YDÜ I. ULUSLARARASI HADİS İHTİSAS SEMPOZYUMU

26-29 Nisan 2012 Lefkoşa

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

Editör

Yrd. Doç. Dr. Yusuf Suiçmez

Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları

Tüm yayın haklan Yakın Doğu Üniversitesine aittir. Bu kitabın hiç bir bölümü, yazılı izin alınmaksızın hiç bir biçimde ve hiç bir yolla çoğaltılamaz ve dağıtılamaz. Kitapta ileri sürülen görüşler ve gerçeklere ilişkin ifadeler tamamen yazara aittir ve bu kitapta yayımlanmış olması bu görüş ve ifadelerin Yakın Doğu Üniversitesi tarafından benimsendiği anlamına gelmez.

Birinci Baskı: 2014

Editör: Yrd. Doç. Dr. Yusuf Suiçmez

İsteme Adresi: Yakın Doğu Üniversitesi, Kitap Satış Birimi

Tlf: (392) 223 64 64/439

Faks: (392) 2235179

e-Posta: bookstore@neu.edu.tr

ISBN: 978-605-63846-3-9

TAKDİM:

2011-2012 eğitim yılında öğretime başlayana Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (YDÜİLHF), Kıbrıs'taki ilk ve tek ilahiyat fakültesi olup, açıldığı yıl içerisinde biri uluslararası birisi de ulusal olmak üzere iki sempozyuma ev sahipliği yapmıştır. Bunlardan birincisi 26-29 Nisan 2012 tarihleri arasında gerçekleşen Hadislerin Aktüel Değeri konulu I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu, ikincisi ise 3-4 Nisan 2012 tarihleri arasında gerçekleşen İslam Türk Tarihinde Kıbrıs konulu ulusal sempozyumdur. YDÜ İlahiyat Fakültesi açılışının ikinci yılında ise 19. İlahiyat Fakülteleri Dekanları Toplantısı'na ev sahipliği yapmıştır.

Bu çalışma YDÜİLHF'nin düzenlemiş olduğu "Hadislerin Aktüel Değeri" konulu I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu'nda sunulan tebliğ ve müzakereleri içermektedir. Sempozyuma büyük çoğunluğu Türkiye'den olmak üzere toplam altı ülkeden 107 ilim adamı katılmıştıştır. 9 ayrı oturumla gerçekleştirilen sempozyumda sunulan 21 tebliğ tek tek müzakete edilmiştir. Bu çalışma, yayım için teslim edilen tebliğlerle müzakereleri içermektedir.

Bu sempoyumun gerçekleşmesinde katkısı olan Sayın Kurucu Rektör Dr. Suat Günsel, Rektör Prof. Dr. Ümit Hassan, Rektör Yardımcı Prof. Dr. Şenol Bektaş'a, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ali Köse ve öğretim üyesi Prof. Dr. Ahmet Yücel ve diğer tüm YDÜ ailesi çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim.

Editör: Yrd. Doç. Dr. Yusuf Suiçmez

Yakındoğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kurucu Dekan V.

Lefkoşa/KKTC

YDÜ I. ULUSLARARASI HADİS İHTİSAS SEMPOZYUMU

26-29 Nisan 2012 Lefkoşa

KKTC

ISBN: 978-605-63846-3-9

İÇİNDEKİLER

I. OTURUM (27 NİSAN Cuma 09:30-10:10) 9

Oturum Başkanı Prof. Dr. Bilal Saklan (Türkiye) 9

YAYGIN DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN HADİSLERİN İLMÎ VE GÜNCEL/AKTÜEL DEĞERİ 9

Prof. Dr. Ali ÇELİK 9

Müzakereci: Prof. Dr. Selçuk Coşkun 17

TEKNİK GELİŞMELERE İŞARET EDEN HADİSLERİN GÜNCEL DEĞERİ 18

Doç. Dr. Halis AYDEMİR 18

Müzakereci: Doç. Dr. Hayati Yılmaz 40

II. OTURUM (27 Nisan Cuma 10:30-11:30) 41

Oturum Başkanı Prof. Dr. Zekeriya Güler 41

SÜNNETİN/HADİSLERİN GÜNÜMÜZE TAŞINMASINDA BULUŞULACAK ORTAK NOKTA NE OLMALI? 41

Doç. Dr. Habil NAZLIGÜL 41

Müzakereci: Doç. Dr. Mirza TOKPUNAR 83

BARIŞ VE HUZURUN SAĞLANMASINDA NEBEVÎ SÜNNETİN EVRENSEL BOYUTU 85

Doç. Dr. Adil Yavuz 85

Müzakereci : Doç. Dr. Nihat YATKIN 103

DÖNÜŞTÜRÜCÜ (TRANSFORMASYONEL) LİDERLİĞİN KAYNAĞI OLARAK HZ. MUHAMMED (S.A.S.) 106

Yard. Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR 106

Müzakereci: Doç. Dr. Veli ATMACA 140

III. OTURUM (Cuma 14:30-15:30) 147

Oturum Başkanı Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU (Türkiye) 147

HADIS İLMINDE İSNAD VE AKTÜEL DEĞERI 147

Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN 147

Müzakereci: Prof. Dr. Musa BAĞCI 161

İSLÂM -TÜRK EDEBİYATINDA HADÎS 162

Prof. Dr. Adem DÖLEK 162

Müzakereci: Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKIN 187

TÜRK-İSLÂM MİMARİSİNDE 190

KULLANILAN HADİSLERİN SIHHAT AÇISINDAN DEĞERİ 190

Doç. Dr. Bekir TATLI 190

Müzakereci: Yard. Doç. Dr. Ömer Özpınar 252

IV. OTURUM (Cuma 16:00-16:40) 257

Oturum Başkanı Prof. Dr. Ahmet YÜCEL (Türkiye) 257

ORYANTALİSTLERİN TEK RÂVÎLİ TARÎKLERLE İLGİLİ İDDİALARININ TAHLİL VE TENKİDİ 257

Müzakereci: Ali KUZUDİŞLİ 276

ÇAĞDAŞ ORYANTALİSTLERİN İSNADA FARKLI YAKLAŞIMLARI ÇERÇEVESİNDE NABIA ABBOTT 280

Yard. Doç. Dr. İbrahim Kutluay 280

Müzakereci: Yard. Doç. Dr. Hüseyin AKGÜN 324

V. OTURUM (28 Nisan Cumartesi 9:30-10:30) 328

Oturum Başkanı Doç. Dr. Fikret KARAPINAR 328

WRITTEN AND ORAL TEACHING IN JUDAISM, CHRISTIANITY AND ISLAM. 328

Prof. Dr. Gregor SCHOELER 328

Müzâkereci: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sait Toprak 336

ORYANTALISTLER VE HADIS TERIMLERI 337

Yard. Doç. Dr. Bekir Kuzudişli 337

Müzakereci: Yrd. Doