) tarîkiyle nakledilmiştir. Buhârî, hadisi Muhammed b. Osman b. Kerame'den rivâyet etmektedir.<sup>45</sup> Daha önce de ifade ettiğimiz üzere râvî, kıraat yöntemi ile alınmış bu hadiste Ebû Ömer'in Ebû Abdullah Attâr'dan kıraaten rivâyet ettiği hadisin senedindeki iki râvîyi aynı tabakadan kabul etmiş gözükmektedir. Bu sebeple “şeyh, bir râvî ile Buhârî'ye ulaşmıştır” demektir.<sup>46</sup>

**10. Hadis:** Ali b. Ebî Tâlib'in (v. 40/661) merfû' rivâyetiyle gelen “Kadınlarının en hayırlıları Meryem bint İmrân, Hadîce bint Hüveylid'dir”<sup>47</sup> şeklindeki rivâyeti, müellif Ebû Muhammed et-Temîmî > Ebû Ömer > Muhammed > Muhammed > Ebû Üsâme > Hişâm (6) tarîkiyle; Müslim ise İbn Ebî Şeybe > Ebû Üsâme > Hişâm (3) isnad silsilesiyle rivâyet etmektedir. Râvî “Sanki şeyh Müslim'in öğrencisinden rivâyet etmiş gibidir” demektir. Esasen Müslim'in tabakasına iki râvî ile ulaşmaktadır.<sup>48</sup> Bu durumun her ne kadar senedde belirtilmemiş olsa da bir önceki hadiste olduğu gibi ‘uluvvün, bir sayımdan kaynaklanmakta olması mümkündür.

**11. Hadis:** Sekizinci hadis ile benzer olan rivâyet Ebû Hüreyre'den merfû' olarak “Ben duamı kıyamet gününde ümmetime şefaet etmek üzere sakladım”<sup>49</sup> şeklinde gelmektedir. Kaynaklarda sahâbeden Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullâh, Abdullâh b. Abbâs, Abdurrahmân b. Ebî Akîl'den de ulaştıran hadis. Müellifin tariki, herhangi bir kaynakla muvâfakat etmediği için, râvî herhangi kıyaslama yoluna gitmemiştir.<sup>50</sup>

**12. Hadis:** Câbir b. Abdullâh'tan (v. 78/697) merfû' olarak şöyle gelmektedir: “İnsanlar cehennemden yanmış birer kömür gibi çıkarlar. Cennetin

<sup>43</sup> Benzer rivâyetler için bkz. Ebû Abdurrahmân et-Türkî Abdullâh b. Mübârek, *ez-Zühed ve'r-Rekâik*, thk. Ebû Abdurrahmân el-A zâmî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts, 564; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 2398; İbn Mâce, “Zühed”, 37.

<sup>44</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fîhi erbâ'üne hadîsen mine's-sıhâhi'l-'avâli*, 74.

<sup>45</sup> Buhârî, “Rikâk”, 38.

<sup>46</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fîhi erbâ'üne hadîsen mine's-sıhâhi'l-'avâli*, 74.

<sup>47</sup> Buhârî, “Menâkıbu'l-ensâr”, 20; “Ehâdîsu'l-enbiyâ”, 44; Müslim, “Fadâilu's-sahâbe”, 69.

<sup>48</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fîhi erbâ'üne hadîsen mine's-sıhâhi'l-'avâli*, 82.

<sup>49</sup> Buhârî, “Dâ'vât”, 1; Müslim, “İman”, 198.

<sup>50</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fîhi erbâ'üne hadîsen mine's-sıhâhi'l-'avâli*, 83.

kapısına geldiklerinde cennet ehli onların üzerine su serper. Tıpkı selin sürüklediklerinden arta kalanlarla yeşeren tohum gibi yeşerirler.”<sup>51</sup>

Râvî bu rivâyet ile ilgili olarak da yalnızca sıhhat değerlendirmesinde bulunmuş, herhangi bir kıyaslama yoluna gitmemiştir.<sup>52</sup> Bu durumun, hadisin *Sahîhayn*'da farklı sahâbîlerin rivâyetiyle şâhid rivâyet olarak yer bulmaları sebebiyle olduğu söylenebilir. Rivâyetin Tirmizî'nin *es-Sünen* adlı eserinde muvâfık bir sened ile gelmiş olması göz ardı edilmiş gözükmemektedir.<sup>53</sup>

**13. Hadis:** Abdullâh b. Ömer şöyle anlatıyor: “Allah Resûlü bir kişiye rastladı. Adam kardeşine utangaç bir kimse olduğundan (böyle olmaması için) nasihat ediyordu. Allah Resûlü ‘hayâ imandandır’ buyurdu.”<sup>54</sup>

Rivâyet Cüz'de Ya'lâ b. Ahmed el-Banyâsî = Ahmed b. Muhammed b. es-Salt > İbrâhim b. Abdussamed > Ebû Mus'ab ez-Zührî > Mâlik (4) târîkiyle yer alırken, Buhârî'nin *Sahîh*'inde Abdullâh b. Yûsuf > Mâlik (3) şeklinde gelmektedir. Kıraat yoluyla alınmış rivâyet için râvî yine “şeyhimiz Buhârî'den alan râvîden tahdis etmiş gibidir” demektedir.<sup>55</sup>

**14. Hadis:** Ömer b. el-Hattâb'dan (v. 23/644) gelen meşhur niyet hadisidir.<sup>56</sup> *Müttefekun 'aleyh* olan bu hadis Buhârî'de Humeydî > Süfyân > Yahyâ b. Sa'îd (3); Müslim'de Abdullâh b. Mesleme > Mâlik > Yahyâ b. Sa'îd (3) târîkiyle gelmektedir. Cüz'de yer alan sened ise Ya'lâ b. Ahmed el-Banyâsî = Ahmed b. Muhammed b. es-Salt > İbrahim b. Abdussamed > Ebû Sa'îd el-Eşec > Muhâribî > Yahyâ b. Sa'îd (5) şeklindedir. Râvî bir önceki târîkte de olduğu gibi kıraaten alınmış hadis için “şeyhimiz *Şeyhayn*'ın talebelerinden rivâyet etmiş gibidir” demektedir.<sup>57</sup>

**15. Hadis:** Ebü'd-Derdâ (v. 32/652) anlatıyor: “Ebû Bekr ve Ömer b. Hattâb aralarındaki bir meseleden dolayı tartışmışlardı. Ebû Bekr, Ömer'i kızdırmıştı. Ebû Bekr, yanından sinirli bir şekilde ayrılan Ömer'i takip etmiş ve af dilemişse de Ömer hiddetinden kapıyı onun yüzüne kapatmıştı. Ebû Bekr de Allah Resûlü'nün yanına gelmişti. Biz Resûlullah ile oturuyorduk. Bize ‘Arkadaşınız birisiyle tartışmış’ buyurdu. Ömer de olanlardan pişmanlık duymuş; gelip selam verip Allah Resûlü'nün yanına oturmuştu. Ardından

<sup>51</sup> Buhârî, “İmân”, 13; “Tevhîd”, 24; Müslim, “İman”, 182.

<sup>52</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fihî erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâlî*, 86.

<sup>53</sup> Cüz'de de Tirmizî'de olduğu gibi A'meş > Ebû Süfyân > Câbir târîki yer almaktadır (bkz. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâki, Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bânî 1975, “Sıfatu cehennem”, 10).

<sup>54</sup> Buhârî, “İmân”, 14; Müslim, “İmân”, 36.

<sup>55</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fihî erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâlî*, 88.

<sup>56</sup> Buhârî, “Bedü'l-vahy”, 1; Müslim, “İmâre”, 155.

<sup>57</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fihî erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâlî*, 90.

olanları anlattı. Allah Resûlü kızgındı. Fakat Ebû Bekr 'Ya Resûlullah, aşırıya giden bendim' diye araya girdi. Efendimiz ise 'Siz benim dostumu bana bırakırsınız değil mi? Ben size 'Ey insanlar! Ben Allah'ın elçisiyim' dediğimde sizler beni yalanladınız; Ebû Bekr ise 'Doğru söylüyorsun dedi' buyurdu."<sup>58</sup>

Buhârî'nin Abdullâh b. Muhammed b. Süleymân > Süleymân b. Abdurrahmân (2) tarîki *Cüz'*de, Banyâsî > İbnü ebi'l-Fevâris > Ebû Bekr eş-Şâfî > Ca'fer b. Muhammed > Süleymân b. Abdurrahmân (5) şeklindedir. Râvî, kıraat yoluyla rivâyet edilmediği halde muhtemelen aynı tarîk ile gelmesine istinaden "şeyh Buhârî'den alan râvîden tahdis etmiş gibi" olduğunu söylemektedir.<sup>59</sup>

**16. Hadis:** Abdullâh b. Abbâs'ın (v. 68/687) "Allah Resûlü onu bize Kur'an'dan bir sureyi öğretir gibi öğretti..."<sup>60</sup> diyerek rivâyet ettiği tahiyyât duasıdır. *Cüz'*de Banyâsî > İbnü ebi'l-Fevâris > Ebü'l-Kâsım > Hâris b. Ebî Üsâme > Yûnus b. Muhammed > Leys b. Sa'd (6) tarîki ile gelen hadis<sup>61</sup> Müslim'de Kuteybe b. Sa'îd > Leys b. Sa'd (2) şeklindedir. Müellifin senedi, Müslim'e nazaran nâzil bir muvâfakat içermektedir.

**17. Hadis:** Mugîre b. Şu'be (v. 50/670) şöyle söylemektedir: "Allah Resûlü namazdan sonra 'Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur. Onun hiçbir ortağı yoktur. Mülk Onundur. Hamd O'na mahsustur. Her şeye kudreti yeten de O'dur. Allahım! Senin verdiğine mâni olabilecek hiçbir şey yok; vermediğini verebilecek de yok. Mal sahibinin malının, sana rağmen, sahibine bir faydası yoktur' derdi. Allah Resûlü; dedikodudan, çok soru sormaktan, anneye saygısızlıktan, kız çocuklarının öldürülmesinden, hak sahibine hakkını vermiyor olmaktan nehy etmişti."

Hadis kaynaklarda Mugîre b. Şu'be'den iki farklı rivâyet halinde gelmekteyken,<sup>62</sup> *Cüz'*de telif edilmiş haliyle yer bulmaktadır. Hadis, *Cüz'*de Banyâsî > İbn ebi'l-Fevâris > Ömer b. Selm > Hâris b. Muhammed > Ali b. Âsım b. Süheyb > Mugîre > Âmir eş-Şa'bî > Verrâd > Mugîre b. Şu'be (9); *Sahîh*'lerde Buhârî > Kuteybe > Cerîr > Mansûr > Müseyyeb b. Râfî' > Verrâd > Mugîre b. Şu'be (6) ve Müslim > İshâk b. İbrâhim > Cerîr > Mansûr > Müseyyeb b. Râfî' > Verrâd > Mugîre b. Şu'be (6) tarîkleri ile gelmektedir. Râvî, Ebü'l-Berekât'ın Ali b. Âsım b. Süheyb (v. 201/816) tarîki ile âli bir isnada sahip olarak aldığı iddia etmektedir.<sup>63</sup>

**18. Hadis:** Üsâme b. Zeyd (v. 54/674) merfû' bir rivâyette şöyle rivâyet

<sup>58</sup> Buhârî, "Tefsir", 160.

<sup>59</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fîhi erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâli*, 91.

<sup>60</sup> Müslim, "Salat", 60.

<sup>61</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fîhi erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâli*, s.93.

<sup>62</sup> Dua bölümü için bkz. Buhârî, "Da'vât", 17; Müslim, "Mesâcid", 137. Yasaklamalar kısmı için bkz. Buhârî, "İstikrâz", 20; Müslim "Akdiye", 12.

<sup>63</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fîhi erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâli*, s.95.

etmektedir: “Cennetin kapısında durdum en çok fakirlerin girdiğini gördüm, zenginler bekletiliyordu. Cehennem kapısında durdum, girenlerin çoğu kadınlardı.”<sup>64</sup>

Hadis, *Cüz*'de Ebü'l-Kâsım el-Kûfî = Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. İbrâhim > Ebû Abdullah eş-Şeybânî > İbrâhim b. Abdullâh es-Sa'dî > Yezîd b. Hârûn > Süleymân et-Teymî (5); Müslim'in *Sahih*'inde Ebû Kâmil > Yezîd b. Zürey' > Süleymân et-Teymî (3); Buhârî'nin *Sahih*'inde Müsedded > İsmâ'il > Süleymân et-Teymî (3) tarîkiyle gelmektedir. Râvî, Ebü'l-Berekât'ın “Müslim'in talebesinden işitmiş gibi” olduğunu söylemektedir.<sup>65</sup>

**19. Hadis:** Enes b. Mâlik'in (v. 93/711) merfû' olarak naklettiği “Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşinize yardım edin...”<sup>66</sup> mealindeki hadis Buhârî'nin eserinde Osman > Huşeym > Humeyd > Enes (4) tarîkiyle; *Cüz*'de ise, Ebü'l-Kâsım el-Kûfî > Ebû Sa'îd es-Sayrâfî > Ebü'l-Abbâs el-Esam > Muhammed b. Hişâm > Mervân > Humeyd > Enes (7) tarîkiyle yer bulmaktadır. Râvî “şeyhimiz Buhârî'nin ashabından almış gibidir” dese de *Cüz* tarîkinin nâzil olduğu görülmektedir.<sup>67</sup>

**20. Hadis:** Cerîr b. Abdullâh'ın (v. 51/671) “Her mümine samimiyetle davranacağıma dair Allah Resûlü'ne biat ettim” sözlerini ihtiva etmektedir.<sup>68</sup> *Cüz*'de Ebü'l-Kâsım el-Kûfî > Ebû Sa'îd es-Sayrâfî > Ebü'l-Abbâs el-Esam > Rebi' b. Süleymân > Muhammed b. İdris eş-Şâfiî > Süfyân b. 'Uyeyne > Ziyâd b. 'Alâka > Cerîr (8) tarîki ile gelen rivâyeti Buhârî'nin Ebû Nu'aym Fadl b. Dukeyn > Süfyân es-Sevrî<sup>69</sup> > Ziyâd b. 'Alâka > Cerîr (4); Müslim'in Ebû Bekr, Züheyr, İbn Nümeyr > Süfyân b. 'Uyeyne > Ziyâd b. 'Alâka > Cerîr (4) tarîkiyle naklettiği görülmektedir. Ebü'l-Berekât'ın tarîki nâzil bir muvâfakat içermektedir.<sup>70</sup>

**21. Hadis:** Câbir b. Abdullâh (v. 78/697) Allah Resûlü'ne haccın en güzel amelinin hangisi olduğu sorulduğunda “yemek yedirmek ve güzel söz söylemek” şeklinde cevap verdiğini nakletmektedir.<sup>71</sup> Râvî, Câbir'den Muhammed b. Münkedir'in naklettiği hadisin, Tayâlisî'nin (v. 204/819) *el-Müsned*

<sup>64</sup> Buhârî, “Nikâh”, 88, “Rikâk”, 51; Müslim, “Rikâk”, 93.

<sup>65</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fihî erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-avâlî*, s.99.

<sup>66</sup> Buhârî, “Mezâlim”, 5.

<sup>67</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fihî erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-avâlî*, s.100.

<sup>68</sup> Buhârî, “Şurût”, 1; Müslim, “İmân”, 98.

<sup>69</sup> Râvî'nin ibn 'Uyeyne zannettiği isim, Sevrî'dir (bkz. Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts., XIII, 292).

<sup>70</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fihî erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-avâlî*, s.101.

<sup>71</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fihî erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-avâlî*, 103.



eserinde de aynı şekilde yer aldığına işaret ederek hasen olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte senedin zayıf olduğu görülmektedir.<sup>72</sup>

**22. Hadis:** Müellif bu hadisi, hicri 471 yılının Muharrem ayının 26'sında bir perşembe günü kiraat usûlü ile ahzettğini ifade etmektedir. Ebû Eyyüb el-Ensârî'nin (v. 50/670) merfû' olarak naklettiği "Kim Ramazan orucunu tutar ardından da Şevval'den altı gün eklerse, tüm zamanı oruçlu geçirmiş gibidir" hadise müellif, Ebû Mansûr = Ebû Tâhîr el-Muhallis > Yahyâ b. Muhammed > Hallâd b. Eslem > Abdülazîz ed-Derâverdî > Sa'd b. Sa'îd (5) tarîki ile erişmektedir. Hadisin Müslim'de yer alan tarîki ise Yahyâ b. Eyyüb > İsmâ'îl b. Ca'fer > Sa'd b. Sa'îd (3) şeklindedir. Râvînin de ifadesiyle müellif, Müslim'in talebesinden rivâyet etmiş gibi olmaktadır.<sup>73</sup>

**23. Hadis:** Sahabeden Ebû Kâtâde (v. 54/674) merfû' olarak şöyle rivâyet eder: "Salih rüya Allah'tan, kötü rüya şeytandandır. Kim kötü bir rüya görürse sol tarafına üç kez tükürsün ve şeytandan Allah'a sığınsın. O zaman kendisine zarar veremez. O rüyayı kimseye anlatmasın. Kim de güzel bir rüya görürse sevin sin ve sevdiği kişiye anlatsın."<sup>74</sup>

*Müttefekun 'aleyh* olan bu hadis Buhârî'de Yahyâ b. Bükeyr > Leys > Ubeydullah b. Ebî Ca'fer > Ebû Seleme > Ebû Katâde (5); Müslim'de Ebû Tâhîr > Abdullâh b. Vehb > 'Amr b. Hâris > Abdurabbih b. Sa'îd > Ebû Seleme > Ebû Katâde (6) tarîkleriyle yer bulurken, *Cüz'*de Ebû Mansûr = Ebû Tâhîr el-Muhallis > Yahyâ b. Muhammed > Bahr b. Nasr > Abdullâh b. Vehb > Amr b. Hâris > Abdurabbih b. Sa'îd > Ebû Seleme > Ebû Katâde (8) tarîkiyle gelmektedir. Râvî ifade etmese de müellifin Müslim'in râvîsinden nakletmiş gibi olduğu görülmektedir.<sup>75</sup>

**24. Hadis:** Nu'mân b. Beşîr (v. 64/684) Allah Resûlü'nden şöyle rivâyet etmektedir: "İnsanların en hayırlısı benim çağım dakilerdir, sonra ondan sonra gelenler, sonra ondan sonra gelenler, sonra ondan sonra gelenler. Sonra bir kavim gelir; imanları şehadetlerini, şehadetleri imanlarını geçer."<sup>76</sup> Râvî rivâyetin Buhârî'de farklı bir tarîk ile geldiğine işaret etmekle yetinmektedir. Müellifin ve *Şeyhayn*'ın tarîkleri arasında herhangi bir

<sup>72</sup> Tayâlisî'nin *el-Müsned* adlı eserinde geçen hadis sahîh bir senede sahip değildir. Râvî hadisin hasen olduğunu ifade etmektedir. Fakat senede yer alan Eyyüb b. Süveyd mecrûh bir râvîdir (bkz. Cemâleddîn Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980, III, 476). Tayâlisî'nin senesinde yer alan Talha b. 'Amr da metruk bir râvîdir (bkz. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*, XIII, 428).

<sup>73</sup> Ebû'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fîhi erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-avâlî*, 106.

<sup>74</sup> Buhârî "Ta'bîr", 4; Müslim "Ru'ya", 3

<sup>75</sup> Ebû'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fîhi erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-avâlî*, s.110.

<sup>76</sup> Buhârî, "Şehâdât", 9; Müslim "Fadâilu's-sahâbe", 212.

muvâfakat bulunmamaktadır.<sup>77</sup>

**25. Hadis:** Enes b. Mâlik şöyle rivâyet etmektedir: “On yıl Resûlullah’a hizmette bulundum. Bana bir kez bile öf demedi. Bir kez bile yaptığım bir şeye ‘niye böyle yaptın’ ya da yapmadığım bir şeye ‘şöyle yapsaydın ya’ demedi.”<sup>78</sup>

*Müttefekun ‘aleyh* olan rivâyet Buhârî’de Mûsâ > Sellâm > Sâbit (3); Müslim’de Sa’îd b. Mansûr > Hammâd b. Zeyd > Sâbit (3) tarîkleriyle gelirken müellif, Ebû Mansûr = Ebû Tâhîr el-Muhallis > Yahyâ b. Muhammed > Ahmed b. Mikdâm > Hammâd b. Zeyd > Sâbit (5) tarîkiyle ulaşır.<sup>79</sup> Müellif, *Şeyhain*’ın talebelerinden iştmiş gibi olmaktadır.

**26. Hadis:** Ubâde b. Sâmit (v. 34/654) Allah Resûlü’nden şöyle rivâyet etmektedir: “Fatühatü’l-kitâb’ı okumayanın namazı olmaz.”<sup>80</sup> Müellif’in hicri 472 yılında dinlediğini haber verdiği rivâyet, Ebû Ali el-Câcermî > Ebû Sa’d el-Hâfız > Muhammed el-Hâfız > Ebû Muhammed el-Medâînî > Abdullâh b. Ömer > Süfyân (6) tarîkiyle gelmektedir. *Müttefekun ‘aleyh* olan bu rivâyeti Buhârî, Ali b. Abdullâh > Süfyân (2); Müslim ise Ebû Bekr b. Ebî Şeybe > Süfyân (2) tarîkiyle hadisi nakletmektedirler. Ebû’l-Berekât’ın nakli nâzil bir isnâda sahiptir.<sup>81</sup>

**27. Hadis:** Ebû Zerr el-Gıfârî’nin (v. 32/653) rivâyette bulunduğu “Ey kullarım! Zulmü kendime haram kıldım. Sizin aranızda da haram kıldım. O halde birbirinize zulmetmeyin...” şeklinde uzunca bir metin ile gelen meşhur kutsî hadistir.<sup>82</sup> Senedde yer alan Sa’îd b. Abdülazîz, Ebû İdris el-Havlânî’nin bu hadisi rivâyet ederken, azametinden dizlerinin üzerine çöktüğünü söylemiştir.<sup>83</sup>

Müellifin, Ebû Ali el-Câcermî > Ebû’l-Hasen > Ebû’l-Abbâs > Abdurrahmân b. Hamdân > İbrahim b. Hüseyin > Ebû Müshir > Sa’îd b. Abdülazîz > Rebî’a b. Yezîd > Ebû İdrîs (9) tarîki ile ulaştığı hadisin Müslim’de yer alan senedi, Abdullâh b. Abdurrahmân > Mervân b. Muhammed > Sa’îd b. Abdülazîz > Rebî’a b. Yezîd > Ebû İdrîs (5) şeklindedir.

**28. Hadis:** Müslim’in metninde teferrüd ettiği bir hadistir. Seleme b. Ekva’dan (v. 74/693) Allah Resûlü’nün sol eliyle yemek yemekte olan bir kimseye ‘sağ elinle ye’ dediği, adamın ‘yiyemiyorum’ diye cevap vermesi üzerine Resûlullah’ın ‘yiyemez ol’ şeklinde mukabele ettiği, o günden sonra

<sup>77</sup> Ebû’l Berekât en-Nisâbü’rî, *Cüz’ün fîhi erbâ’üne hadîsen mine’s-sihâhi’l-‘avâlî*, s.111.

<sup>78</sup> Buhârî, “Edeb”, 39; Müslim “Fâdâil”, 51.

<sup>79</sup> Ebû’l Berekât en-Nisâbü’rî, *Cüz’ün fîhi erbâ’üne hadîsen mine’s-sihâhi’l-‘avâlî*, s.113.

<sup>80</sup> Buhârî, “Ezân”, 95; Müslim, “Salât”, 34.

<sup>81</sup> Ebû’l Berekât en-Nisâbü’rî, *Cüz’ün fîhi erbâ’üne hadîsen mine’s-sihâhi’l-‘avâlî*, s.115.

<sup>82</sup> Müslim, “el-Birr ve’s-sıla”, 55.

<sup>83</sup> Ebû’l Berekât en-Nisâbü’rî, *Cüz’ün fîhi erbâ’üne hadîsen mine’s-sihâhi’l-‘avâlî*, s.119.

adamın elini ağzına götüremediği nakledilmektedir.<sup>84</sup>

Müslim'in Ebû Bekr b. Ebî Şeybe > Zeyd b. Habbâb > İkrime b. Ammâr (3) tarîkine müellif, Ebû Ali el-Câcermî > Ebû Abdurrahmân en-Nîylî > Muhammed b. Ahmed > Ahmed b. Ali > Abdullâh b. Bekkâr > İkrime b. Ammâr (6) tarîkiyle muvâfakat etmekte, Müslim'e iki râvî ile ulaşmaktadır.<sup>85</sup>

**29. Hadis:** Ebû Sa'îd el-Hudrî, (v. 74/693) Allah Resûlü'nün rûkûdan başını kaldırdığında "Allah'ım sana yeryüzü ve gökyüzü dolusunca ve bunların dışında arzu ettiğin şey miktarınca hamd ederim. Övgü ve şöhret sahibi, kulun söylediklerine en layıktır. Bizler de senin kullarınız. Allahım! Senin verdiğine engel olacak yoktur. Senin yasakladığımı da verebilecek yoktur. Senin katında hiçbir varlık sahibine varlığının faydası olmayacaktır" sözleriyle dua ettiğini rivâyet etmektedir.<sup>86</sup>

Müellifin, Ebû Ali el-Câcermî > Ebû Sa'd > Ebû Ahmed > Ebû'l-Hüseyn > Abdullah es-Semerkandî > Mervan b. Muhammed > Sa'îd b. Abdülazîz > Atiyye b. Kays > Gaze'a > Ebû Sa'îd (10) tarîki ile ulaştığı hadisi Müslim, Abdullah es-Semerkandî'den rivâyetle almaktadır. Ebû'l-Berekât'ın tarîkinin nâzil olduğu görülmektedir.<sup>87</sup>

**30. Hadis:** Abdullâh b. Sercis (?) isimli sahâbî, Allah Resûlü'nün yola çıkarken "Allahım! Yolculuğun sıkıntısından, yoldan kötü bir halde dönmekten, iyi halden kötü hale düşmekten, mazlumun bedduasından, mala ve aileye gelecek kötülüklerden sana sığınırım" sözleriyle dua ettiğini haber vermektedir.<sup>88</sup>

Müslim'in Züheyr b. Harb > İsmâ'îl b. 'Uleyye > 'Âsım (3) tarîkiyle eriştiği hadisi müellif, Ebû'l-Hattâb > Ebû Muhammed el-Bey' > Ebû Abdullah el-Mehâmîlî > Ahmed b. Mikdâm > Hammâd b. Zeyd > 'Âsım (6) tarîkiyle almaktadır. Râvî, müellifin Müslim'in öğrencisinden almış gibi olduğunu ifade etse de Müslim'in tabakasına iki râvî ile ulaştığı görülmektedir.<sup>89</sup>

**31. Hadis:** Abdullâh b. 'Amr (v. 65/684) merfû' olarak şöyle rivâyet etmektedir: "Allah ilmi sökercesine almaz fakat âlimleri alarak ilmi alır. Böylelikle yeryüzünde âlim kimse kalmaz. İnsanlar cahil kimseleri önder edinir, onlara sorarlar. Onlar da ilimleri olmadığı halde fetva verirler. Böylece hem

<sup>84</sup> Müslim, "Eşribe", 107. Müslim'de yer alan bu metnin ve sağ elle yemek yeme ile ilgili gelen diğer hadislerin değerlendirmesi için bkz. Hüseyin Akyüz, "Yemekte Sağ Elin Kullanılmasıyla İlgili Bir Rivâyetin Sened ve Metin Tenkidi", *Ekev Akademi Dergisi* 18 (2014), 59.

<sup>85</sup> Ebû'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fihî erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-avâlî*, s.120.

<sup>86</sup> Müslim, "Salât", 205.

<sup>87</sup> Ebû'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fihî erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-avâlî*, s.121.

<sup>88</sup> Müslim, "Hac", 426, 427.

<sup>89</sup> Ebû'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fihî erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-avâlî*, s.123.

kendileri sapar hem insanları saptırırlar.”<sup>90</sup>

*Müttefekun 'aleyh* olan hadis, Buhârî'de İsmâ'îl b. Ebî Üveys > Mâlik > Hişâm (3); Müslim'de Kuteybe b. Sa'îd > Cerîr > Hişâm b. Urve (3) tarîki ile gelmektedir. Müellif ise Ebü'l-Hattâb > Ebû Muhammed el-Bey' > Hüseyin b. İsmâ'îl > İshak b. Behlül > Yahyâ b. Sa'îd > Hişâm (6) tarîkiyle ulaşır. Müellif *Şeyhain*'a iki râvî ile erişmiş olmaktadır.<sup>91</sup>

**32. Hadis:** Ebû Mûsâ el-Eş'arî (v. 42/662) merfû' olarak şöyle nakleder: “Ben Muhammed'im, Ahmed'im, takip edilenim, insanları bir araya toplayayım (hâşir). Merhamet ve tövbe peygamberiyim.”<sup>92</sup>

Müslim'in, İshak b. İbrahim > Cerîr > A'meş > A'mr b. Mürre (4) tarîkiyle ulaştığı hadise müellif, Ebü'l-Hattâb > Ebû Muhammed el-Bey' > Hüseyin b. İsmâ'îl > Mahmud b. Hidâş > Kesir b. Hişâm > Mes'ûdî > Amr b. Mürre (7) ile erişmektedir. Râvî “sanki hocamız Müslim'in râvîsinden almış gibidir” dese de müellifin Müslim tarîkine iki râvî ile eriştiği görülmektedir.<sup>93</sup>

**33. Hadis:** Cerîr b. Abdullâh'tan gelen meşhur rü'yetullah hadisidir. Allah Resûlü'nün ayı göstererek “Rabbinizi bu ayı gördüğünüz gibi sıkıntısız göreceksiniz”<sup>94</sup> buyurduğu nakledilen ve *Müttefekun 'aleyh* olan bu hadiste, müellif Buhârî tarîkine muvâfakat etmektedir. Müellifin Ebü'l-Hattâb > Ebû Muhammed el-Bey' > Hüseyin b. İsmâ'îl > Ahmed b. Muhammed > Hüseyin el-Cu'fî (5) tarîki Buhârî'de, 'Abde b. 'Abdullâh > Hüseyin el-Cu'fî (2) şeklinindedir. Râvî “sanki hocamız Buhârî'nin râvîsinden almış gibidir” dese de müellifin Buhârî'nin tabakasına iki râvî ile eriştiği görülmektedir.<sup>95</sup>

**34. Hadis:** Enes b. Mâlik şöyle aktarıyor: “Allah Resûlü 'Ubey b. Ka'b'a 'Allahu Teâla sana Kur'an okumamı emretti' buyurdu. Ubey 'Allah sana beni mi andı?' diye sordu. 'Evet' cevabının ardından 'ben Allah katında anılmış mı oldum?' diye yineledi. Allah Resûlü yeniden 'evet' buyurunca gözyaşlarına boğuldu.”<sup>96</sup>

Buhârî'nin İbnü'l-Münâdî > Ravh b. 'Ubâde (2) tarîkine müellif, Ebü'l-

<sup>90</sup> Buhârî, “İlim”, 35; Müslim, “İlim”, 15.

<sup>91</sup> Râvî, Müslim'in farklı bir senedi olduğunu ifade etmekte olup biz bahsi geçen tarîki tespit edemedik. Ayrıca “şeyhimiz Müslim'in talebesinden işitmiş gibidir” değerlendirmesinin doğru olmadığı açıktır (bkz. Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fîhi erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-avâlî*, s. 125).

<sup>92</sup> Müslim, “Fadâil”, 126. Hadis Buhârî'de Cübeyr b. Mut'im'den şahid rivâyet olarak gelmektedir. Bkz. “Tevhîd”, 310.

<sup>93</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fîhi erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-avâlî*, s.126.

<sup>94</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 24; Müslim'de yer alan tarîk, Cerîr b. Abdullâh rivâyeti olmakla birlikte, râvî zinciri ilerleyen tabakalarda değişmektedir (bkz. “Mesâcid ve mevâdi'i's-salât”, 211).

<sup>95</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fîhi erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-avâlî*, s.127.

<sup>96</sup> Buhârî, “Tefsir”, 98; Müslim, “salatu'l-musâfirîn”, 246

Fadl > Ebû Ali b. Şazân = Ebû 'Amr b. Semmâk > Muhammed el-Münâdî > Ravh b. 'Ubâde (4) tarîkiyle muvâfakat etmektedir. Bu durumda müellif, râvîsinin ifadesiyle "Buhârî'nin râvîsinden almış gibi" olmaktadır.<sup>97</sup>

**35. Hadis:** Enes b. Mâlik şöyle aktarıyor: "Allah Resûlü Tebük gazvesinden döndüğümüzde 'Medine'de birtakım kimseler var ki siz bir vadiden geçerken ya da bir yerde ilerlerken sizinle birlikteydiler' buyurdu. 'Medine'de ikamet edenler mi?' diye sorulunca 'evet, onları mazeretleri alıkoydu' diye cevap verdi."<sup>98</sup>

Buhârî'nin Ahmed b. Muhammed > Abdullâh b. Mübârek > Humejd (3) tarîkine müellif, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Hayrûn > Ebû Abdullah el-Muhâmilî = Ebû Bekr eş-Şâfîî > Abdullah es-Sekafî > Muhammed el-Ensârî > Humejd (5) tarîkiyle muvâfakat etmektedir. Râvînin ifadesiyle "şeyh, Buhârî'nin râvîsinden almış gibi" olmaktadır.<sup>99</sup>

**36. Hadis:** Enes b. Mâlik şöyle rivâyet etmektedir: "Allah Resûlü'ne bir bedevi geldi ve 'ey Allah'ın Resûlü, kıyamet ne zaman?' diye sordu. Allah Resûlü 'onun için ne hazırladın?' deyince 'vallahi namazdan da oruçtan da fazla bir şey yapmadım ama Allah'ı ve Resûlü'nü seviyorum' deyince 'sevdiğinle birlikte' diye cevap verdi. Bedevinin sözleri hoşlarına gitmişti."<sup>100</sup>

*Müttefekun 'aleyh* olan hadisi Buhârî ve Müslim, Osman b. Ebî Şeybe > Cerîr > Mansûr (3) tarîki ile rivâyet etmiştir. Ebü'l-Berekât, Ahmed b. Hasen > Ebü'l-Kâsım b. Bîşrân = Ebû Sehl Kattân > Ahmed b. Abdülcebbar > Ebû Bekr b. İyâş > Mansûr (5) tarîkiyle erişir. Bu durumda Ebü'l-Berekât râvînin de ifadesiyle "*Şeyhain*'in râvîlerinden iştmiş gibi" olmaktadır.<sup>101</sup>

**37. Hadis:** Ebû Hüreyre Allah Resûlü'nden şöyle rivâyet etmektedir: "Ümmetime, müminlere sıkıntı vermeyecek olsam, Allah yoluna çıkmış hiçbir seriyyeden geri kalmazdım. Fakat buna imkân bulamıyorum. Onlar da imkân bulup beni izleyemezler. Arkada oturma kalmak da hoşlarına gitmez. Allah yolunda savaşıp ölmeyi, sonra yeniden dirilip yeniden savaşıp ölmeyi isterdim."<sup>102</sup>

*Müttefekun 'aleyh* olan hadisi Buhârî, Müsedded > Yahyâ b. el-Kattân > Yahyâ b. Sa'îd el-Ensârî (3); Müslim, Ebû Mûsâ > Abdülvehhâb es-Sekafî > Yahyâ (3) tarîkiyle verirken müellif, Ebü'l-Fadl > Ebû Bekr el-Basrî = Ebû Bekr eş-Şâfîî > Muhammed er-Riyâhî > Yezid b. Hârûn > Yahyâ (5) tarîkiyle

<sup>97</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fîhi erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâlî*, s. 130.

<sup>98</sup> Buhârî, "Megâzî", 83

<sup>99</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fîhi erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâlî*, s. 132.

<sup>100</sup> Buhârî, "Ahkâm", 10; Müslim, "el-Birr ve's-sıla", 164.

<sup>101</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fîhi erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâlî*, s. 133.

<sup>102</sup> Buhârî, "İmân", 36; Müslim, "İmâre", 106.

onlara muvâfakat etmektedir. Bu durumda râvînin de ifadesiyle Ebü'l-Berekât, *Şeyhayn*'ın râvîlerinden işitmiş gibi olmaktadır.<sup>103</sup>

**38. Hadis:** Osman b. Affân'ın merfû' olarak rivâyet ettiği "Kim yatsı namazını cemaatle kılsa, gecenin yarısını ikame etmiş gibi olur. Kim de yatsı ve sabahı cemaatle kılsa, tüm geceyi ikame etmiş gibi olur" hadisi Müslim'de, Ebü'l-Berekât'ın *Cüz*'ündekinden farklı bir sened ile yer almaktadır.<sup>104</sup>

**39. Hadis:** Ebû Berze (v. 65/684) isimli sahâbî Allah Resûlü'ne gelerek "bana faydalanacağım bir şey söyle" dediğinde Allah Resûlü'nün "Müslümanların yolundan, eza veren şeyi kaldır" buyurduğu naklolunmaktadır.<sup>105</sup> Müslim'in eserine aldığı hadis hakkında râvî, hasen olduğunu söylemekle yetinmektedir.<sup>106</sup>

**40. Hadis:** Bu hadiste müellif, tahvil ile üç isnadı bir arada vermektedir. İbn Ömer merfû' olarak şöyle rivâyet etmektedir: "İki kişi birbirlerinden ayrılmadıkça alışverişlerinde muhayyerdirler." Buhârî rivâyetinin, *Cüz*'de nâzil tarifler ile mütâbî' ve şahid rivâyetler olarak yer aldıkları görülmektedir.<sup>107</sup> Râvî metnin sahîh olduğunu söylemekle iktifa etmektedir.

**41. Hadis:** Talha b. 'Ubeydullah'ın "sana nasıl selam edeceğiz" diye sorduğunda Allah Resûlü'nün "Allahım! İbrahim ve ailesine salat edip mübarek kıldığın gibi, Muhammed'e ve ailesine salat ve selam et. Muhammed'i de mübarek kıl. Sen çokça hamdedilen ve lütfu bol olansın deyin"<sup>108</sup> buyurduğu nakledilmektedir. Râvî, Ebü'l-Berekât'ın rivâyetinin hasen olduğunu ve sahîh halinin daha mütemmim şekilde geldiğini söylemekle iktifa etmektedir.<sup>109</sup>

## VI. Sonuç

Bu çalışmada hicri V. asırda yaşamış olan mutasavvıf Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî'ye ait olan *Cüz'ün fihî erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâlî* adlı eser incelenmiştir. Bir kırk hadis derlemesi olan *Cüz'ün* aynı zamanda müstahrec olma vasfını taşıdığı görülmektedir. Müstahrec çalışmalar, üzerine yazıldıkları eserde yer alan hadislerin daha âlî isnadlı hallerinin derlemesinden oluşmaktadır. Böyle bir çalışma ile musannif, çalıştığı eserdeki ha-

<sup>103</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fihî erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâlî*, s.136.

<sup>104</sup> Müslim, "Mesâcid ve mevâdî'i's-salât", 260.

<sup>105</sup> Müslim, "el-Birr ve's-sıla", 131.

<sup>106</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fihî erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâlî*, s.139.

<sup>107</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fihî erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâlî*, s.141.

<sup>108</sup> Ebû Dâvûd, "Salat", 982; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk: Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-risâle, 2001, III, 16.

<sup>109</sup> Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî, *Cüz'ün fihî erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-'avâlî*, s.143.

dislerin sübûtuna vurgu yapmış olmakta, rivâyetin şâhid/mütâbi' tariflerini gün yüzüne çıkarmak suretiyle daha âlf isnadlarına erişmemizi sağlamakta, bir bakıma eserin sahibine ve seçtiği hadislerle takviyede bulunmaktır. Böylece, isnad sayısı çoğalmış olan rivâyete itimat artmış olacaktır.

Öte yandan; Ebü'l Berekât'ın eserine seçtiği rivâyetlerin ekserisi, müstahrec eser müelliflerinin çoğunun tavrına muvafık olarak Buhârî ve Müslim'in *Sahîh* eserlerinde yer alan rivâyetler üzerinedir. Kimi rivâyetler *Müt-tefekun 'aleyh* iken, kimisi sadece Buhârî'de kimisi sadece Müslim'de bulunan rivâyetlerden seçilmiştir. Bazen de *Şeyhayn*'ın rivâyeti olmayıp diğer *Sünen* veya *Müsned* türü eserlerde yer alan rivâyetlere yer verebilmiştir.

Hadisin akabinde müellifin mütâbaat ettiği durumları dile getiren râvî “şeyhimiz sanki Buhârî'den alan kimseden almış gibidir, Müslim'in râvîsinden işitmiş gibidir” şeklindeki değerlendirmeler ile rivâyetlerin değerini öne çıkarmak istemektedir. Bununla birlikte kimi tariflerde “*Şeyhayn*'ın râvîsinden almış gibidir” demesine rağmen *Sahîhayn* tarifine nispetle “müelliften işitmiş gibi” olabilmekte veya müellife iki bazen üç râvî ile erişmiş olabilmektedir. Bu anlamda eserde bir bütünlüğün olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte râvî, müellifin hocasına rivâyeti okumak suretiyle arz ederken yanında bulunan arkanlarını senedde bir sayı olarak görmemiş, iki veya üç kişi ile erişilen senedler tek kişi ile erişilmiş mesabesinde görülebilmektedir.

Hadislerin tamamı *Sahîhayn* rivâyeti olmadığı gibi sıhhatli rivâyetler de olmayabilmiştir. Râvînin hasen olduğunu ifade ettiği fakat zayıf olduğu anlaşılan senedler tespit edilmiştir. Bununla birlikte kimi rivâyetlerde herhangi bir muvâfakat bulunmayabilmiştir.

Müellif kimi hadislerin semâ ve kıraat ettiği tarihi ve yeri kayıt altına almış ve bunları senedde zikretmiştir.

Hadislerin metinlerinde anlamı çok fazla etkilemese de *Sahîhayn* rivâyetlerine nispetle kısmî lafız farklılıkları olduğu görülmektedir.

Müellif şeyhlerinden rivâyeti imlâ ve kıraat yöntemleri ile almış, şeyhlerinin isimlerini bazen tam künyeleri ile bazen de diğer isimleri ile vermiştir.

Bazı tarifler *Şeyhayn*'a oldukça yakındır. Gerçek anlamda tek bir râvî ile *Sahîhayn* tarifine erişir. Bazılarında ise müellif kıraat ettiği mecliste işittiği öğrenciyi değil, onun rivâyet ettiği hocasının ismini esas almaktadır. Birkaç rivâyetin bu şekilde olduğu görülmektedir.

Müellif eserde yalnızca “Osman'ın kerameti” şeklinde bir bab başlığı kullanılmıştır.

Eserin neticesinde râvî hocasını Mısrî, Şâfi, Nu'manî nisbeleriyle nisbelendirmekte, metni esas metin ile mukabele ettiğini ifade etmektedir.

**“Müstahrec Eser Türüne Bir Örnek: Ebu'l Berekât en-Nisâbü'rî'nin *Erbâûn Hadisen Mine's-Sihahi'l-Avâli* Adlı Eseri”**

**Özet:**

Hadis ilmi kapsamında tarih boyunca tedvin edilen çalışmalar, zengin içeriği ile tüm dinî ilimler müktesebatı içerisinde büyük öneme haizdir. Rivâyet dönemi olarak adlandırılan süreç akabinde, önceki devirlere ait çalışmaların şerhi, tecdidi/tanzimi sayılabilecek tâlî içerikli farklı derlemeler kaleme alınmıştır. Hadis tarihi içerisinde tehzîb dönemi olarak adlandırılan bu süreçte oluşturulan bir tür de müstahrec eserlerdir. Müstahrec eserler, modern tabirle özgün içerikli eserler olmasalar da te'lif ve tasnifte izledikleri metot ve güttükleri amaç açısından kıymetli çalışmalardır. Bu türe örnek bir çalışma, hicri 6. asırda yaşamış olan Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî'nin temelde kırk hadis derlemesi olan Cüzü'dür. Tevarüsen elde ettiği tasavvufî kimliği ile tanınan Ebü'l Berekât'ın Cüzü, hadis tahammül metotlarına riayet ile meydana getirilmiş bir eserdir. Bu çalışmada kırk hadis seçkilerine farklı bir örnek olduğu görülen Ebü'l Berekât en-Nisâbü'rî'nin *Cüz'ün fîhi erbâ'üne hadîsen mine's-sihâhi'l-avâli* adlı eseri incelenecektir.

**Atıf:** Rabia Zahide TEMİZ, “Müstahrec Eser Türüne Bir Örnek: Ebu'l Berekât en-Nisâbü'rî'nin *Erbâûn Hadisen Mine's-Sihahi'l-Avâli* Adlı Eseri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIX/2, 2021, pp. 287-306.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Erbe'ün, Mustahrec, Süfi, İsnad.



“The Prophet's Address to the  
People of the Book: A Subject-  
Based Approach”

الخطاب النبوي الإعلامي  
لأهل الكتاب: دراسة موضوعية

عبد الله لبايدي\*

**Abstract:** The prophetic media discourse of the People of the Book is a global discourse, vibrant and tender and his words, may God's prayers and peace be upon him, still touch the ears and touch the hearts of the masses. Activating the prophetic media discourse directed to the People of the Book in our time is one of the necessities and ways to achieve civilized communication between peoples. The researcher has tried to find in this research a part of his speech, may God bless him and grant him peace, addressed to the People of the Book, to quote from this media school, and to derive from its curriculum. All of it is the hope that mankind will study his words, may God's prayers and peace be upon him, and benefit from his speech and hadith. To be happy in this world and succeed in the hereafter. The aim of this research is to highlight the civilized media image of the Prophet's Sunnah in dealing with the People of the Book, and to identify the hadiths that the Prophet, may God bless him and grant him peace, addressed to them, with the possibility of employing this discourse according to the terminology of contemporary media. One of the most important findings of the research was that what the Messenger, may God bless him and grant him peace, did in terms of discourse and efforts to spread Islam among the People of the Book was purely media in the language of the present era, and an invitation in the language of Muslims in his time, may God's prayers and peace be upon him. And that the mission of the Messenger, may God's prayers and peace be upon him, in his speech is one of communicating and informing, based on dialogue and persuasion, and relies on kind words and good vocation.

**Citation:** Abdullāh LEBĀBIDĪ, “al-Khitāb al-Nabawī al-ʿlāmī li Ahl al-Kitāb: Dirāsah Mawdūʿiyyah” (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XIX/2, 2021, pp. 307-330.

**Key words:** Prophetic expression, People of the Book, communication, Islām and other.

## المدخل

الخطاب النبوي الإعلامي لأهل الكتاب هو ما صدر من أعظم الخلق سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقوال أو أفعال موجّهة لأهل الكتاب، وهو رسالة تبليغية تحمل إلى أهل الكتاب مقاصد

\* أستاذة مساعدة، الحديث وعلومه، جامعة غازي عنتاب، كلية العلوم الإسلامية، أعزاز lababidi.1977@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2821-5260

Geliş: 27.12.2021

Yayın: 31.12.2021

الشريعة الإسلامية السامية، فتدعوهم إلى الخير، وتأمروهم بالمعروف، وتنهاهم عن المنكر، قصد إسعادهم في الدنيا والآخرة.

وقد حرص رسول الله صلى الله عليه وسلم على الإبلاغ والإعلام لرسالة الإسلام، وحث عليها بقوله: (بلغوا عني ولو آية)<sup>١</sup>، ومن هنا فإنه بما آتاه الله من الحكمة قد تخير لكل وقت صوراً للإبلاغ الدعوة، فلكل عهد وسائله وسبله، فالتبليغ ونشر الدعوة الإسلامية من أولى واجبات الرسول لجميع الناس، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ...﴾ [المائدة: ٦٧]، وقد استفاد النبي صلى الله عليه وسلم من كل وسيلة إعلامية ممكنة في إيصال دعوته للأخرين، إذ كرس حياته من أجل إصلاح الإنسان ودعوته للخير، فكان بحق الداعية الإعلامي المؤثر في المدعوين عبر خطاب يتسم بالحكمة والموعظة الحسنة، فقد قاد حملة إعلامية واسعة ومنظمة لإبلاغ الناس دعوة الله سبحانه.

وشخصيته صلى الله عليه وسلم في دعوة أهل الكتاب توصل لأعظم النظريات في الإعلام دون أن تحمل اسم الإعلام أو مصطلحاته، إذ جادل اليهود والنصارى جدالاً حسناً، حفظ فيه مشاعرهم واحترامهم، فكان يسمع ما عندهم ويصغي لما لديهم، ويخاطبهم خطاب المنقذ لهم، فمهمة هذه الشخصية هي إيصال الرسالة الإعلامية الأولى والخالدة للجماهير وهي القرآن الكريم، حيث تمثل السنة النبوية الآليات العملية التي اتخذها الرسول صلى الله عليه وسلم لإيصال الرسالة الإعلامية الأولى مع شرحها وبيانها.

### أهمية البحث

١. تحديد الأحاديث النبوية التي خاطب بها النبي صلى الله عليه وسلم أهل الكتاب.
٢. تقديم مادة إعلامية للعاملين بالإعلام فيها توجيهات نبوية في مخاطبة أهل الكتاب.
٣. الخطاب النبوي الإعلامي لأهل الكتاب موضوع يجمع بين الأصالة والمعاصرة.

### أهداف البحث

١. إبراز الصورة الحضارية الإعلامية للسنة النبوية في التعامل مع أهل الكتاب.
٢. التعرف على الأحاديث التي خاطب بها النبي صلى الله عليه وسلم أهل الكتاب.
٣. توظيف الخطاب النبوي إعلامياً وفق مصطلحات الإعلام المعاصر.

### أسئلة البحث

١. ما مبادئ الخطاب النبوي الإعلامي لأهل الكتاب.
٢. ما هي أدوات الخطاب النبوي الإعلامي لأهل الكتاب.
٣. إبراز نماذج من الخطاب الإعلامي النبوي لأهل الكتاب.

<sup>١</sup> أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، (٢٥٦ هـ) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق زهير الناصر، دمشق، دار طوق النجاة، ٢٠٠١م، (٤، ١٧٠) برقم: (٣٤٦١) (كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل).

## الدراسات السابقة

على الرغم من الاهتمام بموضوع غير المسلمين عمومًا إلا أنَّ الناحية الحديثة والإعلامية الدعوية في موضوع أهل الكتاب لم يكن لها نصيب من ذلك خصوصًا، وهذا الذي جعلني أخوض غمار هذا البحث خدمة للسنة النبوية المطهرة، ولكن هنالك دراسات تتعلق ببعض الجوانب المتعلقة بدراستنا وهي:

١- المنهج النبوي في التعامل مع غير المسلم: إسلام حسن محمد طرازة، وهو بحث محكم في مجلة *Jurnal Ilmiah Islam Futura* المجلد ٢١، العدد ١ (٢٠٢١ م)، حاول هذا البحث توضيح مفهوم غير المسلمين في الإسلام، أقسامهم، والفرق بين تلك الأقسام، ثم بيان الهدى النبوي في التعامل مع غير المسلمين، وكان من أهم النتائج التي توصل إليها البحث هو أنَّ لغير المسلمين مجموعة من الحقوق على المسلمين دولة وشعبًا، فإن هم أدوا ما وجب عليهم كان لهم حق الحماية والأمان الكامل على أنفسهم وأموالهم وأولادهم، ولهم حرية العبادة والاعتقاد حسب أديانهم، ولقد كان الهدى النبوي تطبيقًا واقعيًا للمعنى الحقيقي في التعايش والتعامل مع الآخر في أبهى الصور وأروعها، ولعل المقارنة بين تطبيق النبي صلى الله عليه وسلم لمعاني التعايش وبين الأوضاع التي يعيشها العالم الحاضر من المشكلات المستعصية في تحقيق التعايش بين الجماعات المختلفة دينيًا وفكريًا، تُبين البون الشاسع بين العدل النبوي وبين الصراعات الدينية.

٢- العلاقات العامة مع غير المسلمين في السنة النبوية: عثمان بن جمعة ضميرية، وهو بحث محكم منشور في مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية المجلد ٤ العدد ٣ (٢٠٠٧ م) وقد هدف البحث إلى إبراز قواعد التعامل مع غير المسلمين على أساس العقيدة والأخلاق والحق والعدل والوفاء، وكان من نتائج هذا البحث: أن السنة النبوية لم تغادر جانبًا من جوانب الحياة مع غير المسلمين إلا وقد نظمتها أروع تنظيم، وأن الإسلام أقام قواعد العلاقات العامة مع غير المسلمين على أسس العقيدة والتوحيد والعدل.

٣- التعامل مع غير المسلمين في العهد النبوي: ناصر محمد جاد، وهو كتاب منشور عام ٢٠٠٩ م، هدف مؤلفه فيه إلى إظهار النصوص الشرعية المتصلة بهذا الموضوع، لا سيما في هذه الآونة التي اختلط فيها الأمر على بعض العوام من المسلمين فنظروا إلى الآخر نظرة غير صحيحة؛ إذ نظروا إلى غير المسلم على أنه لا يجوز التعامل معه بتاتًا، فحتم الواجب الديني إبراز تعاملات نبيه الكريم ﷺ مع غير المسلمين لتكون نموذجًا يحتذى في هذا الموضوع الجليل، وهو ﷺ الأسوة الحسنة.

## منهج البحث

سرت في هذا البحث وفق المنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي للعناصر الأساسية للأحاديث محل البحث، ومن ثم دراستها، وفق ما يأتي:

١. الاستشهاد بالآيات القرآنية داخل البحث وذات الصلة بالموضوع قدر المستطاع.
٢. تخريج الأحاديث وعزوها إلى مصادرها الأصيلة، فما كان في الصحيحين اكتفيت بهما، فإن لم أجدّها فيهما، انتقلت إلى كتب السنن؛ ثم غيرها من كتب الحديث.

٣. عند التخریج أقوم بذكر اسم الكتاب والباب ورقم الجزء والصفحة ورقم الحديث.
٤. الحكم على الأحاديث في غير الصحيحين من خلال أقوال العلماء المتقدمين والمتأخرين.
٥. الإشارة إلى المقارنة بين ألفاظ متن الحديث (بلفظه-بنحوه...).
٦. لم أقم بترجمة الرواة اختصاراً، فقط أكتفي بذكر علة الراوي الضعيف، وأحياناً أقوم بذكر سند الحديث عند وجود علة فيه.
٧. عند وجود ضعف ما في الحديث أقوم بذكر من خرّج الشواهد التي تقويه.
٨. شرح الكلمات الغريبة في الأحاديث إن وجدت من كتب غريب الحديث.
٩. التعليق على الأحاديث بما يناسبها ويستفاد منها في الموضوع من خلال كتب الشروح.

### مصطلحات البحث

**الخطاب لغة:** يأتي مفهوم الخطاب لغة من كلمة (خطب)، يقول الجوهري: خاطبه بالكلام مُخاطَبَةً وخطاباً،<sup>٢</sup> ويقول ابن منظور: الخطابُ والمُخاطَبَةُ مُرَاجَعَةُ الكلام، وقد خاطبه بالكلام مُخاطَبَةً وخطاباً، وهما يتخاطبان.<sup>٣</sup>

**الخطاب اصطلاحاً:** وردت كلمة الخطاب عند علماء الأصول عند بحثهم عن معنى الحكم الشرعي الذي فيه فائدة معرفة الأحكام الشرعية، فقال الأمدي: هو اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه.<sup>٤</sup>

وقال ابن النجار الحنبلي: الخطاب: قول يفهم منه من سمعه شيئاً مفيداً مطلقاً.<sup>٥</sup>

**الخطاب النبوي:** هو الكلام الموجه من النبي لمن يخاطبهم، والذي يتضمن الأوامر والنواهي والتوجيهات النبوية التي فيها الصلاح لأبناء المجتمع، ويقصد به في هذه الدراسة الأحاديث النبوية التي خاطب بها النبي غير المسلمين من أهل الكتاب، والتي وردت في كتب الحديث المعتمدة المشهورة.

**الإعلام:** تعددت تعاريف الإعلام، واختلفت بحسب المضمون، وهي كثيرة جداً، منها أن الإعلام هو "العلم الذي يدرس اتصال الإنسان اتصالاً واسعاً بأبناء جنسه، اتصال وعي وإدراك، وما يترتب على عملية الاتصال هذه من أثر ورد فعل، وما يرتبط بهذا الاتصال من ظروف زمانية، ومكانية، وكمية، ونوعية، وما

<sup>٢</sup> الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد (٣٩٣ هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٧م، ٢، ٢١٦٥.

<sup>٣</sup> أبو الفضل محمد بن مكرم، جمال الدين ابن منظور الأنصاري (٧١١ هـ لسان العرب، بيروت، دار صادر، ١٩٩٣م، ٢، ١١٩٤.

<sup>٤</sup> أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي القرطبي (٤٥٦ هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، المحقق: الشيخ أحمد محمد شاکر، بيروت، دار الأفاق الجديدة، د.ت، ١، ٩٥.

<sup>٥</sup> أبو البقاء تقي الدين محمد بن أحمد الفتوح المعروف بابن النجار الحنبلي (٩٧٢ هـ)، شرح الكوكب المنير، المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٩٩٧م، ١، ٣٣٩.

### ومن خلال ما سبق يمكن القول بأن الإعلام

هو عملية فيها حقائق أو أفكار بين طرفين؛ يرسل أحدهما معلومة معينة إلى المتلقي سواء كان هذا المتلقي فرداً، أو جماعة معينة، أو جمهوراً؛ لغاية وهدف معين؛ بعد انتقائها والتحقق منها بأسلوب يخدم ذلك الهدف ويؤثر في المتلقي، ويغير من ردود فعله ضمن طريقة موضوعية ودون تشويش أو تحريف، بما يؤدي إلى خلق أكبر درجة ممكنة من المعرفة، والوعي لدى الجمهور.

### خطة البحث

فبعد هذه المقدمة فقد تكوّن البحث من ثلاثة مباحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: مبادئ الخطاب النبوي الإعلامي لأهل الكتاب.

المبحث الثاني: أدوات الخطاب النبوي الإعلامي لأهل الكتاب.

المبحث الثالث: نماذج من الخطاب النبوي الإعلامي لأهل الكتاب.

ثم الخاتمة وتتضمن النتائج والتوصيات ومن ثم المراجع

### المبحث الأول: مبادئ الخطاب النبوي الإعلامي لأهل الكتاب

#### حرية الاعتقاد

إن أساس الخطاب النبوي الإعلامي الذي نبني عليه بحثنا العقدي هنا هو قوله تعالى: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} [البقرة: ٢٥٦]، حيث استطاع الرسول الكريم أن يُرسخ دعائم الاتصال المباشر بالجمهور المستهدف؛ ليؤسس لعقيدة صحيحة سليمة قوامها قوله تعالى: {قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ} [يونس: ١٠٨، ١٠٩]، "فقضية العقيدة- كما جاء بها هذا الدين- قضية اقتناع بعد البيان والإدراك، وليست قضية إكراه وغصب وإجبار، ولقد جاء هذا الدين يخاطب الإدراك البشري بكل قواه وطاقاته، يخاطب العقل المفكر، والبداية الناطقة، ويخاطب الوجدان المنفعل، كما يخاطب الفطرة المستكنة، يخاطب الكيان البشري كله، والإدراك البشري بكل جوانبه في غير قهر حتى بالخارقة المادية التي قد تُلجى مشاهدتها إلهاءً إلى الإذعان، ولكن وعيه لا يتدبرها وإدراكه لا يتعقلها لأنها فوق الوعي والإدراك، وإذا كان هذا الدين لا يواجه الحس البشري بالخارقة المادية القاهرة، فهو من باب أولى لا يواجهه بالقوة والإكراه ليعتق هذا الدين تحت تأثير التهديد، أو مزاولة الضغط القاهر والإكراه بلا بيان ولا إقناع ولا اقتناع."<sup>٧</sup>

ومما يؤصل لمبادئ الخطاب النبوي الإعلامي -عبر حرية الاعتقاد لأهل الكتاب- في حديث رسول

<sup>٦</sup> محمد سيد محمد، المسؤولية الإعلامية في الإسلام، بيروت، مكتبة الخانجي، ١٩٨٣م، ٢٨.

<sup>٧</sup> سيد قطب، في ظلال القرآن، بيروت، دار الشروق، ط١٧، ١٩٩١م، ٢٩١.

الله صلى الله عليه وسلم يأتي:

١- ما ورد في وثيقة المدينة التي أطلقها القائم بالاتصال حبيينا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهي وثيقة سياسية إعلامية تتضمن العديد من البنود وال فقرات الحضارية لخطاب عالمي، وهي إعلان الدستور الذي ينظم العلاقة بين المسلمين وغيرهم في هذا البلد، فمما جاء فيها بالنسبة لحرية الاعتقاد: (وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ<sup>٩</sup> إلا نفسه وأهل بيته).

ومما يستفاد من هذه الوثيقة بكمالها وبطولها في كتب السنة والسيرة النبوية أن الإعلام الإسلامي هو "الذي يعكس الروح والمبادئ والقيم الإسلامية... ويتناول كافة المعلومات والأخبار المتعلقة بكافة نواحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية والدينية والأخلاقية"،<sup>١٠</sup> فإذا ما رأى أهل الكتاب هذه المبادئ والقيم من قبل المسلمين بادروا للتعرف على هذا الدين والإقبال عليه لتحقيق عالمية الإسلام،

<sup>٨</sup> أي يهلك.

<sup>٩</sup> أطال الحديث عن الوثيقة من الناحية الحداثية بتمعن وبحث وتمحيص فضيلة د. أكرم ضياء العمري فقال: نظراً لأهمية الوثيقة التشريعية إلى جانب أهميتها التاريخية، فلا بد من تحكيم مقاييس أهل الحديث فيها لبيان درجة قوتها أو ضعفها، وما ينبغي أن يتساهل فيها كما يفعل مع الروايات والأخبار التاريخية الأخرى، إن أقدم من أورد نص الوثيقة كاملاً هو محمد بن إسحاق (١٥١ هـ) لكنه أوردها بدون إسناد. وقد صرح بنقلها عنه كل من ابن سيد الناس وابن كثير، فوردت عندهما دون إسناد أيضاً، وقد ذكر البيهقي إسناد ابن إسحاق للوثيقة التي تحدد العلاقات بين المهاجرين والأنصار دون البنود التي تتعلق باليهود، لذلك لا يمكن الجزم بأنه أخذها من نفس هذه الطريق أيضاً، وقد ذكر ابن سيد الناس أن ابن أبي خيثمة أورد الكتاب (الوثيقة) فأسنده بهذا الإسناد (حدثنا أحمد بن خباب أبو الوليد حدثنا عيسى بن يوسف حدثنا كثير بن عبد الله بن عمرو المزني عن أبيه عن جده: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار فذكر بنحوه، ولكن يبدو أن الوثيقة وردت في القسم المفقود من تاريخ ابن أبي خيثمة، إذ لا وجود لها فيما وصل إلينا منه، كذلك وردت الوثيقة في كتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام بإسناد آخر هو: (حدثني يحيى بن عبد الله بن بكير وعبد الله بن صالح قالوا: حدثنا الليث بن سعد قال: حدثني عقيل بن خالد عن ابن شهاب أنه قال: بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب بهذا الكتاب ...) وسرده، كما وردت الوثيقة في كتاب الأموال لابن زنجويه عن طريق الزهري أيضاً...

وبذلك يتبين أن الحكم بوضع الوثيقة مجازفة، ولكن الوثيقة بمجموعها لا ترقى إلى مرتبة الأحاديث الصحيحة، فابن إسحاق في سيرته رواها دون إسناد مما يجعل روايته ضعيفة، وأوردها البيهقي عن طريق ابن إسحاق أيضاً بإسناد فيه سعد بن المنذر، وهو مقبول فقط، وابن أبي خيثمة أوردها من طريق كثير المزني وهو يروي الموضوعات، وأبو عبيد القاسم بن سلام رواها بإسناد منقطع، يقف عند الزهري وهو من صغار التابعين فلا يحتج بمراسيله، ولكن نصوصاً من الوثيقة وردت في كتب الأحاديث بأسانيد متصلة وبعضها أوردها البخاري ومسلم، فهذه النصوص هي من الحديث الصحيح، وقد احتج بها الفقهاء وبنوا عليها أحكامهم كما أن بعضها ورد في مسند الإمام أحمد وسنن أبي داود وابن ماجه والترمذي، وهذه النصوص جاءت من طرق مستقلة عن الطرق التي ودرت منها الوثيقة، وإذا كانت الوثيقة بمجموعها لا تصلح للاحتجاج بها في الأحكام الشرعية، سوى ما ورد منها في كتب الحديث الصحيح، فإنها تصلح أساساً للدراسة التاريخية التي لا تتطلب درجة الصحة التي تقتضيها الأحكام الشرعية، خاصة وأن الوثيقة وردت من طرق عديدة تتضارف في إكسابها القوة، كما وأن الزهري علم كبير من الرواد الأوائل في كتابه السيرة النبوية، ثم إن أهم كتب السيرة ومصادر التاريخ ذكرت موادة النبي ﷺ لليهود وكتابه بينه وبينهم كتاباً، انظر المجتمع المدني في عهد النبوة ص ١٠٨ - ١١١، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية ١، ٢٧٢ - ٢٧٦، وكلا الكتابين لأكرم ضياء العمري.

<sup>١٠</sup> محمد منير حجاب، الإعلام الإسلامي المبادئ النظرية التطبيق، القاهرة، دار الفجر، ٢٠٠٢م، ٢٤.

وليعيش الناس جميعاً في مودة ورحمة فيما بينهم.

٢- وفي قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم رسول هرقل إليه، فقد قال له الحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم في حديث طويل: (هل لك في الإسلام الحنيفية ملة أبيك إبراهيم؟) "قلت: إني رسول قوم، وعلى دين قوم لا أرجع عنه حتى أرجع إليهم، فضحك وقال: {إنك لا تهدي من أحببت، ولكن الله يهدي من يشاء وهو أعلم بالمهتدين}."<sup>١١</sup>

فوظيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، هي التبليغ والإعلام عن الدين الجديد فقط بالوسائل المتاحة آنذاك، أما اعتناق الناس الإسلام لا يمكن أن يقوم به الرسول صلى الله عليه وسلم، فذلك من رحمة الله وحده، فمهمة الرسول صلى الله عليه وسلم عرض الإسلام، وبقيت حرية الاختيار هي للإنسان دون إكراه أو إجبار.

### الإحسان

إن من أهم مبادئ الخطاب النبوي الإعلامي في الإحسان لأهل الكتاب قوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ} [الأنبياء: ١٠٧] وقوله عز وجل: {لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ} [الممتحنة: ٨]، فهو يخاطب أهل الكتاب باللين من القول تأليفاً لقلوبهم، فلم يجبرهم النبي صلى الله عليه وسلم على ترك معتقداتهم، بل شرع للمسلم أن يكون لين القول مع المسلمين وغير المسلمين.

وقد تعددت صور إحسان النبي صلى الله عليه وسلم مع أهل الكتاب، أذكر منها:

٣- عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من قتل معاهداً لم يَرَحْ رائحة الجنة، وإنَّ ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً).<sup>١٢</sup>

"يريد بالمعاهد: من له مع المسلمين عهد شرعي سواء كان بعقد جزية، أو هدنة من سلطان، أو أمان من مسلم، وقوله: "لم يَرَحْ" فيه روايات ثلاث: يرح - بفتح الراء - من راح يراح، وبكسره من راح يريح، وبكسره وضم الياء من أراح يريح، والمعنى واحد، وهو أنه لم يشم رائحة الجنة، ولم يجد ريحها، ولم يرد به أنه لا يجد أصلاً، بل أول ما يجدها سائر المسلمين الذين لم يقترفوا الكبائر، وتوفيقاً بينه وبين ما

<sup>١١</sup> هذا جزء من حديث طويل أخرجه أحمد في "مسنده"، جده، جمعية المكنز الإسلامي، دار المنهاج، (٦، ٣٣٥) برقم: (١٥٨٩٥) (مسند المكيين رضي الله عنهم، حديث التنوخي عن النبي صلى الله عليه وسلم) (بهذا اللفظ) وعبد الله بن أحمد بن حنبل في زوائده على "مسند أحمد" (٧، ٣٦٧١) برقم: (١٦٩٦٤) (أول مسند المدنيين رضي الله عنهم أجمعين، حديث رسول قيصر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم) (بنحوه)، (٧، ٣٦٧٢) برقم: (١٦٩٦٥) (أول مسند المدنيين رضي الله عنهم أجمعين، حديث رسول قيصر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم) وأبو يعلى في "مسنده"، دمشق، دار المأمون للتراث، ١٩٨٤م، (٣، ١٧٠) برقم: (١٥٩٧) (رسول قيصر) (بنحوه مختصراً).

الحكم على الحديث: قال الهيثمي في مجمع الزوائد، القاهرة، مكتبة القدسي، ١٩٩٤م: رواه عبد الله بن أحمد، وأبو يعلى، ورجال أبي يعلى ثقات، ورجال عبد الله بن أحمد كذلك، ٨، ٢٣٦.

<sup>١٢</sup> أخرجه البخاري في "صحيحه" (٤، ٩٩) برقم: (٣١٦٦) (كتاب الجزية، باب إثم من قتل معاهداً بغير جرم).

تعاضدت من الدلائل الثقلية والعقلية على أن صاحب الكبيرة إذا كان موحدًا محكومًا بإسلامه لا يخلد في النار، ولا يحرم من الجنة.<sup>١٣</sup>

وفي هذا الحديث عناية الإسلام بالإحسان لأهل الكتاب سواء يهودًا أو نصارى، وقد تولى النبي صلى الله عليه وسلم في خطابه الإعلامي هنا بيان جزاء من قتل معاهدًا من أهل الكتاب.

٤- وعن صفوان بن سليم عن عدة من أبناء أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، عن آبائهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (ألا من ظلم معاهدًا، أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئًا بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة).<sup>١٤</sup>

فاستفاحه صلى الله عليه وسلم الحديث بقوله: (ألا) للتنبيه على أمر عظيم وخطير، كما تفعل وسائل الإعلام في عصرنا هذا عندما تورّد خبرًا عاجلاً لتلفت انتباه الناس إليه.

وقد "دل هذا الحديث على أن الإسلام يحفظ حرمة العهد والميثاق... إلا أن ينقض العهد ويأتي بما يحل دمه وماله؛ ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: (من قتل معاهدًا لم يرح راتحة الجنة)، وقد أمر الله عز وجل المؤمنين بالوفاء بالعقود والعهود والمواثيق، فقال عز وجل: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ} [المائدة: ١].<sup>١٥</sup>

٥- وعن مجاهد أن عبد الله بن عمرو ذبحت له شاة في أهله، فلما جاء قال: أهديتم لجارنا اليهودي؟ أهديتم لجارنا اليهودي؟ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه).<sup>١٦</sup>

<sup>١٣</sup> ناصر الدين عبد الله بن عمر البياضوي (٦٨٥-هـ)، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١٢م، ٢، ٤٥٨.

<sup>١٤</sup> أخرجه أبو داود في "سننه"، بيروت، دار الكتاب العربي، (٣، ١٧٠) برقم: (٣٠٥٢) (كتاب الخراج والفيء والإمارة، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارة) والبيهقي في "سننه الكبرى"، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، (٩، ٣٤٤) برقم: (١٨٧٩٩) (كتاب الجزية، باب لا يأخذ المسلمون من ثمار أهل الذمة ولا أموالهم شيئًا بغير أمرهم إذا أعطوا ما عليهم وما ورد من التشديد في ظلمهم وقتلهم).

الحكم على الحديث: قال الحافظ شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي (٩٠٢-هـ) في المقاصد الحسنة، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٥م، ٦١٦: سنده لا بأس به، ولا يضره جهالة من لم يسم من أبناء الصحابة، فإنهم عدد ينجر به جهالتهم، ولذا سكت عليه أبو داود، وقال أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (٧٩٤هـ) في اللآلئ المنثورة، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م، ٣٣: رواه البيهقي في سننه وقال فيه عن ثلاثين من أبناء الصحابة.

<sup>١٥</sup> سعيد الفحطاني، فقه الدعوة في صحيح الإمام البخاري، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ٢٠٠٠م، ٢، ١٠٢١.

<sup>١٦</sup> أخرجه الترمذي في "جامعه"، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م، (٣، ٤٩٦) برقم: (١٩٤٣) (أبواب البر والصلة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في حق الجوار (بهذا اللفظ) وأبو داود في "سننه" (٤، ٥٠٤) برقم: (٥١٥٢) (كتاب الأدب، باب في حق الجوار) (بنحو مختصرًا) والبيزار في "مسنده"، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، مؤسسة علوم القرآن - بيروت، ٢٠٠٩م، (٦، ٣٧١) برقم: (٢٣٨٨) (مسند عبد الله بن عمرو بن العاص) (بنحو مختصرًا) وابن أبي شيبة في "مصنفه"، جدة، دار القبة، دمشق، مؤسسة علوم القرآن، ٢٠٠٦م، (١٣، ٨٤) برقم: (٢٥٩٢٦) (كتاب الأدب، ما جاء



في هذا الحديث نموذج دال على إحسان الصحابة، رضي الله عنهم، لأهل الكتاب وتطبيق عملي لخطاب النبي صلى الله عليه وسلم بالإحسان إلى العجم من أهل الكتاب بحسب الطاقة، بأن يُهْدَى إليه، ويلقاه طلق المحيا، ويفقد أحواله، ويعاونه فيما يحتاج إليه، كل ذلك بحسب قدرته.

ومما سبق من أحاديث يتبين لنا أنَّ القائمين بالاتصال "ينبغي ألا يقدموا لجماهيرهم إلا ما يدعم القيم الأخلاقية الإسلامية، وأنَّ يستخدموا لذلك كافة الفنون الإعلامية والأساليب الإقناعية من أجل المساهمة في بناء المجتمع وتطويره، وبذلك تكون الكلمة الإعلامية كلمة طيبة، وتصبح كما وصفها الله تعالى: {كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَضْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (٢٤) تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا} [إبراهيم: ٢٤-١٧٥].

### العدالة

إنَّ التزام العدالة في الإسلام هو الصراط السوي للعمل الإعلامي الدعوي الناجح، فخطاب القائم بالاتصال يكون في الأقوال والأعمال والأوامر والسلوك من جانب المرسل القائم بالاتصال وأعضاء فريقه الذين يعملون معه مستهدفًا بالعدالة جميع الناس دون تفریق بينهم.

قال تعالى: {يَا دَاوُدَ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ} [ص: ٢٦]، فالخطاب "وإنَّ كان موجهاً إلى داود عليه السلام، فإنَّ فيه بطبيعة الحال خطاباً عامًا لأولي الحكم والأمر في الناس بوجوب الحكم بالحق، وعدم الزيف مع الهوى لما في الزيف من مجانبية الحق والعدل.<sup>١٨</sup> قال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ} [النحل: ٩٠].

ومن جملة الأحاديث النبوية في خطاب النبي للمسلمين بالالتزام العدل مع أهل الكتاب ما يأتي:

٦- عن يوسف بن عبد الله أن زيد بن سَعْنَةَ - كان من أئمة اليهود - أتى النبي صلى الله عليه وسلم يتقاضاه، فجدَّ ثوبه عن منكبه الأيمن، ثم قال: إنكم يا بني عبد المطلب أصحاب مطل، وإني بكم لعارف،

في حق الجوار (بنحوه مختصراً) والطبراني في "الكبير"، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، (١٣، ٤٣٤) برقم: (١٤٢٨١) (باب العين، سفيان بن عوف عن عبد الله) (بمثله مختصراً) وأحمد في "مسنده" (٣، ١٣٦٦) برقم: (٦٦٠٧) (مسند عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما) (بلفظه مختصراً) والطبراني في "الكبير" (١٣، ٤٥٢) برقم: (١٤٣١٠) (باب العين، سفيان بن عوف عن عبد الله) (بلفظه مختصراً) والطبراني في "الأوسط"، القاهرة، دار الحرمين، ١٩٩٥ م، (٣، ٣٨) برقم: (٢٤٠٣) (باب الألف، إبراهيم بن عبد الله أبو مسلم الكشي) (بلفظه مختصراً)

الحكم على الحديث: قال الإمام الترمذي: وفي الباب عن عائشة، وابن عباس، وأبي هريرة، وأنس، والمقداد بن الأسود، وعقبة بن عامر، وأبي شريح، وأبي أمامة. هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه، وقد روي هذا الحديث عن مجاهد عن عائشة، وأبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أيضاً.

<sup>١٧</sup> محمد منير حجاب، الإعلام الإسلامي المبادئ النظرية التطبيقية، القاهرة، دار الفجر، ٢٠٠٢ م، ٦٩.

<sup>١٨</sup> دروزة محمد عزت، التفسير الحديث، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٣ م، ٢، ٣٠٩.

قال: فانتهره عمر، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: (يا عمر أنا وهو كنا إلى غير هذا منك أحوج، أن تأمرني بحسن القضاء، وتأمره بحسن التقاضي، انطلق يا عمر أوفه حقه، أما إنه قد بقي من أجله ثلاث فزده ثلاثين صاعاً لتزويرك عليه).<sup>١٩</sup>

يجسد هذا الحديث معاني الحلم والسماحة والعفو والتواضع في قلب النبي صلى الله عليه وسلم، فهو لا يجزي بالسيئة السيئة، ولكن يعفو ويصفح، ويتوج كل ذلك إعطاء الحق لأهله وأقبا غير منقوص، فنتيجة لتخويف عمر رضي الله عنه لهذا اليهودي وإفزاعه أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يعوضه عن الخوف الذي لحقه من جراء تهديد عمر رضي الله عنه له، فزاده ثلاثين صاعاً، وكل هذا بخطاب متزن سمته المساواة في القول والصبر على العمل، ونحن نعلم أن جهود الدعاة ورجال الإعلام عن الدين الجديد لا تتكفل بالنجاح ما لم تعتمد على العدل والإنصاف والصبر، دون انفعال أو تصلب وكان من نتيجته إسلام هذا الرجل ودخوله في دين الله عز وجل.

٧- عن ابن عباس أن معاذاً قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إنك تأتي قومًا من أهل الكتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، فإنهم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله افترض

<sup>١٩</sup> أخرجه الحاكم في "مستدرکه"، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٠، (٢، ٣٧) برقم: (٢٢٣٧) (كتاب البيوع، إن الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصمها وشاربها) (بهذا اللفظ) وابن ماجه في "سننه" (٢، ٧٦٥) برقم: (٢٢٨١) (أبواب التجارات، باب السلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم) (بمعناه) والبيهقي في "سننه الكبير" (٦، ٢٤) برقم: (١١٢٣٣) (كتاب البيوع، باب لا يجوز السلف حتى يكون بصفة معلومة لا تتعلق بعين) (بمعناه) وابن حبان في "صحيحه"، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م، (١، ٥٢١) برقم: (٢٨٨) (كتاب البر والإحسان، ذكر الاستحباب للمرء أن يأمر بالمعروف من هو فوقه ومثله ودونه في الدين والدنيا إذا كان قصده فيه النصيحة دون التعيير) (بنحوه مطولاً).

سند الحديث: أخبرنا أبو إسحاق إبراهيم بن فراس الفقيه بمكة، ثنا بكر بن سهل الدماطي، ثنا عبد الله بن يوسف التنيسي، ثنا عبد الله بن سالم، [ثنا محمد بن حمزة بن محمد بن يوسف بن عبد الله بن سلام] عن أبيه، عن جده، أن زيد بن سَعْنَةَ... الحكم على الحديث: قال الحاكم في المستدرک: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقال الذهبي: مرسل، والإرسال الذي أشار إليه الذهبي مرجعه إلى الخلاف في المراد بجهد محمد بن حمزة.

قال في تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر، الهند، مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٩٠٨م: محمد بن حمزة بن يوسف بن عبد الله بن سلام. وقيل: هو محمد بن حمزة بن محمد بن يوسف. روى عن أبيه، عن جده عبد الله بن سلام، وقيل: عن أبيه، عن جده عن عبد الله بن سلام (٩، ١٢٧) على هذا فقد اختلفوا في الجد هل هو يوسف بن عبد الله بن سلام، أو هو محمد بن يوسف بن عبد الله بن سلام، أو هو محمد بن يوسف بن عبد الله بن سلام، أو هو عبد الله بن سلام، وقد يكون مرجعه إلى عدم تصريح الجد بالسماح من عبد الله بن سلام كما في رواية أبي نعيم.

وقد يقصد الذهبي بالإرسال السقط الذي تبين لنا أمره فظن الذهبي أن فيه انقطاع -والله أعلم- انظر مختصر استدراك الحافظ الذهبي على مُستدرک أبي عبد الله الحاكم لابن الملتن، الرياض، دار العاصمة، ١٩٩٠م، ١، ٥٣١.

وله شواهد من حديث زيد بن سَعْنَةَ الإسرائيلي، وحديث محمد بن يوسف بن عبد الله الإسرائيلي

فأما حديث زيد بن سَعْنَةَ الإسرائيلي، أخرجه الطبراني في "الكبير" (٢٥، ٢٠٢) برقم: (٦) والبيهقي في "سننه الكبير" (٦، ٥٢) برقم: (١١٤٠٢)

وأما حديث محمد بن يوسف بن عبد الله الإسرائيلي، أخرجه الطحاوي في "شرح مشكل الآثار"، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤م، (١١، ١٠٦) برقم: (٤٣٣٠).

عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم، فإن هم أطاعوا لذلك، فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب).<sup>٢٠</sup>

لما أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يرسل معاذاً إلى اليمن عرّفه بالشريعة المستهدفة بالإعلام بأنهم أهل الكتاب، وأوصى مبعوثه الإعلامي أن يكون خطابه مبنياً على العدل والبعد عن الظلم وتجنبه، فالمسلم لا يظلم من حوله، والإسلام حتى يسد هذا الباب حذّر من الظلم وحث على العدل.

٨- عن عبد الله بن أبي سفيان قال: جاء يهودي يتقاضى النبي صلى الله عليه وسلم تمراً، فأغلظ للنبي صلى الله عليه وسلم، فهم به أصحابه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ما قدّس الله - أو قال: ما يرحم الله - أمة لا يأخذون للضعيف منهم حقه غير مُتَّعِعٍ).<sup>٢١</sup> ثم أرسل إلى خولة بنت حكيم فاستقرضها تمراً فقضاه، ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم: (كذلك يفعل عباد الله الموفون، أما إنه قد كان عندنا تمر، ولكن كان غيراً).<sup>٢٢</sup>

- ٢٠ أخرجه مسلم في "صحيحه"، بيروت، دار الجليل، مصورة من الطبعة التركية المطبوعة في استانبول سنة ١٩١٦م، (١، ٣٧) برقم: (١٩) (كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله ورسوله وشرائع الدين والدعاء إليه) (بهذا اللفظ) والبخاري في "صحيحه" (٩، ١١٤) برقم: (٧٣٧١) (كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي أمته إلى توحيد الله) (بنحوه مختصراً).
- ٢١ غير مُتَّعِعٍ: بفتح التاء، أي من غير أن يصيبه أذى يقلقله ويزعجه، انظر النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير، بيروت، المكتبة العلمية، ١٩٧٩م، ١، ١٩٠.
- ٢٢ أخرجه الضياء المقدسي (٦٤٣هـ) في "الأحاديث المختارة"، بيروت، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م، (٩، ٤٢١) برقم: (٣٩٣) (من اسمه عبد الله، عبد الله بن أبي سفيان) (بهذا اللفظ) والحاكم في "مستدرکه" (٣، ٢٥٦) برقم: (٥١٤٨) (كتاب معرفة الصحابة رضي الله تعالى عنهم، لا يترحم الله على أمة لا يأخذ الضعيف منهم حقه من القوي) (بنحوه)، والبيهقي في "سننه الكبير" (١٠، ٩٣) برقم: (٢٠٢٥٨) (كتاب آداب القاضي، باب ما يستدل به على أن القضاء وسائر أعمال الولاة مما يكون أمراً بمعروف أو نهياً عن منكر من فروض الكفايات) (بنحوه مختصراً).
- سند الحديث: أخبرنا سليمان بن أحمد الطبراني، ثنا معاذ بن المشي، ثنا عمي عبيد الله بن معاذ، ثنا أبي، ثنا شعبة، عن سماك بن حرب، عن عبد الله بن أبي سفيان...

الحكم على الحديث: قال الهيثمي في مجمع الزوائد: رجاله رجال الصحيح، ٤، ١٤٠، وله شواهد من حديث أبي سعيد الخدري، وحديث معاوية بن أبي سفيان، وحديث عبد الله بن عمرو بن العاص، وحديث مخارق بن سليم الشيباني، وحديث خولة بنت قيس الأنصارية، وحديث بريدة بن الحصيب الأسلمي، وحديث جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الأنصاري، وحديث يحيى بن جعدة بن هبيرة المخزومي.

فأما حديث أبي سعيد الخدري، أخرجه ابن ماجه في "سننه" (٣، ٤٩٦) برقم: (٢٤٢٦) وابن أبي شيبة في "مصنغه" (١١، ٣٥٤) برقم: (٢٢٥٤٣)

وأما حديث معاوية بن أبي سفيان، أخرجه الطبراني في "الكبير" (١٩، ٣٨٥) برقم: (٩٠٣)، (١٩، ٣٨٧) برقم: (٩٠٨)

وأما حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، أخرجه الطبراني في "الكبير" (١٩، ٣٨٧) برقم: (٩٠٨)

وأما حديث مخارق بن سليم الشيباني، أخرجه الطبراني في "الكبير" (٢٠، ٣١٣) برقم: (٧٤٥) والطبراني في "الأوسط" (٦، ٧٨) برقم: (٥٨٥٠)

وأما حديث خولة بنت قيس الأنصارية، أخرجه الطبراني في "الكبير" (٢٤، ٢٣٣) برقم: (٥٩١)، (٢٤، ٢٣٣) برقم: (٥٩٢)، (٢٤، ٢٤٨) برقم: (٦٣٥) والطبراني في "الأوسط" (٥، ١٨٧) برقم: (٥٠٢٩)

يشهد هذا الحديث أنّ خطاب النبي صلى الله عليه وسلم الإعلامي قائم على العدل المطلق أمام جميع الناس، فلا رحمة لهذه الأمة إنّ لم يأخذ الضعيف فيها حقه غير متردد ولا متلعثم ولا خائف ولا مرتبك. ففي هذا الخطاب يبيّن النبي صلى الله عليه وسلم للصحابة أمرين مهمين؛ الأول هو أنّ هذا المشهد بين رجل يهودي يطلب وفاء دينه من أفضل الخلق على الإطلاق، وعليه صلى الله عليه وسلم أن يستجيب له دون أي اعتبار لسلطته، والثاني: أنّ الصحابة وبّخوا ولاموا صاحب الحق لمقام النبي صلى الله عليه وسلم في قلوبهم، ولذلك قال لهم صلى الله عليه وسلم: (ما يرحم الله أمة لا يأخذون للضعيف منهم حقه غير متعتع)، فالعدل إذا انعدم أو ضعف فسوف يحل بالأمة الخسران ولو بعد حين. وختاماً في هذا المطلب يمكن القول إنّ غرض النبي صلى الله عليه وسلم في خطابه السابق هو أنّ يُؤثر في سلوك من يستقبل الرسالة، بهدف الهداية إلى سبيل الله - عز وجل - والدعوة إلى الإسلام، كما يهدف الخطاب إنذار من تنكّب صراط الله المستقيم، وإعلامه بخطر الإعراض عن رسالة الإسلام.

## المبحث الثاني: أدوات الخطاب الإعلامي النبوي لأهل الكتاب

### الكتب والرسائل

إنّ من أدوات الخطاب الإعلامي مع أهل الكتاب إرسال الرسائل والكتب، "والرسالة الاتصالية هي قلب عملية الاتصال، وحلقة الوصل بين المرسل والمستقبل، فلا يمكن أن تتم عملية الاتصال بدونها"<sup>٢٣</sup> وإنّ في أسلوبه صلى الله عليه وسلم في رسائله "من الدلالات الإعلامية ما ينطق بصدق اللهجة، وإخلاص الطوية"<sup>٢٤</sup> وعنفوان الأمر والنهي، ورقة الأسلوب، وحنان الصاحب، ولين الجانب، وتقدير صاحب الدعوة لمن يرسل إليهم كتبه ورسائله؛ لأن لطيف القول وحسن موقعه، له تأثيره الذي يأخذ بالألباب والأفهام، ولا يدفعه ويرده إلا كل مسرف كذاب."<sup>٢٥</sup> وكان صلى الله عليه وسلم يصرح باسم المرسل إليه في أول رسالته، وأحياناً يكتفي بلقبه الذي اشتهر به (كالقيصر) مثلاً، فإن كان المرسل إليه ملكاً؛ كتب بعد ذكر اسمه (عظيم الروم)، وربما كتب (صاحب مملكة كذا)، وكان يخاطب المرسل إليه بكاف الخطاب مثل: أدعوك وعليك ولك، وعند التثنية يقول:

وأما حديث بريدة بن الحصيب الأسلمي، أخرجه الطبراني في "الأوسط" (٥، ٢٥٢) برقم: (٥٢٣٤) والبيهقي في "سننه الكبير" (٦، ٩٥) برقم: (١١٦٣١)، (٦، ٩٥) برقم: (١١٦٣٢)، (١٠، ٩٤) برقم: (٢٠٢٦٠)، (١٠، ٩٤) برقم: (٢٠٢٦١) والبخاري في "مسنده" (١٠، ٣٣٤) برقم: (٤٤٦٤)

وأما حديث جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الأنصاري، أخرجه الطبراني في "الأوسط" (٦، ٣٣٤) برقم: (٦٥٥٩) وأما حديث يحيى بن جعدة بن هبيرة المخزومي، أخرجه البيهقي في "سننه الكبير" (٦، ١٤٥) برقم: (١١٩١٩).

<sup>٢٣</sup> إبراهيم أبو عرقوب، الاتصال الإنساني ودوره في التفاعل الاجتماعي، الأردن، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ١٩٩٣م، ١٥٥.

<sup>٢٤</sup> الطوية: النية، انظر تاج العروس للزبيدي، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٣م، ٣٨، ٥١٣.

<sup>٢٥</sup> أحمد العقيلي، الأثر والدلالات الإعلامية لرسائل النبي إلى الملوك والقادة، الرياض، مطابع الشرق الأوسط، ط٢، ١٩٩٧م، ٨.

أدعوكما، وعند الجمع بلفظه مثل: أنتم ولكم وعليكم وما أشبه ذلك.

ومن نصوص رسائل النبي صلى الله عليه وسلم إلى الملوك ما يأتي

٩- ثم دعا بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقرأ، فإذا فيه: (بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد عبد الله ورسوله، إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أما بعد: فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، وأسلم يؤتك الله أجرك مرتين...)<sup>٢٦</sup>

١٠- وقد وصلت رسائله صلى الله عليه وسلم إلى جميع الملوك، فعن أنس (أن نبي الله صلى الله عليه وسلم كتب إلى كسرى وإلى قيصر وإلى النجاشي وإلى كل جبار يدعوهم إلى الله تعالى...)<sup>٢٧</sup>.  
هذه الحركة الإعلامية نقلت الإسلام من خطاب الدعوة المحلية إلى خطاب الدعوة العالمية، وهزت عروش ملوك، وأدخلت ملوكاً في الإسلام، ووجهت بعض الملوك إلى الحرب، فكانت هذه الرسائل والكتب وسيلة اتصال بين الشعوب وأداة للتفاهم فيما بينها، ووسيلة بلاغ وإعلام.

### الحوار

يعد الحوار أحد أهم صيغ الاتصال لإمكانياته اللفظية وغير اللفظية في تحديد المعاني، وتوسيع مساحة انتقالها بين طرفي الاتصال.

والحوار أصبح باباً أساسياً في كثير من وسائل الإعلام على اختلاف توجهاتها ورؤاها، ذلك أن الحوار الهادف ينتج فكراً إبداعياً، وينتج عن مكامن النفس والعقل بالسؤال والمراجعة، ويستخرج من النفس أشياء لم تكن لتخرج تلقائياً دون تحريك بالسؤال أو المحاوره.<sup>٢٨</sup>

والاتصال الشخصي يتسم بالحوار، وتبادل أطراف الحديث، وتقديم الحجج والبراهين، أو دحضها، فهو يتمتع بميزة ظاهرة (رجع الصدى) من المستقبل إلى المرسل، والذي يستطيع أن يتبين مدى قابلية المستقبل لما يقوله له، وكذلك مبلغ تأثيره وتصديقه لما يُوجه إليه، في حين أن الوسائل الحديثة تفتقد لمثل هذه الميزة.

ولا شك أن وسائل الإعلام اليوم بحاجة لمعرفة مرتكزات أصيلة في أساليب الحوار والدعوة، سواء مع المخالفين أو مع الموافقين؛ حتى تحقق أفضل الثمرات، وأجلّ الفوائد.

وقد استخدم النبي صلى الله عليه وسلم هذا الخطاب كثيراً، لحرصه على التواصل مع أهل الكتاب،

<sup>٢٦</sup> أخرجه البخاري في "صحيحه" (١، ٨) برقم: (٧) (بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله) (بهذا اللفظ)، وفي مواضع أخرى كذلك، ومسلم في "صحيحه" (٥، ١٦٣) برقم: (١٧٧٣) (كتاب الجهاد والسير، باب كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى هرقل يدعوهم إلى الإسلام) (بنحوه).

<sup>٢٧</sup> أخرجه مسلم في "صحيحه" (٥، ١٦٦) برقم: (١٧٧٤) (كتاب الجهاد والسير، باب كتب النبي صلى الله عليه وسلم إلى ملوك الكفار يدعوهم إلى الله عز وجل) (بهذا اللفظ)، (٥، ١٦٦) برقم: (١٧٧٤) (كتاب الجهاد والسير، باب كتب النبي صلى الله عليه وسلم إلى ملوك الكفار يدعوهم إلى الله عز وجل)، (٥، ١٦٦) برقم: (١٧٧٤) (كتاب الجهاد والسير، باب كتب النبي صلى الله عليه وسلم إلى ملوك الكفار يدعوهم إلى الله عز وجل).

<sup>٢٨</sup> السيد علي خضر، الحوار في السيرة النبوية، مكة المكرمة، رابطة العالم الإسلامي، ٢٠٠٩م، ١٩.

وإنَّ أولَ خطوةٍ في الاتصالِ الناجحِ في الحوارِ هو الانصاتُ، الذي يُعدُّ من أساسياتِ الحوارِ الناجحِ.  
ومن ذلك:

١١- ما رواه ثوبانُ مولى رسولِ الله صلى الله عليه وسلم قال: كنت قائماً عند رسولِ الله صلى الله عليه وسلم، فجاء خبر من أحبار اليهود، فقال: السلام عليك يا محمد، فدفعته دفعةً كاد يصرع منها، فقال: لم تدفعني؟ فقلت: ألا تقول يا رسول الله؟ فقال اليهودي: إنما ندعوه باسمه الذي سماه به أهله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إنَّ اسمي محمد الذي سماني به أهلي)، فقال اليهودي: جئتُ أسألك، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أينفعك شيء إن حدثتكَ؟) قال: أسمع بأذني، فنكت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعود معه، فقال: (سل)، فقال اليهودي: أين يكون الناس يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (هم في الظلمة دون الجسر)، قال: فمن أول الناس إجازة؟ قال: (فقراء المهاجرين)، قال اليهودي: فما تحفتهم حين يدخلون الجنة؟ قال: (زيادة كبد النون)، قال: فما غذاؤهم على إثرها؟ قال: (ينحر لهم ثور الجنة الذي كان يأكل من أطرافها)، قال: فما شرابهم عليه؟ قال: (من عين فيها تسمى سلسيلاً)، قال: صدقت، قال: وجئتُ أسألك عن شيء لا يعلمه أحد من أهل الأرض إلا نبي أو رجل أو رجلان، قال: ينفعك إن حدثتكَ؟ قال: (أسمع بأذني)، قال: جئتُ أسألك عن الولد، قال: (ماء الرجل أبيض وماء المرأة أصفر، فإذا اجتمعاً فعلا مني الرجل مني المرأة أذكراً ياذن الله، وإذا علا مني المرأة مني الرجل آتانا ياذن الله)، قال اليهودي: لقد صدقت، وإنك لنبى، ثم انصرف فذهب، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لقد سألتني هذا عن الذي سألتني عنه، وما لي علم بشيء منه حتى أتاني الله به).<sup>٢٩</sup>

١٢- وعن عدي بن حاتم قال: لمَّا بلغني خروج رسولِ الله صلى الله عليه وسلم، فكرهتُ خروجه كراهةً شديدةً، خرجت حتى وقعت ناحية الروم - وقال يعني يزيد ببغداد - حتى قدمت على قيصر، قال: فكرهت مكانتي ذلك أشد من كراهيتي لخروجه، قال: فقلت: والله لو آتيت هذا الرجل، فإن كان كاذباً لم يضرنى، وإن كان صادقاً علمت. قال: فقدمت فأتيته فلما قدمت قال الناس: عدي بن حاتم، عدي بن حاتم، قال: فدخلت على رسولِ الله صلى الله عليه وسلم فقال لي: (يا عدي بن حاتم أسلمت ثلاثاً) قال: قلت: إني على دين، قال: (أنا أعلم بدينك منك) فقلت: أنت أعلم بديني مني؟! قال: (نعم، أُلست من الركوسية.<sup>٣٠</sup> وأنت تأكل مبراع قومك) قلت: بلى، قال: (فإن هذا لا يحل لك في دينك) قال: فلم يعد أن قالها، فتواضعت لها فقال: (أما إني أعلم ما الذي يمنعك من الإسلام، تقول إنما اتبعه ضعفة الناس ومن لا قوة له، وقد

<sup>٢٩</sup> أخرجه مسلم في "صحيحه" (١، ١٧٣) برقم: (٣١٥) (كتاب الحيض، باب بيان صفة مني الرجل والمرأة وأن الولد مخلوق من مائهما) (بهذا اللفظ)، (١، ١٧٤) برقم: (٣١٥) (كتاب الحيض، باب بيان صفة مني الرجل والمرأة وأن الولد مخلوق من مائهما).

<sup>٣٠</sup> الركوسية: هو دينُ بني النَّصارى والضابئين، انظر غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٤م، ٤، ٤٦٣.

رمتهم العرب، أتعرف الحيرة؟) قلت: لم أرها، وقد سمعت بها، قال: (فوالذي نفسي بيده ليتمنَّ الله هذا الأمر حتى تخرج الظعينة من الحيرة حتى تطوف بالبيت في غير جوار أحد، وليفتحن كنوز كسرى بن هرمز) قال: قلت: كسرى بن هرمز؟! قال: (نعم كسرى بن هرمز، وليبذلن المال حتى لا يقبله أحد)، قال عدي بن حاتم: فهذه الظعينة تخرج من الحيرة تطوف بالبيت في غير جوار، ولقد كنت فيمن فتح كنوز كسرى بن هرمز، والذي نفسي بيده لتكونن الثالثة لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قالها.<sup>٣١</sup>

ففي النصين السابقين حوار إعلامي بين النبي صلى الله عليه وسلم وأهل الكتاب، وخطاب نبوي يتسم بالقواعد الأساسية في الإعلام، حيث بدايته الاتصال، ثم عرض الدعوة والإعلام بها، ومن ثم الحوار الذي يؤدي إلى سبل الإقناع.

### العلاقات العامة الدولية

إنَّ الإعلام في عصر النبي صلى الله عليه وسلم لعب "دورًا بالغ الأهمية في العلاقات الدولية، من حيث إنه وسيلة اتصال بين الشعوب، أو أداة للتفاهم والمعرفة بين الأمم."<sup>٣٢</sup>

ولقد اهتم الرسول صلى الله عليه وسلم خلال خطابه بالاتصال الشخصي والجمعي كوسيلة من وسائل العلاقات العامة الدولية، وذلك من خلال مقابلة أفراد وزعماء القبائل والوفود من أهل الكتاب. وتعتبر الوفود من أهم وسائل الإعلام التي اتبعتها رسول الله صلى الله عليه وسلم في نشر الدعوة الإسلامية، حيث كان يرسل مع هذه الوفود القراء، والفقهاء؛ من أجل "شرح تعاليم الدين الجديد، وتفسير آيات القرآن، وبيان الحديث الشريف، وتقوية الروابط بين أفراد هذه القبائل من ناحية، والنبي صلى الله عليه وسلم وصحبه ﷺ من ناحية ثانية، وإذا كان الهدف الأول من العلاقات العامة في كل زمان ومكان هو إيجاد هذه الروابط الإنسانية السليمة في المجتمع، وضمان التفاهم الصحيح بين طرفين، هما الطرف الذي يمثل

<sup>٣١</sup> أخرجه أحمد في "مسنده" (٨، ٤١٤٨) برقم: (١٨٥٤٩) (أول مسند الكوفيين رضي الله عنهم، حديث عدي بن حاتم الطائي رضي الله عنه) (بهذا اللفظ) والبخاري في "صحيحه" (٢، ١٠٨) برقم: (١٤١٣) (كتاب الزكاة، باب الصدقة قبل الرد) (بمعناه مختصراً) ومسلم في "صحيحه" (٣، ٨٦) برقم: (١٠١٦) (كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمر) (بمعناه مختصراً)، والبيهقي في "سننه الكبير" (٤، ١٧٦) برقم: (٧٨٣٨) (كتاب الزكاة، باب التحريض على الصدقة وإن قلت) (بمعناه مختصراً)، (٥، ٢٢٥) برقم: (١٠٢٤٣) (كتاب الحج، باب المرأة يلزمها الحج بوجود السبيل إليه وكانت مع ثقة من النساء في طريق مأهولة آمنة) (بمعناه مختصراً)، والحاكم في "مستدرکه" (٤، ٥١٨) برقم: (٨٦٧٧) (كتاب الفتن والملاحم، لبأئين على العلماء زمان الموت أحب إلى أحدهم من الذهب) (بنحوه).

سند الحديث: حدثنا يزيد، أخبرنا هشام بن حسان، عن محمد بن سيرين، عن أبي عبيدة، عن رجل قال: قلت لعدي بن حاتم الحكم على الحديث: بعضه صحيح، وهذا إسناد حسن من أجل أبي عبيدة- وهو ابن حذيفة ابن اليمان - فقد روى عنه جمع، وذكره ابن حبان في "الثقات"، وثقه العجلي ولا نعلم فيه جرحاً، وهو من رجال النسائي وابن ماجه، وبقية رجاله ثقات رجال الشيخين، وقوله: "عن رجل" الصحيح أنه ليس في طريق هشام بن حسان، كما صرح بذلك حماد بن زيد، ولم يرد من طريقه عند الحاكم والبيهقي، وإنما هو في إسناد يونس بن محمد المؤدب، عن حماد بن زيد، عن أيوب، عن محمد بن سيرين، والحديث موصول بين أبي عبيدة ابن حذيفة وعدي بن حاتم كما هو ظاهر. انظر تحقيق المسند للشيخ شعيب الأرنؤوط، ٣٠، ١٩٧.

<sup>٣٢</sup> مصطفى المصمودي، النظام الإعلامي الجديد، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥م، ٣٨.

مصدر الرسالة، أو المرسل (بكسر السين)، والطرف الذي يمثل المستقبل (بكسر الباء)، نقول: إذا كان هذا هو الهدف الأول والأخير من العلاقات العامة، فقد نجح مبعوثو الرسول صلى الله عليه وسلم في أداء هذه المهمة كل النجاح، وجاهدوا في سبيل هذه الغاية حق الجهاد، وقد وطنوا أنفسهم على التعرض لكل الأخطار في سبيل ذلك.<sup>٣٣</sup>

ومن أبرز الأحداث في حياة النبي صلى الله عليه وسلم حدث احتل مكانة تاريخية ودينية بارزة في مجال العلاقات العامة الدولية بين الإسلام والنصارى، تتمثل في لقاء الرسول صلى الله عليه وسلم مع وفد (نجران)، وهم عشرون رجلاً، أو قريباً من ذلك، من النصارى، وذلك "حين بلغهم خبره من الحبشة، فوجدوه في المسجد، فجلسوا إليه وكلموه وسألوه، ورجال من قريش في أنديتهم حول الكعبة، فلما فرغوا من مسألة رسول الله صلى الله عليه وسلم عما أرادوا، دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الله ﷻ وتلا عليهم القرآن، فلما سمعوا القرآن فاضت أعينهم من الدمع، ثم استجابوا لله، وآمنوا به وصدقوه، وعرفوا منه ما كان يوصف لهم في كتابهم من أمره."<sup>٣٤</sup>

#### ومن الأحاديث في هذا الشأن:

١٣- عن حذيفة رضي الله عنه قال: جاء العاقب والسيد، صاحبا نجران، إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يريدان أن يلاعنا، قال: فقال أحدهما لصاحبه: لا تفعل، فوالله لئن كان نبياً فلاعنا لا نفلح نحن ولا عقبنا من بعدنا، قال: إنا نعطيك ما سألتنا، وابعث معنا رجلاً أميناً، ولا تبعث معنا إلا أميناً، فقال: (لأبعثن معكم رجلاً أميناً حق أمين)، فاستشرف له أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: (قم يا أبا عبيدة بن الجراح)، فلما قام، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (هذا أمين هذه الأمة).<sup>٣٥</sup>

ومعنى هذا الحديث في نظر رجل الإعلام أن الاتصال بالناس لا يقوم إلا على الأمانة والثقة التامة بين مصدر الرسالة والجمهور الذي يتلقى الرسالة، وإلا فلم ينجح فريق العلاقات العامة بייصال رسالته، "فالإعلام بمعناه السليم كما مر معنا هو تزويد الناس بالأخبار والمعلومات الصحيحة والحقائق الثابتة التي تساعد الناس على تكوين رأي صائب في واقعة من الوقائع أو مشكلة من المشكلات، فإذا خلت هذه العملية من الصدق لم تصبح إعلاماً بالمعنى الصحيح، بل هي نوع آخر كأن تكون تضليلاً للجمهور أو مؤامرة سوداء ضد هذا الجمهور ونحو ذلك، وقد برئت الدعوة الإسلامية من مثل هذه الصفات لذا كتب

<sup>٣٣</sup> عبد اللطيف حمزة، الإعلام في صدر الإسلام، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٠م، ٩٨.

<sup>٣٤</sup> الحميري، أبو محمد عبد الملك بن هشام (٢١٣ هـ)، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد بيروت، دار الجيل، ١٩٩٠م، ٢، ٢٣٦.

<sup>٣٥</sup> أخرجه البخاري في "صحيحه" (٥، ١٧١) برقم: (٤٣٨٠) (كتاب المغازي، باب قصة أهل نجران) (بهذا اللفظ)، ومسلم في "صحيحه" (٧، ١٢٩) برقم: (٢٤٢٠) (كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أبي عبيدة بن الجراح رضي الله تعالى عنه) (بنحوه مختصراً).



لها النجاح التام.<sup>٣٦</sup>

١٤- عن أبي موسى رضي الله عنه قال: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ننتقل إلى أرض النجاشي، فبلغ ذلك قريباً، فبعثوا إلى عمرو بن العاص، وعمار بن الوليد، وجمعوا للنجاشي هدايا، قدمنا وقدموا على النجاشي فأثوه بهدية لقبها، وسجدوا له، ثم قال عمرو بن العاص: إن قومنا منا رغبا عن ديننا وهم في أرضك، فقال لهم النجاشي: في أرضي؟ قال: نعم، قال: فبعث إلينا، فقال لنا جعفر: لا يتكلم منكم أحد، أنا خطيبكم اليوم، فانتبهنا إلى النجاشي وهو جالس في مجلسه، وعمرو بن العاص عن يمينه، وعمار عن يساره، والقسيسون من الرهبان جلوس سماطين، فقال له عمرو وعمار: إنهم لا يسجدون لك، فلما انتبهنا إليه زبرنا من عنده من القسيسين والرهبان: اسجدوا للملك، فقال جعفر: لا نسجد إلا لله، فقال له النجاشي: وما ذاك؟ قال: إن الله بعث فينا رسوله، وهو الرسول الذي بشر به عيسى برسول يأتي من بعده اسمه أحمد، فأمرنا أن نعبد الله ولا نشرك به شيئاً، ونقيم الصلاة، ونؤتي الزكاة، وأمرنا بالمعروف، ونهانا عن المنكر، قال: فأعجب الناس قوله، فلما رأى ذلك عمرو، قال له: أصلح الله الملك، إنهم يخالفونك في عيسى ابن مريم، فقال النجاشي لجعفر: ما يقول صاحبك في ابن مريم؟ قال: يقول فيه قول الله: هو روح الله، وكلمته، أخرجته من البتول العذراء، لم يقربها بشر، قال: فتناول النجاشي عوداً من الأرض، فرفعه، فقال: يا معشر القسيسين والرهبان، ما يزيد هؤلاء على ما تقولون في ابن مريم ما يزن هذه، مرحبا بكم، ويمن جئتم من عنده، فأنا أشهد أنه رسول الله وأنه الذي بشر به عيسى ابن مريم، ولولا ما أنا فيه من الملك، لأتيت حتى أحمل نعليه، امكثوا في أرضي ما شئتم، وأمر لهم بطعام وكسوة، وقال: ردوا على هذين هديتهم.<sup>٣٧</sup>

في هجرة الصحابة الكرام ﷺ إلى أرض الحبشة ترسيخ لبناء إعلام إسلامي عالمي عبر أداة العلاقات العامة الدولية لنشر الدعوة الإسلامية خارج حدود مكة المكرمة، حيث كانت أول هجرة في الإسلام، وقد ذكر كتاب السير والباحثون أسباباً عديدة للهجرة، منها هذا السبب الوجيه الذي يناسب موضوع حديثنا عن بناء دعوة إسلامية وإعلام عالمي، بخطاب معتدل مناسب وهو ما ذكره الدكتور سلمان العودة حيث قال: "ومما يدعم الرأي القائل بكون الدعوة للدين الجديد في أرض الحبشة سبباً وهدفاً من أسباب الهجرة؛

<sup>٣٦</sup> عبد اللطيف حمزة، الإعلام في صدر الإسلام، ١٠٦.

<sup>٣٧</sup> أخرجه الحاكم في "مستدرکه" (٢، ٣٠٩) برقم: (٣٢٢٧) (كتاب التفسير، قصة إسلام النجاشي وغلبة وفد المسلمين على الكافرين عنده) (بهذا اللفظ) وأبو داود في "سننه" (٣، ١٩٨) برقم: (٣٢٠٥) (كتاب الجنائز، باب في الصلاة على المسلم يموت في بلاد الشرك) والبيهقي في "سننه الكبير" (٤، ٥٠) برقم: (٧١٣١) (كتاب الجنائز، باب الصلاة على الميت الغائب بالنية) (بنحوه موقوفاً مختصراً) وعبد بن حميد في "المنتخب من سننه"، بيروت، دار عالم الكتب، ١٩٨٨م، (١، ١٩٣) برقم: (٥٥٠) (أبو موسى الأشعري) (بمثله) وابن أبي شيبه في "مصنفه" (٢٠، ٢٩٣) برقم: (٣٧٧٩٥) (كتاب المغازي، ما جاء في الحبشة وأمر النجاشي وقصة إسلامه) (بمثله مطولاً).

الحكم على الحديث: قال الحاكم في المستدرک ٢، ٣٠٩: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، وإنما خرجته في هذا الموضوع اقتداء بشيخنا أبي يحيى الخفاف، فإنه أخرجه في قوله عز وجل: {لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله}، وقال البوصيري في اتحاف الخيرة، الرياض، دار الوطن للنشر، ١٩٩٩م، ٥، ٧٨، هذا إسناد رواه ثقات.

إسلام النجاشي، وإسلام آخرين من أهل الحبشة، وأمر آخر، فإذا كان ذهاب المهاجرين للحبشة بمشورة النبي صلى الله عليه وسلم وتوجيهه، فبقاؤهم في الحبشة إلى فتح خيبر؛ بأمر النبي وتوجيهه، وفي صحيح البخاري فقال جعفر للأشعريين حين وافقوه بالحبشة "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثنا هاهنا، وأمرنا بالإقامة، فأقيموا معنا، فأقمنا معه."<sup>٣٨</sup>

وهذا يعني أنهم ذهبوا لمهمة معينة - ولا أشرف من مهمة الدعوة لدين الله - وأن هذه المهمة قد انتهت حين طلب المهاجرون.<sup>٣٩</sup>

### المبحث الثالث: نماذج من الخطاب الإعلامي النبوي لأهل الكتاب

#### خطاب الرحمة بأهل الكتاب

"لا نبالغ إذا قلنا إن الإعلام الإسلامي هو الذي وضع النواة الأولى لفن العلاقات الإنسانية بشقيها: العلاقات الداخلية والعلاقات الخارجية، كما أنه وضع الأساس لفن الدبلوماسية والتعامل الإنساني المتحضر مع الآخرين، والحقيقة أن عبقرية الدين الإسلامي عبقرية إعلامية في جوهرها،"<sup>٤٠</sup> قائمة على الرحمة واللين في خطاب الداعي.

ففي النماذج الآتية خطاب نبوي له قيمته الإعلامية، أساسه قوله تعالى: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ} [النحل: ١٢٥] ولقد امتثل الحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم أمر ربه، واستعمل خطاب اللين والرحمة لتتحقق دعوة الإسلام الإعلامية، فاللين هو منهج الوحي وأسلوبه في خطاب الناس، ومن نماذج هذا الخطاب الإعلامي ما يأتي:

١٥- عن عائشة رضي الله عنها زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت: دخل رهط من اليهود على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: السام عليكم قالت عائشة: ففهمتها فقلت: وعليكم السام واللعنة قالت، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (مهلاً يا عائشة إن الله يحب الرفق في الأمر كله)، فقلت: يا رسول الله، أولم تسمع ما قالوا؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (قد قلت: وعليكم).<sup>٤١</sup>

<sup>٣٨</sup> أخرجه البخاري في صحيحه، ٤، ٩٠، والحديث بتمامه عن أبي موسى رضي الله عنه، قال: بلغنا مخرج النبي صلى الله عليه وسلم ونحن باليمن، فخرجنا مهاجرين إليه، أنا وأخوان لي أنا أصغرهم، أحدهما أبو بردة، والآخر أبو رهم - إما قال: في يضع، وإما قال: في ثلاثة وخمسين، أو اثنين وخمسين رجلاً من قومي - فركبنا سفينة، فألقنا سفينتنا إلى النجاشي بالحبشة، ووافقنا جعفر بن أبي طالب وأصحابه عنده، فقال جعفر: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثنا هاهنا، وأمرنا بالإقامة، فأقيموا معنا، فأقمنا معه حتى قدمنا جميعاً، فوافقنا النبي صلى الله عليه وسلم حين افتتح خيبر، فأسهم لنا، أو قال: فأعطانا منها، وما قسم لأحد غاب عن فتح خيبر منها شيئاً، إلا لمن شهد معه، إلا أصحاب سفينتنا مع جعفر وأصحابه، قسم لهم معهم.

<sup>٣٩</sup> سلمان العودة، الهجرة الأولى في الإسلام وفقه المرويات، دار طيبة، الرياض، ١٩٩٨م، ٣٤.

<sup>٤٠</sup> عبد اللطيف حمزة، الإعلام في صدر الإسلام، ٩٥.

<sup>٤١</sup> أخرجه البخاري في "صحيحه" (٨، ١٢) يرقم: (٦٠٢٤) (كتاب الأدب، باب الرفق في الأمر كله) (بهذا اللفظ).

فقاله: (إن الله يحب الرفق في الأمر كله) "هذا من عظيم خلقه صلى الله عليه وسلم وكمال حلمه، وفيه حث على الرفق والصبر والحلم وملاطفة الناس ما لم تدع حاجة إلى المخاشنة."<sup>٢٢</sup> وقد قال الله تعالى في كتابه: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ } {آل عمران: ١٥٩} فهذه الآية الجامعة تحدد بعض السلوكيات الإعلامية التي ينبغي أن يكون عليها القائم بالاتصال، حيث ينبغي له أن يكون لين الجانب رحيماً بمن يضع رسالته الإعلامية فيهم، وألا يكون فظاً غليظ القلب حتى لا ينفص الججمهور من حوله، وأن يعفو عنهم أذاهم وانتقادهم ويغفر لهم ما كان منهم، وأن يشاورهم مادام يعينهم برسالته الإعلامية.

١٦- وعن سهل بن سعد رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوم خيبر: (لأعطينَّ هذه الراية غداً رجلاً يفتح الله على يديه، يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله)، قال: فبات الناس يدوكون<sup>٢٣</sup> ليلتهم أيهم يعطاها، فلما أصبح الناس غدوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يرجو أن يعطاها، فقال: أين علي بن أبي طالب فقيل: هو يا رسول الله، يشتكي عينيه، قال: فأرسلوا إليه. فأتي به فبصق رسول الله صلى الله عليه وسلم في عينيه ودعا له، فبرأ حتى كأن لم يكن به وجع، فأعطاه الراية، فقال علي: يا رسول الله، أقاتلهم حتى يكونوا مثلنا؟ فقال: (انفذ على رسلك حتى تنزل بساحتهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، وأخبرهم بما يجب عليهم من حق الله فيه، فوالله لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً، خيراً لك من أن يكون لك حُمْرُ النَّعَمِ).<sup>٢٤</sup>

فقاله صلى الله عليه وسلم (انفذ على رسلك حتى تنزل بساحتهم...) يبين لنا أن "المسلم وهو في قلب المعركة داع إلى الله تعالى قبل أن يكون مقاتلاً، والبطل العظيم علي رضي الله عنه يحمل الراية بشهادة رسول رب العالمين يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله، ويفتح الله تعالى على يديه، ومع ذلك فالدعوة إلى الله تعالى هي الأصل، والهداية خير من القتل".<sup>٢٥</sup>

ومما سبق نلاحظ كيف كان الخطاب الإعلامي رحمة من النبي صلى الله عليه وسلم إلى أهل الكتاب، وعلى هديه سار أصحابه من بعده، وقد اختلط المسلمون بأهل الكتاب من اليهود والنصارى وكان بينهم نقاش كبير، أمر فيه المسلمون بالترام الجادة واتباع الطريق الأحسن، وهو إظهار محاسن الإسلام وأثره في أخلاق المسلمين ومعاملاتهم، فذلك خير دعاية له، وقد دخل أهل مكة في الإسلام دون أن يعلو رؤوسهم

<sup>٢٢</sup> محمد بن علي الشوكاني البيني (-١٢٥٠ هـ)، نيل الأوطار، القاهرة، دار الحديث، ١٩٩٣م، ٨، ٧٧.

<sup>٢٣</sup> يدوكون ليلتهم: أي يخوضون، يقال: الناس في دوكة، أي في اختلاط وخوض. انظر إكمال المعلم بقوائد مسلم للقاضي عياض، تحقيق يحيى إسماعيل، القاهرة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م، ٧، ٤١٦.

<sup>٢٤</sup> أخرجه البخاري في "صحيحه" (٥، ١٣٤) برقم: (٤٢١٠) (كتاب المغازي، باب غزوة خيبر) (بهذا اللفظ)، ومسلم في "صحيحه" (٧، ١٢١) برقم: (٢٤٠٦) (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه) (بمثلة).

<sup>٢٥</sup> منير محمد الغضبان، المنهج الحركي للسيرة النبوية، الأردن، مكتبة المنار، ١٩٩٠م، ٣، ٨٢.

سيف. أو يهددوا بما يلجئهم إلى اعتناق الدين.<sup>٤٦</sup>

### زيارة أهل الكتاب عند مرضهم

بذل النبي صلى الله عليه وسلم جهودًا إعلامية كبيرة في خطابه لأهل الكتاب فقد حُبب لهم الدخول في الإسلام وقد كانت هذه الجهود أصولًا للإعلام الإسلامي، يرتكز عليها الدعاة في دعوتهم بدافع التسامح وحسن العشرة لتنمو العلاقات الودية مع غير المسلمين، وتؤكد الدور الكبير الذي اضطلع به الإعلام في هذا الصدد، فإن زيارة المريض لها تأثير فعال في قلب المزور.  
ومن نماذج هذه الجهود:

١٧- عن أنس رضي الله عنه، قال: كان غلام يهودي يخدم النبي صلى الله عليه وسلم، فمرض، فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم يعوده، فقعد عند رأسه، فقال له: (أسلم)، فنظر إلى أبيه وهو عنده فقال له: أطمع أبا القاسم صلى الله عليه وسلم فأسلم، فخرج النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول: (الحمد لله الذي أنقذه من النار).<sup>٤٧</sup>

يصور هذا الحديث كيف كان نبي الرحمة صلى الله عليه وسلم يغشى اليهود في مجالسهم لعيادتهم ودعوتهم إلى الإيمان مذكرًا إياهم أثناء خطابه لهم بفضل الله عليهم وعلى أسلافهم، وليكون هذا الخطاب للإعلاميين قدوة في مسيرتهم الإعلامية الدعوية، خصوصًا عند الأزمات التي قد تحصل بسبب الزلازل والفيضانات وفيها المرض والموت لا يفرق بين مسلم وغيره.  
وفي الحديث كذلك "جواز استخدام المشرك وعبادته إذا مرض، وفيه حسن العهد واستخدام الصغير وعرض الإسلام على الصبي، ولولا صحته منه ما عرضه عليه، وفي قوله: (الحمد لله الذي أنقذه من النار) دلالة على أنه صح إسلامه."<sup>٤٨</sup>

ومما يدخل بهذا الشأن جواز الذهاب إلى أهل الكتاب للتداوي والطب:

١٨- فعن سعد قال: مرضت مرضًا أتاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني، فوضع يده بين ثديي حتى وجدت بردها في فؤادي فقال: (إنك رجل مفؤود)<sup>٤٩</sup> أئت الحارث بن كلدة أخا ثقيف، فإنه رجل

<sup>٤٦</sup> عطية صقر، الدين العالمي ومنهج الدعوة إليه، القاهرة، مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٨٨م، ٩٨.

<sup>٤٧</sup> أخرجه البخاري في "صحيحه" (٢، ٩٤) برقم: (١٣٥٦) (كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه).

<sup>٤٨</sup> أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني (٨٥٢ هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة، ١٩٥٩م، ٣، ٢٢١.

<sup>٤٩</sup> مفؤود: الذي أصيب فؤاده بوجع. انظر النهاية لابن الأثير ٣، ٤٠٥.

يتطبب، فليأخذ سبع تمرات من عجوة المدينة، فليجأهن بنواهن<sup>٥٢</sup> ثم ليَلدِّكْ<sup>٥٣</sup> بهن).  
وفي هذا الحديث موقف عظيم وخطاب إعلامي علني للصحابة الكرام بجواز "مشاورة أهل الكفر في الطب؛ لأنه مات في أول الإسلام ولم يصح إسلامه."<sup>٥٣</sup>

### التعامل مع أهل الكتاب

ذكر النبي صلى الله عليه وسلم في خطابه الإعلامي للمسلمين جواز التعامل مع أهل الكتاب من خلال عدة معاملات جرت بينهم وبين المسلمين، وهذا الخطاب هدفه توصيل رسالة النبوة، وذلك بشر الدعوة إلى الله، والتركيز على الخلق الحسن، والمعاملة الجيدة، وإبراز الصورة الحسنة للإسلام.

هذا التعامل قائم على الصدق وقد بنى النبي صلى الله عليه وسلم ثقته بجمهوره عندما صدق مع نفسه "فالصدق أكثر الطرق وصولاً إلى الإقناع، ولو عُرف عن مصدر ما أنه يكذب، انصرف عنه المستقبلون، حتى ولو كان صادقاً."<sup>٥٤</sup>

وعادة يكون السبب في هذه الثقة الناشئة بين الجمهور والداعية راجعة إلى ما استحوز عليه الداعية، أو القائم بالاتصال، من صفات، ومؤهلات، وثقافة.

"ففكرة الجمهور - الذي يتعامل معه الداعية- عن الداعية نفسه قد تؤثر على نجاحه، وهذه الفكرة تختلف باختلاف الصفات المميزة لكل من الجمهور والداعية، كما أنها تقرر إلى حد بعيد مدى الاتصال الذي سوف ينشأ بين الداعية والجمهور."<sup>٥٥</sup>

"وقد اهتمت الدراسات الإعلامية الإسلامية بالقائم بالاتصال - المرسل - أو رجل الإعلام، وأهمية تخييره، وضرورة تمييزه خَلْقًا وَخُلُقًا، فالتمييز شعار الأقوياء، وعلامة الصدق وحسن الاقتداء، وتلك دعائم

<sup>٥٢</sup> قوله فليجأهن بنواهن يريد ليرضهن والوجبة حساء يتخذ من التمر والدقيق فيتحساه المريض. انظر معالم السنن، للخطابي، حلب، المطبعة العلمية، ١٩٣٢م، ٤، ٢٢٤.

<sup>٥٣</sup> ليَلدِّكْ بهن: أي ليسقيك، من لده الدواء إذا صبه في فمه. واللدود ما يصب من الأدوية في أحد شقي الفم. وإنما أمر الطبيب بذلك؛ لأنه يكون أعلم باتخاذ الدواء وكيفية استعماله. انظر الكاشف عن حقائق السنن للطبيبي، مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٧م، ٩، ٢٨٥٩.

<sup>٥٤</sup> أخرجه أبو داود في "سننه" (٤، ٨) برقم: (٣٨٧٥) (كتاب الطب، باب في ثمرة العجوة) (بهذا اللفظ) والضيف المقدسي في "الأحاديث المختارة" (٣، ٢٤٣) برقم: (١٠٥٠) (مسند سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، مجاهد بن جبر أبو الحجاج عن سعد رضي الله عنه) (بمثله) وله شاهد من حديث سعد بن أبي رافع، أخرجه الطبراني في "الكبير" (٦، ٥٠) برقم: (٥٤٧٩). سند الحديث: حدثنا إسحاق بن إسماعيل، نا سفيان، عن ابن أبي نجیح، عن مجاهد، عن سعد قال...

الحكم على الحديث: قال المنذري قال أبو حاتم الرازي مجاهد لم يدرك سعدًا إنما يروي عن مصعب بن سعد عن سعد، وقال أبو زرعة الرازي مجاهد عن سعد مرسل. انظر عون المعبود شرح سنن أبي داود لعظيم آبادي (١٣٢٩ هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٤م، ١٠، ٢٥٦.

<sup>٥٥</sup> علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروري القاري (-١٠١٤ هـ)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، بيروت، دار الفكر، ٢٠٠٢م، ٧، ٢٧٢٢.

<sup>٥٤</sup> محمود حسن إسماعيل، مبادئ علم الاتصال ونظريات التأثير، القاهرة، دار العالمية، ٢٠٠٣م، ٩٦.

<sup>٥٥</sup> أقرت روجرز، الأفكار المستحدثة وكيف تنتشر، ترجمة سامي ناشد، القاهرة، دار عالم الكتب، ٢٠٠١م، ٣١٥.

الإعلام القوي المؤثر، لأنه يصدر عن أقوياء في الفهم والحجة، صادقين في العرض محسنين في الأداء.<sup>٥٦</sup> وينبغي على القائم بالاتصال أن يكون واثقاً بنفسه وبما عنده، وبقيمه، وأهدافه، وغاياته السامية، هذه الثقة تجنبه فقدان الأمل من قبول الجمهور له. ومن جملة الأحاديث الواردة في تعامل النبي صلى الله عليه وسلم مع أهل الكتاب وخطابه لهم في مجال المعاملات ما يأتي:

١٩- عن عبد الله رضي الله عنه قال: أعطى النبي صلى الله عليه وسلم خبير اليهود: (أن يعملوها ويزرعوها، ولهم شطر ما يخرج منها).<sup>٥٧</sup>

قال المهلب: "كل ما لا يدخله ربا ولا ينفرد به الذمي، فلا بأس بشركة المسلم له فيه، وهذه المشاركة إنما معناها معنى الأجرة، واستئجار أهل الذمة جائز حلال."<sup>٥٨</sup>

وقصة اليهود في خبير أنهم طلبوا من النبي صلى الله عليه وسلم السماح بالبقاء في ظل حكم الإسلام، للعناية بمزارعها وبساتينها مقابل نصف محصولها، وبعدها "أخذ اليهود يعادون نشاطهم التجاري في المنطقة بمتتهى الحرية والأمان، وكانوا (كما هو المشهور عنهم) من أنشط الناس في الأعمال التجارية"<sup>٥٩</sup> نتيجة تفتهم بالقائم بالاتصال وهو النبي صلى الله عليه وسلم.

٢٠- وعن محمد بن أبي مجالد قال: أرسلني أبو بردة وعبد الله بن شداد إلى عبد الرحمن بن أبزي وعبد الله بن أبي أوفى، فسألتهما عن السلف، فقالا: (كنا نصيب المغانم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان يأتينا أنباط من أنباط الشام<sup>٦٠</sup>)، فنسلفهم في الحنطة والشعير والزبيب إلى أجل مسمى، قال: قلت: أكان لهم زرع، أو لم يكن لهم زرع؟ قالوا: ما كنا نسألهم عن ذلك).<sup>٦١</sup>

في هذا الحديث جواز السلم مع أهل الكتاب وإن لم يكونوا من أهل البلد. ومن المعاني والدلالات الإعلامية في هذا الحديث أن عالمية الرسالة تقتضي عالمية الخطاب، وهذا لن يتحقق إلا بالتعامل الصحيح مع أهل الكتاب، ولا يخفى أن تعامل المسلمين كان له دور في نشر الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها.

٢١- عن عائشة رضي الله عنها: أن النبي صلى الله عليه وسلم (اشترى طعاماً من يهودي إلى أجل،

<sup>٥٦</sup> سيد محمد ساداتي الشنقيطي، مكانة وسائل الإعلام الجماهيرية في تحقيق وحدة الأمة، الرياض، دار عالم الكتب، ١٩٩٧م، ١٦٠.

<sup>٥٧</sup> أخرجه البخاري في "صحيحه" (٣، ١٠٥) برقم: (٢٣٣١) (كتاب الحرت والمزارعة، باب المزارعة مع اليهود (بهذا اللفظ)، ومسلم في "صحيحه" (٥، ٢٧) برقم: (١٥٥١) (كتاب البيوع، باب المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر والزرع) (بمعناه مطولاً).

<sup>٥٨</sup> ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (-٤٤٩ هـ)، شرح صحيح البخاري لابن بطال، الرياض، مكتبة الرشيد، ط ٢، ٢٠٠٣م، ٧، ١٨.

<sup>٥٩</sup> محمد أحمد باشميل، من معارك الإسلام الفاصلة، القاهرة، المكتبة السلفية، ١٩٩٨م، ٦، ١٩٠.

<sup>٦٠</sup> (أنباط من أنباط الشام) هم نصارى الشام الذين عمروها، انظر التوضيح لشرح الجامع الصحيح لابن الملتن، دمشق، دار النوادر، ٢٠٠٨م، ١٤، ٦٣٣.

<sup>٦١</sup> أخرجه البخاري في "صحيحه" (٣، ٨٧) برقم: (٢٢٥٤) (كتاب السلم، باب السلم إلى أجل معلوم) (بهذا اللفظ).

ورهنه درعًا من حديد.<sup>٦٢</sup>

في هذا الحديث جواز معاملة أهل الكتاب "والحكم بثبوت أملاكهم على ما في أيديهم، وفيه بيان ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم من التقلل من الدنيا وملازمة الفقر، وفيه جواز الرهن وجواز رهن آلة الحرب عند أهل الذمة وجواز الرهن في الحضر... وأما اشتراء النبي صلى الله عليه وسلم الطعام من اليهودي ورهنه عنده دون الصحابة، فقبل فعله بياناً لجواز ذلك، وقيل لأنه لم يكن هناك طعام فاضل عن حاجة صاحبه إلا عنده، وقيل لأن الصحابة لا يأخذون رهنه صلى الله عليه وسلم ولا يقبضون منه الثمن، فعدل إلى معاملة اليهودي لثلاث يضييق على أحد من أصحابه."<sup>٦٣</sup>

## الخاتمة

وهنا أشير إلى أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها البحث وهي الآتي:

- ١- ما قام به الرسول صلى الله عليه وسلم من خطاب وجهود لنشر الإسلام بين أهل الكتاب كان إعلامًا صرفًا بلغة العصر الحاضر، ودعوة بلغة المسلمين في عصره صلى الله عليه وسلم.
- ٢- حرية العقيدة في السنة النبوية تستلزم التسامح مع جميع أتباع الديانات، فالتحول إلى الإسلام كرهاً لا يجوز.
- ٣- مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم في خطابه هي مهمة بلاغ وإعلام، تقوم على الحوار والإقناع وتعتمد على الكلمة الطيبة والدعوة بالحسنى.
- ٤- أعطى النبي صلى الله عليه وسلم مثلاً أعلى لمعاملة أهل الكتاب، فقد كان من خطابه لهم أنه يعود مرضاهم، ويزورهم، ويكرمهم، وكان يقترض منهم... وفعله هذا تعليمًا وإرشادًا لأمته.
- ٥- النبي صلى الله عليه وسلم حرص كل الحرص على احترام أهل الكتاب والحفاظ على حقوقهم.
- ٦- تعددت مهارات الاتصال التي مارسها النبي صلى الله عليه وسلم في خطابه لأهل الكتاب من كتابة ومخاطبة وحوار وإقناع وفعل.
- ٧- إن الناظر في الأسلوب النبوي، يلاحظ تنوع الأسلوب الخطابي الموجه لأهل الكتاب، وهذا للخطاب النبوي تارة يكون متعلقاً بالأحكام الفقهية، أو الأمور العقدية، أو الاجتماعية...، ومهما يكن، فالتنوع فيه هو سر التميز والتألق والإبداع لإيصال الرسالة لهم.
- ٨- العلاقات العامة الدولية في الخطاب النبوي قائمة على السلم والبر والتعاون والرحمة، مع أهل الكتاب.

<sup>٦٢</sup> أخرجه البخاري في "صحيحه" (٣، ٥٦) برقم: (٢٠٦٨) (كتاب البيوع، باب شراء النبي صلى الله عليه وسلم بالنسيئة) (بهذا اللفظ)، ومسلم في "صحيحه" (٥، ٥٥) برقم: (١٦٠٣) (كتاب البيوع، باب الرهن وجوازه في الحضر كالسفر) (بنحوه).

<sup>٦٣</sup> أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (-٦٧٦ هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٩٧٢ هـ، ١١، ٤٠.

١. الاهتمام بدراسة الأحاديث النبوية من الناحية الموضوعية ففيها الكثير مما ينطبق على واقعنا.
٢. فهم مدلول نص الحديث النبوي لسماحة الإسلام في التعامل مع أهل الكتاب.
٣. بناء المناهج ورسم السياسات الإعلامية في مخاطبة أهل الكتاب بما يتوافق مع ما مر معنا من الأحاديث النبوية.

#### "الخطاب النبوي الإعلامي لأهل الكتاب: دراسة موضوعية"

الملخص: إن الخطاب النبوي الإعلامي لأهل الكتاب خطابٌ عالميٌ ينبض بالحياة غصًا طريًا، وما زالت كلماته صلى الله عليه وسلم تطرق السمع وتلامس شغاف القلوب فتلقاها جموع الناس وتدخل في دين الله أفواجًا، وإن تفعيل الخطاب النبوي الإعلامي الموجه لأهل الكتاب في وقتنا الحاضر لمن الضرورات والسبل لتحقيق التواصل الحضاري بين الشعوب. هذا وقد حاول الباحث أن يقف في هذا البحث على جانب من خطابه صلى الله عليه وسلم الموجه إلى أهل الكتاب؛ ليقبَس من هذه المدرسة الإعلامية، ويستنبط من منهجها، وكله أمل أن تعكف البشرية على دراسة كلامه صلى الله عليه وسلم والإفادة من خطابه وحديثه؛ لتسعد في الدنيا وتفلح في الآخرة. وقد هدف هذا البحث إلى إبراز الصورة الحضارية الإعلامية للسنة النبوية في التعامل مع أهل الكتاب، والتعرف على الأحاديث التي خاطبهم بها النبي صلى الله عليه وسلم، مع إمكانية توظيف هذا الخطاب وفق مصطلحات الإعلام المعاصر. وكان من أهم النتائج التي توصل إليها البحث، هو أن ما قام به الرسول صلى الله عليه وسلم من خطاب وجهود لنشر الإسلام بين أهل الكتاب كان إعلانًا صريحًا بلغة العصر الحاضر، ودعوة بلغة المسلمين في عصره صلى الله عليه وسلم، وأن مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم في خطابه هي مهمة بلاغ وإعلام، تقوم على الحوار والإقناع، وتعتمد على الكلمة الطيبة والدعوة بالحسنى.

عطف: عبد الله لبيدي، "الخطاب النبوي الإعلامي لأهل الكتاب: دراسة موضوعية"، مجلة بحوث الحديث، المجلد التاسع عشر، العدد الثاني، ٢٠٢١، ص. ٣٠٧-٣٣٠.

الكلمات المفتاحية: الخطاب، الحديث النبوي، أهل الكتاب، الإعلام، الإسلام والآخر.

#### "Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitâb'a Yönelik Hitâbı: Konu Esaslı Bir Yaklaşım"

**Özet:** Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitâb'a yönelik muamelelerindeki hitabı, yeni ve taze bir hayat veren evrensel bir hitaptır. O'nun hitabı bugün de kulaklara ve kalplere dokunmaya devam etmekte; o sözleri duyan insanlar topluluklar halinde Allah'ın dinine girmektedir. Araştırmacı bu araştırmada, Nebvî davet medresesinden iktibaslarla bulunmak ve O'nun (s.a.v.) davet metodundan çıkarımlar yapmak üzere, Ehl-i Kitâb'a yönelik sözlerini açıklamıştır. Bunun sebebi ise, insanlığın dünyada saadet, ahirette felâh bulması için kendini O'nun (s.a.v.) kelâmını anlamaya yoğunlaşmasını sağlamaktır. Bu araştırma, Ehl-i Kitâp ile ilişkilerde Nebvî sünnetin kuruculuğunu yaptığı davet medeniyetini görünür hâle getirmeyi ve imkân ölçüsünde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) konuya dair sarf ettiği sözleri, çağdaş medya terimlerine uygun olarak kullanma, açıklama ve tanımayı hedeflemektedir. Araştırmanın ulaştığı en önemli neticelerden biri, Resûlüllâh'ın (s.a.v.) Ehl-i Kitâp arasında İslâm'ı yaymak üzere kullandığı dilin ve sarf ettiği çabaların kendi yaşadığı çağın ve o dönemde yaşayan Müslümanlarının kullandıkları dilden ibaret olduğuydu. Ayrıca bu çalışma, Resûlüllâh'ın (s.a.v.) insanlara hitap ederken üstlendiği vazifeyi; diyalog ile ikna metodu üzerine kurulan ve kelime-i tevhid ile en güzel bir şekilde davet vermeye dayanan tebliğ ve duyuru misyonu olduğu neticesine de ulaştı.

**Atıf:** Abdullah LEBÂBİDÎ, "el-Hitâbü'n-Nebeviyyi'l-İ'lâmî li-Ehli'l-Kitâb: Dirâse Mevdû'iyye", (Arapça), *Hadis Tetkikleri Dergisi* (HTD), XIX/2, 2021, pp. 307-330.

**Anahtar kelimeler:** Hitap, Nebvî ifade, Ehl-i Kitâb, iletişim, İslâm ve öteki.



## Zayıf Hadisle Amel Edilmesinin Sebepleri Nelerdir?

Halil İbrâhîm Molla HÂTİR\*

Çev. Abdurrahman YILMAZ\*\*

Zayıf hadis, Resûlüllâh'a sallem'le 'aleyhi ve sellem'e izâfe edilir.\*\*\* Bu sebeple "Resûlüllâh Sa'lellâhü 'aleyhi ve sellem'den (s.a.v.) rivâyet edilmiştir ki..." denilmektedir. Diğer yandan zayıf hadis, genel uygulamanın kapsamı altında değerlendirilmektedir. Bu bakımdan zayıf hadisin sınırları belirlenmiş pek çok şartı bulunmaktadır. Dolayısıyla âlimlerin zayıf hadisle amel etmelerinin sebebine bakacak olursak, aşağıda sıralanacak maddeleri görürüz:

(1) Resûlüllâh (s.a.v.), ehl-i kitâbdan rivâyette bulunmayı sünnet kılmış ve

\* Dr. Halil İbrâhîm Molla Hâtir, Sûriye'nin Deyrizûr kendinde 1357 yılı Şaban ayının 15'inde (10 Ekim 1938) dünyaya geldi. Nesebi, Hz. Hüseyin vasıtasıyla Hz. Ali Efendimiz'e dayanmakta olup, Hz. Peygamber'in soyundan gelmektedir. İlk eğitimi, hâfız-ı Kur'ân olan baba tarafından dedesi Şeyh Molla'dan almış; onun yanında hıfzını ikmâl etmiş, okuyuşunun güzelliği sebebiyle çok erken yaşlarda cemaate imamlık yapmaya başlamıştır. Babasının on bir karteşi olmasına rağmen, sadece babası sağ kalmıştır. Babası Abdülhamîd'in huzur dersi hocalarından olan ninesi tarafından dedesi Şeyh Üveys'ten dinî ilimler okumuş, fikhî ilimleri, sarf, nahiv, belâgat, mantık, ferâiz gibi ilimleri dönemin önde gelen hocalarından allâme Muhammed Sa'îd el-Müftî'den okumuş, on yıl boyunca onun yanından ayrılmamıştır. Yine, Şeyh Hüseyin Ramazan ve Şeyh Abdülvehhâb er-Râvî er-Rufâî'den de zâhiri ve bâtınî ilimlerde istifade etmiştir. Resmî eğitimi sürecinde Câmî'atü'd-Dimaşk Külliyyetü'ş-Şerî'a'yı bitirmiş, yüksek lisans ve doktorasını ise, el-Câmî'atü'l-Ezher'de hadis ve hadis ilimleri kısmında ikmâl etmiştir. Eğitiminin ardından tedris ve te'lif çalışmalarına ağırlık veren Halil İbrâhîm Molla Hâtir, Siyer-i Nebî, Medîne-i Münevvere, *Sahîhayn* vb. pek çok konuda altmış aşkın eser telif etmiştir.

\*\* İstanbul Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis. abdurrahmanyilmaz53@gmail.com

\*\*\* Çeviriye esas aldığımız metin, yazarın hicrî 1426 (2005) yılında Dubai'de düzenlenen bir uluslararası ilmî toplantı vesilesiyle sunduğu ve sonrasında kitap hâlinde *Hutûratü müsâvâti'l-hadisi'z-za'ifi bi'l-mevzû'* adıyla yayımladığı eserinin son iki bölümü esas alınarak hazırlanmıştır. (y.y., 1428, s. 99-109?).

şöyle buyurmuştur: “Benî İsrâîl’den rivâyette bulunabilirsiniz. Bunda herhangi bir sakınca yoktur.” Aynı şekilde Efendimiz (s.a.v.) “Ehl-i kitâbı ne tasdik edin ne de onları yalanlayın” buyurmuştur. Her iki hadisi el-Buhârî rivâyet etmiştir.<sup>1</sup>

Ehl-i kitâbın kendilerine gönderilen kitaptan değışmeyen az bir kısım dışında hem tahrif ettikleri (anlam kaydırma) hem de değışikliklerde buldukları bilinmektedir. Dolayısıyla kitaptan naklettikleri ya yalan olduğu kesindir, tasdik edilmez ya doğruluğu kesindir, tasdik edilir ya da yalan mı doğru mu olduğu bilinmez, bu da şüphe içermektedir. Ancak tüm bunlara rağmen yalan olduğu kesin bilinmediği sürece rivâyet edilmesine müsaade etmiştir. Öyleyse, durumu böyle olan bir haberin ehl-i kitâbdan rivâyeti câiz ise Resûlüllâh’a (s.a.v.) izâfe edilen bir haberin rivâyet edilmesi evleviyetle câizdir. Kaldı ki, Resûlüllâh’tan (s.a.v.) nakledenler imân ve İslâm ehli kimselerdir. Allah Teâlâ en iyi bilendir.

(2) Hadisin zayıflığını gerektiren sebep seneddeki düşme ise bu, düşen râvînin güvenilir olup olmadığının bilinmediği anlamına gelmektedir. İşte bu nedenle senedinde kopukluk bulunan hadisle amel eden âlimler, “râvîlerinin faziletli asırlardan olmasına,” “seneddeki râvîlerin çoğunluğunun güvenilir olmasına” ve “ışittiklerinin dışında rivâyette bulunmayan kimselerden olmalarına” dikkat etmişlerdir. Böylece onlara olan hüsnü zanları sebebiyle rivâyetleriyle amel etmişlerdir. Allah Teâlâ en iyi bilendir.

Öte yandan sünnet-i nebeviyyenin tedvîni ilk dönemden itibaren başlamış, birinci ve ikinci asırda tedvîn edilen kitaplar çoğalmıştı. Bu iki asırda yaşayanlar ise son derece adâlet, hıfz ve emânet sahibi kimselerdi. Çünkü onlar faziletli asırlardandı.

Diğer bir husus ise bu asırlardaki seneddeki kopuklukların ekseriyeti kasıtlıdır. Zira sened, gerek İslâm öncesi dönemde gerekse İslâm’ın başlangıcında bilinmiyordu. Ancak sahâbe (r. anhüm) ve onların peşinden gelen tâbiûn (r.anhüm) sünnet-i nebeviyyeye karşı olan tizizlikleri sebebiyle senet soruşturmaya başlamışlardır ki ehli olmayan kimseler sünnet-i nebeviyye kalesine girip de rezil olmasın! Fakat bütün bunlara rağmen tâbiûn döneminde mürsel rivâyette bulunan kimseler de bulunmaktaydı. Nitekim daha önce bu hususu açıklamıştım.

(3) Zayıflığın sebebi râvînin hıfzının kötü olması, vehmi, hatası gibi hususlardan kaynaklı ise bunlar râvîyi (cerh bakımından) en alt derece düşürecek kusurlar değildir. Kaldı ki, rivâyet ettiği her hadisin aynı olduğu anlamına da gelmez. Aksine o hadiste hata etmiş olmasına rağmen rivâyetlerinin çoğu doğru olabilir. Diğer yandan bu tür hadisler mütâbaat ve şevâhid kapsamında da değerlendirilebilir. Nitekim İmâm ed-Dârekutnî (v. 385/995) tarafından bu türden pek çok misâl nakledilmiştir. Ayrıca bu tür bir hadisi destekleyen başka

<sup>1</sup> el-Buhârî, “Enbiyâ”, 50; “Şehâdât”, 29; “İtisâm”, 25; “Tevhîd”, 42.

bir rivâyet bulunursa hasen mertebesine yükselmektedir. Dolayısıyla böyle bir hadisi terk etmek pek çok nassın heba olmasına sebep olacaktır. Allah Teâlâ en iyi bilendir.

(3) Hadisin zayıflığını gerektiren sebep râvînin rivâyetinde aşırı hata yapması (fuşû'l-galat) ve çok yanılmasından (kesretü'l-vehm) kaynaklı ise böyle bir râvînin hadisi her ne kadar 'münker' olarak değerlendirilse de, onun habütün dislerinin öyle olduğu anlamına gelmez. Kaldı ki, yalancı bir râvî dahi bazen doğru söyleyebiliyorsa (cerh bakımından) daha alt mertebede olan kimsenin doğru söylemesi evleviyetle mümkündür. İşte bundan dolayı eğer böyle bir hadisin benzeri farklı pek çok tarik bulunursa 'mestûr' mertebesine yükselcektir. Nitekim Hâfız İbn Hacer (v. 852/1449) bunu dile getirmiştir.<sup>2</sup>

(3) Hadisin zayıflığını gerektiren sebep râvînin yalancı veya yalancılıkla ithâm edilmesinden dolayı ise böyle bir hadis ittifâkla reddedilir. Bununla birlikte yalancı olan kimsenin her söylediğinin yalan olduğu anlamına da gelmez. Zira yalancılar da doğru bazen doğru söyler. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "zekâtı koruma nöbeti esnasında şeytanın gece gelip onları saçması" olayında Ebû Hureyre'ye (r. a.) söylediği tam da budur. Nitekim bu olay *Sahîh*'te nakledilmektedir.<sup>3</sup>

Dolayısıyla eğer yalancı doğru söylüyorsa (cerh bakımından) daha alt mertebede olan bir kimse evleviyetle doğru söyleyebilir.

(3) Eğer hadisin zayıflığını gerektiren durum inkitâ', râvînin hıfzının kötü olması veya yanılması gibi nedenlerden kaynaklı ise zayıf hadisteki mefhumun "aslî" doğru demektir. Ancak hata etmiş olma ihtimâlinde dolayı böyle bir râvînin hadisinde şüphe edilmektedir. Bu itibarla bu durum, üç mü yoksa dört mü kıldığı yönünde namazında şüphe eden kimsenin durumuna benzemektedir. Öyleyse sıhhatine dair zann-ı gâlip meydana gelmesi durumunda böyle bir kimsenin hadisi terk edilemez.

(4) Hadisin zayıflığı senedde düşme, râvînin şahsının/hâlinin bilinmemesi, râvîden yanılma veya hata türünden kusurların sâdir olması gibi doğru ve yanlış ihtimalli birtakım nedenlerden dolayı ise mütâbaat ve şevâhidinin bulunması durumunda böyle bir hadisin zayıflığı giderilebilir. İşte bu sebeple, her ne kadar senedi zayıf olsa da rivâyet edilir ve mütâbaat ve şevâhidle hasen mertebesine yükseltir. Zira mütâbî' ve şâhidin bulunması korktuğumuz hata ihtimâlini ortadan kaldırmaktadır. Nitekim bu tür hadisleri İmâm et-Tirmizî'de çokça bulmanız mümkündür. Şöyle ki, *وَفِي الْبَابِ* diyerek şevâhidle hata ihtimâli giderilen zayıf hadisi hasen mertebesine yükseltmektedir.

(5) Hasen liğayrihî mertebesindeki bir hadis, (isnâd bakımından) benzer veya durumu daha iyi mütâbî' veya şâhidi bulunan zayıf hadistir. Öyleyse hasen mertebesine yükseltirilen zayıf hadis rivâyet edilmezse ne olur? Böyle bir

<sup>2</sup> es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I, 177.

<sup>3</sup> el-Buhârî, "Vekâlet", 10.

yaklaşım hadisi heder etmek değil midir?

(6) Senedi itibariyle zayıf olan nice hadisin manası sahîhtir. İşte bu sebeple böyle bir hadis terk edilmez.

(7) Nitekim Hâfız İbn Abdilber (v. 463/1071), “İsnâdı zayıf olan nice hadisin manası sahîhtir” demiştir.<sup>4</sup>

Aynı şekilde Kâdî Ebû Bekr İbnü'l-‘Arabî (v. 543/1148), İbn Ömer (r. an-huma) tarafından rivâyet edilen “*Fecrin doğuşundan sonra iki rekât dışında başka namaz yoktur.*” hadisinin talikinde şunları dile getirmiştir: “*Her ne kadar isnâd bakımından sahîh olmasa da manası sahîhtir.*”<sup>5</sup>

İbnü'l-‘Arabî başka bir yerde Hz. Fâtıma (r. an-hâ) tarafından rivâyet edilen “*mescide girerken okunacak dua*” hakkındaki hadisin talikinde şöyle demiştir: “*Fâtımâ'nın hadisi her ne kadar isnâd bakımından munkatı olsa da manası muttasıldır.*”<sup>6</sup>

(8) Zayıf hadisle amel edilebilmesi için hadis âlimleri tarafından konulan şartlar oldukça önemlidir ve tüm problemi ortadan kaldırmaktadır. Şöyle ki;

Eğer zayıflık (senedde kopukluk, râvînin hafzının kötü olması, râvîden yanılma veya hata türünden kusurların sâdır olması sonucu) doğru ve yanlış ihtimalli birtakım nedenlerden kaynaklı ise ve ilgili konuda muhâlif başka bir rivâyet de bulunmuyorsa böyle bir hadis dinde kendisiyle amel edilen bir uygulamanın kapsamında değerlendirilmekte ve ihtiyâten amel edilmektedir. Zira zayıf hadis eğer hakikatte sahîh ise amel edilerek hakkı verilmiş olur. Ancak sahîh değilse dahi, amel edilmesinden dolayı helâl olanı harâm, harâm olanı helâl kılma gibi bir durum da söz konusu olmayacaktır. Çünkü zayıf hadisle amel etmek genel bir uygulamayla amel etmek anlamına gelmektedir. Nitekim bu meseleye dair İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) sözü daha önce geçti, birazdan yine gelecek. Allah Teâlâ en iyi bilendir.

İşte tüm bunlardan dolayı hadis âlimlerinin kitaplarında zayıf hadise yer vermeleri onların haklı olduklarını ortaya koymaktadır. Nitekim hadis âlimleri, hassasiyetleri sebebiyle, ehli olmayan kimseler Resûlüllâh'ın (s.a.v.) sünnetine musallat olmasın diye son derece sıkı davranmışlardır. Yoksa bu âlimler gerek müstakil olarak kaleme aldıkları eserlerinde gerekse sahîh hadislerin arasında bu tür hadislerle neden yer versinler ki? Bu tür hadisleri terk edemezler miydi? Aksine terk etmek bir yana sadece sahîh hadisleri toplayan âlimler dahi diğer kitaplarında zayıf hadislerle yer vermişlerdir. Bu bakımdan âlimlerin bu uygulamasına aykırı hareket edenler onların yöntemine muhâlefet etmiştir. Allah Teâlâ en iyi bilendir.

<sup>4</sup> İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, I, 58.

<sup>5</sup> İbnü'l-‘Arabî, *Ârizatü'l-ahvezi*, II, 215-6.

<sup>6</sup> İbnü'l-‘Arabî, *a.g.e.*, II, 112-3.

## Zayıf Hadis ile Mevzû Hadis Arasındaki Farklı Hususlar

Zayıf ve mevzû hadisler dikkatlice incelendiğinde aralarında pek çok farklılığın bulunduğu ortaya çıkacaktır. Bu sebeple, her ikisini tek bir kategori içerisinde değerlendirmek doğru değildir. Bu bakımdan meselenin iyice netleşmesi için bazı farklılıkları zikredeceğim:

(1) Zayıf hadis, ‘*asıl itibariyle*’ Hz. Peygamber’e (s.a.v.) aittir. Ancak mevzû hadis için böyle bir durum söz konusu değildir. Zira mevzû hadis, yalandır, aslı yoktur ve uydurulmuştur. Bu bakımdan her ikisinin de aynı derecede olduğuna dair bir yaklaşım sergilemek doğru değildir.

(2) Hadisin zayıflığını gerektiren sebep, senedde düşme olabileceği gibi râvînin kendisinin/hâlinin bilinmemesinin yanında hıfzın kötü olması, yanlışlık ve hata gibi beşerî kusurlardan kaynaklı da olabilir. Hâlbuki mevzû hadis, yalandır ve Hz. Peygamber’e (s.a.v.) iliştilmiştir. Hiç şüphesiz bunun çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Nitekim zındıklık, mezhepleri ve hevâyı gâlib kılma düşüncesi, cehâletine rağmen hayra davet etme arzusu ve dünyevî birtakım maksatlar bunlar arasında sayılabilir. Hadis kitapları bu sebepleri tafsilâtlı olarak ele almaktadır. Ben de *el-Mebsût fi ulûmi’l-hadîs* adlı kitabımda bunları ortaya koydum. İşte bu sebeple, her ikisinin tek olduğu yönündeki bir yaklaşım doğru değildir.

(3) Zayıf hadisin rivâyet edilmesi icmâ ile helâl kabul edilmektedir. Nitekim bundan dolayı hâdis âlimlerinin kâhîr ekseriyeti kaleme aldıkları eserlerinde zayıf hadise yer vermişlerdir. Hatta sadece sahîh hadisleri bir araya getirmeyi amaçlayanların dahi zayıf hadislere yer verdikleri görülmektedir. Sadece el-Buhârî ve Müslim bunun dışındadır. Çünkü onlar *Sahîh*’lerinde zayıf hadislere yer vermemişlerdir. Ne var ki, onlar bile *Sahîh* dışındaki kitaplarında zayıf hadis rivâyet etmişlerdir. Fakat mevzû hadis için bunları söylemek mümkün değildir. Zira mevzû hadisin rivâyeti, insanların sakıncaları için uydurma olduğunu ortaya koymak maksadıyla câizdir. Dolayısıyla bu noktada ayrışmaktadırlar.

(4) Âlimler, fezâil, terğîb ve terhîb konularında icmâ ile zayıf hadisle amel etmişlerdir. Bunun yanında ehl-i ilmin büyük çoğunluğu ilgili konuda makbûl bir hadisin bulunmaması durumunda ahkâma dair meselelerde de zayıf hadisle amel etmişlerdir. Zira ümmet, yanlış üzerinde görüş birliğinde bulunmaz! Ancak mevzû hadis böyle değildir. Çünkü mevzû hadisle amel etmek haramdır. Dolayısıyla bu noktada farklılaşmaktadırlar.

(5) Muhaddisler, sahîh ve hasen hadisin yanında zayıf hadise de eserlerinde yer vermişler ya da mürsel ve muzaaf gibi zayıf hadisin bazı türlerini müstakîl eserlerde cem etmişlerdir. Ancak mevzû hadise yer vermemişler hatta yer vereni kınamışlardır. Fakat mevzû hadis için durum böyle değildir. Nitekim mevzû hadislere dair müstakîl eser kaleme alan bir kimse, mevzû hadislerin

yanında herhangi bir zayıf hadise yer vermemiştir. Dolayısıyla bu noktada ayırmaktadırlar.

(6) Zayıf hadis, dinde kendisiyle amel edilen bir aslın kapsamı içerisindedir. Nitekim bundan dolayı zayıf hadisle amel edilmektedir. Zira eğer zayıf hadisin mefhûmu asıldaki uygulamaya muvâfık ise, bu durumda zayıf hadisle amel edilir. Fakat asıldaki uygulamaya muvafık değilse, kendisiyle amel edilen asla göre amel edilir. Ancak mevzû hadis böyle değildir. Çünkü o, yalandır. Bu nedenle de mevzû hadisle amel edilmesi helâl değildir. Dolayısıyla bu hususta da ayırmaktadırlar.

(7) Zayıf hadis, râcîh ile mercûh arası bir konumdadır. Eğer doğru olduğu sâbit olursa bu hayırdır. Fakat doğruluğu sâbit olmazsa da bu zarar vermez.

Nitekim İbn Teymiyye hadisin kısımları hakkında konuşurken şunları ifade etmektedir: *“Bâtıl ve mevzû olduğu bilinen bir hadise iltifât edilmesi câiz değildir. Çünkü yalan hiçbir şey ifâde etmez. Ancak sahîh olduğu tespit edilmesi durumunda böyle bir hadisle ahkâm sâbit olur. Fakat iki ihtimâl bulunduğu, doğru olma ihtimâli ile yalan olması durumunda zarar vermeyeceğinden dolayı rivâyet edilebilir.”*<sup>7</sup>

Ancak mevzû hadis için böyle durum söz konusu değildir. Bundan dolayı da mevzû hadis amel etmek haramdır. Bu noktada da aralarında farklılık bulunmaktadır.

(8) Zayıf hadisin rivâyeti ve mefhûmuyla amel edilmesi, sahâbe (r. anhum) asrından itibaren -ki onlar da irsâl yaparlar ve müsned rivâyet etmezlerdi- tedvîn asrının sonuna kadar ümmetin âlimlerinin icmâından dolayı uyum arz etmektedir. Ancak mevzû hadis için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Zira neredeyse hiç kimse mevzû hadisle amel etmemiştir. Çünkü mevzû hadisle amel etmek icmâ ile harâmdır. Öte yandan mevzû hadisin rivâyeti de ancak uydurma olduğunu ortaya koymak maksadıyla câizdir. Dolayısıyla aralarında böyle bir fark da bulunmaktadır.

(9) Biz zann-ı gâlip ile amel etmekle sorumluyuz. Nitekim zayıf hadis de reddine yönelik delil bulunana kadar Hz. Peygamber’e (s.a.v.) izâfeti zann-ı gâlibtir. Ancak mevzû hadisin durumu böyle değildir. Zira ortaya çıkan karinelerden dolayı yalan olduğuna kesin olarak hükmedilmektedir. Zaten ulûmü’l-hadise dair kaleme alınan eserler bu hususu ortaya koymaktadır.

(10) Zayıf hadis, tarîkleri farklı pek çok kanaldan geldiğinde veya kendisini destekleyecek mütâbî veya şâhid bulunduğu hasen mertebesine yükselmektedir. Ancak mevzû hadis için böyle bir durum söz konusu değildir. Zira mevzû hadisin tarîkleri ne kadar çoğalırça çoğalsın yine de yalandır ve amel edilmesi helâl değildir. Dolayısıyla bu hususta da aralarında farklılık bulunmaktadır.

<sup>7</sup> İbn Teymiyye, Mecmû’u’l-fetâvâ, XVIII/65-8.

(11) Hadis âlimleri -önceden de geçtiği üzere- hadisin zayıflığını ortaya koyarken müsâmakâr davranmışlardır. Ancak onlar, susmak bir yana -durumunu beyân etmek dışında- mevzû hadisin rivâyetini dahi câiz görmemişlerdir. Dolayısıyla bu noktada da ayrıışmaktadırlar.

(12) Zayıf hadisin, “*dinde kendisiyle amel edilen asıl*” gibi destekleyicisi bulunmaktadır. Ancak mevzû hadis için durum böyle değildir. Zira karineler, onun yalan ve uydurulmuş olduğuna delâlet etmektedir. Bu bakımdan kendisini destekleyecek herhangi bir unsur bulunmamaktadır.

(13) Âlimler, zayıf hadisle fezâil, rekâik, terğîb ve terhîb konularında amel edilmesi hususunda farklı görüş ortaya koymamışlardır. Fakat -bakış açılarından dolayı- ahkâma dair meselelerde amel edilip edilemeyeceği hususunda ihtilâf etmişlerdir. Nitekim bu husustaki tavırları geride açıklandığı üzere; âlimlerin kâhîr ekseriyeti ilgili konuda zayıf hadis dışında makbûl bir hadisin bulunmaması durumunda amel etmişlerdir. Ancak âlimler, mevzû hadisle amel edilip edilemeyeceğine dair ihtilâf etmeleri bir yana mevzû hadisin -durumunu ortaya koyma dışında- rivâyet edilmesinin câiz olmadığına dahi ihtilâf etmişlerdir. Dolayısıyla bu da ayrııştıkları hususlardandır.

(14) Zayıf hadisle amel etmemek ümmetin tüm âlimlerine muhâlefet etmektir. Hatta bu, onları cerh etme anlamına gelmektedir. Zira onlar, kitaplalarında zayıf hadise yer vermişlerdir. Hiç şüphe yok ki, onlar, Allah Teâlâ'nın dinine karşı kendilerinden sonra gelenlere göre daha hayırlı, daha takvalı, daha hassas, daha endişeli ve daha hırslıdırlar. Eğer zayıf hadisle amel etmek câiz olmasaydı, bunu asla yapmazlardı. Allah Teâlâ en iyi bilendir.

(15) Zayıf hadisle amel etmemek, önceden de geçtiği üzere, zayıf hadisle ameli terğîb-terhîb, rekâik vb. konulara hasreden -ki bu onların icmâyladır- veya sahîh ve hasen hadisin bulunmaması durumunda ahkâma dair meselelerde zayıf hadisle amel eden -ki bunlar da âlimlerin kâhîr ekseriyetidir- ümmetin tüm âlimlerine muhâlefet etme ve onları cerh etme anlamına gelmektedir.

(16) Zayıf hadisle amel etmek, insanların ictihâdına göre amel etmekten daha evlâdır. Bunun gerekçesi ise, zayıf hadisin şerî'atın sâhibi Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olduğuna dair karinenin bulunmasıdır. Ancak mevzû hadis için böyle bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla bu noktada da ayrıışmaktadırlar.

(17) Zayıf hadisle amel etmek, -aşırı zayıf olmaması ve zikredilen şartlar çerçevesince- gerek muhaddis gerek fıkıh gerekse diğer ilim dallarındaki ümmetin âlimlerinin çoğunluğuna tâbi olmaktır. Ancak bu âlimlerin hiçbiri mevzû hadisle amel edilebileceğine dair görüş bildirmemişlerdir. Allah Teâlâ en iyi bilendir.

(18) Zayıf hadisi mevzû hadisle aynı kategoride değerlendirmek, zayıf hadisi rivâyet eden ve zayıf hadisle amel eden -âlimleriyle bezenmiş- ümmete

muhâlefet etmektir. Ancak Şâri' Allah Teâlâ, müminlerin yolunun dışına çıkmayı bizlere yasaklamıştır. Allah Teâlâ en iyi bilendir.

İşte bundan dolayı hadis kitaplarındaki sahîh-zayıf şeklindeki taksim tehlikelidir. Hem de ne tehlike! Öte yandan böyle bir taksim bu kitapların sâhiplerinin muradına da aykırıdır. Hâlbuki aralarını ayırmaları mümkündü ve bunu yapabilirlerdi. Fakat zayıf hadisi mevzû hadisle birlikte zikretmeleri çok daha tehlikeli bir durum meydana getirmiştir. Allah Teâlâ, yolun doğrusuna iletendir.

Bu konuyu dikkat çekici şu rivâyetle bitirmek istiyorum:

İbn Muhriz (v. 236/850), Ali b. Medîni'yi (v. 234/848-49) şöyle derken işitiğini ifade etmektedir:

“Mürsel dahi olsa Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivâyet edilen bir hadisi yalanlamak hiç kimse için câiz değildir. Ancak bazı kimseler Zührî'nin hadisini reddetmektedirler. Nitekim Zührî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle buyurduğunu nakdetmektedir: 'Bir kimse çarşamba veya cumartesi günü hacamat yaptırır sonrasında da cüzzama yakalanırsa sadece kendini kınasın!'

Hadisi reddetmeleri sebebiyle bu günlerde hacamat olmuşlar ve hastalığa yakalanmışlardır. Bunlar arasında Osmân el-Bettî, Abdülvâris (İbn Sa'd et-Tennûrî), Ebû Dâvûd ve Abdurrahmân sayılabilir. Zira hepsi hacamat sonrası cüzzama yakalandılar.”<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Yahyâ b. Ma'in, *Ma'rifetü'r-Ricâl*, II, 190.



## Hadis Savaşları

Cheryl BENARD\*

Çev. Taha Rıdvan AKAY\*\*

Günümüzde İslâm merkezlerinin yeniden düzenlenmesi için harcanan çabaların çoğu, Sünnî İslâm Düşüncesinde yabancıların tenkit ettiği ve artık çağa uygun görünmeyen belirli kurallar ve uygulamalarla ilgili tartışmalara yöneliktir.\*\*\* Kutsal kitap olarak Kur'an'ın, (evrensel olmasa da) genellikle eleştirilemeyeceği düşünülür. Fakat onun kapsamına hiç girmeyen veya sadece belirsiz bir şekilde bahsedilen birçok konu bulunur. Bu yüzden İslâm'ın neredeyse başlangıcından bu yana, karşıt görüş savunucuları, kendi görüş ve yorumlarını öncelikle hadisleri temel alarak öne sürmüşlerdir. Biz bu ideolojik çatışma biçimini 'hadis savaşları' olarak adlandırabiliriz.

Bu raporun\*\*\*\* araştırma evresinde temel yaklaşımımız, sivil toplum ve demokrasi değerlerinin, hadise dayanarak savunulabilmesiydi. Ancak birçok nedenden dolayı, hadislerin kesinlikle ikincil bir araçtan daha fazlası olamayacağı

---

\* Lisans eğitimini Beyrut Amerikan Üniversitesinde aldıktan sonra, doktora derecesini aldığı Viyana Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi dersleri verdi. Akademisyen olarak siyaset bilimi alanında yazmasının yanı sıra sosyal meselelere dair birden fazla roman kaleme almıştır. Hâlen kâr amacı gütmeyen bir araştırma ve savunma kuruluşu olan Alliance for the Restoration of Cultural Heritage (ARCH) International'ın başkanıdır.

\*\* Ar. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis ABD, taha.akay@deu.edu.tr

\*\*\* Bu makale, "The Hadith Wars" başlığıyla Cheryl Benard'ın kaleme aldığı *Civil Democratic Islam: Partners, Resources and Strategies* adlı eserde (Santa Monica: RAND, 2003, s. 49-56) yer almaktadır.

Köşeli parantezle [ ] verilen ek bilgiler çevirene aittir. Bu çeviri, RAND şirketi tarafından kontrol edilmemiştir.

\*\*\*\* Smith Richardson Vakfı'nca desteklenen ve RAND Şirketi tarafından yayımlanan kitabın tam metni için bkz. [https://www.rand.org/pubs/monograph\\_reports/MR1716.html](https://www.rand.org/pubs/monograph_reports/MR1716.html). RAND şirketi (Araştırma ve Geliştirme anlamında, İngilizce Research And Development baş harflerinden) ilk önceleri, Amerika Birleşik Devletleri silahlı kuvvetleri için araştırma ve geliştirme

anlaşılmıştır. Hadisler, taban tabana zıt görüşlerin her durumda eşit meşruiyet iddia etmesine olanak sağladığı için, bir mesele hakkında karar vermeye her zaman imkân tanımaz.

Bazıları köktendinci ve gelenekçilerle hadis düzeyinde ilişki kurmaya tümüyle karşı çıkar. Sözgelimi;

Ibn Warraq (1995, s. 293), bu metinlerin yorumlanmasında, Sünnî, mutaassıp ve mollalarla mücadele etmenin, kendi zeminlerinde onların koşullarına göre savaşmak olduğuna inanır. Çünkü ürettiğin her bir metne karşı onunla çelişen birçok metin öne sürülecek ve yenilikçiler, hangi zihinsel çabayı sergilerse sergilesinler bu şartlar altında kazanamayacaktır.<sup>1</sup>

Hadis savaşları belki kazanılamasa da makul bir şekilde kaybedilebilir ya da en azından bu mücadele için çaba göstermiş oluruz. Fakat bunun aksini yapmak, Müslüman nüfusun büyük bir kısmının okuma yazma bilmediği, eğitimsiz, yerel makamlara itaatkâr ve geleneklere bağlı olduğu böyle bir dönemde akıllıca olmazdı. Çünkü İslâmî ortamlarda faaliyet göstermek zorunda olan ilerici unsurlar, en azından zihinsel çıkmazı aşacak koza ihtiyaç duymaktadır. Nitekim köktendinci İslâm'ın, genel kabul gören akım olması arzu edilmez.

Teorik olarak hadis araştırması son derece karmaşık bir bilim olsa da katı hadis kuralları, pratikte anlamsız ve siyasetin hâkim olduğu bir alandır.

Hadisin birçok karmaşık değişkenle değerlendirilmesi gerekir ki bunların başında; hadisin bağlamı ve güvenilirliği gelir:

- Asıl kaynak kim?
- Ne kadar zamandır Müslümandı?
- Peygamber'e ne kadar yakındı?
- Rivâyet eden şahıs, olaya ne kadar doğrudan dâhil oldu?
- Bağımsız herhangi bir doğrulama imkânı var mı?
- Başka hangi rivâyetler bu râvîden nakledilmektedir?
- Yapılan değerlendirmelere göre kişi ne kadar güvenilir?
- Râvî ne kadar zeki ve eğitimliydi?
- Kişi olayı hatırladı mı yoksa yazdıklarına mı güvendi?
- Kişi bir çıkara sahip miydi yoksa tarafsız bir gözlemci miydi?
- Bu rivâyet nasıl nakledildi?
- Rivâyetin nakledilmesinde kopukluklar var mı?
- Râvîler ne kadar güvenilir?

---

yapması amacıyla, 1946 yılında Project RAND ismiyle, Douglas Havacılık Şirketi tarafından, ABD Santa Monica'da kurulmuştur. Ardından 1948 yılında ana şirket bünyesinden ayrılmış, dünya çapında pek çok ofisi bulunan siyasi strateji ve düşünce kuruluşu hâline gelmiştir. (bkz. <https://www.rand.org/about/history.html>.)

<sup>1</sup> Fakat onunla röportajımda Sayın Warraq, hâlihazırda İslâm'ın bir ön eleştirisinin gerçekçi olmadığını kabul etti. Daha uysal, nazik ve 'tehlikesiz' bir İslâm'a teşvik etme çabalarımın, daha iyi sonuçlar sağlaması muhtemeldir (Warraq mülakat, 22 Şubat 2002, mail yoluyla).

Ayrı bir analiz zinciri, rivâyet metniyle ilgilenir:

- Rivâyet, Peygamber'in bir sözünü mü, fiilini mi ya da her ikisini birden mi barındırmaktadır?
- Eğer Peygamber belirli bir şey yaptıysa, başka bir kimse buna [umûmî] izin verildiği anlamını çıkarabilir mi?
- Onun huzurunda başkaları tarafından bir şey yapıldıysa ve [Hz. Peygamber] onları kınamaktan kaçındıysa aynı şekilde bu [fiile umûmî] izin verildiği sonucu çıkarılabilir mi?
- Bağlam nedir? Sözelimi şaka yapıyor olabilir mi?

Son olarak, hadisin bir hiyerarşiye yerleşmesine olanak sağlayan temel sebepler bulunmaktadır:

- Belirli bir hadisin uygulanması, ortak menfaate mi fayda sağlar yoksa sadece bir bireyin çıkarlarını mı gözetir?
- Toplum hayatını kolaylaştırıyor mu yoksa zorlaştırıyor mu?
- Hukukçular ve toplum uygulaması bu konuda hemfikir mi, yoksa anlaşmazlık içinde mi?

Âlimler, hadisin değerlendirilmesinde ve uygulanmasında geçerli olan 'bazı kuralları' listelediklerinde, yoğun yazılmış yedi sayfaya ihtiyaç duyarlar.<sup>2</sup>

Pratiğe gelince, bir hadisin koşullarını, kaynaklarını ve râvinin güvenilirliğini ele almak ve değerlendirmek için böyle bir çaba sarf etmek mümkün değildir. Gerçekte hadis, tekrarlama ve etkileycilik yoluyla, güvenilirlik ve şöhret kazanan halk sözleri seviyesindedir. Daha önce atıfta bulunulan İslâmî web sitelerinde sık sık hadisten bahsedilir fakat bir kaynak belirtmek veya belirli bir hadisi hangi derlemeden aldıklarını ya da hangi varyantını kullandıklarını söylemek için bile çok nadir zahmete girerler. Onlar hadisi sadece 'delil' getirirler.

Durum bu şekilde olmasa bile, objektif olarak konuşursak, hadisin en iyi ihtimalle kesin olmayan ve kusurlu bir araç olduğunda çok az şüphe vardır. Buhârî'nin genel olarak en yetkili ve güvenilir kabul edilen hadislerin derleyicisi olduğunu düşünürsek o, 600 bin hadis toplamış ve güvenilirlik açısından inceleyerek bunlardan 7600 hadis seçmiştir. Bir kısımdan da mükerrerleri silmiş ve geriye yaklaşık 4000 hadis kalmıştır. Mabrook Ismael (2003) [bu konudaki] düşüncesini [şu şekilde] belirtmektedir:

el-Buhârî'nin iddiasının karakteristik özelliklerine bakalım! Eğer biz her bir hadis için tek bir saat izin versek, Buhârî yaklaşık yedi yıl durmadan çalışmak zorunda kalırdı. Her hadis, her

<sup>2</sup> Bu kurallar şunları içerir: Bir fiil tarafından doğrulanan söz, sadece bir söze; Bir kuralı sebebi vürûduyla birlikte ifade eden bir metin, yalnızca kural barındıran bir metne; Peygamber'in açık bir sözü, amelîne; Olumlu bir emir (böyle böyle yap), olumsuz bir emre (böyle böyle yapma) daha ağır basar. Alternatifleri ortadan kaldırma yöntemiyle tespit edilen geçerli bir nedeni ihtiva eden kıyas, uygunluk denemesi yoluyla tespit edilen geçerli bir nedeni ihtiva eden kıyasa daha ağır basar (El Fadl, 2001, s. 40 vd.) [Son cümlede kıyasta illeti tespit etmek için kullanılan, sırasıyla; sebr-taksîm ve münâsebet yöntemlerinden bahsedilmektedir].

bir halkasının yakından incelenmesi gereken uzun bir nakil zinciri yoluyla Peygamber'e kadar takip edilmeli ve her bir zincir, biri hariç tümü ölü olan birbirini takip eden altı veya yedi kuşaktan oluşmalıdır. Fakat bu çalışmayı altı yılda tamamladığı söylenmektedir. Buhârî'nin bu kadar çok hadisi incelemesi fiziksel olarak mümkün müdür? Cevabım hayır.

Hadisin yapamadığı şey, herhangi bir konuda bağımsız ve otoriter bir şekilde karar vermektir. Aslında 'hadis savaşları', yıpratma savaşlarıdır. Tartışılabilir konular sonsuzdur ve olabildiğince ayrıntıya dalmaktadır. [Takip edilen] yöntem, başka bir dinin kitabı olan Talmud'dan ifade alıntılanmaktadır. Bu, değişime giden bir yol değildir.

Herhangi bir konudaki argümanın mükemmelliği, insanların dünya görüşlerini değiştirmeye yetmez; daha ziyade, dünya görüşlerini hangi uzmana dayanacaklarını, hangi yoruma meyledeceklerini ve hangi hadisi öne süreceklerini belirler. Sözelimi, köktendinciler müziğin yasak olduğunu söyleyebilirler. Taliban Afganistan'da iktidara geldiğinde, dini anlatım hariç her türlü müziği hemen yasakladı. Fakat biz, Peygamber'in dünyevî müzik sevdiğine dair kanıta sahibiz. Bir defasında Peygamber, eşinin düzenlediği bir düğüne şarkıcı tutmayı unuttuğu için hanımını kınamış ve daha sonra bu organizasyonda söylenmesi gerektiğini düşündüğü geleneksel düğün şarkısının bir kıtasını ona okumuştur. Bundan farklı bir zamanda başka bir gösteri birliği geçerken sadece gösteri yapmalarına değil ayrıca camiye mekân olarak kullanmalarına bile izin vermiş ve eşi [Hz.] Âişe'yi onları görmesi için getirmiştir. Bu iki küçük olaydan, daha liberal görüşlü araştırmacılar daha fazla sonuç elde edebilir: Eğer Peygamber'in bizzat kendisi, bu tür eğlence organizasyonu ile ilgileniyorsa, şarkı söylemek kabul edilebilir ve gerçekten iyi bir şey olması gerekir. Ayrıca dini hiçbir içeriğin bulunmadığı meşru eğlencenin, [kadın-erkek] karma bir izleyici kitlesi tarafından beğenilmesinde bir sorun olmadığı gibi Peygamber, hanımını kendisiyle bir gösteriyi izlemeye teşvik etmiştir. Bu şekilde eğlenceli bir gösterinin değeri olmasaydı Peygamber camide buna izin vermezdi.

Fakat bu [açıklamalar], konunun kapandığı anlamına gelmez. Peki, hadis, televizyonda şarkı söyleyen kadınlar hakkında izin verecek kadar da kapsayıcı mıdır? Afganistan anayasa hukuku izin verilmediğini düşündüğü için bunu yasaklamış durumda. Farz edelim şarkı sözleri zararsız olduğu halde tamamen anlamsızsa, bu hatalı olmaz mı? Hâlbuki Kur'an, bir şey doğru değilse, o zaman hatalı olduğunu söyler. Öyleyse bu, şarkının hatayı yaydığı anlamına gelmez mi? Ya da durum, niyete mi bağlıdır? Eğer erdemli bir şekilde rahatlamak için müzik dinliyorsanız izin verilir ama bir gece kulübüne gidip içer gibi hissederek kendini bir parti ruhu hâline sokmak için dinliyorsan kötü müdür? Açıkçası şimdi, birkaç Kur'an ayetine, birçok hadis ve müteakip yorumlara

konu olan niyetler meselesini tartışmamız gerekir.<sup>3</sup> [Oysa] sadece müzik üzerindeki tartışmalar [bile] çok geniş kapsamlıdır.

Daha ağır bir konu olan, İslâmî bir idarenin, dini yasadan ayrılmaları denetlemesi ve cezalandırması gerekip gerekmediği sorusunu ele alalım. Liberaler bu soruya hayır cevabını verir: İnanç, bireysel bir vicdan meselesidir; Herkes sadece gerçek niyetlerin bilgisine sahip olan Allah'a karşı sorumludur. Aslında Müslüman kardeşlerinizi, gözetlemeyi, yargılamayı ve cezalandırmayı düşünmeniz, İslâmî olmayan saygısızca bir davranıştır.

Liberallerin bunu destekleyecekleri hadisleri bulunmaktadır:

“Öğüt ver! Çünkü sen ancak öğüt vericisin. Onların üzerinde bir zorba değilsin”. (Kur’ân, el-Gâşiye (88), 21, 22)

“Böyle iken sen mi mü’min olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?” (Yûnus (10), 99)

“Dinde zorlama yoktur”. (el-Bakara (2), 256)

“Kim Müslüman kardeşinin kusurunu araştırırsa, Allah da kendisinin kusurlarını araştırır. Allah kimin kusurunu araştırırsa, onu, evinin içinde (insanlardan gizli) bile olsa rüsvay eder” (Tirmizî, “Birr”, 85, 2032).

“Zandan sakının. Çünkü zan, yalanın ta kendisidir. Birbirinizin konuştuğuna kulak kabartmayın, birbirinizin özel hâllerini araştırmayın, birbirinizle üstünlük yarışına girmeyin, birbirinize haset etmeyin, birbirinize kin beslemeyin, birbirinize sırt çevirmeyin. Ey Allah’ın kulları! Kardeş olun!” (Müslim, “Birr”, 28, 6536)

Dini denetlemeyi savunanların da ayet ve hadislerden kendi delilleri mevcuttur:

“Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah’a karşı bir bahaneleri olmasın” (Kur’an, Nisa (4), 165).

“İçinizden emredilen şeyleri uygulayan ve haram olan şeyleri yasaklayan bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir” (Âl-i İmrân (3), 104).

“Sizler mutlaka iyilikleri emrecek ve kötülüklerden insanları sakındıracaksınız. Böyle yapmazsanız, Allah size bir ceza gönderir de ona dua edersiniz duanız kabul olunmaz”. (Tirmizî, Fiten 9, 2169)<sup>4</sup>

Görüldüğü üzere hadis, kötüye kullanılmaya açıktır. Bununla birlikte İslâm, mutlaka çok ‘erişilebilir’ bir din değildir. Müslüman nüfusun büyük bölümünün okuma yazma bilmediği için okuyamadıkları ya da Arapça bilme-

<sup>3</sup> Bunlar, el-Karadâvî’nin şarkı söyleme konusunda kendi reformist-gelenekçi konumunu açıkça ifade ettiğinde, gözden geçirdiği hususlardan sadece birkaçıdır. Bkz. “İslam’da Yasak ve İzin”, <https://www.al-qaradawi.net> (Site Arapçadır.)

<sup>4</sup> Muhammed el-Asi tarafından derlenmiştir. (2000)

dikleri için anlayamadıkları gerçeğini göz ardı etsek bile Kur'an'ı değerlendirmek zordur. Çeviriler mevcut ancak birçok Müslüman, asıl metnin sadece orijinal vahiye geçerli olduğunu düşünmektedir.

Kur'an'ın emirlerinin nasıl yorumlanması ve uygulanması gerektiğini söyleyen hukuki görüşler de büyük önem taşımaktadır. Bunu belirleyen, kabul görmüş dört Sünnî fıkıh mezhebi (Şii Ca'ferî mezhebi de eklenebilir) bulunmaktadır. Mezheplerin hükümleri çeşitlilik gösterse de –sözgelimi, boşanmış olduğunuz biriyle yeniden hangi koşullarda evlenip evlenemeyeceğiniz ya da hırsızların elleri ne zaman kesilmesi gerekir gibi- eşit derecede doğru kabul edilirler. Ülkeler ya da en azından bölgeler genellikle bir veya daha fazla fıkıh mezhebine bağlı olduğu halde, hüküm çıkarma-uygulama yolu karmaşık ve kapalıdır.

Hadisin sosyal politikaya nasıl dönüştüğüne dair Hâlid Ebû'l-Fadl'ın *Tanrı'nın Adına Konuşmak* (el-Fadl, *Speaking in God's Name*, 2001) adlı önemli çalışmasında birçok etkileyici örnek bulunabilir. Yazar, aşırı muhafazakâr Suudi fıkıhçıların; topuklu ayakkabılar ve kadınların hava yolculuğu gibi konularda, dini kararlar veya fetvâlar yayınlamasına olanak tanıyan, genellikle fantastik mantık sıçramalarını gözden geçirmektedir. Fetvalar, teolojik içeriği farklı şekillerde değiştirebilir. Bir âlim, çoğu [hadis] mütahasssısının zayıf gördüğü gerçeğinden bahsetmeden bir hadisten yararlanabilir. O, hadisi bağlamından çıkarabilir ya da geçmiş zamanlara ait olanı güncel meselelere uygulamak için tartışmalı fikhî kıyaslar yapabilir. Neticede üçüncü milenyumda günden güne ortaya çıkan sorunların birçoğuna dair hadislerin mevcut olmadığı açıktır. Bunun yanı sıra bir âlim, özellikle başka bilginlerin dünya görüşünü paylaştığı ve yorumunu destekleyeceği Vahhâbilik gibi bir hareketin parçasıysa, hangi genel kuralı uygulayacağına karar verirken büyük bir serbestliğe sahiptir.

Sadece bir örnek vermek gerekirse, ölen kocasının mezarını ziyaret etme alışkanlığı olan ancak sonrasında dindar kadınların mezarlıkları ziyaret etmelerini gerektiği konusunda komşuları tarafından uyarılan bir kadın, Suudi Dini Enstitüsü'ne danıştı. Suudi fıkıhçılar meseleyi inceledi ve kadının bundan sonraki ziyaretlerini yasakladı. Fakat sebeplerine gelince, Kur'an'da ya da dinî gelenekte böyle bir yasağın doğrudan bulunması değildi. Daha ziyade onlar, söz konusu kadının, ölen sevdiklerine dua etmek için başka kadınlara da ilham verebileceğini düşünüyordu. Bildiğiniz üzere [söz konusu alışkanlığın] sonrasında mezarlıklar, kadınların bir araya geldiği rezil yerler hâline gelecek, bu da kadınları kandırmak ve muhtemelen taciz etmek isteyen erkekleri çekerek sonuçta ahlaksızlığa sebep olacaktı. Ahlaksızlık İslâm'a uygun olmadığı gibi kadınların, akrabalarının mezarlarını ziyaret etmeleri de aynı şekilde İslâm'a aykırı olarak değerlendiriliyordu.

Demokratik İslâm'ı geliştirme çabası, hadis ve bunun hukuk üzerindeki etkisiyle ilgili olarak aynı doğrultuda üç eylem çizgisini gerektirir.

Genel olarak halkın; vicdansız, eğitimsiz ve kendi kendini tayin eden otoritelerin insafına kalmamaları için, dinlerini yorumlama süreci hakkında daha iyi bilgilendirilmesi ve eğitilmesi gerekmektedir. Bu durumu kabul etmek yerine, bir ifade kendisine hadisi temel aldığı iddia ettiğinde halkın, hadisin gerçekte ne anlama geldiğini ve yorum geliştirmenin karmaşık yapısını anlaması gerekir. Bunu kolayca açıklayabilecek sayısız İslâm âlimi bulunur ancak İslâm dünyasında -örgün ve yaygın, resmi ve gayri resmi- din eğitimi programlarını yürütenler onlar değildir. İslâm âlimlerinin, dini bilgi standardını yükseltmesi; ayrıca Müslümanları, hadis, fetva ve tefsirlerin 'eğitilmiş tüketici' hâline getirmek için çaba göstermesi gerekir.

Sayılan bu hedefler gerçekleştirilinceye kadar, daha hoşgörülü, eşitlikçi, demokratik toplumlar isteyen, ancak aradıkları değişikliklerin 'İslâm dışı' olduğuna ikna olanlara, [hedeflenen yeniliklerin İslâm'a uygun olduğuna dair] bir miktar 'karşı hadis' sunulmalıdır. Reform ve liberalizmi destekleyecek gerekli kanıtları bir araya getirmek oldukça kolaydır. [Bunu yaparken] çok fazla tartışmalı konu olmadığı için [meseleyi] yarım düzine el kitabı ya da broşürle ele almak mümkündür.

Son olarak, yakın zamanda, İslâm hukuku, İslâm anayasası ve benzeri alanlarda bazı hareketler meydana gelmiştir. Müslüman hukukçuların, kendilerini fıkıh mezheplerinden sadece biriyle sınırlamadıkları, eklektik bir yaklaşım benimzedikleri, çeşitli ülke ve kaynaklardan gelen İslâmî yorumları; medeni hukuk, uluslararası normlar ve ana akım İslâmî kavramlara yeni bakış tarzıyla harmanladıkları yerlerde, ilgi çekici çalışmaları ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmalar dağınık yerlerde bulunması nedeniyle bir araya getirilmeli ve İslâm dünyasındaki hukukçular ve diğer ilgili kitlelerin kullanımına sunulmalıdır.

### Kaynakça

- al Fadl, Khaled Abou, *Speaking in God's Name*, Oxford: One World Publishing, 2001.
- Warraq, Ibn, *Why I Am Not a Muslim*, New York: Prometheus, 1995.
- al-Qaradawi, Yussef, *The Islamic Movement at Political and World Levels*, (chapter 4), n.d. Online at <http://www.qaradawi.net> (Arabic site).
- al-Asi, Muhammad, "The Unknown Prophet", paper presented at the International Seerah Conference, Karachi, Pakistan, June 25, 2000. Online at <http://www.islamicthought.org/pp-ma-unknown.html> (as of June 3, 2003).





# *Hata Neredeydi?* *Doğu'nun 300 Yıldır* *Cevabını Aradığı Soru* Adlı Eser Üzerine

Kadir SEKMEN\*

## I. Giriş

Batı'nın Doğu hakkındaki yaklaşımı Doğu ile Batı kadar eskidir ve günümüze kadar devam etmiştir. Bu minvalde birçok Batılı tarafından Doğu'ya yönelik araştırmalar yapılmıştır. Silsile hâlinde devam eden bu incelemeler zamanla oryantalist paradigmayı oluşturmuştur. Bu paradigma içerisinde yetişenlerden biri de günümüz oryantalistlerinden Bernard Lewis'tir. Bu çalışmada Lewis'in kısa bir biyografisi sunulacak, ardından Doğu-Batı ilişkisine dair kaleme aldığı *Hata Neredeydi? Doğu'nun 300 Yıldır Cevabını Aradığı Soru*<sup>1</sup> ismiyle Türkçeye tercüme edilmiş eseri eleştirel bir gözle incelenecektir.

## II. Bernard Lewis'in Kısa Biyografisi

İslâm tarihi ve İslâm-Batı ilişkilerinde uzmanlaşan Lewis, araştırmalarında ortaçağ İslâm dünyası, günümüz Ortadoğu'su, Osmanlı Devleti'ne ve bunun bir uzantısı olarak Türkiye'ye yoğunlaşmıştır. 1916 yılında Londra'da doğan

\* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniv., Sosyal Bilimler Ens., Hadis Anabilim Dalı, İSTANBUL  
k.sekmen69@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8685-8777 Geliş: 12.11.2021 Yayın: 31.12.2021

<sup>1</sup> Bernard Lewis, *Hata Neredeydi? Doğu'nun 300 Yıldır Cevabını Aradığı Soru*, çev. M. Mur-taza Özeren (İstanbul: Kronik Kitap, 8. Basım, 2020). Eserin özgün hali için bk. Bernard Lewis, *What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East* (New York: Oxford University Press, 2002). Eser üzerine Bahri Ata tarafından bir tanıtım yazısı (Bahri Ata, "300 Yıldır Sorulan Soru: Hata Neredeydi?", <https://dspace.gazi.edu.tr/bitstream/handle/20.500.12602/176758/lewis.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Erişim: 14.04.2021) yazılmışsa da söz konusu yazının kısalığı, eserin tanıtım ve eleştirel değerlendirme şeklinde tekrar gözden geçirilmesini gerekli kılmıştır.

Yahudi asıllı bir İngiliz olan Lewis, 1936 yılında Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Araştırmaları<sup>2</sup> Bölümü'nü bitirmiştir. 1939'da doktorasını tamamlayıp Londra Üniversitesi'nde yardımcı öğretim elemanı olarak göreve başlamasının ardından savaş döneminde İngiliz Silahlı Kuvvetleri'nde beş yıl görev almıştır. İsbetli yönlendirmelerinden olsa gerek 'İngiliz istihbaratının Ortadoğu hakkındaki akıl hocası' olarak nitelendirilmiştir.<sup>3</sup> Bir dönem ABD'nin 43. başkanı George W. Bush'un danışmanlığını da yapan Lewis, 19 Mayıs 2018'de New Jersey'de öldü.<sup>4</sup>

Lewis'in *Hata Neredeydi? Doğu'nun 300 Yıldır Cevabını Aradığı Soru* adlı eserini incelemeye geçmeden önce kitabın ilk sayfasında Lewis hakkında söylenen bazı sözlerin nakledilmesinde fayda vardır. "... Lewis Müslümanların değişime ve modernliğe *dirençlerini* anlatan ikna edici bir tarihçi," "Lewis'in Müslümanların tarihine ilişkin yaptığı *keskin eleştiriler* onu zamanımızın ilim adamı yapan şeydir," "Müslümanların uygarlık liderliğini kaybetmeleri ve modernlikten geri durmaları son 500 yıllık küresel dünya tarihinin merkezindedir... Kimse onun *yargılarındaki nesnelliği* yakalayamaz."<sup>5</sup> Yazarından bağımsız bir kitap değerlendirmesinin istenilen faydayı tam olarak sağlamayacağı düşünüldüğünden kitaptan önce yazar hakkında verilen bilgiler önemlidir. Bu bağlamda yazarın "İngiliz istihbaratının Ortadoğu hakkındaki akıl hocası" ve George W. Bush'un danışmanlığını yapmasının yanında, onun oryantalist paradigmada yetişen Batılı bir akademisyen olduğu da göz ardı edilmemelidir. Bu çerçevede söz konusu kitapta Lewis'in Müslümanların hatalarının ne olduğunu anlatırken ve sunduğu çözüm önerisi dikkate alınırken yukarıda söylenen nesnelliği ne kadar koruyabildiği de tartışılacaktır.

<sup>2</sup> Edward Said, oryantalizmi Doğu'yu akademik açıdan araştıran, örtük olarak ontolojik ve epistemolojik açıdan ötekileştiren ve siyasi açıdan tanımlayan, tasvir eden ve yöneten, yani sömürgeleştiren yönüne dikkat çekmiştir. (Edward W. Said, *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışı*, çev. Berna Yıldırım (İstanbul: Metis Yayınları, 10. Basım, 2017), s. 12-13) Said'in bu tanımlaması oryantalizm ve oryantalist kelimelerine olumsuz bir anlam katmıştır. Bundan dolayı oryantalistler bu kelimeler yerine kendilerini akademik olarak Doğu ve Afrika araştırmacıları gibi isimlerle sunmuşlardır. Ancak bunların özü değişmeyen isimlendirmelerden ibaret olduğu unutulmamalıdır.

<sup>3</sup> Özgür Oral, "Bernard Lewis ve Oryantalist Gelenek", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1/2 (2003), s. 601-602. Daha detaylı bilgi için söz konusu makalenin 607. sayfasına kadar bakılabilir.

<sup>4</sup> Vikipedi, "Bernard Lewis" maddesi, [https://tr.wikipedia.org/wiki/Bernard\\_Lewis](https://tr.wikipedia.org/wiki/Bernard_Lewis) (Erişim: 14.04.2021)

<sup>5</sup> Bernard Lewis, *Hata Neredeydi? Doğu'nun 300 Yıldır Cevabını Aradığı Soru*, çev. M. Murtaza Özeren (İstanbul: Kronik Kitap, 8. Basım, 2020), s. 1. Sözlerdeki italik vurgular bize aittir.

### III. Hata Neredeydi? Doğu'nun 300 Yıldır Cevabını Aradığı Soru Adlı Eser Üzerine

Lewis tarafından verilen bazı konferans ve bildirimlerin bir araya getirilmesinden oluşan eser,<sup>6</sup> giriş ve sonuç dışında yedi bölümden müteşekkildir. Doğu'nun nerede hata yaptığına dair yedi bölümde sunulan konular sırasıyla 'savaş meydanından alınan dersler', 'zenginlik ve güç arayışı', 'toplumsal ve kültürel engeller', 'modernleşme ve toplumsal eşitlik', 'laiklik ve sivil toplum', 'zaman, mekân ve modernite', 'kültürel değişimin yüzleri' başlıklarını taşımaktadır. Mücmel olan bu tanıtımın akabinde XVIII. ile XX. yüzyıllar arasında Osmanlı Devleti özelinde genel olarak Doğu'nun durumu ve Batı ile ilişkisini ortaya koymaya çalışan eserin bölümlerinin incelemesine geçilebilir.

Kitabın girişindeki (s. 9-25) bilgilere göre, asırlarca medenileşmenin ön safarında yer alan Müslümanlar, öğrenilecek hiçbir şey barındırmayan yer olarak telakki ettikleri Batı'yı barbar ve kâfir görerek ötekileştirmişlerdir.<sup>7</sup> Ayrıca Osmanlı Türkleri Anadolu'yu ve Konstantinopolis'i ele geçirmişler, Balkan yarımadasını işgal edip sömürgeleştirmişlerdir.<sup>8</sup> Buna karşılık Ortadoğu'dan Batı'ya taşınan rakamlar, Batı'nın Araplara hürmetinin bir göstergesi mahiyetinde Arap rakamları olarak bilinir.<sup>9</sup> Doğu'nun Batı'ya yaptığı zulümlere karşı Batı'nın bu 'kadirşinaslığının' anlatılmasından sonra Batı'nın yükselişi karşısında Doğu'nun tavrı sunulur. Buna göre Rönesans'la birlikte Batı bilim, teknoloji ve kültür alanlarında gelişirken Doğu'nun bu gelişmelerden haberi bile olmamıştır.<sup>10</sup> Aldıkları bazı yenilgilerden sonra Batı'nın üstünlüğünü anlamaya başlayan Türkler, Batı'nın top ve tüfeğini almışlarsa da bu barbarlara karşı yaklaşımlarını değiştirmemişlerdir.<sup>11</sup> Üstünlüğü ele geçirmeye başlayan Batılılar XVII. yüzyılda Doğu'ya tacir olarak giderlerken sadece ticarî maksatları yoktu. Bunun yanında sömürge haline gelecek üsler de kuruyorlardı.<sup>12</sup> Yine Batılıların ele geçirdikleri yerlerdeki Doğuluların düştüğü durumdan hareketle sömürgeci işaretlerine temas edilmektedir.<sup>13</sup>

Genel hatlarıyla girişte anlatılan meselelerin özeti olan yukarıdaki paragrafın bir değerlendirmesini yapmak elzemdir. Doğu'nun üstün olduğu süre zarfında Batı'yı hiçbir şey alınamayacak barbar bir yer olarak gördüğü ve ötekileştirdiğinden, gerilemeye başlarken dahi bu ötekileştirmeye devam ettiğinden bahsedilir. İslâm'da yitik bir mal olarak karşılanan hikmetin nerede ve kimde bulunursa alınmasına dair teşvikler vardır. Hatta bizzat Hz. Peygamber'in

<sup>6</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 185.

<sup>7</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 9-10.

<sup>8</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 11.

<sup>9</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 13.

<sup>10</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 13.

<sup>11</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 20.

<sup>12</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 22.

<sup>13</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 24.

(s.a.v.) diğer kültürlerden onlara atıfta bulunarak (bilgi, eşya ve davranış gibi) aldıkları şeyler hikâye edilmiştir.<sup>14</sup> Bundan dolayı Doğu'nun Batı'yı hiçbir şey alınmayacak bir yer olarak görmesi söz konusu değildir. Zira İslâm'a göre yararlı şeylerin alınması noktasında kişi ve yer sınırlaması yoktur. Bununla birlikte Müslümanların ötekisi olmayacağı ve olamayacağı da belirtilmelidir.<sup>15</sup> Zaten zulmün haram olduğunu beyân eden bir dinin mensupları olarak Müslümanların ötekileştirme faaliyetlerinden bahsedilemez. Bu açıdan yukarıda Osmanlı Türkleri özelinde Doğu'nun Batı'yı sömürdüğü söylemine de katılmak mümkün değildir. Zira Müslüman Türkler hiçbir zaman fethettikleri yerlerdeki gayr-i Müslimleri kendileri gibi olmaya zorlamamışlar, bunun için baskı uygulamamışlardır. Zaten dinde zorlamanın olmayacağı buyruğuna<sup>16</sup> inanan Müslümanların böyle bir yola başvurmaları söz konusu olamaz. Bu duygu ve düşüncelerle hareket eden Müslümanlar, fethettikleri topraklardaki gayr-i müslimlerin inançlarına saygı duymuşlar ve onların inançlarını rahat bir şekilde yaşamalarına imkân vermişlerdir.<sup>17</sup> Hz. Peygamber'in Mekke'yi, Selâhaddin Eyyûbî'nin Kudüs'ü, Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethettiklerinde burada yaşayan gayr-i müslimlere zulmetmeyip hoşgörülle davranmaları bunun sadece birkaç örneğidir. Bu bağlamda İstanbul patrikliğinden 'Papanın külahındansa Türklerin sarığı yeğdir'<sup>18</sup> sedalarının yankı bulması kayda değerdir. Balkanlardaki diğer din mensuplarının ibadethanelerinin Müslüman Türklerin yaklaşık beş asırlık hâkimiyetleri boyunca ayakta kalabilmesi<sup>19</sup> söz

<sup>14</sup> Meselâ Hz. Peygamber (s.a.v.) erkeklerin emzikli kadınlarla cinsel ilişkide bulunmalarını [sütü bozup çocuğa zarar vereceği endişesiyle] yasaklamaya niyetlenmiş; ancak Farslar ve Rumların yapmalarına rağmen bunun çocuklarına bir zarar vermediğini müşâhede ettiğini ifade ederek bu düşüncesinden vazgeçmiştir (bkz. Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I-V, b.y.: Beyrut: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabiyye 1412/1991, "Nikâh", 140-143; Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts., "Tıb", 16; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsa, *el-Câmi'u's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, thk. Ahmed Muhammed Şakir v. dğr., I-V, b.y., y.y., ts., "Tıb", 27). Bu durum, örnek aldıkları şahsiyetin ve dolayısıyla Müslümanların başka milletlerin tecrübelerinden yararlanmaya açık olduklarını göstermektedir.

<sup>15</sup> Klâsik dönemde mutlak bir ötekisi olmayan İslâm dünyasının uğradığı sömürge ve yaklaşık iki yıldır hissettiği geri kalmışlık tepkiselliğe neden olmuştur. Böylece Batı, modern zamanda İslâm dünyasının ötekisi [ancak bu Batı'nın emperyalizmini beslediği gibi bir ötekileştirme değildir] haline gelmiştir. Müslümanların özüne uymayan ve son zamanlarda edindikleri bu halden kurtulup bir öteki olarak Batı'yı aşması gerekmektedir (Bk. İbrahim Kallın, *İslâm ve Batı* (Ankara: İSAM Yayınları, 13. Basım, 2019, s. 19-20, 135).

<sup>16</sup> el-Bakara (2), 256.

<sup>17</sup> Osmanlı'nın dinlerini rahatça yaşamalarında dinî cemaatleri özgür bıraktığı şeklindeki hoşgörüsüne dair bkz. Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 44.

<sup>18</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 39.

<sup>19</sup> Aliya İzzetbegović, *Tarihe Tanıklığım*, 10. Basım, İstanbul: Klasik Yayınları (2014), s. 194-195.

konusu saygıya matuftur. Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun şu sözleri durumu özetler mahiyettedir: “Şöyle olmuşuz, böyle olmuşuz ama hiçbir zaman sömürgeci olmamışız.”<sup>20</sup> Doğu'nun olumsuz tavrına karşı Batı'nın Araplardan aldığı rakamları Arap rakamları olarak isimlendirmelerini Araplara hürmetin bir göstergesi olarak görmek de uygun olmasa gerektir. Zira burada rakamları kendilerinden aldıkları kişilere nispet etmenin ötesinde hürmet gibi bir şey aramak zorlama bir yorum görünümündedir. Doğu'ya yönelik menfi ifadelerle bir oryantalistin kaleminden çıkması sebebiyle şaşılmalıdır. Ancak yazarın Batı'nın sömürgesinden bahsetmesi açık bir şeyi gizlememesinden dolayı takdir edilebilir. Osmanlı'nın Macaristan'daki yüz elli yıllık hâkimiyetine XVII. yüzyılın sonlarına doğru son verilmesinin ardından yakılan şu ağıt Batı'nın sömürgesinin bir delilidir: “Çeşmelerde abdest alınmaz oldu / Camilerde namaz kılınmaz oldu / Mamur olan yerler hep harap oldu / Aldı Nemçe bizim nazlı Budin'i.”<sup>21</sup> Bu ağıt, Doğu ile Batı'nın en büyük farklarından biri olan sömürgeleştirmeyi ortaya koyar.

*Savaş meydanından alınan dersler* başlıklı birinci bölüme (s. 27-45) göre, Osmanlı öteden beri Batı'nın silahlarını kullanmıştır. XVII. yüzyıldaki yenilgilerle birlikte Batı'nın savaş yönteminin de alınması gerektiğine kanaat getirilmiştir. Böylece Batı'dan eğitim vermek üzere hoca ithal edilmiştir.<sup>22</sup> Batı'nın sürekli ilerleyişine karşı Doğu'daki zayıflama bazı soruların sorulmasına sebep olmuştur. Bu soruların en yaygını ‘Bunu bize kim yaptı?’ şeklindedir. Böylece içinde bulunulan durumun suçlusu dıştaki yabancılar ile içteki azınlıklar olmuştur. Ancak bu tür bir günah keçisi bulmanın soruna çözüm üretmediğini fark eden Osmanlı, ardından ‘Hata neredeydi?’ sorusunu sormuştur. Sorunları çözmek üzere Lütfi Paşa (v. 970/1563) ile Koçi Bey (v. XVII. yüzyıl ortaları) tarafından eserler yazılmıştır. Lewis'e göre bu eserlerdeki en büyük hata eski usullerden sapmanın neticesinde kötü duruma düşüldüğünden dolayı bu usullere geri dönülmesi gerektiğinin belirtilmesidir.<sup>23</sup> Yine Batı'dan doğuya (kendi kutsal yerlerini ziyaret etmek için) hacı, tacir ve diplomat olarak yapılan seyahatler, bir yolunu bulup Doğu'dan kaçmış ya da serbest kalmış eserler ve Doğu'ya yerleştirilen daimi elçilikler, Doğu'nun bilgisini Batı'ya taşımada [böylece Batı'nın Doğu'yu sömürgeleştirmesine zemin hazırlamasında] etken rol oynamıştır. Müslümanlar ise XVIII. yüzyılda zorluklarla başa çıkıp düşmanla mücadeleyi kolaylaştıracak faydalı bilgiler edinmek için Batı'ya görevli elçiler göndermişlerdir. Bunun sonucunda idarî ve askerî alanlarda Batı'ya göre bir değişim ve Batı'yı taklit etmeye yönelik teklifler yapılmış ve XVIII. yüzyılın sonlarına doğru askerî alanda Batı'dan uzmanlar getirilmiştir.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> bkz. Türk Dil Kurumu Sözlükleri “Sömürgeci” maddesi. (Erişim: 14.04.2021)

<sup>21</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 24.

<sup>22</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 28-31.

<sup>23</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 32-33.

<sup>24</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 35-40.

Kitabın bu bölümünde Lewis'in, Müslümanların karşılaşılan sorunlara bir günah keçisi aramak yerine hatanın nereden kaynaklandığını tespit edip düzeltmeye başlamaları gerektiğine yönelik telkini yerindedir. Ancak o, Müslümanların çözüm olarak geçmiş usullere dönme teklifine karşı çıkmaktadır. Kötü durumda olan bir milletin eğer daha iyiye geçmişine dönmesine, geçmişindeki bazı usulleri kullanmasına yine de karşı mı çıkılmalıdır? Bu geriye dönük bir ilerlilik değil midir?<sup>25</sup> Lewis, sonraki süreçte Osmanlı'nın Batı'nın metotlarının alınmasına dair önerileri hayata geçirdiğinden bahsederek doğru olanın üstün Batı'yı almak olduğuna işaret etmektedir. Böylece Müslümanların kendi asıllarından koparak özlerine yabancılaşmalarının ve belki de kendilerini ötekileştirmelerinin yanında Batılılaşmaları gerektiğine bir zemin hazırlar gibidir.

*Zenginlik ve güç arayışı* başlığını taşıyan ikinci bölüme (s. 47-76) göre, Batı Doğu topraklarına siyasî, askerî ve ticarî yönlerden üstünlük sağlamıştır. Bu bağlamda Batı Doğu'da konsolosluklar ve büyükelçilikler kurmuş, tacirler de Doğu'nun her yerine serbestçe gitmiştir. Buna mukabil Doğulu tacirler Batı'ya gitmiyorlardı. Zaten fakihler de Müslümanların küfür yurdunda Müslümanca iyi bir hayat yaşanamayacaklarını söylüyorlardı. Böylece Müslümanlarda Batı'ya gitmek hususundaki mevcut gönülsüzlük pekişti. Binaenaleyh Batı, Doğu hakkında birçok şey öğrenirken Doğu Batı hakkında çok az bilgiye sahipti.<sup>26</sup> XVIII. yüzyıla gelindiğinde işler değişmeye başlamıştır. Zira bu yüzyılda Osmanlı'da ölen kişilerin bıraktıkları mirasların kayıtlarının tutulduğu envanter defterlerinde duvar ve cep saatleri, ateşli silahlar, gözlükler, teleskoplar gibi Batılılaşmayı çağrıştıran eşyalar vardır. Bu yüzyılda bilinçli ve istemli bir Batılılaşmanın izleri görülür. Artık Batı'da elçilikler açılmaya başlanmıştır. Askerî alanda kâfirlerin taklit edilebileceğine dair fetvalar XVIII. ve XIX. yüzyıllarda devam etmiştir. Böylece bu yüzyıllarda askerî anlamda Batı'yı esas alan değişiklikler yapılmıştır. Askerî amaçlı Batı'ya öğrenciler gönderilmesi de bu amaçlardır. Ancak Batı'ya giden öğrenciler doğrudan Batılı fikirlere de maruz kalmışlardır. Bundan dolayı geri döndüklerinde sadece askerî bilgileri değil, Batı düşüncesini de Doğu'ya taşımışlardır. Batı'nın üstünlüğü din dışındaki şeylerde aranmıştır. Zira Müslümanlara göre Hıristiyanlık tahrif edilmiş bir din iken İslâm mükemmeldi. XIX ve XX. yüzyıllarda aranan bu şeylerin ekonomi ve siyaset, yani zenginlik ve güç olduğuna karar verildi.<sup>27</sup> Müslümanların XIX. yüzyılda Batı'yla olan temaslarda Batı'nın ileri ve zengin oluşuna şahitlik etmeleri, Batı'ya göre ticarî, medenî, cezaî vb. yasaların çıkmasına yol açmıştır.<sup>28</sup> 1920'ye gelindiğinde ise Batı'nın İslâm'a karşı zafer kazandığı görülmüştür. Birkaç ülke hariç Müslümanların yaşadıkları yerlerde Batı'dan gelen yeni

<sup>25</sup> Cemil Meriç, *Bu Ülke* (İstanbul: İletişim Yayınları, 60. Basım, 2020), s. 82.

<sup>26</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 47-50.

<sup>27</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 52-59.

<sup>28</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 66, 70.

yöntemler yayılmıştır. Bununla birlikte bazı tepkisel başkaldırmalar olduysa da bunların Batı'ya bir zararı olmamıştır. Bölümün bitiminde Lewis'in şu sözleri dikkate değerdir:

Batı'nın başarısının ardındaki gizem hâlâ çözülmemiştir. Silahlı kuvvetleri, bunları yöneten devleti ve onları besleyen, destekleyen ve teçhiz eden ekonomiyi modernize etmekten daha fazlası olabilir mi? Başka bir deyişle, modernlikten öte bir şey olabilir mi?<sup>29</sup>

Batı'nın Doğu'yu birçok açıdan tanımasının verdiği üstünlüğe karşı Doğu'nun Batı'yı bilmemesinin getirdiği gerilemeden bahsedilirken bilginin güç olduğu yargısı ortaya konulmuş gibidir. Batı'nın Doğu'ya siyasî, iktisadî ve askerî amaçla gönderdiği kişiler Doğu hakkında edindikleri bilgilerle Batı'yı daha ileri taşırlarken; Doğu'nun Batı'ya gönderdiği kişiler Batı'dan etkilenecek geri dönmüşlerdir. Böylece Batı'nın üstünlüğünü kabullenmiş görünen Doğu, yaşantıdan siyasete, ekonomiden askeriye her alanda Batılılaşmaya, Batı'yı taklit etmeye başlamıştır. Özellikle XIX. ve XX. yüzyıllarda Müslümanların bu kabullenişleri daha net görülür. Lewis'in bölümü bitirirken söylediği son cümlelerden anlaşılan ya da onun anlatmak istediği şu olsa gerek: Sonuç olarak Doğu siyasî, askerî ve ekonomik açıdan modernleşerek, yani Batılılaşarak ayağa kalkabilir ve hatalarını düzeltebilir. Dolayısıyla Doğu'nun kendini ötekileştirmesi ve kendine yabancılaşması gerekmektedir.

*Toplumsal ve kültürel engeller* başlıklı üçüncü bölümde (s. 77-96) şunlar anlatılır: İslâm toplumunda kadın, köle ve kâfir çok kötü bir konumdadır. Bu üçü arasında özellikle kadının konumu diğer ikisinden de kötüdür.<sup>30</sup> Doğu'da kadın mahkûm durumdayken XIX. ve XX. yüzyıllarda kadının 'özgürleştirilmesine' dair değişimler yaşanmıştır. Bu değişimlerin çoğu Batı sayesinde olmuştur. Bu minvalde yapılan değişikliklere yönelmenin önemli bir göstergesi 1920'lerin başlarında Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ün şu sözlerine yansımıştır: 'Bizim en öncelikli görevimiz modern dünyayı yakalamaktır. Eğer halkımızın yarısını modernleştirirsek modern dünyayı yakalayamayız.'<sup>31</sup> Doğu'nun bir başka geriliğinin göstergesi bilime yaklaşımıdır. Zira Ortadoğu'da Batı'nın bilimini kabullenmekte inatçılık eden Doğu, bilim ile din çatışması meselesi üzerinde durmuştur. Ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı'nın bilimi alınmaya başlanmış ve bilimin önemine değinen mukaddimeler yazılmıştır. Önceden bilim çalışmalarında önde olan Doğu, Batı'nın gerisine düşmüştür. Böylece hoca inatçı bir talebeye dönüşürken talebe üstün bir hoca olmuştur.<sup>32</sup>

Necip Fazıl'ın 'Kadın diri diri gömülürken onu oradan çıkarıp ayaklarının altına cenneti seren dinin adıdır İslâm' şeklindeki sözüne yansıyan İslâm kül-

<sup>29</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 74-76.

<sup>30</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 81.

<sup>31</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 85-87.

<sup>32</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 93, 96.

türünde kadına verilen değere karşın Doğu'nun kadını çok kötü bir hale getirdiğini ve mahvettiğini anlatan Lewis'in bu sözlerinde bir objektifliğin olduğunu söylemek imkânsızdır. Kadının Doğu tarafından alçaltılmasının önüne Batılılaşmakla geçilebileceğine işaret eden Lewis, Atatürk'ün yukarıdaki ifadeleriyle Batılılaşmanın kısmen değil, tüm yönleriyle gerçekleşmesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>33</sup> Bunun yanında hikmeti yitip bir mal olarak görüp nerede ve kimde olursa alan Müslümanları, Batı söz konusu olduğunda inatçı bir şekilde bilimi almaya karşı çıktıkları anlatılmaktadır. Binaenaleyh Lewis'e göre birçok açıdan kötü bir durumda olan Doğu'nun çıkış yolu, Batı'yı tüm yönleriyle almaktır, benimsemektir ve içselleştirmektir.

*Modernleşme ve toplumsal eşitlik* başlıklı dördüncü bölümde (s. 97-112) genel olarak kadınların, kölelerin ve kâfirin Müslüman toplumdaki statüsü Batı'yla mukayeseli olarak işlenir. Buna göre Hz. Peygamber bir insanın diğerine hiçbir açıdan üstün olmadığını, üstünlüğün ise sadece takvada olduğunu salık vermiştir. Bu bağlamda Batı'da karşılığı yokken Doğu'da kadının ve kölelerin birçok hakkı vardı. Ancak zamanla yukarıdaki üç zümreye İslâm toplumunda aşağı bir tabaka olarak bakılmıştır. İslâm toplumunda ilk kez XIX. yüzyılda söz konusu zümrelerle ilgili bazı iyileştirme teklifleri yapılmıştır. Modern sömür sistemi aksine İslâm toplumunda kölenin sahip olduğu haklar söz konusudur. Hatta Müslüman toplumdaki bir kölenin hayatı hür bir fakire göre birçok açıdan iyi olabilmektedir. Ancak geleneksel Müslüman yaklaşımına göre köleliği kaldırmak neredeyse imkânsızdır. Zira Allah'ın izin verdiğini yasaklamak, Allah'ın yasakladığına izin vermek kadar suçtur. Bu minvalde köleliğin kaldırılmasına yönelik Osmanlı'nın attığı adımlar XIX. yüzyıl gibi geç bir döneme aittir. İslâm toplumdaki köleliğin kaldırılmasıyla ilgili bu tutum, Batı etkisiyle/sayesinde olmuştur. Böylece Tunus Bey'i 1846'da isteyen her siyahi kölenin âzat edileceğini emredebilmiştir. XX. yüzyıla gelindiğinde ise İslâm diyarının neredeyse tüm topraklarında kölelik kaldırılmıştır.<sup>34</sup>

İslâm'daki kadın ve kölelerin birçok haklarının olduğundan bahsetmesi ve Hz. Peygamber'in insanların birbirine üstünlüğün sadece takvayla olacağına dair hitabına değinmesi açısından Lewis'in tarafsız olduğu zannedilmemelidir. Zira Lewis'e göre İslâm toplumunun kendi hâline bırakıldığı takdirde köleliği kaldırması imkânsızdır. Kendisinin de kölelerin âzat edilmesine teşvik edildiğine dikkat çektiği bir dinin mensuplarını bu şekilde nitelemek doğru olmasa gerektir. Zira İslâm toplumunda köleliğin kaldırılması bir sorun değildir. Ancak köleliğin tamamen kaldırılması için uygun ortam ve şartların sağlanması gerekmektedir. Böylece diğer birçok kötü uygulamanın tedricen kaldırılması gibi kölelikte de tedricî bir kaldırmadan bahsetmek daha doğru olacaktır. Şöyle

<sup>33</sup> Batılılaşmanın bütün yönleriyle gerçekleşmesi gerektiğiyle ilgili bir yaklaşım ile bunun kayıtsız ve şartsız teslimiyet olacağına dair bir ifade için bk. Meriç, *Bu Ülke*, s. 159.

<sup>34</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 97-104.



ki âzat edilecek kölenin hür kaldığında hayatını idame ettirebilecek bir ortamın varlığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bu anlamda tüm kölelerin bir anda âzat edilmesi yoluna gidilmemiştir. Böyle bir yola gidilmesinin kargaşaya sebebiyet verebileceği de unutulmamalıdır. Ayrıca âzat edilmelerine yönelik teşvikte bulunan İslâmiyet, köle durumuna gelmiş kişinin hürriyetine kavuşması için bazı imkânlar tanımıştır.<sup>35</sup> Kölenin efendisine verdiği belli bir bedel karşılığında hürriyetine kavuşmasının (mükâtebe yoluyla âzat edilmesinin) önünün açılması bunlardan sadece biridir. Bu durumda olmayan ya da hür kaldığında hayatını idame ettiremeyecek durumdaki kölelerin efendilerine, kendi yediklerinden kölelerine yedirmeleri ve kendi giydiklerinden kölelerine giydirmeleri tembihinde bulunulmuştur. Tunus Bey'inin 'isteyen' her siyahi kölenin âzat edileceğini emrederken koyduğu 'isteyen' kaydı dikkate alındığında bazı kölelerin (âzat edildiğinde kendine bakamayacağını düşündüğünden) hür kalmayı istemeyeceği de söylenebilir. Binaenaleyh İslâm'ın köleleri âzat etmeye yönelik teşviklerinin köleliğin tedrici olarak kaldırılmasına ve köleliğin kaldırılmasına giden yolların açılmasına matuf olduğu belirtilmelidir. Tüm bu açıklamalar bir kenara Lewis'e göre kendi başlarına bırakıldıklarında neredeyse köleliği kaldıramayacakları düşünülen İslâm toplumunda bu müessesenin kaldırılmasını sağlayan, diğer güzel ve üstün işlerin de tek müsebbibi konumundaki Batı'dır.

*Laiklik ve sivil toplum* başlıklı beşinci bölümdeki (s. 113-135) bilgilere göre, İslâm toplumunun kurduğu devlet İslâmî olduğu için ayrı bir dinî kuruma gerek yoktur. Yasama kaynağı Kur'an'dır. Bu yasa sünnet ve akıl yoluyla genişletilir.<sup>36</sup> Laiklikle ilk defa Fransız Devrimi ile karşılaşan Müslümanlar, dine yönelik bir tehdit barındırdığını gördükleri bu ideolojiye dinî olmayan anlamında 'lâdinî' demişlerdir. Nitekim Hıristiyan literatürüne âlemânî terimiyle geçen bu ideolojinin dünyevî ve sekiler olduğuna işaret edilmiştir. Laikliği bir ilke olarak benimseyen Türkiye Cumhuriyeti, İslâm'ı anayasadan çıkararak şeriatı kaldırmıştır. Müslüman toplumunun değişmesi üzerine bazı radikal Müslümanlar düşmanı çeşitli şekillerde sunmuşlardır. Bu düşman bazen Siyonist Yahudi, bazen misyoner Hıristiyan, bazen emperyalist Batı, bazen komünist Rus olmuştur. Çoğu için baş düşman ise Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu ve Müslüman dünyadaki ilk laik reformcu Atatürk'tür. Bununla birlikte Suriye'de Esed, Irak'ta Saddam Hüseyin gibi içeridekilerin en tehlikeli düşman olduğu söylenmiştir. Emperyalizmin İslâm topraklarındaki bu yayılışına karşı

<sup>35</sup> Köleliğin sona ermesine yönelik İslâmiyet'te uygulandığı tespit edilen yedi âzat etme yoluna dair bk. M. Akif Aydın-Muhammed Hamidullah, "Köle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), XXVI, 240/243.

<sup>36</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 119.

bazı milliyetçi çıkışlar olmuştur. Ancak emperyalizme karşı yapılan mücadeleler zaman kaybıdır.<sup>37</sup> Türkler 1683'teki Viyana kuşatmasından sonra gerilemeye başlamış, bu gerilemenin devamı çorap söküğü gibi gelmiştir. Artık Hıristiyanlık askerî ve siyasî alanda bir tehdit değil, aynı zamanda sosyolojik olarak Müslüman toplumu sallayan bir tehdit boyutuna geçmiştir. Nitekim Fransız Devrimi'nin akabinde özellikle XIX. yüzyılın başlarından itibaren Batı'ya giden öğrenciler Batı fikirlerini İslâm dünyasına taşımışlardır. Batı'yı taklit ve takibin sonucunda Müslüman dünyasında birçok reform yapılmış, bu reformlar toplumun en küçük yapı birimi olan aileye kadar etki etmiştir.<sup>38</sup>

Müslümanların XVIII. yüzyıldan itibaren hissettikleri gerilemenin sebebini dışarıda ve içeride bazı düşmanlar arayarak geçirmelerinin ve bunun bir getirisi olarak emperyalizme tepkisel bir başkaldırı mahiyetinde milliyetçiliğin öne sürülmesi gibi durumların fayda getirmeyeceğine işaret eden Lewis haklı olsa gerektir. Zira günah keçisi aramakla uğraşmanın veya ancak karşısındaki emperyalist Batı'ya göre şekillenmenin ötesine geçemeyecek tepkici bir milliyetçiliğin, Müslümanları bağımlı ve savunmacı olmayı aşamayan bir hale getirirken öz eleştiri yaparak kendi kişiliğini oluşturan bir halden de mahrum edeceğini söylemek yanlış olmayacaktır.<sup>39</sup> Kilise ile devletin çatışması sonucunda bir yöntem olarak laikliğe yönelen Batı'nın bu yönteminin Müslüman toplumlarında da uygulandığını söyleyen Lewis, bunun uygulanması da gerektiğini bölümü bitirirken sorduğu şu sorusuna yansıtır: “Müslümanlar ile Yahudiler bir Hıristiyan hastalığına yakalanmış olsalar, Hıristiyanların uyguladığı tedaviyi hesaba katmayacaklar mı?”<sup>40</sup> İlk bakışta masum görünen bu sorunun arkasında Müslümanların Batı'yı her yönüyle almaları ve Batılılaşmaları gerektiğine dair bir bilincin yattığı fark edilir. Böylece askerî, siyasî, iktisadî ve içtimâî anlamda üstün Batı'yı takip ve taklit eden (ve bunun da ötesine geçemeyen) bir Müslüman toplumunun oluşturulması, uygulanması elzem bir çözüm önerisi olarak sunulmaktadır. Tam da bu noktada Doğu'yu öteki gören ve öteki-leştiren bir Batı'nın benimsenmesinin sonucu Bosna Hersek'in kurucu lideri Aliya İzzetbegoviç'in şu sözlerinde yankı bulmaktadır: “Savaş ölünce değil, düşmana benzeyince kaybedilir.” Buna özellikle Fransız İhtilali'nden sonra Doğu'nun tanımadığı Batı'dan gelen taarruzlarla kendi gücünden şüphe etmesiyle hayret etmeye, bu hayretin yerini hayranlığa ve nihayetinde “Genç Batı'nın her nazına, her cilvesine katlanan ihtiyar bir âşık”<sup>41</sup> gibi teslimiyete

<sup>37</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 121-126.

<sup>38</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 131-134.

<sup>39</sup> Benzer bir değerlendirme için bk. Alim Arlı, *Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin* (İstanbul: Küre Yayınları, 4. Basım, 2018), s. 63-65.

<sup>40</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 135.

<sup>41</sup> Meriç, *Bu Ülke*, s. 139.

bıraktığını ifade eden ve bu teslimiyetle kendini inkârın da gerçekleştiğine değinen,<sup>42</sup> aynı zamanda Batı'nın telkinleriyle geri olduğunu kabullenen, kendinden utanç duyan ve duyduğu utançtan dolayı (çok daha eski, asil ve insanca bir medeniyet olan) mazisini unutan bir Doğu'nun Batılı olmayı gururla benimseyen bir hale gelmesini köleliği peşinen kabullenmek olarak değerlendiren Cemil Meriç'in ifadeleri<sup>43</sup> eklenmelidir. Buraya kadar verilen tüm bilgilerin bu yargılar çerçevesinde geniş çaplı bir düşünce süzgecinden geçirilmesi gerekmektedir.

*Zaman, mekân ve modernite* başlıklı altıncı bölümde (s. 137-153) şunlar anlatılır: Müslümanlar özellikle namazın vakitlerini belirleme noktasında bazı değerlendirmeler yapmışlardır. Meselâ güneşin doğuşu ve batışındaki çıkan ışığın yapısı ile bu ikisi arasında güneşin düştüğü açıya göre oluşan gölge boyları, Müslümanların zamanı tayin etmedeki bazı uygulamalarıdır. Bunun yanında namazda dönülen kiblenin tespiti için coğrafyayla uğraşmışlar, kiblenin yönüne dair yaklaşık tespitlerde bulunmuşlardır. Zamanı takribi olarak belirleyen Müslümanlar karşısında Batılılar saat, tarih, takvim gibi şeyleri geliştirmişlerdir. Müslümanlar da Batılıların bu dakik tespitlerine uymaktan başka yol bulamamışlardır. Yine el ve kol gibi uzuvlar üzerinden ölçüm yapan Müslümanlara Batılılar ölçüm aletleri sunmuşlardır. Batılıların sunduğu bu gelişmiş ölçümler modernleşmeyle birlikte gelmiştir.<sup>44</sup>

Sanki verilen bu bilgilerle Müslümanların modernleşmekten, yani Batılılaşmaktan başka kurtuluş reçeteleri olmadığı anlatılmaya çalışılmaktadır. Batılının üstünlüğünün vasıflarına aksettği gibi Doğulunun gerilemesinin düşünce ve davranışlarına da yansıtıldığını ifade eden bölüm bitimindeki hikâye dikkat çekicidir. 1947'de Ortadoğu'yu gezen Fransız bir yazarın anlattığı bu hikâye şöyledir:

"Doğu'ya yaptığım seyahatler sırasında, bana verme nezaketinde buldukları randevulara geç kalmamak için ciddi çaba sarf ettim, etmekteyim. Bu buluşmaların zamanı her seferinde titizlikle seçilir ve kararlaştırılır. Bu iyi niyetli girişimlerin başarısız olduğunu itiraf etmeliyim. *Bilge ve tecrübeli kimseler* kimi zaman bana şöyle demiştir: 'İşte, gökyüzü mavi, güneş çok sıcak. Acelen ne için? Hayatın hoşluğuna niçin halel getiriyorsun? *Burada herkes geç kalır.* Yapacağın tek şey onlara katılmak. *Belirlenen saatte gelen kişi, zamanı boşa harcama riskini göze almıştır* ve sonuçta bu hiç de eğlenceli değildir. Dolayısıyla *bu kadar hassas olma...*'<sup>45</sup>

Görüldüğü üzere bu hikâyede verdiği söze ve randevusuna zamanında gitmeye dikkat eden üstün vasıflı bir Batılı profiline karşı; bilgeli ve tecrübeli olanının bile söz verilen vakitte randevuya gitmeyi zaman kaybı olarak gördüğü

<sup>42</sup> Meriç, *Bu Ülke*, s. 135. Batı'nın Tanzimat'tan beri Türk aydınındaki mukaddesi, yani İslâm'ı öldürme gayesinde olduğuna dair bkz. a. mlf., *Bu Ülke*, s. 176.

<sup>43</sup> Meriç, *Bu Ülke*, s. 98-99.

<sup>44</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 137-153.

<sup>45</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 153. Metindeki italik vurgular bize aittir.

genel bir Doğulu profili çizilmektedir. Ancak Batı'nın Doğu karşısındaki üstünlüğünün insanî ilişkilerde dahi geçerli olduğuna temas eden bu hikâyenin zamana verdikleri değerini yanında söze riayet etmeyi en üstün hasletlerden biri kabul eden ve buna teşvik eden ilâhî buyruğa<sup>46</sup> kendilerini muhatap sayan Müslümanları yanlış anlattığı ya da anlatmak istediği, dolayısıyla gerçeği yansıtmadığı söylenmelidir.

*Kültürel değişim yüzleri* başlıklı yedinci bölüme (s. 155-173) göre, II. Mahmûd (v. 1255/1839) dönemi ve sonrasında orduyu, bürokrasiyi, mimariyi donatmak, sosyal hayatı düzenlemek gibi çeşitli alanlarda Batılı devletlerden birçok şey ithal edilmiştir. Meselâ kılık kıyafet bağlamında askerî üniformalar, deri ayakkabılar, çizmeler ve şapkaların yanında müzik, para ve posta pulları, çeviri kitaplar, resimler, matbaa vb. Doğu'nun Batı'dan aldıkları arasında sayılmaktadır. Böylece Lewis'in ifadesiyle "On sekizinci yüzyıl boyunca ve hatta on dokuzuncu yüzyılda, Avrupa görsel kültürü, mimarisi ve iç tasarımı ve hatta resmi, sadece kabul edilmekle kalmamış daha da baskın hale gelmiştir."<sup>47</sup> Kısacası bu bölümde kültürel değişim olarak Doğu'nun görsel olmak üzere birçok açıdan Batılılaşması anlatılmaktadır.<sup>48</sup> Bu görseelliğin zihni yapıda da değişiklikler oluşturacağını söylemeye bile gerek yoktur.

Son üç asır içerisinde Doğu'nun Batı'yı olduğu gibi alma ve takip edip taklit etme çabaları anlatılmaktadır. Ancak söz konusu Batılılaşma, Batı'yı her yönüyle almak şeklinde tezahür etmiş gibidir. Böylece Doğu hatanın çözümünü Lewis'e göre doğru olarak Batılılaşma da bulmuştur ve bulmalıdır. Lewis, Batı'dan aldıklarıyla Batı'nın aynadaki yansıması haline gelmeye başlayan Doğu'nun doğru yolda olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: "Günümüzde, şimdilik, Atatürk'ün farkına vardığı, Hint bilgisayar bilimlerinin ve Japon ileri teknoloji şirketlerinin değerini bildiği baskın uygarlık Batı uygarlığıdır, dolayısıyla Batı standartları modernliği tanımlamaktadır."<sup>49</sup> Böylece her bölümün sonunda Batılılaşmanın kurtuluş olduğuna gönderme yapan Lewis, bu bölümde de aynı alışkanlığını sürdürmüştür.

Kitabın sonuç kısmına (s. 175-184) göre, XIX. ve XX. yüzyıllarda Batı üstünlüğü açık bir şekilde ortadadır. İslâm ise Hıristiyanlık karşısında zayıf ve fakir durumdadır. Gerilemenin farkına varan Müslümanlar 'Bunu bize kim yaptı?' sorusuna cevap arayarak kendilerini, Moğolları, Batı emperyalizmini, İngiltere ve Fransa'yı, ABD'yi ve Yahudileri suçladılar ve bu suçlamalar devam etmektedir. Ancak bu soru sadece bunalımlara yol açmış, çözüm üretmemiştir. Bunun yerine 'Neyi yanlış yaptık?' ve peşinden 'Nasıl düzeltiriz?' sorularına

<sup>46</sup> el-Mü'minûn (23), 8; el-Meâric (70), 32.

<sup>47</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 171.

<sup>48</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 155-173.

<sup>49</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 173.

verilen cevaplarla Doğu'nun içinde bulunduğu karanlıktan aydınlığa kavuşması mümkündür.<sup>50</sup>

Müslümanların bir suçlu aramaktan vazgeçip hatalarının nerelerde olduğunu tespit edip düzeltmeye yönelik çözümler bulmaları yönündeki telkiniyle güzel bir yönlendirme yapan Lewis'in, bu hataları düzeltmenin ve içinde bulunulan karanlıktan kurtulmanın yolu olarak geçmiş değerleri bırakarak sadece Batılılaşmaya odaklanmayı bir çözüm önerisi olarak sunması göz ardı edilmemelidir. Böylece Batılı Lewis adeta Müslümanların hatalarını kabullenmelerini ve huzura/aydınlığa erebilmek için kendilerinden vazgeçme pahasına Batılılaşmaları gerektiğini tek çıkış yolu olarak sunmaktadır. Binaenaleyh oryantalist geleneğin bir müdavimi olan Lewis'in önerisinin arkasında Doğu mirasını bir kenara bırakmak, Doğu'nun kendisini ötekileştirmesini ve tüm yönleriyle Batılılaşmasını sağlayarak Batı'yı dünyaya hâkim kılmak gibi düşüncelerin yattığı söylemek abartı olmasa gerekir.

## Sonuç

Lewis'e göre Doğu'nun içine düştüğü gerileme bataklığından kurtulmasının tek yolu modernleşmekten, yani Batılılaşmaktan geçmektedir. Lewis'in *Modern Türkiye'nin Doğuşu* adlı eseri üzerine yapılan bir değerlendirmedeki ulaşılan şu sonuçlar bu kitap için de geçerliliğini korumasından dolayı aynen aktarılacaktır: "Gerek Osmanlı Devleti'nin çöküşünün devasının ve gerekse de modern Türkiye'nin uluslararası arenada yer almasının yegâne yolu, Lewis'e göre modernleşmek başka bir deyişle Batılılaşmaktır. Ve onun modernlikten anladığı ise laikleşmek ve Batılı hayat tarzını benimsemek suretiyle, eski değerlerden uzaklaşmaktır. Bu fikirden hareketle eser boyunca Batılı bir düzen isteyenler her zaman iyi, bunun karşısında olanlar ise kötü olarak sunulmuştur."<sup>51</sup> Oryantalist paradigma içinde yetişen bir düşünürün başka bir sonuca ulaşmasını veya öneride bulunmasını beklemek herhalde haksızlık olurdu.

Sosyolojik bir varlık olan insanın içinde bulunduğu şartlardan tamamen soyutlanarak mutlak anlamda objektif olamayacağını düşünen bu satırların sahibi, Doğu'yu ötekileştirmiş bir sistemin içinde yetişmiş Batılı bir oryantalist olan Lewis'in ne kadar objektif olmaya ya da görünmeye çalışırsa çalışsın birçok meselede olaylara ideolojik yaklaşımdan kaçamadığı kanaatindedir. Dikkatli bir şekilde incelendiğinde Edward Said'in Doğu'yu akademik açıdan araştıran, ontolojik ve epistemolojik açıdan ötekileştiren ve siyasî açıdan tanımlayan, tasvir eden ve yöneten, yani sömürgeleştiren olmak üzere üçlü tasnife tabi tuttuğu oryantalizmin<sup>52</sup> her veçhesinin bu kitapta ve dolayısıyla Lewis'te bulunduğu görülecektir.

<sup>50</sup> Lewis, *Hata Neredeydi?*, s. 175-184.

<sup>51</sup> Oral, "Bernard Lewis ve Oryantalist Gelenek", s. 618.

<sup>52</sup> Edward Said, *Şarkiyatçılık*, s. 12-13.



محمد مشارب شاه سيد\*

**Abstract:** We see Shiite books in Hadith sciences are free of examples on which the hadith terminologies could be applied. Generally, the method of Shia scholars is that they do copy the examples of Ahlunnah rather than they investigate their personal chains. I have tried to bring out – beside common terms - the terminologies in which Shia scholars differ with Ahlunnah in the kinds of weak hadith. I have discussed 13 terms with their applied examples in total named: *al-Matruk, al-Matruh, al-Shaz, al-Musahhaf, al-Qasir, al-Muhmal, al-Mudtarib, al-Majhool, al-Mu'allal, al-Mudraj, al-Maqloob, al-Mazeed, al-Munkar*.

**Citation:** Muhammed Meshāreb Shāh SAYED, “Mustahalāt al-Shī‘a al-Hadīthiyyah ma‘a al-Amsilal al-Tatbiqiyah” (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XIX/2, 2021, pp. 361-371.

**Key words:** Shī‘ite, Hadīth Terminologies, applied examples, Shī‘ite books.

## المدخل

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين أما بعد! فقد نجد الشيعة يتبعون منهج أهل السنة في تقسيم الأحاديث إلا أننا قليلاً ما نجدهم يذكرون الأمثلة الواقعية من كتبهم وأحاديثهم تحت عنوان ما من المصطلح وقد يذكرون الأمثلة من بطون أمهات أهل السنة دون أن يؤشروا ولو من بعيد إلى ضحفتهم ممّا يؤهم كأنه لا يوجد حديث من ذلك الباب في أسفار الشيعة وهذا يؤدي إلى سؤال مُهمّ ألا وهو فلماذا ذكر الشيعة إذاً ذلك القسم من المصطلح إذا لم يكن لديهم حديثٌ مسبّق يُطبّق عليه ذلك المصطلح؟ وبالتالي يُولد هذا التقسيم – أي بلا أمثلة مطبّقة من بطون أمهاتهم – فكرة أنهم لم يقسموها نظراً إلى أحاديثهم بعد البحث والفحص في زُبرهم السالفة والسبب الاستقرائي في ضحفتهم الخالية بل وجدوها حلوة حاضرة موطأة ميسرة موفّرة عند السنة فنقلوها من كتب إخوانهم أهل السنة كما هي دون أن يأتوا من كتبهم.

\* أستاذة مساعدة، الحديث وعلومه، جامعة ماردين أرتوقلو، تركيا، masharibcherazi92@gmail.com

وهذه مقالة صغرى تعرضت فيها بالكلام عن بعض المصطلحات الحديثية عند الشيعة مع الأمثلة التطبيقية من بطون أمهاتهم. ولم نذكر هنا جملة المصطلحات بل سلطنا الضوء على رشفة من ديوبها. لا سيما المصطلحات التي ندرت عند الشيعة دون أن يشتركوا فيها مع السنة في قسم الأحاديث الضعيفة. والموضوع ذو أهمية كبرى حيث ينحو تلبية حاجة عصره وبنوي روية غليل دهره بتوفير حظ وافر من الأمثلة التطبيقية الشيعية التي خلّت منها القرون الخالية الشيعية. وأما الجديد في البحث فهو بأننا جئنا بالأمثلة الشيعية من بطون أمهاتهم التي لم يسبق إليها من قبل قط. وهذا ما استهدفناه من خلال هذه المقالة. وأما المشكلة فهي يمكن لنا تلخيصها بشكل سؤالين: مقدّمهما: هل للمصطلحات الحديثية الشيعية أمثلة تطبيقية في بطون أمهاتهم؟ ومؤخرها: فإذا كانت فما هي كيفيتها؟ أما الدراسات السابقة في هذا المجال فمع أننا لا نجد مواداً كثيراً مؤطاً في مكان واحد مهياً في كتاب واحد مؤفراً في سفر واحد مسيراً في صحيفة واحدة إلا أنه يجب علينا أن نقرّ بشرف من سبق في هذا المجال فمثلاً نجد الشيخ الشهيد الثاني في كتابه *الدراية* وشرحه *الرعاية* والمامقاني في *مقباس الهداية* ولا سيما الشيخ أكرم بركات العاملي - والذي هو من المعاصرين - في كتابه *دروس في علم الدراية* يذكرون بعض الأمثلة إلا أنهم لم يستوعبوا جملة الأقسام بأمثالها وقد يذكرون الأمثلة النظرية دون التطبيقية وأكثر ما جاؤوا به من الأمثلة فهي من كتب السنة دون أن يأتوا لها بنظير من أمهاتهم.

وأما حُطُّنا في هذا البحث فهو بأننا عرّفنا المصطلح أولاً ثم جئنا بالمثال وبالتالي ذكرنا حكمه أي كونه من ذلك القسم وذلك كله من أسفار الشيعة. وقد حاولنا كلّ المحاولة في البحث أن نقدم للقارئ الأمثلة من أوثق مصادر الشيعة حتى المقدور. والمصطلحات التي ذكرنا لها الأمثلة فهي شتى. فمنها التي لها مثال مذکور في كتب الدراية إلا أننا حاولنا الاجتناب عن سرده فإذا ذكرناه قدمنا له الترخيص الكامل ما لا نجده في الدراسات السابقة حتى يتميز بحثنا عما سبقه ولكي ندلي دلواً من حُظُّنا الحديث. هذا وفي بعض الأحيان لا نذكر المثال المزبور المُسبق بل جئنا بمثال جديد بدلا منه. ومنها ما لم نجد لها مثالا في كتب الدراية. فهنا قمنا بالسبب الاستقرائي في كتب الشيعة الحديثية وغيرها سوى كتب الدراية. وبعد البحث والفحص وجدنا أن الشيعة إما أن يطلقوا ذلك المصطلح بالصرحة على حديث ما فإذا كان الأمر كذلك ذكرنا ذلك الحديث كالمثال لذلك المصطلح كما هو هو. وإذا لم نجد حكماً مسبقاً فهنا بدأنا نفتش بطون الصحف الشيعية تطبيقاً للمصطلحات فجئنا بأمثلة تحمّل شروط المصطلح وهذا القسم الثالث هو جديد تماماً الذي قمنا ببحثه من عند أنفسنا ولهذا يمكن للشيعة أن يخالفوا رأينا في تطبيق ذلك المصطلح على ذلك المثال. وهناك أمثلة لم نجد لها مثالا شيعياً لا في كتب الدراية ولا في غيرها من كتب الشيعة وهي أمثلة سنية نقلها الشيعة دون أن يأتوا بنظيرها من كتبهم. وهذا أيضاً على نوعين فمنها ما لها نظير في كتبهم لكن أصحاب الدراية من علماء الشيعة بدلا أن يذكروا ذلك الحديث بسند شيعي موفر عندهم، نقلوه من أهل السنة بأسانيدهم وفي مثل هذه الأمثلة ذكرنا الاثنين معا أي الأصل السني ونظيره من أسانيد الشيعة ومنها ما لم نجد له مثالا عند الشيعة فذكرنا مثالا سنياً بحثاً من كتب الدراية الشيعية حتى يعلم القارئ أنه



حديث ذو سند سني محض وليس له سند عند الشيعة. وقد يمكن أن يكون هناك مثلاً مستقلاً آخر لهذا المصطلح غير هذا الحديث السني عند الشيعة ولكنه يحتاج إلى البحث العميق الاستقرائي الشامل فيآليت من يقوم بهذا.

أما المصطلحات التي قمنا بتحليلها فهي ثلاثة عشر مصطلحاً أساميها: المتروك والمطروح والشاذ والمصحف والقاصر والمهمل والمضطرب والمجهول والمعلل والمدرج والمقلوب والمزيد والمنكر. وأشكر كل من ساعدني على حل معضلات الموضوع وأشكر الله سبحانه وتعالى على أن وفقني لإنجاز هذا البحث فلا توفيق إلا بالله ولا ملجأ إلا إليه ولا مأوى إلا عنده والصلاة والسلام على سيد الأنبياء المرسلين. والآن نذكر المصطلحات مع الأمثلة:

## المتروك

التعريف: هو ما يرويه من يتهم بالكذب ولا يُعرف ذلك الحديث إلا من جهته ويكون مخالفاً للقواعد المعلومة وكذا من عُرف بالكذب في كلامه وإن لم يظهر منه وقوعه في الحديث.<sup>١</sup>

المثال: قال شيخ الطائفة: أحمد بن محمد عن البرقي عن وهب بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان نقش خاتم أبي، العزة لله جميعاً وكان في يساره يستنجي بها، وكان نقش خاتم أمير المؤمنين عليه السلام الملك لله وكان في يده اليسرى يستنجي بها.<sup>٢</sup>

الحكم: قال الشيخ: هذا الخبر محمول على التقية لأن راويه وهب بن وهب وهو عامي متروك العمل بما يختص بروايته.<sup>٣</sup>

## المعلل

التعريف: ما فيه أسباب خفية غامضة قادحة وظاهره السلامة.<sup>٤</sup>

المثال: قال الشيخ الطوسي: "محمد بن علي بن محبوب عن العمركي البوفكي عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقي عريانا وحضرت الصلاة كيف يصلي؟ قال: إن أصاب حشيشا يستر به عورته أتم صلاته بالركوع والسجود وإن لم يصب شيئاً يستر به

<sup>١</sup> عبد الله المامقاني (ت ١٣٥١هـ)، مقياس الهداية، بتحقيق محمد رضا المامقاني، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث قم، الطبعة الأولى ١٤١١هـ، ٣١٥/١.

<sup>٢</sup> أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد، بتحقيق السيد حسن الموسوي الطبعة الثالثة ١٣٦٤هـ، دار الكتب العلمية تهران، باب ٣ آداب الأحداث الموجبة للطهارة، حديث رقم ٢٢/٨٣، ٣١/١.

<sup>٣</sup> الطوسي، تهذيب الأحكام، باب ٣ آداب الأحداث الموجبة للطهارة، حديث رقم ٢٢/٨٣، ٣١/١.

<sup>٤</sup> الشهيد الثاني، البداية، ص ٣٦.

عورته أوماً وهو قائم.<sup>٥</sup>

**الحكم:** قال المحقق السبزواري: وإنما عددنا هذه الرواية من الصحاح جرياً على المشهور وقد يتوقف في ذلك بناء على أن الشيخ نقلها عن محمد بن علي بن محبوب عن العمري عن علي بن جعفر والشائع المتعارف وجود الوسطة بين ابن محبوب والعمري فلا يبعد سقوط الوسطة سهواً وهذا من عادة الشيخ والوسطة بينهما في الأكثر محمد بن أحمد العلوي وهو مجهول الحال فإذاً الحديث معلل.<sup>٦</sup>

## المهمل

**التعريف:** ما لم يذكر بعض رواه في كتاب الرجال ذاتاً ووصفاً.<sup>٧</sup>

**المثال:** قال الكليني: علي بن محمد، عن إسحاق بن محمد، عن محمد بن يحيى بن درياب، عن أبي بكر الفهفكي قال: كتب إلي أبو الحسن عليه السلام: أبو محمد ابني أنصح آل محمد غريزة وأوثقهم حجة وهو الأكبر من ولدي وهو الخلف وإليه ينتهي عرى الإمامة وأحكامها، فما كنت سائلي فسله عنه، فعنده ما يحتاج إليه.<sup>٨</sup>

**الحكم:** قال المازندراني: أبو بكر الفهفكي اسمه محمد بن خالد، مهمل.<sup>٩</sup>

## الشاذ

**التعريف:** ما رواه الثقة مخالفاً لما رواه الجمهور. ثم إن كان المخالف له أحفظ أو أضبط أو أعدل فشاذ مردود وإن انعكس فلا وكذا إن كان مثله.<sup>١٠</sup>

**المثال:** قال الكليني: حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن محمد بن أيوب، وعلي ابن إبراهيم عن أبيه جميعاً، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبان بن عثمان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: أتى أبو ذر رسول الله (عليه السلام) فقال: يارسول الله إني قد اجتويت المدينة أفتأذن لي أن أخرج أنا وابن أخي إلى مزينة فنكون بها؟ فقال: إني أخشى أن يغير عليك خيل من العرب فيقتل ابن

<sup>٥</sup> شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ)، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، بتحقيق السيد حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الرابعة ١٣٦٥هـ ش، كتاب الصلاة باب ١٧ ما يجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان وما لا يجوز، حديث رقم ١٥١٥/٤٧، ٣٦٥/٢.

<sup>٦</sup> المحقق السبزواري ١٠٩٠هـ، ذخيرة المعاد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة وتاريخ الطبع غير موفر، كتاب الصلاة باب فيما يصلي فيه، المقصد الرابع ما يصلي فيه، المطلب الأول اللباس يجب ستر العورة ٢٢٣/٢. ولكن السبزواري لم يذكر أن الشيخ قد أوصله بتصريح محمد بن أحمد العلوي فيما بين محمد بن علي بن محبوب والعمري في كتاب الصلاة باب رقم ٢٨ الصلاة في السفينة. حديث رقم ٩٠٠/٨، ٢٩٦/٣-٢٩٧.

<sup>٧</sup> المامقاني، مقباس الهداية، ٣٩٧/١.

<sup>٨</sup> الكليني، الأصول، كتاب الحجّة، باب ٧٥ الإشارة والنص على أبي محمد عليه السلام، حديث رقم ٨٦٠/١١، ١١٩/٢.

<sup>٩</sup> مازندراني، شرح الكافي، ٢٠٥/٦.

<sup>١٠</sup> الشهيد الثاني، البداية، ص ٣٠.

أخيك فتأتيني شعنا فتقوم بين يدي متكئا على عصاك فتقول: قتل ابن أخي وأخذ السرح فقال: يارسول الله بل لا يكون إلا خيرا إن شاء الله، فأذن له رسول الله (صلى الله عليه وآله). فخرج هو وابن أخيه وامرأته فلم يلبث هناك إلا يسيرا حتى غارت خيل لبني فزارة فيها عيينة ابن حصن فأخذت السرح وقتل ابن أخيه وأخذت امرأته من بني غفار وأقبل أبو ذر يشتد حتى وقف بين يدي رسول الله (صلى الله عليه وآله) وبه طعنة جائفة فاعتمد على عصاه وقال: صدق الله ورسوله أخذ السرح وقتل ابن أخي وقمت بين يديك على عصاي! فصاح رسول الله (صلى الله عليه وآله) في المسلمين فخرجوا في الطلب فردوا السرح وقتلوا نفرا من المشركين.<sup>١١</sup>

**الحكم:** قال المازندراني: قوله "حديث نادر" لأنه شاذ أو لأن مضمونه غريب أو لأنه متعلق بشخص معين.<sup>١٢</sup>

## المجهول

**التعريف:** ما ذكر رواه في كتاب الرجال ولكن لم يعلم حال البعض أو الكل بالنسبة إلى العقيدة.<sup>١٣</sup>

**المثال:** قال الكليني: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن يحيى بن المبارك، عن عبدالله بن جبلة، عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: جعلت فداك إن لي جاراً كثير الصلاة، كثير الصدقة، كثير الحج لا بأس به قال: فقال: يا إسحاق كيف عقله؟ قال: قلت له: جعلت فداك ليس له عقل، قال: فقال: لا يرتفع بذلك منه.<sup>١٤</sup>

**الحكم:** قال المجلسي: مجهول.<sup>١٥</sup>

## المطروح

**التعريف:** هو ما كان مخالفاً للدليل القطعي ولم يقبل التأويل.<sup>١٦</sup>

**المثال:** قال الكليني: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن ربعي بن عبدالله عن رجل، عن علي بن الحسين عليهما السلام قال: إن الله عزوجل خلق النبيين من طينة عليين: قلوبهم وأبدانهم وخلق قلوب المؤمنين من تلك الطينة و [جعل] خلق أبدان المؤمنين من دون ذلك وخلق الكفار من طينة

<sup>١١</sup> الكليني، الروضة مع شرح المازندراني بتعليق أبي الحسن الشعراني، حديث نادر ٩٦، ٨١/١٢.

<sup>١٢</sup> شرح مازندراني، حديث نادر ٩٦، ٨١/١٢.

<sup>١٣</sup> مامقاني، مقياس الهداية، ٣٩٧/١.

<sup>١٤</sup> أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني (٣٢٩هـ)، الأصول من الكافي، بتحقيق قسم إحياء التراث مركز بحوث دار الحديث، دار الحديث الطبعة الثالثة ١٤٣٤هـ، كتاب العقل والجهل، حديث رقم ١٩، ٥٤/١.

<sup>١٥</sup> المولى محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (١١١١هـ)، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية تهران، ١٣٧٥، ٧٨/١.

<sup>١٦</sup> مامقاني، مقياس الهداية، ٣١٤/١-٣١٥.

سجين: قلوبهم وأبدانهم، فخلط بين الطيبتين، فمن هذا يلد المؤمن الكافر ويلد الكافر المؤمن ومن ههنا يصيب المؤمن السيئة ومن ههنا يصيب الكافر الحسنة، فقلوب المؤمنين تحن إلى ما خلقوا منه وقلوب الكافرين تحن إلى ما خلقوا منه.<sup>١٧</sup>

الحكم: قال الميرزا أبو الحسن الشعراني: ليس في الباب الأول من هذا الكتاب حديث يعتمد على إسناده بل جميع أخباره ضعيفة بوجه... (إلى أن قال) فالأصل الذي عليه اعتقادنا أن جميع أفراد الناس متساوية في الخلقة بالنسبة إلى قبول الخير والشر وإنما اختلافهم في غير ذلك فإن دلت رواية على غير هذا الأصل فهو مطروح.<sup>١٨</sup>

## المضطرب

التعريف: هو ما اختلف راويه فيه وإنما يتحقق الوصف بالإضطراب مع تساوي الروايتين أما لو رجحت إحداها على الأخرى بوجه من وجوهه كأن يكون راويها أحفظ أو أكثر صحبة للمروي عنه فالحكم للراجح فلا يكون مضطربا ويقع في السند والتمتن من راو واحد ورواة.<sup>١٩</sup>

المثال: قال الكليني: محمد، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن جميل بن صالح، عن زياد بن سوقة، عن الحكم بن عتيبة قال: دخلت على علي بن الحسين عليهما السلام يوما فقال: يا حكم هل تدري الآية التي كان علي بن أبي طالب عليه السلام يعرف قاتله بها ويعرف بها الأمور العظام التي كان يحدث بها الناس؟ قال الحكم: فقلت في نفسي: قد وقعت على علم من علم علي بن الحسين، أعلم بذلك تلك الأمور العظام، قال: فقلت: لا والله لا أعلم، قال: ثم قلت: الآية تخبرني بها يا ابن رسول الله؟ قال: هو والله قول الله عز ذكره: "وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي (ولا محدث)" وكان علي بن أبي طالب عليه السلام محدثا فقال له رجل يقال له: عبدالله بن زيد، كان أبا علي لأمه، سبحان الله محدثا! كأنه ينكر ذلك، فأقبل علينا أبو جعفر عليه السلام فقال: أما والله إن ابن أمك بعد قد كان يعرف ذلك، قال: فلما قال ذلك سكت الرجل، فقال: هي التي هلك فيها أبو الخطاب فلم يدر ما تأويل المحدث والنبي.<sup>٢٠</sup>

الحكم: قال المولى أبو الحسن الشعراني: "والحديث مع سلامة إسناده إلى الحكم مضطرب المتن جدا."<sup>٢١</sup>

<sup>١٧</sup> الكليني، الأصول من الكافي، كتاب رقم ٥، كتاب الإيمان والكفر، باب رقم ١: طينة المؤمن والكافر، حديث رقم ١٤٤٩/١، ٧/٣.

<sup>١٨</sup> الميرزا أبو الحسن الشعراني ١٣٢٠-١٣٩٣هـ، تعليق على شرح المولى محمد صالح المازندراني على الكافي، المكتبة الإسلامية طهران، تاريخ الطبع غير موفر. ٤/٨.

<sup>١٩</sup> الشهيد الثاني، البداية، ص ٣٨

<sup>٢٠</sup> الكليني، الأصول، كتاب الحجة، باب ٥٤ أن الأئمة محدثون مفهومان، حديث رقم ٧١٢/٢، ٦٦٦/١.

<sup>٢١</sup> أبو الحسن الشعراني، تعليق على شرح المازندراني، ٥٩/٦.

## المصحف

التعريف: هو ما غير بعض سنده أو متنه بما يشابهه أو يقرب منه.<sup>٢٢</sup>

المثال: قال الكليني: أحمد بن محمد ومحمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن إبراهيم بن إسحاق الأحمر، عن عبدالله بن حماد، عن سيف التمار قال كنا مع أبي عبدالله عليه السلام جماعة من الشيعة في الحجر فقال: علينا عين؟ فالتفتنا يمناً ويسرة فلم نر أحداً فقلنا: ليس علينا عين فقال: ورب الكعبة ورب البنية - ثلاث مرات - لو كنت بين موسى والخضر لأخبرتهما أنني أعلم منهما ولأنبئتهما بما ليس في أيديهما، لأن موسى والخضر عليهما السلام أعطيا علم ما كان ولم يعطيا علم ما يكون وما هو كائن حتى تقوم الساعة وقد ورثناه من رسول الله صلى الله عليه وآله وراثته.<sup>٢٣</sup>

الحكم: قال أبو الحسن الشعرائي: الرواية ضعيفة لأن إبراهيم بن إسحاق الأحمر كان ضعيفاً غالباً لا يعبأ به ومحمد بن الحسين في الإسناد مصحف والظاهر أنه محمد بن الحسن الصفار.<sup>٢٤</sup>

## القاصر

التعريف: ما لم يعلم مدح رواته كلاً أو بعضاً مع معلومية الباقي بالإرسال أو بجهل الحال أو بالتوقف عند تعارض الأقوال في بيان الأحوال.<sup>٢٥</sup>

المثال: قال الكشي: حدثني حمدويه، قال: حدثنا الحسن بن موسى، قال: حدثنا علي ابن خطاب، وكان واقفياً، قال: كنت في الموقف يوم عرفه فجاء أبو الحسن الرضا عليه السلام ومعه بعض بني عمه، فوقف أمامي وكنت محموراً شديد الحمى وقد أصابني عطش شديد. قال، فقال الرضا عليه السلام لغلام له شيئاً لم أعرفه، فنزل الغلام فجاء بماء في مشربه فتناوله فشرب وصب الفضلة على رأسه من الحر، ثم قال: املاء فملاً المشربة. ثم قال: اذهب فأسق ذلك الشيخ قال، فجائني بالماء، فقال لي: أنت موعوك قلت: نعم، قال: اشرب فشربت قال، فذهبت والله الحمى، فقال لي يزيد بن إسحاق: ويحك يا علي فما تريد بعد هذا ما تنتظر؟ قال: يا أخي دعنا. قال له يزيد: فحدثت بحديث إبراهيم بن شعيب، وكان واقفياً مثله، قال: كنت في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وإلى جنبي إنسان ضخم آدم، فقلت له: ممن الرجل؟ فقال: مولي لبني هاشم، قلت: فمن أعلم بني هاشم؟ قال: الرضا عليه السلام قلت: فما باله لا يجيء عنه كما يجيء عن آبائه. قال، فقال لي: ما أدري ماتقول، ونهض وتركني فلم ألبث إلا يسيراً حتى جاءني بكتاب

<sup>٢٢</sup> عبد الله المامقاني (ت ١٣٥١هـ)، مقياس الهداية، بتحقيق محمد رضا المامقاني، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث قم، الطبعة الأولى ١٤١١هـ، ٢٣٧/١.

<sup>٢٣</sup> الكليني، الأصول من الكافي، كتاب الحجّة باب باب أن الائمة عليهم السلام يعلمون علم ما كان وما يكون وأنه لا يخفى عليهم الشيء صلوات الله عليهم. الحديث رقم ١، ٦٤٨/١.

<sup>٢٤</sup> المازندراني، شرح أصول الكافي، ٦٨/١٠.

<sup>٢٥</sup> مامقاني، مقياس الهداية، ٣٩٧/١.

فدفعه إلي، فقرأته فإذا خط ليس بجيد، فاذا فيه: يا إبراهيم إنك نجل من آبائك، وأن لك من الولد كذا وكذا، من الذكور فلان وفلان حتى عدتهم بأسمائهم، ولك من البنات فلانة وفلانة حتى عد جميع البنات بأسمائهن. قال: وكانت بنت تلقب بالجعفرية، قال فخط على اسمها، فلما قرأت الكتاب قال لي: هاته قلت: دعه قال: لا، أمرت أن أخذه منك، قال فدفعته إليه، قال الحسن: وأجدهما مانا على شكهما.<sup>٢٦</sup>

الحكم: قال السيد محمد علي الأبطحي: إنهما قاصران سنداً.<sup>٢٧</sup>

## المقلوب

التعريف: هو حديث ورد بطريق فيروى بغيره أجود ليرغب فيه ونحوه وقد يقع ذلك من العلماء للامتحان.<sup>٢٨</sup>

المثال: حديث طويل في سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله ومنهم: "ورجل تصدق بصدقة فأخفاها، حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله."<sup>٢٩</sup>

الحكم: عده الشهيد الثاني من مقلوب المتن كالمثال ولم يذكر له سنداً عند الشيعة.<sup>٣٠</sup>

## المدرج

التعريف: ما أدرج فيه كلام بعض الرواة فيظن أنه منه أو متنان بإسنادين في أحدهما أو يسمع حديثاً واحداً من جماعة مختلفين في سنده أو في متنه فيدرج روايتهم على الاتفاق.<sup>٣١</sup>

المثال: "للعبد المملوك أجران، والذي نفسي بيده لولا الجهاد والحج وبر أمي لأحببت أن أموت وأنا مملوك."<sup>٣٢</sup>

<sup>٢٦</sup> أبو عمرو ومحمد بن عمر الكشي (٣٥٠هـ)، معرفة أخبار الرجال، باهتمام علي المحلاني الحائري، المطبعة المصطفوية بمبئي الهند، تاريخ الطبع غير مذكور، علي بن الخطاب وإبراهيم بن شعيب، ص ٢٩٢.

<sup>٢٧</sup> السيد محمد علي الأبطحي، تهذيب المقال في تنقيح كتاب رجال النجاشي، الطبعة الثانية عام ١٤١٧هـ، ٣٧١/١.

<sup>٢٨</sup> الشهيد الثاني، البداية، ص ٣٨.

<sup>٢٩</sup> ذكره الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي أمين الإسلام (ت ٥٤٨هـ) في تفسيره مجمع البيان الطبعة الأولى ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت، سورة البقرة آية رقم ٢٧١، ١٩٨/٢. بدون سند ونقل عنه أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الحر العاملي (ت ١١٠٤هـ)، في وسائل الشيعة، بتحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ، أبواب الصدقة باب رقم ١٣ استحباب الصدقة المندوبة في السر واختيارها على الصدقة العلانية حديث رقم ١١/١٢٣٢٨، ٣٩٨/٩. ولم أجد عند الشيعة له سنداً.

<sup>٣٠</sup> زين الدين ابن علي الجعفي العاملي الشهيد الثاني (ت ٩٦٥هـ)، الرعاية في علم الدراية بتحقيق عبد الحسين محمد علي البقال، مطبعة بهمن، ناشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي قم، ١٤٠٨هـ، ص ١٥١.

<sup>٣١</sup> الشهيد الثاني، البداية، ص ٢٧-٢٨.

<sup>٣٢</sup> الشيخ أكرم بركات، دروس في علم الدراية، دار الصفوة بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص ٦٧.

الحكم: عده الشيخ أكرم البركاتي من الحديث المدرج<sup>٣٣</sup> ولم أجد هذا الحديث في مصنفات الشيعة لا سنداً ولا متناً وليس له نظير عندهم.

### المزيد

التعريف: هو المزيد على غيره من الأحاديث المروية في معناه. والزيادة تقع في المتن بأن يروي فيه كلمة زائدة، تتضمن معنى لا يستفاد من غيره وفي الإسناد كأن يرويه بعضهم بإسناد، مشتمل على ثلاثة رجال معينين مثلاً فيرويه المزيد بأربعة يتخلل الرابع بين الثلاثة.<sup>٣٤</sup>

المثال: "جعلت لي الأرض مسجداً وترابها طهوراً."<sup>٣٥</sup>

الحكم: عده الشهيد الثاني من المزيد دون أن يذكر له سنداً للشيعة.<sup>٣٦</sup> وله نظير عند الشيعة.<sup>٣٧</sup>

### المنكر

التعريف: وكان المخالف<sup>٣٨</sup> غير ثقة فحديثه منكر مردود.<sup>٣٩</sup>

المثال: قال الشيخ عبد الكريم ابن طاووس: ذكر<sup>٤٠</sup> الفقيه محمد بن معد الموسوي (رضي الله عنه) قال: رأيت في بعض الكتب الحديثية القديمة ما صورته: حدثنا أبو جعفر محمد بن عبدالعزیز بن عامر الدهان، قال: حدثنا علي بن عبدالله الأنباري، قال: حدثني محمد بن أحمد بن عيسى بن أخ الحسن بن يحيى، قال:

<sup>٣٣</sup> أكرم بركات، دروس في علم الدراية، ص ٦٧.

<sup>٣٤</sup> الشهيد الثاني، الرعاية، ص ١٢١.

<sup>٣٥</sup> نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن المحقق الحلبي ٦٧٦هـ، المعتبر في شرح المختصر، حقه وصححه عدة من الأفاضل، مؤسسة سيد الشهداء (ع) قم - إيران تحت إشراف آية الله ناصر مكارم الشيرازي، كتاب الصلاة، المقدمة الخامسة في المكان، ١١٦/٢. لكنه نقله عن مسند الإمام أحمد بن حنبل كما ذكره المحققون في الهامش.

<sup>٣٦</sup> الشهيد الثاني، الرعاية ص ١٢٢. والمراد في هذا المثال من المزيد هو ليس المزيد في متصل الأسانيد كما هو الحال عند أهل السنة بل المراد هو زيادة الثقات وهو أيضاً في المتن وزيادة المشار إليها هنا هي "وترابها". ولا يميز الشهيد الثاني بين المزيد في متصل الأسانيد وزيادة الثقة وقد جمع بينهما تحت عنوان واحد وهو "المزيد" ولم يعنون زيادة الثقة على حدة بين دفتي سفره من مثله إلى منتهاه.

<sup>٣٧</sup> قال الشيخ ابن بابويه القمي في الخصال وفيه: حدثنا أبو الحسين محمد بن علي بن الشاه قال: حدثنا أبو بكر محمد بن جعفر ابن أحمد البغدادي بآمد قال: حدثنا أبي قال: حدثنا أحمد بن السخت قال: أخبرنا محمد بن أسود الوراق، عن أيوب بن سليمان، عن أبي البختری، عن محمد بن - حميد، عن محمد بن المنكدر، عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه واله: أنا أشبه الناس بأدم.... وجعلت لك ولأمتك الأرض كلها مسجداً وترابها طهوراً. انظر أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ٣٨١هـ الخصال، بتحقيق علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين قم المقدسة، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ، باب العشرة أسماء النبي صلى الله عليه وآله عشرة، الحديث رقم ١، ص ٤٢٧.

<sup>٣٨</sup> أصلاً ذكره في حين المقال عن الحديث الشاذ عرفه بكون مخالفة الثقة للجمهور. ثم عطف عليه القول المذكور آنفاً. فيكون تعريفه. إذا كان الراوي غير ثقة وبخالف مارواه الجمهور فحديثه منكر مردود.

<sup>٣٩</sup> الشهيد الثاني، البداية، ص ٣٠.

<sup>٤٠</sup> وفي موضع آخر "قال" بدل "ذكر".

حدثني محمد بن الحسن الجعفري قال: وجدت في كتاب أبي، وحدثني أمي عن أمها، أن جعفر بن محمد حدثها: أن أمير المؤمنين (ع) أمر ابنه الحسن بن علي أن يحفر له أربع قبور في أربع مواضع، في المسجد، وفي الرحبه، وفي الغري، وفي دار جعده بن هبيرة، وإنما أراد بهذا ألا يعلم أحد من أعدائه موضع قبره.<sup>٤١</sup>

**الحكم:** قال ابن الغضائري عن محمد بن الحسن الجعفري بأنه منكر الحديث.<sup>٤٢</sup> وتبعه عليه العلامة الحلي.<sup>٤٣</sup> فهذا الحديث أصبح من مناكير محمد الحسن الجعفري لأنه منكر الحديث ولم أعثر على أحد من علماء الشيعة أنكروا هذا الحديث صراحة إلا أنني استخرجتها من عندي على قواعد الجرح والتعديل حيث وجدت إحدى رواته منكر الحديث فاستدللت منه كون الحديث من أمثلة المناكير والله أعلم.

### الخاتمة:

بحمد الله وبِعونه أكملت هذه المقالة في تطبيق الأمثلة على مصطلحات الحديث من بطون كتب الشيعة. فلقد وصلنا إلى النتيجة بعد البحث والتفتيش أن الشيعة عموماً لا يذكرون الأمثلة التطبيقية في كتب الدراية. والتي ذكرونها فهي على ثلاثة أنواع. إما أن تكون أمثلة واقعية في كتبهم بأسانيدهم أو أن تكون أمثلة خيالية لا طائل تحتها في الواقع أو أن تكون أمثلة من كتب أهل السنة وهذا القسم الثالث على نوعين فإما أن يكون له نظير عندهم في مصادرهم من أسانيدهم أيضاً ومثاله حديث "المزيد" المذكور في المقالة هذه أو أن لا يكون عندهم له ند. ومثاله حديثان: المدرج والمقلوب المذكوران في هذه المقالة. وهذا القسم ليس من محور بحثنا بل هو من المقدمات والتميمات ولهذا لم نخض فيه بالبحث بكثير.

أما المصطلحات التي لم يذكروا لها مثالا فهي مغز مقالاتنا وهي التي استنبطناها نحن من بطون أمهاتهم بعد أن بذلنا من قصارى جهدنا في البحث والفحص. وهذه المصطلحات التي بحثنا عن أمثلتها في الكتب غير كتب الدراية هي على نوعين إما أن وجدنا الشيعة صرحوا بإطلاق ذلك المصطلح على حديث ما فنقلناه بعينه كما هو دون أن نزيد فيه أو نقص منه شيئاً. ومنها ما لم نجد الشيعة أطلقوا ذلك المصطلح على حديث ما بالصرحة وفي مثل هذه المصطلحات استخرجنا مثلاً مطبقاً على قواعد علم المصطلح وعلم الجرح والتعديل لدى الشيعة. وهذا المثال لا يستلزم الشيعة قبوله على قواعدهم بل لهم خيار الخلاف فيه معاً ولا نلزمه عليهم ولكننا لا نتنازل عن دعوانا هكذا حيث ذكرناها على علم وثقة من تطبيق القواعد الاصطلاحية والرجالية عند الشيعة.

<sup>٤١</sup> أبو المظفر غياث الدين عبد الكريم بن أحمد ابن طاووس الحسيني (٦٤٨-٦٩٣)، فرحة الغري في تعيين قبر أمير المؤمنين علي، بتحقيق محمد مهدي نجف، العتبة العلوية المقدسة الطبعة الأولى ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، الباب الثاني فيما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام و الباب السادس فيما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام، ص ١١٥ و ١٩٤.

<sup>٤٢</sup> أبو الحسين أحمد بن الحسين الغضائري الراسطي البغدادي، (ت ٤٥٠هـ)، الرجال، بتحقيق محمد رضا حسيني، دار الحديث قم، ١٣٦٤هـ/ش، رقم الترجمة ١٧٨/١٩، ص ١١٥.

<sup>٤٣</sup> العلامة الحلي أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي (ت ٧٢٦هـ)، خلاصة الأقوال المعروف برجال العلامة، بتحقيق جواد القمي، مؤسسة نشر الفقهاء، الطبعة الرابعة ١٤٣١هـ، القسم الثاني، رقم الترجمة ١٦٢٨/٥٤، ص ٤٠٣.



فمن القسم الأول من المصطلحات غير المذكورة في كتب الدراية والتي هي لها أمثلة مذكورة في بطون أمهات الشيعة المحكوم عليها بمصطلح الحديث صراحة هو الحديث المتروك والمطروح والشاذ والمصحف والقاصر والمهمل والمضطرب والمجهول والمعلل. ومن القسم الثاني وهو مصطلح لم يذكر تحته مثال في كتب الدراية وكذلك لم يطلق أحد من الشيعة هذا الاصطلاح على حديث ما بل استخرجناها نحن على حسب القواعد هو الحديث المنكر.

وفي الأخير أشكر الله سبحانه وتعالى على أن وفقني لإنجاز هذه المقالة وبالتالي أسأل الله أن يعفو عني ما زلت فيه قلمي أو سها فيه قلبي أو انزلق فيه لساني أو هام فيه فهمي وأن يتقبل مني هذا الجهد المقل. والله ولي التوفيق وبه نستعين وإليه النشور.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين.

### "مصطلحات الشيعة الحديثة مع الأمثلة التطبيقية"

المخلص: سميت هذه المقالة باسم مصطلحات الشيعة الحديثة مع الأمثلة التطبيقية. وقد احتاج ذلك مني القيام بالبحث حول هذا الموضوع؛ لأننا نجد الشيعة لا يكادون يذكرون الأمثلة الواقعية من زُبرهم الحديثة تطبيقاً على المصطلحات الحديثة، فإنها تُثرة -في نظري- لم تسد بعد وإنما لخوخة لم تفتح حتى الآن. فالبحث جدير من حيث جودته وجدته وجديدي على جادته بجيدته مع جدّيته. وقد حاولنا أن نستوعب فيه المصطلحات التي شذّ بها الشيعة من أهل السنة في الأحاديث الضعيفة إلى جنب ما ذكرنا من المصطلحات العامة المشتركة بين المدرستين. ولا ندعي استيعاب جملة المصطلحات المشتركة. والأمثلة التي ذكرناها يمكن لنا تقسيمها إلى أربع أنواع رئيسية. فمنها ما كانت مزبورة تحت المصطلحات في كتب الدراية الشيعة فقمنا بتخريبها من أمهاتها وقد أضفنا الجديد من الأمثلة دون أن نذكرها بعينها. ومنها ما كانت محكومةً عليها صراحةً بذلك الحكم في بطون الكتب الشيعة غير كتب الدراية ومنها ما لم تكن حُكِم عليها من قبل قط فقمنا بالحكم عليها بناءً على المصطلحات المعروفة عند الشيعة ومنها ما لا نجدها عند الشيعة بل هي من السنة وهي أيضاً على نوعين فمنها ما لها حيدٌ في كتب الشيعة ومنها ما ليس لها نُدٌّ. أما المصطلحات التي قمنا بتحليلها فهي ثلاثة عشر مصطلحاً وهي: المتروك والمطروح والشاذ والمصحف والقاصر والمهمل والمضطرب والمجهول والمعلل والمدرج والمقلوب والمزيد والمنكر.

عطف: محمد مشارب شاه سيد، "مصطلحات الشيعة الحديثة مع الأمثلة التطبيقية"، مجلة بحوث الحديث، المجلد التاسع عشر، العدد الثاني، ٢٠٢١، ص. ٣٦١-٣٧١.

الكلمات المفتاحية: الشيعة، المصطلحات الحديثة، الأمثلة التطبيقية، كتب الشيعة.

### "Kendi Kaynaklarından Misallerle Şî'i Hadis İstihlaları"

**Özet:** Genelde Şî'i muhaddislerin, kendilerine ait hadis usulü eserlerinde hadis terimlerini tanıtırken getirdiği örnekler kendi hadis kitaplarından değildir. Aksine onlar, Ehl-i Sünnet âlimlerin zikrettiği Sünnî rivâyetlerini zikretmekle iktifa etmektedirler. Biz ise bu çalışmada, ele alınan hadis istihlalarına, Şî'i kaynaklarından hareketle Şî'i rivâyetlerini örnek verme yolunu tercih ettik. Bu Bağlamda, esasen her biri zayıf hadisin alt terimleri olan toplam on üç farklı istihlâhi kendi kaynaklarından hareketle örneklendirmeye çalıştık. Söz konusu terimler şunlardır: *el-Metrûk*, *el-Metrûh*, *eş-Şâz*, *el-Musahhaf*, *el-Kâsir*, *el-Mühmel*, *el-Muztarib*, *el-Mechûl*, *el-Mu'ellel*, *el-Müdreç*, *el-Maklûb*, *el-Mezid*, *el-Münker*.

**Atıf:** Muhammed Meshârib SHÂH SAYED, "Mustalahâtü'ş-Şî'ati'l-Hadisiyye me'a'l-emsiletü't-Tatbikiyye", (Arapça), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XIX/2, 2021, pp. 361-371.

**Anahtar kelimeler:** Şî'a; hadis istihlaları, uygulamalı örnekler, Şî'a kitapları.



## Molla Yegân ve *Risâle fî Usûli'l-hadîs 'alâ tarîki ehli'l-hadîs ve'l-Usûliyyîn* Adlı Eseri

*İbrahim HATİBOĞLU, Prof. Dr.\**

Hadis usûlü eserlerinin telif tarzının keyfiyeti ve geçirdiği merhaleler, söz konusu eserlerin muhtevâ zenginliği ve teliflerindeki gelişimi izlemek açısından büyük önem taşımaktadır. Söz konusu gelişim ve muhtevâ zenginliğinin tespitinin bir yolu da, usul eserlerinin birbiriyle mukayeseli okumasıdır. Yine, telif edilen eserlerin, diğer yakın usullerle muhtevâ ve yöntem açısından mukayesesi de bu gelişimi gözlemlemek için önemli imkânlar sunacaktır.

Müellifi ve muhtevâsından kısaca bahsedilecek olan aşağıdaki eser de, kendi zamanı ve sonrasındaki değişimi gösteren metni muhtasar, içeriği, değişime dikkatlerimizi çeken, ufuk açıcı eserlerden birisidir. Bahse konu müellif bir Osmanlı âlimi olan ve Molla Yegân (v. 865/1461 civarı) diye meşhur olmuş, Mehmed b. Armağan b. Halîl'dir

### Hayatı

Molla Yegân'ın asıl adı Mehmed olup, Yegân/Yeğen lakabı ile marûftur. Babası, Aydın'lı Armağan b. Halîl'dir. Ailesi, yörede bulunan Akçakoca'lara mensuptur. İlk eğitimini memleketinden aldıktan sonra, Bursa'ya gelen Molla Yegân, burada Molla Fenârî'nin (v. 834) tedris halkasına iştirak etmiş, başta kıraat olmak üzere, kendisinden çeşitli ilimlerde istifade etmiştir. Hocasından tedrisini ikmâl edip icâzetini aldıktan sonra, Bursa'da muhtelif medreselerde müderrislik yapmış, Çelebi Mehmed dönemi âlimlerinden Karamanlı Sarı Yakub ile arkadaşlık etmiş, hac dönüşü uğradığı Mısır'da İbn Hacer el-Askalânî ile tanışıp, kendisinden istifade etme imkânı elde etmiş,

\* Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, ihatiboglu@hotmail.com

hocası Molla Fenârî'nin vefâtının ardından onun ilmî ve idarî mesuliyetlerini üstlenmiştir. Molla Hüsrev (v. 885), İznik Medresesi müderrislerinden Hatibzâde Molla Tâceddîn İbrahim, Molla Halîl Hayreddîn, Efdalzâde Molla Hamîdüddîn (v. 908) gibi meşhur âlimler kendisine talebelik etmiş, Farüddîn er-Râzî geleneğinden edindiği ilmî üslûbunu devam ettirmişlerdir.

Osmanlı Devleti'nin ilk kadısı Molla Fenârî kabul edildiği takdirde, mevcut bilgiler ışığında ikinci kadısı da Molla Yegân olmaktadır. İlmî etkinlikleri ve fetvâları dolayısıyla, II. Murad'ın iltifatına mazhar olan Molla Yegân, 844/1441 yılında hac görevini ifa ettikten sonra, bazı kaynaklar, yeniden aynı görevini sürdürdüğü ve İstanbul'un fethi esnasında da etkin hizmetler yürüttüğü bilgisine yer vermiştir. Mehmed ve Yûsuf Bâlî isminde iki oğlu, Yûsuf isminde bir torunu ilim ehlidir. Yine, iki kızından birini ilk İstanbul kadısı fakih ve kadı Hızır Bey ve diğeri de Molla Mecîdüddîn ile evlendirmiştir.

Molla Yegân, hac dönüşü genç âlim Molla Gürânî'yi (v. 893) beraberinde getirmiş ve padişah II. Murad ile tanıştırmış; Molla Gürânî, Molla Yegân'dan sonra Fatih Sultan Mehmed'in ikinci hocası olmuştur. Molla Yegân'ın vefat tarihi konusunda muhtelif kanaatler ileri sürülmüş olmakla birlikte İstanbul'un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmed'in padişahlığı döneminde vefat ettiği kesindir. Kaynaklarda, Bursa'da Yıldırım imareti civarında defnedildiği bilgisine yer verilen Molla Yegân'ın neslinden ilim ehli kimseler yetişmiştir. Kara Eyne Bey'in inşâ ettirdiği medreseyi imar ettirdiği ve orada hocalık yaptığı için, söz konusu medrese sonraları Molla Yegân Medresesi olarak anılır olmuş ve medresede, XX. yüzyıla kadar tedris ve ilmî faaliyetler devam etmiştir. Son derece zeki ve kavrayış sahibi bir kişi olan Molla Yegân, sohbet meclislerine ehemmiyet veren, ikram etmeyi seven hoşsohbet, muhabbet ehli bir kimse idi ve 3000 civarında kitap içeren zengin bir kütüphane sahibiydi. Ayrıca, medreseye vakfettiği bu kitapları yanında, medresenin faaliyetlerini sürdürmesi için arazi, otlak, konak, bahçe tarzında pek çok vakıf tahsis etmiş, uzun süre medresenin hayâtiyetini idame ettirmesini teminat altına almıştır.

Fahreddîn er-Râzî'nin ilk örnekliliğini ortaya koyduğu ilim geleneğine mensup olan ve bu çizgide talebeler yetiştiren Molla Yegân, bu bakış açısının tesiri ile tanıtıma konu edilen Risâle'nin telif tarzında da; hadis ve sünnet terimleri bağlamında hanefî hadis usûlü ile hanefî fıkıh usulünü cem'e yönelik bir yöntem izlemiştir.

### **Risâle'nin Yazma Nüshaları**

Molla Yegân, İslâmî ilimlerin bütün alanlarında yetkin bir âlim olmakla birlikte, daha ziyade tedris faaliyetlerine ehemmiyet vermesi dolayısıyla telif ve tasnife fazla vakıf tahsis etmemiş; bu sebeple, kaynaklarda fetvâları ve

idarî görevleri, tedris faaliyetleri ve II. Beyazid'e danışmanlığı bağlamındaki katkılarına dair bilgiye yer verilmiştir.

Molla Yegân'ın telif ve tasniflerine yer verilmeksizin muhaddis olarak söz edilmekte ve kütüphane kayıtlarında muhtelif adlarla *Risâle fî usûli'l-hadîs*'in varlığına ve kayıtlarını atıfta bulunmaktadır. *Risâle*'nin Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi'nde (kayıt no: 15/3), Adana İl Halk Kütüphanesi (kayıt no: 993/3 ve kayıt no: 1141/22), Konya Bölge Yazmalar Kütüphanesi (kayıt no: 3224/21), Manisa İl Halk Kütüphanesi (kayıt no: 1403/1, 1630/8), Milli Kütüphane'de (yakıt no: 4181/1, 5567/6), Süleymaniye Kütüphanesi (Esad Efendi 3782 ve 13670 numaralarda kayıtlı), muhtelif nüshaları bulunmakta olup, müellifin, sözkonusu nüshaların bazılarının tanıtımı ve eserin neşri Osman Aydın tarafından *Anadolu Coğrafyasında Hadis Usûlü Çalışmaları: Molla Yegân ve Risâletü Usûli'l-Hadîs* adlı çalışmayla gün yüzüne çıkarılmıştır.<sup>1</sup>

### Risâle'nin Muhtevası

Müellif, hadis ve fıkıh usûlü eserlerinin, benzer ıstılahları birbirinden bağımsız şekilde, aralarındaki ilişkileri kurmadan ele almalarının ortaya çıkardığı zaafiyeti ortadan kaldırmak düşüncesiyle eserini kaleme almış ve bu yaklaşımını temel birkaç ıstılahtan hareketle ortaya koymuştur. Eser, konuların ele alınışı esnasında usûl içi bütünlük kadar, üsuller arası bütünlüğün de ehemmiyetine işaret etmiş ve bu usullerin bibiri açısından vazgeçilmezliğini bu iki alan arasındaki ortak zemine işaret etmek suretiyle vurgulamıştır.

*Risâle*'nin telifine dayanak teşkil eden gerekçe farklı olduğu gibi, konuların ele alınışı ve istidlâl yöntemi de usûl eserlerindeki alışlagelen yöntemden farklıdır. Bun rağmen, esas itibariyle ıstılahların tanımında bir değiştirme ve dönüştürmenin söz konusu olmadığı, yapılanın telif açısından iç bütünlüğü sağlama, içerik açısından zenginleştirme ve mantıkî ve lugavî unsurlarla usûlü güçlü bir zemine yerleştirme gayesi güdüldüğü benzer eserlerden hareketle de, hemen dikkat çekmektedir.

Molla Yegân, *Risâle*'sinde bütün hadis ıstılahları ele almak gibi bir gaye gütmemiştir. Onun *Risâle*'de göstermeye çalıştığı belli başlı hadis ıstılahlarının daha kuşatıcı bir üslup ile nasıl ele alınabileceğini göstermektedir.

<sup>1</sup> Osman Aydın, "Anadolu Coğrafyasında Hadis Usûlü Çalışmaları: Molla Yegân ve Risâletü Usûli'l-Hadîs", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2018, sayı 44, ss. 143-165.

## Risâlenin Orjinal Metni

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ مُرْسِلِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ لِيَكُونُوا مَبَشِّرِينَ لِلْمُؤْمِنِينَ  
وَمُنذِرِينَ لِقَوْمٍ كَافِرِينَ وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى سَيِّدِ الْوَرَى مُحَمَّدِ الْمُصْطَفَى الَّذِي 'مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ  
هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ' وَعَلَىٰ إِخْوَانِهِ مِنْ سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الَّذِينَ هُمْ كَالنُّجُومِ فِي السَّمَاءِ مِنْ  
اِفْتَادَاهُمْ فَقَدْ اهْتَدَىٰ وَبَعْدُ لَمَّا قَسَمَ أَهْلُ الْأُصُولِ وَأَهْلُ الْحَدِيثِ سُنَّةَ الْمُصْطَفَى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ  
بِتَقْسِيمَاتٍ شَتَّىٰ عَلَى حَسَبِ رَأْيِهِمْ وَاصْطِلَاحِهِمْ أَرَدْتُ أَنْ أَجْمَعَ مِنْ كَلَامِهِمْ مَا يَسْتَهْلُ ضَنْطَ أَقْوَالِهِمْ قَالَ  
الْأُصُولِيُّونَ السُّنَّةُ نَوْعَانِ مُرْسَلٌ وَمُسْتَدٌّ لِأَنَّهُ إِنْ ذَكَرَ الرَّوَايِ الَّذِي لَيْسَ بِصَحَابِيٍّ جَمِيعَ الْوَسَائِطِ الَّتِي بَيْنَهُ  
وَبَيْنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَخَبَرَهُ مُسْتَدٌّ وَإِنْ لَمْ يَذْكُرْهَا وَقَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ أَوْ قَالَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِحَذْفٍ وَاسِطَةٍ أَوْ بِحَذْفِ الْوَسَائِطِ فَخَبَرَهُ مُرْسَلٌ فَالْمُرْسَلُ مِنَ التَّابِعِيِّ وَتَبِعَ التَّابِعِيُّ  
مَحْمُولٌ عَلَى أَنَّهُ قَدْ وَضَحَ لَهُ الْأَمْرُ وَاسْتَبَانَ لَهُ الْإِسْنَادُ فَلَا يَخْتَاجُ إِلَى ذِكْرِهِ وَهُوَ حُجَّةٌ عِنْدَنَا وَهُوَ مَذْهَبُ  
مَالِكٍ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَإِحْدَى الرَّوَايَتَيْنِ عَنْ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَهُوَ فَوْقَ الْمُسْتَدِّ الَّذِي لَيْسَ بِمُتَوَاتِرٍ وَلَا  
مَشْهُورٍ عِنْدَنَا لِأَنَّ مِنْ اشْتَهَرَ عِنْدَهُ حَدِيثٌ بِأَنْ سَمِعَهُ بِطَرِيقٍ صَحِيحَةٍ طَوَى الْإِسْنَادَ لِلْوُضُوحِ عِنْدَهُ وَقَالَ قَالَ  
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى قَالَ الْحَسَنُ الْبُصْرِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ إِذَا أَجْمَعَ أَرْبَعَةٌ مِنَ الصَّحَابَةِ إِلَيَّ أُرْسَلَتْهُ  
إِزْسَالًا فَدَلَّ كَلَامُهُ عَلَى أَنَّ الْإِزْسَالَ دَلِيلُ الْوُضُوحِ وَعَلَى أَنَّ الرَّوَايِ إِذَا لَمْ يَتَّضِحْ الْأَمْرُ عِنْدَهُ بِأَنْ بَلَغَهُ مِنْ  
وَاحِدٍ أَوْ مِمَّنْ فِي حُكْمِ الْوَاحِدِ أَسْنَدَهُ إِلَيْهِ لِيَحْمِلَهُ مَا تَحَمَّلَ عَنْهُ وَأَمَّا مَرَايِلُ مَنْ أُرْسِلَ دُونَ هَؤُلَاءِ فَقَدْ  
اِخْتَلَفَ فِيهَا فَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا تَقْبَلْ لظُهُورِ الْفُسُقِ فِي هَذِهِ الْقُرُونِ إِلَّا مِنْ اشْتَهَرَ أَنَّهُ لَا يَزِيهِ الْحَدِيثِ إِلَّا عَنْ  
ثِقَةٍ مِثْلُ إِزْسَالِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَالْمُسْتَدُّ ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٍ أَحَدُهَا الْمُتَوَاتِرُ وَهُوَ مَا يَزِيهِ قَوْمٌ لَا  
يُحْصَى عَدْدُهُمْ وَلَا يَتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكُذْبِ لِكَثْرَتِهِمْ وَعَدَالَتِهِمْ وَيَدْرُومُ هَذَا الْحَدِيثَ فِي كُلِّ عَهْدٍ إِلَى أَنْ  
يَتَّصَلَ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَذَلِكَ مِثْلُ ثَقْلِ الْقُرْآنِ وَالصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ وَأَعْدَادِ الرُّكْعَاتِ وَمَقَادِيرِ  
الرُّكَاةِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ وَهَذَا الْقِسْمُ يُوجِبُ عِلْمَ الْبَقِيَّةِ فَصَارَ بِمَنْزِلَةِ الْعِيَانِ عِلْمًا ضُرُورِيًّا وَمَنْ أَنْكَرَهُ لَمْ يَعْرِفْ  
دِينَهُ وَدُنْيَاهُ يَكْفُرُ بِالْإِتْمَاقِ وَثَانِيهَا الْمَشْهُورُ وَهُوَ مَا كَانَ مِنَ الْأَحَادِ فِي الْأَصْلِ ثُمَّ انْتَشَرَ فَصَارَ يَنْقَلُهُ قَوْمٌ فِي  
كُلِّ عَصْرِ لَا يَتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكُذْبِ وَهُمْ الْقُرُونُ الثَّانِي وَالثَّلَاثُ بَعْدَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَمَنْ  
بَعْدَهُمْ وَأَوَّلِكَ قَوْمٌ ثِقَاتٌ بِشَهَادَةِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ وَالسَّلَامُ لَهُمْ بِالْخَيْرِيَّةِ أَثِمَّةٌ لَا يَتَّهَمُونَ بِالْكَذْبِ فَيَقْبَلُوهُمْ  
وَشَهَادَتِهِمْ وَتَصْدِيقِهِمْ وَرَوَايَتِهِمْ صَارَ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ حَتَّى قَالَ الْجَصَّاصُ إِنَّ الْمَشْهُورَ أَحَدٌ قِسْمِي الْمُتَوَاتِرِ  
وَقَالَ عَيْسَى بْنُ أَبَانَ يُضَلُّ جَاحِدُهُ وَلَا يَكْفُرُ وَهُوَ الصَّحِيحُ عِنْدَنَا فَضَحَّتِ الزِّيَادَةُ بِالْحَدِيثِ الْمَشْهُورِ عَلَى  
كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَهِيَ نَسَخٌ عِنْدَنَا وَذَلِكَ مِثْلُ حَدِيثِ الرَّجْمِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَيْنِ وَالتَّائِبِ فِي صِيَامِ كَفَّارَةِ  
النِّمِينِ وَهُوَ لَمَّا كَانَ مِنَ الْأَحَادِ فِي الْأَصْلِ ثَبَّتَ بِهِ شُبُهَةٌ سَقَطَ بِهَا عِلْمُ الْبَقِيَّةِ وَأَفَادَ عِلْمَ الطَّمَأْنِينَةِ وَثَالِثُهَا  
خَبَرُ الْوَاحِدِ وَهُوَ الَّذِي يَزِيهِ الْوَاحِدُ أَوْ الْإِثْنَانِ فَصَاعِدًا لَا عِبْرَةَ لِلْعَدَدِ فِيهِ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ دُونَ الْمَشْهُورِ  
وَالْمُتَوَاتِرِ وَهُوَ حُجَّةٌ لِلْعَمَلِ بِهِ فِي الدِّينِ وَالدُّنْيَا إِذَا كَانَ مُقَارِنًا بِالشَّرْطِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْأُصُولِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى  
فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ وَهِيَ اسْمٌ لِلوَاحِدِ فَصَاعِدًا وَلِأَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ يُفِيدُ غَلْبَةَ الظَّنِّ وَإِنَّمَا

تَوَجَّهَ الْعَمَلُ لِعَدَمِ تَوْفُقِهِ عَلَى الْيَقِينِ بِخِلَافِ الْعِلْمِ فَإِنَّهُ مَوْفُوقٌ عَلَى الْيَقِينِ وَالشَّهَادَةِ إِنَّمَا اخْتُصَّتْ بِالْعَدْلِ دُونَ الْعَدَدِ لِأَنَّ الدَّعْوَى يُعَارِضُهَا الْإِنْكَارُ فَإِذَا أَتَى بِشَاهِدٍ فَقَدْ تَرَجَّحَ جِهَةَ الصِّدْقِ لَكِنْ عَارِضَهُ شَهَادَةُ الْأَصْلِ فَإِنَّ الدِّمَمَ خَلِقَتْ فِي الْأَصْلِ بَرِيَّةً عَنِ الْحُقُوقِ عَرَبِيَّةً فَلَا بُدَّ مِنْ شَاهِدٍ آخَرَ لِيَكُونَ شُغْلُهَا بِحُجَّةٍ قَوِيَّةٍ ثُمَّ خَيْرُ الْوَاحِدِ مُتَّقِلًا **إِمَّا** أَنْ يَكُونَ **مُتَّصِلًا** إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **أَوْ مُنْقَطِعًا** عَنْهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ **وَالْمُنْقَطِعُ **إِمَّا** أَنْ يَكُونَ مُنْقَطِعًا صَوْرَةً وَهُوَ الْمُرْسَلُ وَقَدْ مَرَّ بِحُثِّهِ أَوْ مَعْنَى** وَإِنْ كَانَ مُتَّصِلًا صَوْرَةً وَهُوَ عَلَى تَوْعِينِ أَحَدِهِمَا مُنْقَطِعٌ لِتُقْضَانِ فِي الرَّاوي بِقَوَاتِ شَرْطٍ مِنْ شَرَائِطِهِ الَّتِي ذَكَرَتْ فِي الْأَصُولِ مِنَ الْعَدَالَةِ وَالْإِسْلَامِ وَالضَّبْطِ وَالْعَقْلِ **وَتَانِيهِمَا مُنْقَطِعٌ بِمُعَارَضَةٍ** ذَلِيلٍ أَقْوَى مِنْهُ أَوْ بِكَوْنِهِ شَادًا فِيمَا يَعْجَمُ بِهِ الْبَلَوَى كَحَدِيثِ الْجَهْرِ بِالتَّسْمِيَةِ وَرَفْعِ الْبَدِينِ فِي الرُّكُوعِ أَوْ بِإِعْرَاضِ الْأَثَمَةِ مِنَ الصَّحَابَةِ عَنْهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ فَإِنَّهُمْ أَصُولٌ فِي نَقْلِ الدِّينِ إِنِنَّا فَاغْرَضَهُمْ عَنْ حَدِيثٍ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ غَيْرُ صَحِيحٍ **وَقَسَمَ الْمُحَدِّثُونَ الشُّنَّةَ** إِلَى مُسْتَدٍّ وَمَوْسَلٍ وَمُنْقَطِعٍ وَمُعْضَلٍ لِأَنَّهُ إِنْ ذَكَرَ الرَّاوي الَّذِي لَيْسَ بِصَحَابِيٍّ جَمِيعَ الْوَسَائِطِ الَّتِي بَيْنَهُ وَبَيْنَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَالْحَبْرُ مُسْتَدٌّ وَإِنْ تَرَكَ وَاسِطَةً وَاحِدَةً بَيْنَ الرَّاويَيْنِ **فَمُنْقَطِعٌ** وَإِنْ تَرَكَ وَاسِطَةً فَوْقَ الْوَاحِدِ **فَمُعْضَلٌ** وَإِنْ لَمْ يَذْكُرِ الْوَسِطَةَ أَضْلًا **فَمَوْسَلٌ** كَذَا فِي التَّلْوِيحِ **وَقَسَمُوا الشُّنَّةَ** أَيْضًا بِتَقْسِيمِ آخَرَ فَقَالُوا الشُّنَّةَ **إِمَّا مَرْفُوعٌ أَوْ مَوْفُوقٌ أَوْ مَقْطُوعٌ وَالْمَرْفُوعُ** مَا أُضِيفَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاصَّةً قَوْلًا مِثْلُ أَنْ يَقُولَ الرَّاوي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَا **أَوْ فِعْلًا** مِثْلُ أَنْ يَقُولَ فَعَلَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَا **أَوْ تَقْرِيرًا** مِثْلُ أَنْ يَقُولَ فَعَلَ هَذَا الْفِعْلُ فِي زَمَنِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَلَمْ يَزِدْهُ مُتَّصِلًا كَانَ أَوْ مُنْقَطِعًا أَوْ مُعْضَلًا أَوْ مَوْسَلًا **وَالْمَوْفُوقُ** مَا أُضِيفَ إِلَى الصَّحَابِيِّ كَذَلِكَ مِثْلُ أَنْ يَقُولَ قَالَ الصَّحَابِيُّ كَذَا أَوْ فَعَلَ كَذَا أَوْ فِعْلٌ عِنْدَهُ كَذَا فَلَمْ يَزِدْهُ **وَالْمَقْطُوعُ** مَا أُضِيفَ إِلَى التَّابِعِيِّ أَوْ مِنْ دُونِهِ كَذَلِكَ قَوْلًا **أَوْ فِعْلًا** كَذَا فِي الْهَرَوِيِّ وَقَالَ أَهْلُ الْحَدِيثِ اعْلَمَنَّ أَنْ مَا نُقِلَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٍ مَا يَعْلَمُ صِدْقَهُ وَمَا يَعْلَمُ كَذِبَهُ وَمَا لَا يَعْلَمُ حَالَهُ مِنَ الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ **فَالأَوَّلُ** خَبْرٌ بَلَغَتْ رَوَاتُهُ فِي كُلِّ طَبَقَةٍ مَبْلَغًا أَحَالَ الْعَقْلُ تَوَافُقَهُمْ عَلَى الْكَذِبِ وَيُسَمَّى **مُتَوَاتِرًا** وَالثَّانِي مَا يُخَالَفُ قَطْعِيًّا وَلَمْ يَقْبَلِ التَّأْوِيلُ أَوْ كَانَ مُتَضَمِّنًا لِمَا يَتَوَفَّرُ الدَّوَاعِي عَلَى تَقْلِيدِهِ وَإِسَاعَتِهِ **إِمَّا لِغَرَابَتِهِ أَوْ لِكَوْنِهِ أَضْلًا** فِي الدِّينِ وَلَمْ يَتَوَاتَرَ وَلَمْ يَشْتَهَرْ وَيُسَمَّى **مَوْضُوعًا** وَالثَّلَاثُ ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٍ لِأَنَّهُ **إِمَّا** رَاجِحُ الصِّدْقِ أَوْ رَاجِحُ الْكَذِبِ أَوْ مَسَاوِي الطَّرْفَيْنِ **فَالأَوَّلُ** مَا سَلِمَ لِنُظْمِهِ مِنْ رِكَائِكَ وَخَلَلٍ وَمَعْنَاهُ مِنْ مُخَالَفَةِ الْقَطْعِيِّ وَيَعْلَمُ إِسْنَادَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعَنْتِهِ نَقَاتٍ مَعْلُومِ الْعَدَالَةِ وَيُسَمَّى **صَحِيحًا** أَوْ **مُسْتَدًّا** هَذَا اضْطِلَاحُ الْمُتَقَدِّمِينَ **وَقَسَمَ الْمُتَأَخِّرُونَ** مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ هَذَا الْقِسْمَ عَلَى تَوْعِينِ صِحَاحٍ وَحِسَانٍ لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ رِوَاةُ الْحَدِيثِ مِثْنِي أَوْ أَكْثَرَ إِلَى الصَّحَابِيِّ الْمَشْهُورِ بِالرِّوَايَةِ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يُسَمَّى **صَحَاحًا** كَالْأَحَادِيثِ الَّتِي أَوْرَدَهَا الْإِمَامُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْجَعْفِيُّ النَّخَارِيُّ وَالْإِمَامُ أَبُو الْحُسَيْنِ مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ الْقَشِيرِيُّ فِي كِتَابَيْهِمَا وَإِنْ كَانَ رِوَاةُ الْحَدِيثِ فَرَادَى فِي كُلِّ الطَّبَقَاتِ أَوْ بَعْضُهَا إِلَى الصَّحَابِيِّ الْمَشْهُورِ بِالرِّوَايَةِ يُسَمَّى **حِسَانًا** كَالْأَحَادِيثِ الَّتِي أَوْرَدَهَا الْإِمَامُ أَبُو دَاوُدَ سَلِيمَانُ بْنُ الْأَشْعَثِ السَّجِسْتَانِيُّ وَالْإِمَامُ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ النَّسَائِيُّ وَالْإِمَامُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ يَزِيدَ بْنِ مَاجَةَ الْقُرُونِيُّ وَالْإِمَامُ أَبُو عَيْسَى التِّرْمِذِيُّ وَالْإِمَامُ أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ اللَّهِ

بُنَّ عِبْدَ الرَّحْمَنِ الدَّارِمِيِّ السَّمَرَقَنْدِيُّ فِي كُتُبِهِمْ وَعَلَى هَذَا اضْطَلَحَ الإِمَامُ البَغَوِيُّ فِي المَصَابِيحِ وَالصَّحَاحِ أَرْجَحُ عِنْدَ التَّعَارُضِ مِنَ الحَسَانِ لِتَأَكُّدِ الظَّنِّ فِي الأَوَّلِ وَقَدْ قَسَمُوا هَذَا القِسْمَ أَيْضًا بِتَقْسِيمِ آخَرَ إِلَى قِسْمَيْنِ لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ الحَدِيثُ مِمَّا دَوَّنَهُ الحُفَاطُ وَشَاعَ فِيهَا بَيْنَهُمْ يُسَمَّى مَشْهُورًا وَإِنْ انْفَرَدَ بِهِ حَافِظٌ وَاحِدٌ وَلَمْ يَذْكُرْهُ غَيْرُهُ يُسَمَّى غَرِيبًا وَقَدْ يُطْلَقُ الغَرِيبُ عَلَى مَا رَوَاهُ التَّابِعِيُّ عَنْ صَحَابِيٍّ لَمْ يَكُنْ مَشْهُورًا بِالرِّوَايَةِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالثَّانِي مَا يَكُونُ فِي لَفْظِهِ رَكَاكَةً أَوْ خَلَلٌ لَا يَحْسُنُ إِصْلَاحُهُ أَوْ فِي مَعْنَاهُ خَلَلٌ بِأَنْ يَكُونَ عَلَى خِلَافِ آيَةٍ أَوْ حَبْرٍ مُتَوَاتِرٍ أَوْ إِجْمَاعٍ وَيُسَمَّى سَقِيمًا أَوْ فِي أَحَدِ رَوَاتِهِ قَدْخٌ وَتُهْمَةٌ فِي عَقِيدَتِهِ وَيُسَمَّى ضَعِيفًا وَمُنْكَرًا وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَيْهِ السَّقِيمُ أَيْضًا وَالثَّالِثُ مَا لَا يَكُونُ فِي مَتْنِهِ عِلَّةٌ وَلَا فِي رَوَاتِهِ خَلَلٌ بَيِّنٌ لَكِنْ بَعْضُ رَوَاتِهِ لَمْ يُعْلَمْ بَعِيثُهُ أَوْ لَمْ يُعْلَمْ بِوَضْفِهِ وَالأَوَّلُ إِنْ كَانَ هُوَ الصَّحَابِيُّ يُسَمَّى الحَدِيثُ مُرْسَلًا وَإِنْ كَانَ الَّذِي لَمْ يُعْلَمْ عَيْتُهُ غَيْرُهُ يُسَمَّى مُنْقَطِعًا وَإِنْ كَانَ كِلَيْهِمَا يُسَمَّى مُغْضَلًا وَالثَّانِي مَا لَا يُعْرَفُ عَدَالَةُ رَوَاتِهِ وَيُسَمَّى مَجْهُولًا وَالْمُنْقَطِعُ وَالمُغْضَلُ لَا اسْتِدْلَالَ بِهِمَا وَفِي المُرْسَلِ وَالمَجْهُولِ خِلَافٌ انْتَهَى وَقَسَمُوا الحَدِيثَ وَهُوَ السُّنَّةُ أَيْضًا إِلَى مُخْتَصِرٍ وَمُسْتَقْصَى المُخْتَصِرُ هُوَ الَّذِي رَوَى بَعْضُهُ وَتَرَكَ بَعْضُهُ وَالْمُسْتَقْصَى هُوَ الَّذِي رَوَى جَمِيعَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَرَكَ مِنْهُ شَيْئًا وَمِنَ الأَحَادِيثِ الحَدِيثُ المُدْرَجُ وَهُوَ الحَدِيثُ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ لَفْظٌ مِنْ كَلَامِ الصَّحَابِيِّ أَوْ التَّابِعِيِّ يَظُنُّهُ السَّامِعُ مِنْ جُمْلَةِ ذَلِكَ الحَدِيثِ وَإِنَّمَا يُعْرَفُ تَمَيِّزُ كَلَامِ الصَّحَابِيِّ وَالتَّابِعِيِّ مِنْ كَلَامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَنْ يَرَوِيَ ذَلِكَ الحَدِيثَ رَجُلٌ آخَرَ مِنْ ذَلِكَ الرَّوَايِ وَيَقُولُ قَالَ لِي فُلَانٌ الَّذِي أَرَوَى عَنْهُ هَذَا الحَدِيثَ إِنَّ هَذَا اللَّفْظَ مِنْ كَلَامِي فَإِنَّمَا إِذَا رَوَى أَحَدٌ حَدِيثًا وَرَوَى آخَرَ ذَلِكَ الحَدِيثَ وَوَجَدَ لَفْظًا فِي حَدِيثٍ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يَجِدْ ذَلِكَ اللَّفْظَ فِي حَدِيثِ آخَرَ أَوْ ذَلِكَ اللَّفْظُ لَا يُعْرَفُ يَقِينًا أَنَّهُ مُدْرَجٌ وَلَا مَكَانَ سُقُوطِ ذَلِكَ اللَّفْظِ مِنْ حِفْظِ الرَّوَايِ الَّذِي لَيْسَ فِي حَدِيثِهِ ذَلِكَ اللَّفْظُ وَإِذَا وَقَعَ اخْتِلَافٌ كَثِيرٌ بَيْنَ الأَحَادِيثِ المَرْوِيَةِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَلْفَاظِهَا فَلَا يُقَالُ هَذَا مُدْرَجٌ إِلَّا بِدَلِيلٍ وَاضِحٍ كَذَا فِي المَفَاتِيحِ وَهَذِهِ رِسَالَةٌ مُفِيدَةٌ فِي عِلْمِ الحَدِيثِ لِمَوْلَانَا عَمَرَ جَلْبِي الشَّهْبَرِيِّ بَيْكَانَ الأَخَوَيْنِ تَمَّ الكِتَابُ بِعَوْنِ اللهِ الوَهَّابِ.



Ekler: Risâleye ait Yazma Nüsha Örnekleri



Risâle fî usûli'l-hadîs'in Milli Kütüphâne (kayıt no: 4181) nüshası (vr. 80<sup>b</sup>-81<sup>a</sup>)

و به سسر الله الرحمن الرحيم استعجاله  
 الحمد لله رب العالمين ربنا لا اله الا انت سبحانك انى كنا  
 وسنددين بقوم كافرين والصلوة والسلام تحميدك الورد والحمد المصطفى  
 الذى ما يبطى عنك الهوى ان سوا الا و من يوحى وعلى اخوانه من  
 سير الا نبيك وعطائه وانما المخرج كالنجوم فى السماء من اقتدارهم  
 اقتدارهم وبعد ما قسم اهل المطالب والاموال سنة البصطل شفيتم  
 رضى على حسب ما فهم وامطروهم اودت ان ارجع من جلالهم ما بهر لظ  
 اقتدارهم قال الصواب سنة لوعا مرسلا مشولان انه ذكر الراوى الن  
 بسير يصح جميع التماسط ان يبين وبين ابراهيم السلام فخير سنودان لم  
 يتركوا قال رسول الله اذ قال فليرسل الاله الجنود الوهابه فخير مرسلا  
 فالمرسل ان ارجع انى شئت ان من محول عنان قد وضعه الاله واسئله  
 الا سواد فلا يخفى الا ان روجه عندنا وهو من جهة سائر واحد من  
 الروايات من احمد وهو قوله من السنو عندنا لا اسم شهر عندنا حديثنا  
 سسر بطريق صحيحه ليس السنو للوضع عندنا وقال قال رسول الله  
 قال الحسن الرضى اذا اجتمع اديبه من الصحابة لم ار سنة ارسلا منذ اطلت  
 على ان ارسلا و ليس للوضع اما ان لم ينفع الامر عند الراوى بان سسر  
 وا حكا سنو ناله لجملة على ما تخلف عنه وايم سسر من دون هؤلاء فقد يختلف  
 فيما قال بعضهم لا يقبل بطور الضيق الا ان سسر الله لا يرويه الا من يقته  
 سسر اسرار المحبوب حسن والمنسند لئنه اقم الاول التواتر وهو ما يرويه  
 نوم لا يجهل عدوهم ولا ينهض نواظهم على الكذب ككثرتهم وعداوتهم وبلوهم

قالوا في الخبرين  
 اتقوا حروفه والاسخ  
 التواتر في الصحاح  
 صحيح كسيرة صوت  
 لكونه احاد الاموال  
 لان الامة قد نقلته  
 فانها حكى رواه الغبير  
 وفوق الظن والبراهيد  
 في احكامه تصديق  
 ومنه من التواتر  
 بالتواتر بل لا بد ان يكون  
 سند الاله الحسنا  
 او غيره حتى لا التقي اهر  
 القديم على السنة عقبات  
 لم يغير لنا الغبير حتى  
 بقوم البرهان بلوغ

Risâle fî usûli'l-hadîs'in Adana İl Halk Kütüphanesi (kayıt no: 1141) nüshası (vr. 144\*)

بسم الله الرحمن الرحيم  
 الحمد لله رب العالمين برسل الانبياء والمرسلين كما يلهيهم من الوحيين وحدهم من انهم كانوا في احوالهم  
 على سيد المرسلين المصطفى الذي ما ينطق عن الاذن الا وهو الاذني بوي وعلى قوله من ان الانبياء  
 وعلو اله واهي والذين كانوا فيهم في الشهادة فقد اختلفوا في ذلك فاقدموا على ما وجدوا في كتاب الله واصل  
 الاسوال سنة المصطفى بنقته في شتى محالها من انهم واسطوا لهم ادوت ان انهم من انهم  
 ما يستعملون سنة المصطفى قال الامام ابو السنه **تفحص** رسول الله لما ان ذكر الرسول الذي  
 ليس على وجه السابطة التبينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم في خبره من سنة وان لم يذكر وقال قال رسول الله  
 او قال فعل رسول الله كقولك او كقولك الواسطة في خبره **فكلم** من التابعين وفتح القفا ببر  
 محمول على انما قد وضح في ذلك الامر والسببان كما اننا قد اختلفنا في ذلك وهو وجهه عندنا وهو من  
 مالك واحمد والرواية من احمد وهو فوق السنة عندنا لان من اشبهه عندنا بحديث باه سمع  
 بطرف صحيحه بطور الكفاية والموثق عنده وقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم **قال** الحسن البصري  
 اذا ارجعنا ربيعنا النبي لئلا يرسلنا رسالا فذل طار على ان كانا **وعلو** الموضع انما اذا لم يفتح  
 الامر عند الرسول باه سمعنا اننا فاسنده اليه ليجعله ما تحمده واما قوله **لو** لا فقد  
 اختلف فيه ما قال بعضهم لا يقبل بطور الغرض الكفاية اشهر انه لا يروى الا من نفعه من ان احب اليه  
**قال** الحسن **السنة** لثقتنا في الاموال المتواترة وهو ما يروى في عدم الاحصاء وهو لا يشترط ان  
 على الكذب كمنه من عدم التهم وبدوم هذا الطرد في كل حال ان يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم  
 وذلك مثل نقله في حق الله صلى الله عليه وسلم واداءه في الكفاية ومعادير الكفاية وما اشبهه ذلك وانما  
 على خبرها وانما كرهه لم يرد في دينه ودينها ويكون **والشبه** المشهور وهو ما كان في الاموال في الاصل  
 ثم انما يشبهه قوم لا يتصورون انهم على الكذب مع انهم في ذلك فربما بعدوه وذلك قوم شقا  
 انما لا يشبهه بل ما يكذب فصلا به لا تهمه وتصديقهم في ذلك المتواتر حتى قال بعضهم انه احد  
 المتواتر وقال الحسن بان يقول ما حده ولا يكون وهو الصحيح فينا فيه الزيادة به على كتاب الله  
 وهو من سنة الله وانما مثل حديثه في ذلك المصطفى والفتاح في وصايا كفاية اليهم وهو ما  
 كان في الاموال في الاصل ثبتت به شبهة عظيمة اليهم وانما علم المطابفة **والشبه** فيها  
 وهو الخبر في الروايات ان فعله بعد ان كان في ذلك المتواتر وهو وجهه للعلل في

Risâle fî usûli'l-hadîs'in Konya Bölge Yazmalar Ktp. (kayıt no: 3824) nüshası (vr. 81b)



“İslâm Medeniyetinin Kurucu  
Nesli Sahâbe IV Sempozyumu  
–Medeniyet ve Coğrafyamızda  
Sahâbe Etkileri-”  
10-11 Ekim 2020, SAKARYA

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) ortaklığıyla “İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe” üst başlığıyla başlatılan milletler arası tartışmalı ilmi toplantılar dizisinin birincisi; 27-28 Nisan 2013 tarihlerinde “Sahabe Kimliği Algısı” özel başlığıyla; ikincisi 25-26 Nisan 2015 tarihlerinde “Sahâbe ve Rivayet İlimleri” özel başlığıyla; üçüncüsü 30 Eylül-1 Ekim tarihleri arasında, “Sahâbe ve Dirâyet İlimleri” özel başlığıyla Sakarya Üniversitesi Kültür ve Kongre Merkezi’nde gerçekleştirildi.

“İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe” ana konusuyla düzenlenen milletlerarası tartışmalı toplantı dizisinin sonuncusu ise “Medeniyet ve Coğrafyamızda Sahâbe Etkileri” özel başlığıyla; Sakarya Üniversitesi Konferans Salonunda 10-11 Ekim tarihleri arasında; son yıllarda dünyanın dört bir yanını etkisi altına alan pandemiye rağmen, tedbirlere uygun olarak gerçekleştirildi. Sakarya Üniversitesinin altyapısı kullanılarak sekiz farklı ülkeden on yedi ayrı noktaya canlı bağlantı yapılmasıyla da farklı bir tecrübe elde edilmesine ve ilmin yaygınlaşmasında vesilelerin kolaylaşmasına örnek teşkil etmesi adına ayrı bir başarıya sahne olan sempozyum; İlahiyat Fakültesi YouTube kanalı ve sosyal medya hesaplarından da canlı olarak yayınlanmıştır.

İslâmın ilk muhatapları olan Sahâbenin dini anlama, yaşama ve yayma suretiyle, medeniyeti şekillendirmede ulaştıkları coğrafyaların hudutları, yüzeysel bir bakışla çizilmek istendiğinde; Afrika, Anadolu, Endülüs, Balkanlar, Güneydoğu Asya, Hint Alt Kıtası, Kafkaya, Orta Asya (Horosan, Maveraünnehir), Orta Doğu, Uzak Doğu ulaşılan sınırların önde gelenleridir. Sahâbenin medeniyetimize ve coğrafyamıza etkileri üzerinde gerçekleşen bu tartışmalı ilmi toplantı, Sahâbenin irtibatlı olduğu; sanat, edebiyat, musikî, zanaât, toplumsal dönüşüm, değerler, çevre, aile, eğitim, adab-ı muâşeret, folklor, mimari gibi muhtelif alanlarda yazılmış tebliğlerin sunulması,

Sahâbenin medeniyete etkisini ne kadar geniş bir yelpazeye ulaştığını göstermesi cihetiyle büyük bir önem arz etmektedir.

Sempozyum, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi, Musa Özis'in gönüllere huzur ve sükûnet veren Kur'ân-ı Kerim tilâvetinin ardından açılış konuşmalarıyla başlamıştır. Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı Prof. Dr. Abdullah Aydınli, açılış konuşmasında "İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe" üst başlığındaki tartışmalı ilmi toplantılar dizisinin başlangıç ve ilerleme serencâmından bahsederek, gelinen noktanın değerlendirmesini yapmıştır. Ayrıca her sempozyum sonrasında, sunulan tebliğlerin kitap haline getirildiğini de ifade eden Aydınli, bilgi şöleni olarak tasvir ettiği toplantının Sahâbenin tanınmasına çok büyük katkılar sunduğunu ve halihazırda düzenlenmekte olan bu toplantının bu istifadeyi daha da artıracığı şeklindeki kanaatlerini iletmiştir. Sonrasında, İSAV Mütevelli Heyeti Üyesi Prof. Dr. Bedrettin Çetiner ise konuşmasında "Biz öğretim üyelerine düşen, artık amele yetiştirmek değil, usta yetiştirmek olmalı" şeklindeki talebeni açıkça beyan etmiştir. Selamlama konuşmaları, İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ahmet Bostancı'nın nesillerin en hayırlısı olan Sahâbe neslinin, bizzat Hz. Peygamber (s.a.v)'in yaşantısına şahit olmasıyla, sonraki nesillere öğrendiklerini aktarma hususunda üstlendikleri vazifenin önemine dikkat çeken bir konuşmayla devam etmiştir. Sakarya Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Fatih Savaşan, Sahâbeyi anlamanın aslında İslâmî doğru anlamaya vesile olacağını vurguladığı bir selamlama konuşması yapmıştır. Selamlama konuşmalarının sonuncusu ise, Sakarya İl Müftü Yardımcısı Paşa Bektaş tarafından yapılmıştır.

Açılış konferansını, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyelerinden Prof. Dr. Zekeriya Güler "Sahâbenin İslâm Toplumundaki Yeri" başlıklı çalışmasıyla yapmıştır. Sahâbe kitâbiyâtından, birincisi; İbn Abdilber'in (v. 463/1070) *el-İstîab fî ma'rifeti'l-ashâb* adlı eseri, ikincisi; İzzeddîn İbnü'l-Esîr el-Cezerî'nin (v. 630/1233) *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* adlı eseri, üçüncüsü; İbn Hacer el-Askalânî'nin (v. 852/1449) *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* isimli eseri olmak üzerinden farklı muhitlere ait üç mukaddime örneği sunarak konuşmasını yapmıştır.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyelerinden Prof. Dr. Abdullah Aydınli'nin başkanlığını yaptığı birinci oturum; "Sahâbenin Kültür ve Medeniyete Etkileri" özel başlığıyla, Türkçe, İngilizce ve Arapça üç tebliğin sunulmasıyla gerçekleştirilmiştir. İlk konuşma, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyelerinden, Doç. Dr. Kenan Mermer tarafından "Medeniyet Fikrini Toplumsallaştıran Sahâbe Algısı -Kesikbaş, Ejderha ve temim-i Dârî Destanları-" başlıklı sunumuyla gerçekleşmiştir. Mermer'in, Kesikbaş, Ejderha ve Temîm-i Dârî destanları üzerinde yaptığı çalışmalar neticesinde, Müslüman coğrafyada nazm ve inşa edilen edebiyatın asıl amacının, inandığı hakikati daha geniş çevrelere yayabilme ümidi olduğu ve bu

eserlerde, Allah inancı, ahlakî meseleler, tevekkül, ibadetlerin önemi, dini öğeler, nasihatler gibi konuların işlenmesiyle, aslında Müslümanın, insanca bir yaşam sürmek için dikkat etmesi gereken ilkelerin bütünü bir arada sunmak olduğu ortaya çıkmıştır.

İkinci tebliğ ise Pakistan Sargodha Üniversitesi İslam ve Arapça Araştırmaları Bölümü hocalarından Doç. Dr. Muhammad Shahbaz Manj tarafından "Hin-Pakistan Alt Kıtası Sûfi Öğretilerinde Sahâbenin etkileri; Ali Hucvîrî'nin Düşüncesi Hakkında Bir Çalışma" başlığıyla sunulmuştur. Sahâbenin Müslüman medeniyetinin bütün alanlarına olduğu gibi Tasavvuf üzerine de derin bir etkisinin olduğuna işaret ettiği çalışmada Muhammad Shahbaz Manj, Hint-Pakistan alt kıtasında Tasavvufî kültüre yön veren önemli şahsiyetlerden, Hucvîrî'nin tasavvufî düşünce ve eylemlerinde Sahâbenin etkisini ortaya koyarak, dolaylı olarak Hint-Pakistan alt kıtasında Sahâbenin önemine değinmiştir. Çalışmada üzerinde durduğu başlıklar arasında, Müslüman geleneğinde sahâbeye saygı, Müslüman medeniyetine Sahâbe düşünce ve davranışlarının yansımaları, dini anlamada Sahâbe'nin öncülüğü, Sahâbenin güvenilirliği, Sahâbe'nin fetva verme hususunda yetkinliği, Sahâbe ve tasavvuf, Hint-Pakistan alt kıtasında Sahâbe ve tasavvuf, Hucvîrî'nin düşüncelerinde Sahâbenin etkileri, Hucvîrî'nin Hint-Pakistan alt kıtasında sahâbenin etkisinin yayılmasındaki önemi sayılabilir.

Tebliğini üçüncü sırada sunan Araştırmacı, Fas Abdülmâlik es-Sa'dî Üniversitesi Usûlü'd-Din Fakültesi Hocalarından Dr. Ahmed el-Fakîrî'dir. Sempozyuma "Kuzey Afrika Coğrafyasının Kültür ve Medeniyetine Sahâbenin Etkisi" başlıklı tebliğiyle iştirak eden el-FAKÎRÎ, çalışmada, Sahâbenin Kuzey Afrika medeniyetine etkilerini üç başlık altında ele almıştır. Birincisi, Kuzey Afrika'ya gelen Sahâbîler; ikincisi, Sahâbenin Kuzey Afrika medeniyetine katkıları; üçüncüsü, Sahâbenin Kuzey Afrika kültür ve geleneğine etkisi şeklindedir. Her ne kadar sınırlandırılması zor olsada Kuzey Afrika'ya gelen sahâbenin sayısını; yirmi bir, Kuzey Afrika'ya gelip orada defnedilmeyenlerin sayısını; on dokuz olarak tespit ettiğini ifade eden Araştırmacı, çalışmada bu Sahâbîlerin kısaca bilgilerini de aktarmıştır. Sahâbenin Kuzey Afrika'daki, Trablus, Kayrevân, Mağribu'l-Evsat ve Aksâ gibi fetihlerini de çalışmasına konu edinen el-Fakîrî, Sahâbenin, Kuzey Afrika'ya ilmî, kültürel, şiirsel ve edebî etkilerini ayrı bir şekilde ele almıştır.

Başkanlığını Emekli Öğretim Üyesi Prof. Dr. Bedreddin Çetiner'in yapmış olduğu, Sahâbe coğrafyası, mimarî ve çevre alt başlıklı İkinci oturum; Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyelerinden Prof. Dr. Vejdi Bilgin'in "Sahâbe Kabirlerinin İsim Kültürüne Etkisi" başlıklı tebliğini sunmasıyla başlamıştır. Toplumsal kimliğin önemli sembollerinden biri olan isimlere etki eden unsurların en önde gelenin dinî etkenler olduğunu ifade eden Vejdi Bilgin, çalışmada özellikle Sahâbe kabirlerine/makamlarına

odaklanmıştır. Tebliğinde, bir kültür ögesi olarak türbelerin dinî duygu yaşantıya etkisi başlığına değinen Yazar, ayrıca Türkiye'deki Sahâbe türbeleri ve yapılan uygulamalara; Eyüp Sultan Türbesi, Veysel Karanî Türbe-Makamları, Adıyaman Ebû Zer Türbe-Makamı ve Safvân b. Muattal Türbesi; Gaziantep Seydi Vakkas ve Ökkeşiye Türbeleri; Kahramanmaraş Mâlik Ejder Türbesi; Diyarbakır Hazreti Süleyman Camii ve Türbesi; Tarsus Bilâl-i Habeşî Türbesi özelinde değinmiştir. Yazar, mevcut kayıtlara göre en çok kullanılan beş kadın ismi arasında; Fatma, Ayşe, Emine, Hatice, Zeynep'in, erkek ismi arasında; Mehmet, Mustafa, Ahmet, Ali, Hüseyin'in olduğunu ifade etmiştir. Netice olarak Yazar, geleneksel isimlerde bir değişim müşahede edilmekle beraber ad koymada dinin ağırlıklı konumunun devam edeceğini ön görmektedir.

Sonrasında, Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Öğretim Üyelerinden Dr. Yusuf Oktan, "Çin'e Gittiği İddia Edilen Sahâbilerin ve Çin'deki İlk Mescitler Üzerine Bir İnceleme" isimli tebliğiyle sempozyuma katılmıştır. Çalışmasında, Araplar ve Çinliler arasındaki ticarî ve siyasî minvaldeki ilişkilerin tarihinden bahseden Oktan, Sahâbenin Çin'e gidişi ve orada inşa edilen mecsidlerin kaynağı hakkında bilgiler vermiştir. Ayrıca Çin'deki ilk camiler, kabirler bunlar hakkındaki tarihî kayıtlar, bulunan yazı ve sütunlar hakkında da araştırma yapmıştır. Rivayetlerde Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Ebû Kebşe'nin Çin'e gittiği bilgisinin bulunduğunu ifade eden Yazar, araştırmasının neticesinde, Sahâbenin Çin'e gitmiş olma ihtimalinin düşük olduğu kanaatine ulaşmıştır.

İkinci oturumun son tebliğcisi Dr. Ziyâd Muhammed Nasrât, sempozyuma, Libya Zaviye Üniversitesi Edebiyat Fakültesinden iştirak etmiştir. "Sahâbenin Çevre Korumaya Katkıları" isimli tebliğine hamdele ve salvele ile başlayan Araştırmacı, insanoğlunun refah içerisinde yaşayabilmesinin, çevreye gösterilen ihtimamla yakından irtibatlı olduğunu, gerek Kur'ân-ı Kerîm, gerek hadisler ışığında, kolayca mülâhaza edilebileceğini ifade etmiştir. Ayrıca Yazar, Hz. Peygamber (s.a.v)'in ve Sahâbenin, çevreye, hayvanlara, suya, havaya ve bitkilere karşı çevreci tutumlarını detaylı araştırmasıyla dinleyicilere ve istifade edenlere sunmuştur.

Başkanlığını İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Zekeriya Güler'in yapmış olduğu üçüncü oturum; "Sahâbe ve Değerler" özel başlığıyla Fas ve Tunus'tan sempozyuma iştirak eden iki tebliğcinin sunumuyla tamamlanmıştır. Oturumun birinci tebliği, Dr. Enise el-Karkarî tarafından "Onur ve Özgürlük Değerlerinin Yerleşmesinde Sahâbenin Etkisi" başlığıyla sunulmuştur. Sempozyuma, Fas Tanca Eğitim ve Öğretim Akademisinden iştirak eden el-Karkarî, tebliğinde öncelikle araştırmasının hedefi, yöntemi ve planından bahsetmiş ardından, onur ve özgürlük kavramları üzerinde durmuştur. Ayrıca, onur ve hürriyet değerlerinin eğitimi hususunda Sahâbenin konumuna değinmiştir. Hulefa-i Raşidîn'in insan



onuruna verdiği öneme, insan onurunun bütün Müslümanlar için önemli olduğuna, ister barışta olsun ister savaşta her şeyden önce insan onurunun geldiğine ayrı başlıklar açarak değinen Araştırmacı, ayrıca İslâm toplumunda özgürlük ve onur gibi değerlerin yansımaları detaylı bir şekilde incelemiştir. Saygı ve hürriyet değerlerinin Sahâbe sonrasında tezahürlerini incelediği gibi aynı değerlerin günümüz İslâm toplumundaki yerini de araştırmasına konu edinen el-Karkarî, Sahâbe neslini, bu değerleri en üst mevkide yaşayan nesil olarak tespit etmiştir.

Fas Milli Eğitim ve Yüksek Öğretim Bakanlığı Sûs Massa Bölge Eğitim Öğretim Akademisinden sempozyuma iştirak eden Dr. Tarık el-Fatmî, “Sahâbe ve Batılı İslâm Toplumlarında Değerlerin Değişimi” başlıklı tebliğini sunmuştur. Araştırmasını, Kuzey Afrika’da Sahâbenin fethinden önce, siyasî, ictimâî, ve kültürel durum; Sahabe-i Kirâmın Müslüman batı toplumunun sosyal hayatına etkisi ana başlıklarıyla sunan Araştırmacı, Sahâbenin, Kuzey Afrika toplumlarının değerlerine büyük katkılarda bulunduğunu tespit etmiştir. Ayrıca, Fas tarihinin halihazırda, İslâm dini ile tanışmasından sonra yaşadığı değişimleri ortaya çıkaracak derin ve nitelikli çalışmalara ihtiyaç duyduğunu ifade etmiştir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ahmet Bostancı’nın başkanlığını yaptığı dördüncü oturum, “Eğitim ve Zanaât” özel başlığı altında sunulan tebliğlerle icra edilmiştir. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dr. Öğr. Üyesi Şükrü Şirin tarafından “Arapça Dil Ekollerinde Sahâbe İzleri” isimli tebliğin sunulmasıyla oturum başlamıştır. İslâm Medeniyetinin kurucu nesli Sahâbenin yaşadığı coğrafya ve toplumda ortak dilin Arapça olduğuna dikkat çeken Şirin, Nahiv ilminin kuruluşu ve kaynaklarında, bazı özel nahiv meselelerinde, erken dönem teşekkül eden dil ekolleri üzerinde ve dahi nahiv üzerinde sahâbe izlerini sürmeye çalıştığı tebliğini dinleyicilerin ve istifade edenlerin bilgisine sunmuştur.

Sempozyuma, Avusturalya İslâmî Davet Cemiyetinden iştirak eden, Dr. Halid Maruf Ahmed Alyûh, “Raşid Halifeler Döneminde Eğitim Sistemi “Eğitim Teknolojisi Bilimi Işığında Bir Okuma” isimli tebliğini arapça olarak sunmuştur. Konuşmasına hamdele ve salvale ile başlayan Yazar, Sahâbenin, Hz. Peygamber’in (s.a.v) vefatından sonra, İslâm medeniyeti üzerinde, siyasî, iktisadî, kültürel sahalarda etkisi olduğu gibi eğitim alanında da katkıları büyük olduğuna dikkat çekmiştir. Nitekim tebliğinde, eğitim sistemi ve eğitim teknolojisi bilimi kavramları üzerinde duran Yazar, Sahâbe-i Kirâmın eğitim alanındaki çabalarını, Hulefa-i Râşidîn döneminde hocaların durumunu ve eğitim sisteminin idaresi ve gelişimi hakkındaki bilgileri özel başlıklar halinde detaylı bir şekilde araştırmıştır. Hulefa-i Râşidîn döneminde eğitim yöntemlerinin gelişmesine örnek olarak, Kur’ân-ı Kerîm’in bir araya toplanması, hadis rivâyetinin kontrollü bir şekilde ilerlemesi, mushafın çoğaltılması hâdiselerini sunmuştur.

Dördüncü oturumda tebliğ sunan, Fas Karaviyyîn Üniversitesinden Dr. Ömer Mebrekî, “Sahabe-i Kirâm’a Göre Eğitim-Öğretim Değerleri ve Yöntemleri: Eğitim Sorunlarımızı Çözmede Bugün Onlardan Nasıl Yararlanabiliriz?” isimli tebliğini arapça olarak dinleyenlere aktarmıştır. Araştırmasında özellikle, değerler, eğitim, ta’lim uslûbu, Sahâbe, gibi istilahların açıklanmasıyla başlamış, ayrıca ilmin kıymeti ve Sahâbeye göre konumu, ilme teşvik ve ilim yolunda çaba harcama, ilmin cihada olan üstünlüğü, ilmin ibadete olan üstünlüğü gibi özel başlıklarla konunun önemini zenginleştirmiştir. Nitekim Yazar, ilim yolunda niyetin Allah için halis olması gerektiği, ilim yolunda sabrın önemi, âlimlere karşı tevazu ve saygının önemi, sekinet, haya, vakar, hilim, yumuşaklık, kolaylaştırma gibi hasletlerin ilimde önemi gibi pek çok önemli konuya da ayrıca değinmiştir. Sahâbenin eğitim ve öğretim yöntemleri ve adabı hususunda ise, müzakere ve müracaat, orta yollu olma ve usandırmaktan sakınma, talebenin ferdî durumunu gözetme, soru sorma, teşvik etme uslûblarına dikkat çekmiştir. Araştırmanın en önemli taraflarından birisi de Sahâbenin eğitim öğretim yöntemlerinin günümüz eğitimi sorunlarına için sunduğu çözümler kısmıdır.

Dördüncü oturumun son tebliği, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dr. Öğr. Üyesi Fatma Betül Altıntaş tarafından “Hanım Sahâbîlerin Meslekleri -Asr-ı Saadete Yönelik Anakronik Bir Okumanın Tahlili-” isimli çalışmasıyla sunulmuştur. Hanım Sahâbenin Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde sannattan eğitime, sağlıktan ticarete birçok alanda aktif olarak gündelik, kültürel ve ekonomik hayatın içinde yer aldıklarının bir vaka olduğunu ifade eden Yazar, Gündelik hayat içerisinde, tarım, hayvancılık, ticaret, sağlık hizmetleri, sanat, süt annelik, kuaförlük-süslenme, muhtesiplik, savaşçılık, eğitim öğretim faaliyetleri gibi muhtelif alanlarda yer aldıklarına pek çok detaylı örnek vermiştir. Sahâbe hanımların günlük hayata ve ekonomiye katkılarıyla ilgili değerlendirmeler yapılırken, söz konusu dönemin ve Asr-ı saadet toplumunun yapısının dikkatten kaçırıldığını ifade eden Altıntaş, bu durumun, kadının cemiyet içerisindeki konumunu, İslâm’ın kadına verdiği değeri ve açtığı alanı göstermek adına, Sahâbe hanımların ilgi ve becerileri hakkında modern değer yargıları eşliğinde gerçekleşen anakronik bir okuma ile sonuçlandığını tespit etmiştir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyelerinden Doç. Dr. Hayati Yılmaz’ın başkanlığını yönettiği beşinci oturum; “Âdâb-ı Muâşeret ve Toplumsal Dönüşüm” özel başlığıyla gerçekleştirilmiştir. Libya Zaviye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Hocalarından Prof. Dr. Said Salim Fandî, “Sahâbe ve Şakalaşma Âdâbı” isimli tebliğiyle sempozyuma iştirak etmiştir. Çalışmasına besmele, hamdale ve salvale ile başlayan Araştırmacı, toplum arasında neşe ve huzurun yayılma vasıtaları arasında, mütebessim bir çehreyi, güzel sözleri, latifeleri, görenleri ya da duyanları rahatsız etmeyecek

şekilde ani şakaları saymaktadır. Nitekim bunların toplum arasında da müsbet karşılandığı kanaatinde olan FANDÎ çalışmasında, şaka ve benzeri kavramları, şakanın ölçülerini, Hz. Peygamber'in (s.a.v) şakalarını içeren rivayetleri, Sahâbe arasındaki şakalaşmaları ayrı başlıklar altında detaylı bir şekilde incelemiştir.

"Âdâb-ı Muaşeret ve Toplumsal Dönüşüm" özel başlığıyla altında sunulan bir diğer tebliğ ise, Libya Sabha Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Hocalarından Dr. Nevvâre Muhammed Akîle Ukkâse tarafından, "Ömer b. Hattab'ın Ebû Musa el-Eş'arî'ye Yazdığı Mektubundaki Tartışma Üslûbu: Davranışlar ve Amaçlar Teorisini Işığında Bir İnceleme" başlıklı araştırmasıdır. Tebliğini görsel olarak da destekleyen Araştırmacı, Ömer b. Hattab'ın Ebû Musa el-Eş'arî'ye yazdığı mektubun metnine çalışmasında yer vermiştir. Ayrıca, araştırmacı risaleyi, konuşma yetkinliği, vakiya uygun olma, metnin yetkinliği, üslûbun amaca uygunluğu gibi muhtelif başlıklarda, davranışlar ve amaçlar nazariyesi doğrultusunda bir incelemeye tabi tutmuştur.

Beşinci oturumda son tebliğ, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dr. Öğr. Üyesi Cuma Karan tarafından "el-Cezire Bölgesinin Fethi Bağlamında Anadolu'nun Müslümanlaşmasında Sahâbenin Etkisi" başlıklı çalışmasıyla sunulmuştur. Anadolu coğrafyasının İslâma Kapılarını ilk kez açmasının Hz. Ömer (18/639) dönemindeki el-Cezire fethiyle olduğu bilgisini paylaşan Yazar, el-Cezire bölgesinin Sahâbe tarafından fethini, bölgenin Sahâbe etkisiyle müslümanlaşma sürecini çalışmasında konu edinmiştir. Ayrıca Anadolu'nun fethinde kaynaklarda zikredilen, İyâz b. Ganm, Halid b. Velid, Muaviye b. Ebî Süfyân, Safvân b. Muattal, Habib b. Mesleme el-Fihri, Ebû Musa el-Eş'arî, Velid b. Ukbe, Umeyr b. Sa'd, Said İbn Amir b. Huzeym, Abdullah b. Abdullah b. İtbân, Abdurrahman b. Hâlid, Suheyl b. Adî gibi Sahâbe isimlerini kısaca tanıtarak ayrı başlıklar altında ele almıştır. Karan, Sahâbenin bölgeye, ad verme, ziyaretgâh/kabirler/makamlar inşa etme, mescidler inşa etme, yerleşim yerleri inşa etme, Sahâbe neslinin bölgede devam etmesi gibi muhtelif etkilerini ayrıca incelemiştir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Prof. Dr. Erdinç Ahatlı tarafından yönetilen altıncı oturum; "Sanat ve edebiyat" alt başlığıyla düzenlenmiştir. Oturum, Irak Musul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Hocalarından Dr. Abdülkadir Ahmed Yunus tarafından "Sahâbede İşitsel (Fonetik) Sanatlar" başlıklı çalışmanın tebliğ edilmesiyle başlamıştır. Sahâbede işitsel sanatları, Kur'ân-ı Kerîm Kiraati ve ezan, name, makam ve ilahi, şarkı ve muskî şeklinde üç ana başlık altında inceleyen Yazar, konuları Sahâbenin örnekliliği çerçevesinde ve fukâhanın işitsel sanatlar hakkındaki ihtilafları üzerinden işlemiştir.

Sempozyuma Cezair Mostaganem Üniversitesinden katılan Dr. Muh-târîye b. Kabaliyye "Dinî Sinema Filminde Sahâbe Karakteri -Çağrı Filmine

Göstergebilimsel Bir Yaklaşım-” başlıklı tebliğiyle dikkatleri çeken bir sunum yapmıştır. Çalışması, göstergebilim muvacehesince hayli zengin bir içeriğe sahip olan Kabaliyye, görsel ve işitsel olarak iletişimin İslâm kültüründe önemli bir yeri olduğuna değinmiştir. Ayrıca Çağrı filminin, çekildiği günden itibaren, ister arapça bilen olsun ister olmasın, çocuk-büyük, Müslüman-gayrimüslim çok geniş bir yelpaze üzerinde etki bıraktığına müşahede eden Yazar, Çağrı filminde canlandırılan Hamza b. Abdülmuttalib, Zeyd b. Harise, Ammar b. Yasir, Bilal b. Rabâh, Halid b. Velid, Ca’fer b. Ebî Talib, Amr b. el-Âs, Ebû Huzeyfe b. Utbe, gibi muhtelif Sahâbe karakterlerinin temsil edilme gücünün mukayesesini yapmıştır.

Altıncı oturumun ve sempozyumun son konuşmacısı, Cezayir Muhammed Lemine Debbâğın Serîf Üniversitesinden Dr. Suâd Turşak’dır. “Sahabe Nesri: Dille İlgili Özellikler ve Kültürel Unsurlar” isimli çalışmasıyla sempozyuma iştirak eden Araştırmacı, Sahâbe nesrinde kültürel temsiller başlığında, din, kabile, belagat ve fesahât gibi öğelerinin üzerinde durmuştur. Turşak, tebliğinde, İslâm medeniyetinin siyâsî, ictimaî ve iktisâdî tarihinin aydınlatılmasında, Sahâbenin, özellikle Râşid Halifeler döneminde yazılmış ve günümüze ulaşmış nesir faaliyetlerinin çok büyük önem arz ettiğini ifade etmiştir. Sunulan tebliğlerin ardından, genel değerlendirme konuşmaları, Prof. Dr. Abdullah Aydın tarafından, düzenlenen tartışmalı ilmi toplantının değerlendirmesini içeren veda konuşmasıyla, Prof. Dr. Vejdi Bilgin’in soğuk zinciri korumak adına yaptığı Sahâbe değerlendirmesi çerçevesindeki konuşmasıyla, Prof. Dr. Ahmet Bostancı’nın sempozyumu değerlendirme ve emeği geçenlere teşekkürlerini iletme şeklinde sunumuyla tamamlanmıştır.

**Ayşe Yasemin SAİTOĞULLARI** (hatib\_16@hotmail.com)  
*Ankara Hacı Bayram Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis, ANKARA*

*Hicrî Dördüncü Asır  
Ricâl Tenkîdinin Mukayeseli İncelemesi,*  
İsmail KURT, 1. baskı, İstanbul:  
Cinius Yayınları 2020, 394 sayfa.

İslâm'ın temel kaynaklarından biri olan hadis, râvîlerin intiktal ettirmiş oldukları metinlere dayalı bir ilimdir. Bu durumda önem arz eden nokta, râvîlerin cerh ve ta'dil durumlarının belirlenmesi ve haklarında verilecek hükümlerin bu minvâlde gerçekleşmesi hususudur. Söz konusu maksâda matuf olarak, müslüman âlimler isnâd sistemine önem vermiş ve bu hususta hadis râvîlerinin kimlik bilgileri ile birlikte cerh-ta'dil durumlarının da tespit edildiği ricâle dair eserler kaleme almışlardır. Hicrî ilk asırlarda başlayan bu telif süreci, temel hadis kaynaklarının da oluşmasıyla birlikte artarak devam etmiş ve kendi alanına müşahhas bir hâl almıştır. Genel nitelikli eserler yanında, râvîlerin vasıflarına göre *Kitâbu's-Sikât*, *Kitâbu'd-Du'afa*, *Kitâbu'l-Mecrûhîn* gibi çalışmalar, belli bölgenin ricâlinin konu edildiği eserler de telif edilmiştir. Günümüzde de ricâl ilmini konu edinen, hicrî dördüncü asır münekkidlerinden İbn Hibbân ve İbn Adî'nin kaleme almış oldukları zayıf râvîleri içeren eserler, İsmail Kurt tarafından özel olarak çalışılmış, 2020 yılında *Hicrî Dördüncü Asır Ricâl Tenkidinin Mukayeseli İncelenmesi-İbn Hibbân ve İbn Adî Örneğinde-* adlı başlıkla doktora tezi olarak tamamlanmış ve bu çalışma Cinius Yayınlarından (2020) *Hicri Dördüncü Asır Ricâl Tenkidinin Mukayeseli İncelenmesi* adıyla basılmıştır. Eser, başlığından da anlaşılacağı üzere, Hicrî dördüncü asırda ricâl tenkîdinin İbn Hibbân ve İbn Adî özelinde karşılaştırılarak incelenmesini konu edinmektedir. Nitekim tanıtımı hedeflenen bu eser, önsöz akabinde giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan müteşekkildir.

Müellif, giriş bölümünde (5-7), 'fitne' olarak adlandırılan olayların neticesinde başlayan isnad faaliyetlerinin hicrî ilk asırdan dördüncü asra kadar gelişiminin serencamını kısaca değerlendirmiştir. Akabinde, İbn Hibbân ve İbn Adî'nin de yetişmiş olduğu hicrî III. Asırda temel hadis kitaplarının teşekkülü neticesinde senedlerin mukayyed hale gelmesiyle bu durumun hicri dördüncü asra gelindiğinde tekil rivâyetlerin yerini bu hadis külliyatına bırakmaya vesile olduğunu başlandığı ifade etmiştir. Bunun neticesi olarak

hicrî dördüncü asır münekkidlerinin eserlerinde yer verdikleri râvîler arasında, mülaki olmadıkları kişilerin çoğunlukta olduğu belirtilmiştir. Sayın Kurt, İbn Hibbân ve İbn Adî'nin de eserlerinde söz konusu sebeplerden dolayı mütekkaddim münekkidler tarafından değerlendirilen râvîlerin çoğunlukta olduğunu zikretmiştir. Cerh-ta'dil uygulamalarında münekkidlerin farklı hükümler vermesini etkileyen bazı hususların olduğu da bu bölümde izah edilen konulardandır. Sayın Kurt, bu hususlardan bazılarını yetersiz delil, eksik anlama, var olan değerlendirmeyi taklit etme, değişken cerh gibi gerekçeler olarak zikretmiştir. Sonrasında, araştırmasına konu olan İbn Hibbân ve İbn Adî'nin eserlerini kaleme alış sebebinin, haklarında farklı hükümlerin bulunduğu râvîler olduğunu ifade etmiştir.

"IV/X. Asır Ricâl Tenkidi" başlıklı birinci bölümde, İbn Hibbân ve İbn Adî merkeze alınarak dönemin tenkid faaliyetleri açısından genel durumu ortaya konulmuştur. Yazar bu bölüme, ilk olarak hayatı, hoca-talebeleri, eserleri gibi muhtelif başlıklarla İbn Hibbân ve İbn Adî'yi kısaca tanıtarak başlamıştır.

Bölümün ikinci konusu olan (14-22) "IV/X. Asır Okuması: *Kitâbu'l-Mecrûhîn* ve *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*" başlığı altında İbn Hibbân ve İbn Adî'nin eserleri tanıtılarak benzer ve farklı yönlerinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu bağlamda, İbn Hibbân'ın telif ettiği *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, bir mukaddime ile başlamaktadır. Mukaddimedede ilk olarak sünnetin korunması gerektiğinden ve Hz. Peygamber (s.a.v) adına yalan rivâyetin ağır cezaları olduğundan bahsedilmektedir. Sayın Kurt'un eserle ilgili dikkatini çeken bir husus da, İbn Hibbân'ın mukaddimesinde zayıf râvîlerin cerh gerekçelerine ek olarak hadisleriyle ihticac etmenin caiz olmadığı sika râvîleri de listeye eklemiş olmasıdır. Bu konuda Yazar, İbn Hibbân'ın tevsik ve ihticac arasında büyük bir fark gördüğünü izah etmektedir. Eserle ilgili üzerinde durulan diğer bir husus ise takip edilen telif yöntemidir. Buna göre İbn Hibbân, ilk olarak râvînin kimlik bilgileri ve yer yer hoca-talebe irtibatına değindikten sonra râvî hakkında değerlendirmesini yaparak, mütekkaddim münekkidlerin görüşlerine kısmen işaret etmektedir. Nitekim râvînin rivâyetlerinden örneklerle de yer verildiği belirtilmektedir. Çalışmada ele alınan ikinci eser *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl* ise İbn Hibbân'ın eseriyle benzer nitelikte olsa da daha güçlü bir içeriğe sahiptir. İbn Adî eserine takip ettiği telif metodunu açıklayan bir değerlendirme yazısı ile başlamaktadır. Sayın Kurt, İbn Adî'nin râvîlerin tenkîdinde İbn Hibbân ile benzer şekil kullandığını ifade etse de bazı farklılıklara değinmektedir. İbn Adî öncelikle râvîlerin kimlik bilgilerine (isim, nisbe, lakab, künye, meslek, eser) yer vermektedir. Ardından münekkidlerin râvî değerlendirmelerini genellikle senedli şekilde verip rivâyetlerinden örnekler sunmakta, bazen de rivâyetler hakkında yorum yapmaktadır. Râvîler hakkındaki değerlendirmelerinde ise çoğunlukla

kendi çıkarımlarından kısmen de mütekkaddim münekkeidlerin fikirlerinden yola çıkarak kendi lafızlarını güçlendirmektedir.

Müellif üçüncü ve dördüncü bölümlerde söz konusu münekkidlerin ricâl tenkid yöntemlerini ortaya koyduğu “İbn Hibbân’ın Râvi Tenkid Metodu” ve “İbn Adî’nin Râvi Tenkid Metodu” konuları üzerinde diğer konulara nazaran daha fazla durmaktadır. İbn Hibbân ve İbn Adî’nin adalet ve zabt düşüncesi, adalet ve zabt vasfı ile ilgili değerlendirmelerinde tutumları alt başlıklar halinde verip, bu başlıklandırmada örnek isimler ve râvîler hakkında kullandıkları cerh-ta’dil ifadelerine dikkat çekmektedir. Ayrıca yazar, İbn Hibbân ve İbn Adî’nin râvî tenkîdinde sistematik bir değerlendirme ortaya koyamazlar da râvîlerin adalet vasfına dair değerlendirmelerinin zabt sıfatına göre daha az olduğuna değinmektedir. İbn Hibbân ve İbn Adî’nin ricâl tenkîdinde kullandıkları usûl ise mütekkaddim münekkidlerin değerlendirmeleri ve râvîlerin rivâyetleri üzerinden gerçekleştirilmektedir. Sayın Kurt tarafından râvîlerin cerh-ta’dil durumlarının tespitinde ise İbn Hibbân’ın müslümanların hakkında hüküm verirken hataya düşme ihtimali endişesiyle daha ihtiyatlı tavır sergilediği, herhangi bir râvîye ‘yalancı’ hükmünü vermekte zorlandığı, kesin deliller aradığı ifade edilmiştir. (83) İbn Adî’nin ‘yalancı’ hükmüne yaklaşımının, vefat tarihleri, rihle, kitap ve nüshaların kapsam ve yazı incelemeleri (yazının eski-yeni yazılmış olması), rivâyetlerin asıl sahiplerine dair gerekçeler üzerinden gerçekleştirildiği de Sayın Kurt tarafından ifade edilmiştir. Üzerinde durulan başka bir konu ise râvîlerin adalet vasfına dair ele aldıkları bidat kavramıdır. Bidat konusuna her iki münekkidin yaklaşımı da benzerdir. Müellif, İbn Hibbân ve İbn Adî’nin müddai ve önderlik vasfı bulunan bidat ehlini mutlak cerh edilmesi gerektiğini izah etmiştir. Adalet vasfı içerisinde değerlendirilen ‘fisk’ konusunda ise her iki müellifin ayrı noktlara değindikleri görülmektedir. İbn Hibbân fıskı doğrudan cerh-ta’dil tenkîdinde kullanırken İbn Adî, fısk ile nitelenen kişileri, rivâyetleri üzerinden incelemeye almakla birlikte fıskla ilgili iddiaları reddetmemiştir. Müelliflerin ta’n noktasında zabta yaklaşımlarına gelindiğinde ise İbn Hibbân râvîlerin zabtını, kişinin hafızasının sağlamlığında ve rivâyet ettikleri kitapların muhafazasında aradığı kişinin zabtına yönelik hüküm verirken cerh-ta’dil birikimi, râvînin rivâyetlerini sika ve sebt kimselerin rivâyetleriyle mukayese, râvînin belli dönemlerdeki rivâyetleri mukayese ve farklı şehirler arasında muarâza yapma gibi husulara göre tespit ettiği yazar tarafından alt başlıklar ve örnekler ışığında tespit edilerek zikredilmiştir. İbn Adî’nin zabta yaklaşımı ise, ricâl bilgisi ve râvîlere ait rivâyetler üzerinden gerçekleştirilmektedir. Konuyla ilgili Sayın Kurt, “râvînin çeşitli zamanlardaki rivâyetlerini karşılaştırma, akranların, hoca-talebelerin mukayesesi, râvînin rivâyetini sika kimselerin nakilleri ile karşılaştırma, maruf senedi esas alma, öğrencinin rivâyetini nakilde bulunduğu hocasının hadislerine veya yazılı kaynağa arz etme” gibi alt başlıklara yer vererek benzer şekilde

örnekler ve lafızlar üzerinden İbn Adî'nin yaklaşımını ortaya koymuştur.

"İbn Hibbân ve İbn Adî'nin Ortak Râviler Üzerinden Mukayesesi" başlığı altında Yazar, aynı dönemde yaşamış iki münekkide ait iki yüz râvî üzerinden gerçekleştirilen değerlendirmeleri grafik üzerinden müşahhas bir halde sunmuştur. Verilen grafiğe göre yüz elli üç râvîde her iki münekkid benzer hüküm verirken, on sekizinde cerh-ta'dil hükmünü koyacak şekilde münekkidlerin açık değerlendirmelerinin bulunmadığı tespit edilmiştir. Sayın Kurt, her iki münekkidin hükümlerinin ekseriyetinde benzerliğin olmasını cerh-ta'dil ilminin genel bir standardı olduğu ve tutarlılık içerisinde gerçekleştiği şeklinde ifade etmiştir. Farklı hükümlerin olmasını ise on sekiz râvîden bazıları örnek olarak verilerek değerlendirilme gerekçeleri açıklanmış ve bu farklılıkların içtihad işlevinin aktifliği, mütekkaddim münekkidlerin değerlendirmelerine farklı yaklaşımlar ve rivâyetler üzerinde yapılan incelemelerin farklı neticeler doğurması olarak açıklanmıştır. Müellif çalışmasının birinci bölümünü yazmış olduğu genel bir değerlendirme ile nihayete erdirmiştir.

"II/VIII. Asrın Ricâl Değerlendirmelerinin IV/X. Asra İntikâli ve Her İki Asrın Mukayesesi" başlıklı ikinci bölüm, iki ana başlıktan oluşmaktadır. İlk olarak "Ricâl Değerlendirmelerinin İntikâli" adlı bölümde İbn Hibbân ve İbn Adî'nin mütekkaddim münekkidlere ait değerlendirmelere ulaşmaları ile ilgili olarak Şu'be b. Haccâc (V.160/776), Yahyâ el-Kattân (V.198/813), İbn Ma'în (V.233/848) ve Ahmed b. Hanbel'e (V.241/855) ait eserlerdeki değerlendirmeler, grafikler ve kullanılan tahammül ve eda sigaları üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Şöyle ki, İbn Hibbân'ın İbn Adî'ye kıyasla mütekkaddim münekkidlerin görüşlerine daha az yer verdiği ve İbn Adî'nin bu görüşleri, muasırına kıyasla, senedli kullanımının önde olduğu ve bunun neticesi olarak hicrî dördüncü asırda hem senedli hem senedsiz şekilde naklin gerçekleştirildiği Sayın Kurt tarafından tespit edilmiştir. Ayrıca belirlenen isimler üzerinden gerçekleştirilen incelemeler de cerh-ta'dil ifadelerinin sonraki nesillere aktarılmasında senedlerde zikredilen râvîler ve tabakalarda kullanılan tahammül ve eda sigalarında, hoca-talebe arası irtibatın vaki olduğu ifade edilmiştir. Bölümün "II/VIII. Asır ve IV/X. Asır Münekkidlerinin Mukayesesi" adlı ikinci başlığında ise Yazar, her iki asrın ortak râvîler üzerinden dönemsel mukayesesi mütekkaddim münekkidlerden Şu'be b. Haccâc, Abdullah b. Mübarek, Yahya el-Kattân ve Ali b. el-Medinî gibi belirlenen isimler üzerinden gerçekleştirmiştir. Ayrıca müellif, her iki asrın belirlenen isimler üzerinden, râvîler hakkındaki değerlendirmelerini okuyucunun zihninde netleştirmek benzer/farklı yönleri göstermek üzere tablo ve grafikler kullanması eserden istifadeyi kolaylaştırmış ve okuyucu zihninde somut deliller oluşturmuştur. Bu bağlamda İbn Hibbân ve İbn Adî'nin eserleri karşılaştırıldığında İbn Adî'nin mütekkaddim münekkidlere



ait değerlendirmelere daha fazla yer verdiği; belirlenen isimlerin değerlendirilmelerinde müfesser olmayan ifadelerle daha çok rastlanıldığı, İbn Hibbân'ın değerlendirmelerinin kadim münekkitlerle muvafakatının İbn Adî'ye göre daha fazla olduğu saptanmıştır. Netice olarak Sayın Kurt, müteahhir münekkidlerin mütekkaddim dönem münekkitlerinin görüşlerini körü körüne takip etmediklerini, kendi görüşleri neticesinde onlara muvafık ve farklı kanaatlerin ortaya koyulduğunu izah etmiştir

“IV/X. Asırda Kullanılan Cerh-Ta'dil Lafızları” adlı son bölüm ise üç ana başlık ve değerlendirmeden oluşmaktadır. Bu bağlamda Yazar, her iki münekkidin ricâl tenkîdinde kullandıkları cerh-ta'dil lafızlarını tespit ederek hicrî dördüncü asrın istılahlarına katkılarını ve mütekkadim dönemle benzer ve farklı yönlerini tespit etmiştir. Bölümün ilk konusu olan “İbn Hibbân'ın Kullandığı Cerh-Ta'dil Lafızları” başlığında yazar, İbn Hibbân'ın eserini oluştururken râvîleri ihticac, i'tibar ve kadh gibi ortak paydada taksim etmesinin neticesi olarak, değerlendirme lafızlarının net ve açık olması gerekli olduğunu ifade etmiş ve söz konusu maksada matuf olarak onun cerh-ta'dili ifadelerini “adalet ve zabt açısından değerlendirilen ve müstakil olarak ele alınması gereken lafızlar” şeklinde taksim ederek inceleyeceğini belirtmiştir. Müellifin İbn Hibbân'ın eseriyle ilgili değindiği bir başka husus ise zayıf râvîleri içermesi sebebiyle cerh ifadelerinin çoğunlukta olduğu ancak ta'dil ifadelerine de yer verildiğidir. İbn Hibbân kullandığı cerh-ta'dil lafızları ile ilgili olarak, müellifin râvîlerin adalet ve zabtına dair çok sayıda lafız kullandığı, râvî ve mervi hakkında ifadelerinin olduğu, değerlendirme lafızlarını terkip olarak kullanarak (kesiru'l-vehm, fâhişu'l-galat gibi) mütekkadim dönem münekkidlerinden ayrılarak sebep-sonuç ilişkisi kurduğu söylenilebilir. Yazar İbn Hibbân'ın cerh-ta'dil lafızlarını değerlendirirken, mütekkadim dönemde söz konusu lafız kimlerin kullandığı yahut ilk kimin zikrettiğini ve yer verilen lafızları örnek kişiler üzerinden zikrederek okuyucuya sunmuştur. Yine aynı başlık altında İbn Hibbân'ın kullandığı cerh-ta'dil ifadelerinin adalet ve zabt vasfına indirgenememesi ya da her iki vasıf için kullanılma ihtimali, müellifi bu kavramları “Müstakil Olarak Ele Alınması Uygun Lafızlar” başlığı altında ele almaya sevk etmiştir. Bu lafızlar, münker kavramı, râvînin hadisçiliği bağlamında kullanılan lafızlar (örneğin Berzea' b. Abdurrahmân'ı *لم يكن من صناته* ifadeleri ile değerlendirerek onun asılsız münker rivâyetler ettiğini ayrıca vehimde bulunduğunu ve rivâyetleri ile ihticac edilmeyeceğini açıklamıştır). Delaleti Râvinin Terkine İşaret Eden lafızlar (*استحق الترك، متروك الحديث*), Tasnif Dışı Cerh-Ta'dil Lafızları (*هو ممن استخبر الله فيه*) başlıkları altında örnek lafızlar ve râvîler üzerinden açıklanarak değerlendirilmiştir.

Dönemin önemli münekkidlerinden İbn Adî'nin tenkid lafızları ise bölümün ikinci konusu olarak “İbn Adî'nin Kullandığı Cerh-Ta'dil Lafızları” başlığı altında işlenmiştir. Müellif İbn Adî'nin eserinde zikretmiş olduğu,

râvîleri, cerhe tabi tutulan ve cerh-ta'diline dair ihtilaflı olan kişilerden olarak iki kısma tabi tuttuğu' ifadelerinden yola çıkarak İbn Adî'nin cerh-ta'dil lafızlarını "râvînin ta'diline işaret eden lafızlar, cerhine işaret eden lafızlar ve hem cerh hem ta'diline işaret eden lafızlar" olmak üzere üç başlık içerisinde değerlendirmiştir. Müellif değerlendirmelerine örnek lafızlar ve bu lafızların kullanıldığı şahıslar üzerinden giderek söz konusu münekkidin kavrama yaklaşım ve görüşünü izah etmiştir. Râvîlerin ta'diline dair lafızlar başlığı altında ele aldığı ifadeler mütekkaddim münekkidlere ve muasır âlim İbn Hibbân'ında eserlerinde rastlayabileceğimiz 'sika, hafız, sadûk, hüccet' gibi ifadelerdir. Müellif bölümün ikinci alt başlığı olarak ele aldığı "Ravinin Cerhine İşaret Eden Lafızlar" konusunda İbn Adî'nin râvîlerin cerhine hüküm verirken 'hadis uydurma, batıl rivâyette bulunma' gibi ağır cerh kusurlarının yanı sıra râvînin zayıflığına işaret etmek üzere ve ağır cerh ifadelerinden kabul edilmeyecek lafızlar kullanması onu söz konusu lafızları, 'râvînin yalancılığı ve zayıf sayılması' bağlamında incelemeye sevk etmiştir. Müellif, İbn Adî'nin cerh ifadelerinin bazı istilahlara bağlamında gerçekleştirildiğini ve bu kullanımların râvî hakkında olduğu gibi rivâyetteki kusurlara işaret ettiğini ayrıca farklı cerh lafızlarını bir terkipte kullandığı gibi saptamalara vardığını söyleyerek ilgili bölümü sonlandırmıştır. Yazar, "Hem Cerh Hem Ta'dil Edilen Raviler Hakkında Kullanılan Lafızlar" alt başlığında ise İbn Adî'nin 'salih, hasen, la be's' gibi eserinde öne çıkan ifadeleri üzerinden kullanıldıkları bağlamı ve hangi amaçla zikredildiğini örneklerle açıklayarak münekkidin tutumunu izah etmiştir.

Üçüncü bölümün "IV/X. Asrın Cerh-Ta'dil Terminolojisine Katkısı" adlı başlığında Kurt, İbn Hibbân ve İbn Adî'nin eserlerinde yer alan değerlendirme lafızlarının büyük çoğunluğunun mütekkaddim münekkidlere ait olmakla birlikte, kendilerine özgü, önceki münekkidler tarafından kullanılmayan değerlendirme lafızlarının da yer aldığını savunur. Bunu da mütekkaddim dönem münekkidlere gündelik dile mutabık düşen ifadelerini listelediği ve bu kullanımların bazılarını İbn Hibbân ve İbn Adî'nin nasıl değerlendirdiğini izah ederek her iki münekkidin daha teknik ifadelerle yer verdiğini açıklar. Akabinde "Yeni Tenkid Lafızlarının Türetilmesi" adlı bölümün son başlığında İbn Hibbân ve İbn Adî'nin lafızları kullanmada mütekkaddim dönemden farklı yönlerini, her iki münekkide ait vermiş olduğu değerlendirme lafızları listesini sunarak izah eder. Üçüncü bölümün genel muhtevasına dair yazmış olduğu bir değerlendirme ile de bölümü sonlandırır.

Eserin sonuç bölümünde (259-262) yazar, hicrî dördüncü asır münekkidlere İbn Hibbân ve İbn Adî'nin eserlerinin mütekkaddim dönemle kıyas edildiğinde, geniş mukaddimeye yer vermeleri, önceki münekkidlere dair değerlendirmelere yer vermeleri, ele aldıkları râvîlerin çokluğu, râvîlerin rivâyetlerinin incelenmesi ve hükümlerini bu tetkikler neticesinde ortaya koymaları açısından farklılıkları olduğunu söylemiştir. Ayrıca konunun

devamında hicrî üçüncü asırda temel hadis kaynaklarının oluşması ve senedlerin mukayyed hale gelmesi neticelerinde hicrî dördüncü asra gelindiğinde zikredilen râvîlerin birçoğunda likânın bulunmadığı, her iki münekkidin mütekaddim münekkidlerin görüşlerini senedli şekilde zikrettikleri, hicri dördüncü asır münekkidlerinin kullandıkları cerh-ta'dil lafızları ve çağdaş olan iki münekkidin mukayyesi gibi konular kısaca değerlendirilerek özetlenmiştir.

Tanıtilan, eserde araştırmaya konu edilen dönemdeki râvîlerin hükümlerini ortaya koyma, cerh-ta'dil lafızlarını değerlendirmek ve mütekaddim dönemle bağlantısını ortaya koymak adına müellif geniş bir literatür taraması gerçekleştirmiştir. Yalın bir üslûbla, kendi içerisinde tutarlı ve sistematik bir düşünce ile yapılan çalışmada, konuyla ilgili vermiş olduğu bilgileri okuyucunun zihninde netleştirmek için tablo ve grafiklerle destekleyen Yazar, eserden istifadeyi kolaylaştırmıştır. Ayrıca eserin yaklaşık yedi de biri hacminde olan ekte, İbn Hibbân ve İbn Adî'nin mütekaddim münekkidlerle irtibatını sağlayan senedlerin dökümü belirlenen dört isim üzerinden gerçekleştirilmiştir. Akabinde verilen diğer iki ekten ilki İbn Hibbân ve İbn Adî'nin Mukayyesinde Kullanılan râvîlere ayrılırken, ikincisi hem *Kitâbu'l Mecrûhin* hem de *Kitâbu's-Sika't*'ta yer alan râvîlere tahsis edilmiştir. Son olarak titiz bir çalışma ve uzun bir mesainin ürünü olan eserin, alanla ilgili olanların mutlaka müracaat edecekleri ve kaynak olarak kullanabilecekleri nitelikte olduğu söylenebilir.

**Büşra BEDİR** (busracnsz1995@outlook.com)

*Ondokuz Mayıs Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, SAMSUN*



- ✦ Akay, Yusuf, *Sahâbenin Hz. Peygamber (sav) Zamanına Nispet Ettiği Fiiller*, Ankara Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Enbiya Yıldırım, Ankara 2020, IV+100 s.
- ✦ Akbaş, Mustafa Yasin, *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsîrler ve Taberî Tefsiri ile Karşılaştırılması*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Bilal Saklan, Konya 2020, VII+436 s.
- ✦ Akyüz, Hüseyin, *Kavram Atlası/Hadis 1*, Gazi Kitabevi 2020, 276 s.
- ✦ Alpkıray, Abdulcelil, *İhtilâfu'l-Hadis Bağlamında Metin Eksenli Hadis Tenkit Yöntemi*, Erciyes Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Salahattin Polat, Kayseri 2020, 260 s.
- ✦ Aydın, Musa, *Hz. Resulullah'ın Faziletleri*, Kevser Yay. 2020, 88 s.
- ✦ Bayraktar, Zeki, *Kader Risalesi Özelinde Hasan el-Basrî'nin Sünnet Anlayışı ve Tarihteki İlmi Soykırımlar*, Süleymaniye Vakfı Yay. 2020, 180 s.
- ✦ Bilen, Mehmet, *Bediüzzaman Said Nursi'de Hadis*, Siyer Yay. 2020, 240 s.
- ✦ Buğrahan, İhsan, *Sahîhain Üzerinde İcmâ Meselesinin Tahlili*, Bingöl Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Murat Kaya, Bingöl 2020, 193 s.
- ✦ Celali, Molla Musa, *Hadis İnkârcılarına Cevaplar*, Nuhbe Yayınevi 2020, 220 s.
- ✦ Çelik, Taha, *Hadis Mezhep İhtilaf & Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları*, Palet Yay. 2020, 416 s.
- ✦ Demir, Fikriye, *Bedrüddin İbn Cemâ'a (ö. 733/1333) ve Hadis İlmindeki Yeri*, Çukurova Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Muhammet Yılmaz, Adana 2020, 72 s.
- ✦ Doğmaç, Cevat, *Sünnî ve Şii Kaynaklarda Muhammed el-Bâkır'ın Hadis Rivâyetindeki Yeri*, İstanbul Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Bekir Kuzudişli, İstanbul 2020, 128 s.
- ✦ Ebu Gudde, Abdulfettah, *Üç Hadis Kitabının Adı*, Çev. Recep Emin Gül, Takdim Yay. 2020, 80 s.
- ✦ el-Bağdâdî, Hatîb, *Hadis Yolunda er-Rihle fî Talebî'l-Hadîs*, Çev. Osman Bodur, İtisam Yay. 2020, 110 s.
- ✦ el-Kevserî, Muhammed b. Adem, *40 Hadis Şerhi Evlilik Üzerine*, Çev. Deniz Çıkkılı, Rihle Kitap 2020, 112 s.

- ✦ en-Nu'manî, Muhammed Abdurreşid, *İmam-ı A'zam Ebu Hanife'nin Hadis İlmindeki Yeri*, Çev. Enbiya Yıldırım, Takdim Yay. 2020, 152 s.
- ✦ Erdoğan, Yasin, *Zübeyr b. Avvâm'ın Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi*, İnönü Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Selahattin Yıldırım, Malatya 2020, 140 s.
- ✦ eş-Şehrezûrî, İbn Salâh, *Ulûmu'l-Hadis Hadis İlminin Ana Konuları Bilgisi*, Çev. Abdullah Aydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. 2020, 336 s.
- ✦ Gazali, Muhammed, *Nebevi Sünnet*, Çev. Ali Özek, Ekin Yay. 2020, 296 s.
- ✦ Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu (Ciltli)*, Otto Yay. 2020, 376 s.
- ✦ Işık, Ramazan, *Son Elçi Hz. Muhammed'den (s.a.v.) Evrensel Mesajlar*, Ensar Neşriyat 2020, 260 s.
- ✦ Karakurt, Şerif, *İbn Vaddâh'ın Endülüs Hadis İlmindeki Yeri ve Kitâbü'l-Bida' İsimli Eserinin Muhteva Tahlili*, Süleyman Demirel Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Talat Sakallı, Isparta 2020, 136 s.
- ✦ Katkıcı, Nesibe, *Rebî'b b. Sabîh (ö. 160/777) ve Hadis Rivayetindeki Yeri*, Şırnak Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Nurullah Agitoğlu, Şırnak 2020, IX+115 s.
- ✦ Kollektif, *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Sünnet ve Hadis*, Kuramer/Kur'an Araştırmaları Merkezi Yay. 2020, 596 s.
- ✦ Kollektif, *Kur'an Sünnet İlişkisi & Kur'an'da Risâlet ve Sünnet'in Teşriî Değeri*, Kuramer/Kur'an Araştırmaları Merkezi Yay. 2020, 424 s.
- ✦ Köktaş, Yavuz, *Fıkıh ve Hadis ya da Doktor ve Eczacı*, Rağbet Yay. 2020, 336 s.
- ✦ Köktaş, Yavuz, *Hadis Tarihi ve Usulü*, STS Yay. 2020, 400 s.
- ✦ Opus, Bahadır, *İbn Receb el-Hanbelî'nin Hadis Şerhçiliği (Fethu'l-Bârî Örneği)*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Huriye Martı, Konya 2020, 274 s.
- ✦ Oral, Kenan, *Muvatta'ın Oluşum Süreci Nüsha Farklılıkları ve Nedenleri*, Ankara Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Bün-yamin Erul, Ankara 2020, 672 s.
- ✦ Özçelik, Fikret, *Hadis Usulünde Ravi Değerlendirme Metodu & İbn Ebî Hâtim Örneği*, Nida Yay. 2020, 490 s.
- ✦ Özgür, Ayşe, *Oryantalistlerin Tek Ravili Tarihlerle İlgili İddialarının Değerlendirilmesi*, Marmara Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Mehmet Özşenel, İstanbul 2020, XI+349 s.

- ✘ Salakhitdinov, Fakhriddin, *Bir Hadis Terimi Olarak İhtisar Sahîh-i Buhârî Kitâbu's-Salât Örneği*, İstanbul 29 Mayıs Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Zekeriya Güler, İstanbul 2020, X+135 s.
- ✘ Salcan, Mehmet, *Hammâd b. Seleme'nin Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri*, Bingöl Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Ali Çelik, Bingöl 2020, 122 s.
- ✘ Sekmen, Kadir, *Mevzûât Literatürünün Doğuşu – Cüzekânî Örneği*, İstanbul Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Seyit Ali Güşen, İstanbul 2020, 295 s.
- ✘ Sezen, Melikşah, *İlm-i Hadis – Hanefilik – Maturidilik*, Kökler Derneği Yay. 2020, 160 s.
- ✘ Şahin, Cesim, *Ahmed b. Hanbel'in Müsnedi'nde Bilâl b. Rebâh el- Habeşî Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi*, Mardin Artuklu Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Fikret Özçelik, Mardin 2020, 160 s.
- ✘ Şık, Mehmet Sırrı, *Mâlikü Mezhebi Fıkıh Usulcülerine Göre Sünnetin Kaynağı Olarak Haber*, Dicle Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Doç. Dr. Mehmet Bilen, Diyarbakır 2020, 357 s.
- ✘ Şık, Ömer, *Hadislerde Giyim Kuşamla İlgili Temel İlkeler ve Uyarılar*, İnönü Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Selahattin Yıldırım, Malatya 2020, 160 s.
- ✘ Tanrıverdi, Mustafa, *Müdelles Hadis ve Müdellis Raviler*, Akademik Kitaplar Yay. 2020, 184 s.
- ✘ Tekin, Muhammet Ali, *Zafer Ahmed Osmânî Tânevî ve Hadisçiliği*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Adil Yavuz, Konya 2020, 326 s.
- ✘ Tozkoparan, İsmail, *Kur'an ve Sünnet Işığında Aile ve Çocuk Terbiyesi*, Rabbani Yayınevi 2020, 142 s.
- ✘ Turan, Uğur, *Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın Rivâyetlerinin Tespit ve Tahrici*, İstanbul Sabahattin Zaim Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Mustafa Öztürk, İstanbul 2020, 181 s.
- ✘ Türkmânî, Abdulmecîd, *Hanefî Hadis Usulüne Giriş*, Tahlil Yay. 2020, 384 s.
- ✘ Ul-Haq, Inam, *Pakistan'da Hadis Tartışmaları*, Diyanet Vakfı Yay. 2020, 428 s.
- ✘ Uraler, Aynur, *Abdullah b. Ömer ve Sünnet Hassasiyeti*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. 2020, 352 s.

- ✦ Üçkan, Eren, *Hadis Usûlünde Mu'dal Hadis*, Fatih Sultan Mehmet Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Halil İbrahim Kutlay, İstanbul 2020, 194 s.
- ✦ Yalnız, Talha, *Kâ'bî'nin "Kabulû'l Ahbâr ve ma'rifeti'r-Ricâl" İsimli Eserinde Sahihayn Ravileri Hakkında Yaptığı Nakiller – Tahlil ve Tenkit Çalışması*, el-Câmiatü'l-Ürdüniyye Külliyyetü'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ [Ürdün Üniversitesi] Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Abdrabbuh Salman Abu Sailek, Ürdün 2020, 210 s.
- ✦ Yayatıcı, Serdar, *Saîd b. el-Müseyyeb ve Hadis İlmindeki Yeri*, Atatürk Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Fuat Karabulut, Erzurum 2020, 144 s.
- ✦ Yayla, Kasım, *Kütüb-i Sitte'den 1001 Hadis*, Merve Yay. 2020, 503 s.
- ✦ Yıldırım, Enbiya, *Hadis Tartışmalarına Yeni Yaklaşımlar*, Ensar Neşriyat 2020, 512 s.
- ✦ Yıldırım, Enbiya, *Sahih Hadis Bulunmayan Konular*, Ensar Neşriyat 2020, 144 s.
- ✦ Yıldırım, Sedat, *Hicri V. – VI. (M. XI.-XIII.) Yy.'da Hadis Çalışmaları ve Ahvazlı Hadisçiler*, Hiper Yay. 2020, 201 s.
- ✦ Yılmaz, Mehmet Fatih, *Ebû Hanîfe ve Hadis Abdürrezzak'ın el-Musannefi Özelinde*, Ensar Neşriyat 2020, 168 s.
- ✦ Yılmaz, Mehmet Fatih, *Sünnet Medeniyeti*, Yediveren Kitap 2020, 524 s.
- ✦ Yücel, Ahmet, *Hadis Sözlüğü İngilizce-Türkçe-Arapça Türkçe-İngilizce-Arapça Arapça-İngilizce-Türkçe*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. 2020, 520 s.



### **Yayın İlkeleri**

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* hadis ilmiyle ilgili yayınlar yapmayı hedefleyen altı aylık, hakemli, uluslararası, akademik bir araştırma ve ihtisas dergisidir. ✦ Öncelikle Türkçe olmakla birlikte İngilizce, Arapça ve diğer uluslararası bilim dillerinde de yayın yapar. ✦ *HTD* akademik araştırmalara konu teşkil eden klasik veya çağdaş dönem hadis meseleleri, hadis tarihi, usûlü ve literatürüne dair özgün değerlendirmeler, çağdaşlaşma dönemi İslâm toplumunda ortaya çıkan hadisle ilgili tartışmalar ve bilimsel faaliyetler, bu tartışmalardan hareketle ortaya çıkmış geleneksel ve çağdaş yaklaşımlar, çağdaş metodolojilerin hadis araştırmalarına katkı ve etkileri, Batılıların hadis araştırmaları gibi konulara dair çalışmalar yayınlamayı hedefler. ✦ *HTD* daha önce yayınlanmamış makalelerin yanında, nitelikli makale çevirileri, kitap tahlillerini konu alan araştırma notları, mülâkâtlar, kitap-makale tahlil ve tenkitleri, yazma eser, sempozyum-konferans vb. akademik faaliyetler hakkındaki değerlendirmeleri, hadisle ilgili çalışmalarını bulunan kimselere dair vefeyât yazıları, hadisle ilgili akademik faaliyetler ile yayınlanan akademik nitelikli eserlerin ve savunulan doktora tez duyurularının yayınlandığı her türlü ilmî yaklaşıma açık bir meslekî platformdur.

### **Yazarlara Not**

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi'*ne gönderilen makaleler ve yazılar gerek konusu gerekse takdim edilişi bakımından özgün, hadis ilimlerine ve İslâm düşüncesine katkı sağlayıcı nitelikte olmalıdır. ✦ Hacim itibarıyla, makaleler 7500, araştırma notları 4000, yazma tanıtımı ve sempozyum değerlendirmeleri 2500, kitap tanıtımı, vefeyât ve hadis dünyasından haberler 1500 kelimeyi geçmemelidir. ✦ Makalelerin yayımlandığı dil yanında, makale başlığı ile birlikte İngilizce olarak da 100 kelimeyi geçmeyecek hacimde özeti ve muhtevayı yansıtacak 4-6 arasında anahtar kelime gönderilmelidir. ✦ Yazılar 4 nüsha hâlinde çıkışı ve disketi ile birlikte veya e-maile derginin yazışma adresine/editöre gönderilmelidir. Çeviriler orijinal metni ile birlikte iki nüsha hâlinde gönderilmelidir. ✦ Makaleler dört ayrı hakeme, diğer yazılar iki ayrı hakeme gönderilir, makaleler için iki hakemden olumlu rapor gelmesi hâlinde yazının yayınlanmasına yayın kurulu karar verir. ✦ Yayın kurulu, hakem raporlarını yazarlara bildirip dil, üslup ve muhteva açısından düzeltme isteyebilir. ✦ Yayınlanmak üzere yönetim ve dağıtım bürosuna gönderilecek yazıların şekil şartları ve formatı konusunda öncelikle mevcut sayılara veya [www.htd.press](http://www.htd.press) web sayfasındaki örneklerle müracaat edilmelidir. ✦ Makalesi yayınlanan yazarlara 20 adet ayrı basım gönderilir ve telif ücreti ödenir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez.

### **About the Journal of Hadith Studies**

✦ *Journal of Hadith Studies (HTD)* is an academic and peer-reviewed international journal published twice a year. ✦ Although it is published in Turkish language, manuscripts written in English, Arabic and other international languages are welcome. ✦ The Journal is concerned with the discussion and analysis of hadith studies. The main areas of interests are as follows: hadiths studies concerning both early and modern periods; essays on the history, methodology and literature of hadith; modern debates about the authenticity of hadith literature, and traditional and modern approaches to the related issues; the contribution and effects of modern methodologies to hadith studies. ✦ *HTD*, in addition to previously unpublished articles, also publishes translations, review articles, interviews, book reviews, manuscript assessments, symposium and conference reviews, obituaries and reports about dissertations, recently published books, and other academic activities related to hadith.

### Notes to the Contributors

✦ The articles to be published in *Journal of Hadith Studies* must provide scholarly contribution to hadith studies in both approach and content. ✦ The word limit is 7500 for articles, 4000 for review articles, 2500 for manuscript reviews and symposium assessments, 1500 for book reviews, obituaries and news about hadith studies. ✦ Each article submission should contain an abstract of not more than 100 words in its original language. If the article is not in English, an English version of the abstract must also be supplied. Each article submission should also contain a list of 4 to 6 key words for indexing purposes. ✦ Four paper copies of manuscripts of full articles, two copies of translations with the original copy should be sent to the correspondence address. All submissions must include either a diskette version or e-mail attachment. ✦ Full articles are sent to four referees while others are sent to two referees. If the two of the four referees accept the article, the editorial board has the right to decide whether to publish it or not. ✦ Editorial board has the right to ask the authors to revise their articles both in terms of content and language. ✦ See the following internet address for the details about examples: [www.htd.press](http://www.htd.press). ✦ Article authors are sent 20 copies of their published manuscripts. Unpublished articles are not returned to the author.

#### شروط النشر في "مجلة بحوث الحديث":

✦ إن مجلة بحوث الحديث، مجلة محكمة، عالمية، أكاديمية، ومحض بحث واختصاص، وتصدر في كل سنة مرتين، تهدف إلى نشر بحوث فيما يتعلق بعلم الحديث. ✦ بجانب صدورها باللغة التركية، فهي تصدر أيضاً بالإنكليزية، والعربية. وباللغات الأخرى العلمية الدولية. وهي تهدف كذلك إلى نشر المسائل القديمة أو الحديثة المتعلقة بعلم الحديث، وتحليلات خاصة بأصول الحديث وتاريخه ونصوصه، وكذا الأنشطة العلمية، والردود المتعلقة بالحديث التي استحدثت في المجتمع الإسلامي في مرحلة النهضة لتكون موضوعات مجال البحوث الأكاديمية، ومن ثم المناقشات التي نشأت عنها المفاهيم القديمة والحديثة، وكيف كانت تأثيرات المناهج العصرية على البحوث في مجال الحديث، بالإضافة إلى دراسات الغربيين للحديث، ونحوه من الموضوعات. ✦ يجب أن تكون المقالات صالحة ومفيدة، لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها، أو من حيث عرضها. ✦ إن مجلة بحوث الحديث، مفتوحة لكل التصورات العلمية، والمقالات المترجمة، والملاحظات الدراسية التي تحتوي على تحليل المؤلفات، والملتقيات، والتحليل والنقد لكتاب أو لمقالة، والتعريف بالمخطوطات، والتعليقات على محاضرة أو ندوة، والكتابات حول تراجم وسير المؤلفين في الحديث، والإعلان عن المطبوعات في علم الحديث التي لها صفة أكاديمية، وبيان مناقشات رسائل الدكتوراه، بجانب المقالات التي لم تنشر من قبل.

#### شروط المشاركة في المجلة :

على كتاب المقالات أن يراعى ما يلي: ✦ أن تكون المقالات صالحة ومفيدة لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها أو من حيث عرضها. ✦ أن لا تتجاوز الكتابات المرسله إلى المجلة، في المقالات 7500 كلمة، وفي الملاحظات الدراسية 4000 كلمة، وفي التعريف بمخطوطه والتعليقات على ندوة 2500 كلمة، وفي تقديم عرض كتاب، وفي التراجم وكذا الأخبار في الحديث 1500 كلمة. ✦ إرسال مختصر المقالة باللغتين الإنجليزية والعربية إلى جانب لغة المقالة التي ستشتر بها، وذلك مع عنوانها، بشرط أن لا يتجاوز 100 كلمة، وكذا المصطلحات المساعدة (ما بين 4 إلى 6 كلمات) التي تعبر عن المحتوى. ✦ إرسال أربع نسخ ورقية من الكتابات إلى عنوان المراسلة ونسخة على قرص كمبيوتر أو بوساطة البريد الإلكتروني. علماً بأن هذه المقالات ترسل إلى أربعة حكام مختلفين، وبقية الكتابات إلى حكمين مختلفين، وفي حالة صدور تقرير إيجابي من حكمين فيما يتعلق بالمقالات، تقرر هيئة النشر نشر هذه المقالة. إن هيئة النشر لها صلاحية تبليغ تقارير الحكام إلى الكتاب، وطلب تصحيح كتاباتهم من حيث اللغة، والأسلوب، والمحتوى. وقبل إرسال الكتابات إلى مكتب هيئة النشر والتوزيع، يرجى النظر إلى الأعداد السابقة أو إلى صحيفة [www.htd.press](http://www.htd.press) وذلك لمراجعة الهيكل. وتقوم إدارة المجلة بإرسال 20 عدداً من المجلة المطبوعة لكل من نشرت مقالته، ولا ترد المقالات التي لم تنشر إلى أصحابها.

✦ ✦ ✦

**YURT İÇİ/ IN TURKEY**

**Adana**

**Muhammet YILMAZ**

muhammetyilmaz01@mynet.com  
(322) 338 69 72-261 94 03  
(505) 340 78 05

**Ankara**

**Muhammet Emin EREN**

muhammeteren@hotmail.com  
(535) 452 83 13

**Antalya**

**İsa AKALIN**

İsaakalin@hotmail.com  
(505) 527 44 86

**Bursa**

**Abdullah KARAHAN**

abdullahkarahan@hotmail.com  
(224) 243 13 37-452 24 58  
(535) 337 84 24

**Çanakkale**

**Mirza TOKPUNAR**

mtokpinar@comu.edu.tr  
(286) 217 76 63  
(286) 218 05 38  
(538) 332 51 66

**Çorum**

**Kadir GÜRLER**

kgurler@hotmail.com  
(364) 234 63 58 x 122  
(543) 440 14 15

**Diyarbakır**

**Hacı Musa BAĞCI**

musabagci@hotmail.com  
(412) 234 41 22  
(412) 248 80 23 x 3819

**Burdur**

**Veli ATMACA**

veli\_atmaca@hotmail.com

**Erzincan**

**Adem DÖLEK**

adem\_dolek@hotmail.com  
(535) 271 00 07

**Erzurum**

**Abdülvahhap ÖZSOY**

abdulvahhapozsoy@hotmail.com  
(442) 342 19 66-231 35 79  
(505) 320 48 98

**Eskişehir**

**Ömer MÜFTÜOĞLU**

omuftu@yahoo.com  
(505) 216 42 62

**İstanbul**

**Bekir KUZUDİŞLİ**

kuzudislibekir@yahoo.com  
(533) 648 66 05

**Yalova**

**Muhammet BEYLER**

muhammedbeyler@hotmail.com  
(216) 483 09 02 x 215  
(535) 307 70 49

**İzmir**

**Ahmet Tahir DAYHAN**

dayhan@excite.com  
(232) 285 29 32  
(535) 783 03 06

**Kahramanmaraş**

**Kadir EVGİN**

kevgin@yahoo.com  
(344) 251 23 15 x 222  
(537) 644 78 21

**Kayseri**

**Süleyman DOĞANAY**

sdoganay@erciyes.edu.tr  
(535) 4894932

(352) 437 49 01 x 31088

**Konya**

**Ömer ÖZPINAR**

oozpinar@selcuk.edu.tr  
(533) 430 25 98  
(332) 323 82 50 x 223

**Malatya**

**Serkan DEMİR**

sedemir@gmail.com  
(422) 377 49 97

**Rize**

**Yavuz KÖKTAŞ**

yavuzkoktas@hotmail.com  
(464) 214 52 08  
(464) 214 11 22  
(537) 630 39 63

**Sakarya**

**Hayati YILMAZ**

hayatiyilmaz@hotmail.com  
(533) 516 77 10

**Samsun**

**Muhittin DÜZENLİ**

muhittin90@hotmail.com  
(362) 457 60 20

**Sivas**

**Cemal AĞIRMAN**

agirman@cumhuriyet.edu.tr  
(535) 407 74 78

**Şanlıurfa**

**Mehmed DİLEK**

mdilek25@hotmail.com  
(414) 315 35 55  
(533) 432 47 28

**Van**

**Ramazan ÖZMEN**

rozmen@yy.edu.tr  
(505) 876 46 68  
(432) 225 10 24 x 24 23

**YURTDIŐI/ABROAT**

**Sofia/BULGARIA**

Vedat S. AHMED: vedatsabri@hotmail.com

**Bruxelles/BELGIUM**

Mustafa DÖNMEZ: mustafadonmez\_44@hotmail.com

**Montreal/CANADA**

Bilal BAŞ: bilalbas@hotmail.com

**Cairo/EGYPT**

Davidson McLaren: davidson@tradigital-cairo.com

**Menchaster/ENGLAND**

Necmettin GÖKKIR: ngokkir@hotmail.com

**Paris/FRANCE**

Nathalie CLAYER: nathalie.clayer@ehess.fr

**Bonn/GERMANY**

Bölent UÇAR: aylinf@directbox.com

**Rotterdam/HOLLAND**

Özcan HIDİR: ohidir@hotmail.com

**Napoli/ITALY**

Michelangelo GUIDA: michelangeloguida@hotmail.com

**Almatı/KAZAKISTAN**

Hikmet ATAN: hikmetatan@hotmail.com

**Faisalabad/PAKISTAN**

Halid Zaferullah DAUDI: kzdaudi@hotmail.com

**Riyad/SAUDI ARABIA**

Aqil A'ZAMI: aazami@awalnet.net.sa

**Massachusetts/USA**

İbrahim KALIN: ikalin@holycross.edu

**Amman/ÜRDÜN**

Mahmoud RASHEED: mahmoudrasheed@gmail.com

**Yezd/İRAN**

Majid DANESHGAR, majid.daneshgar@gmail.com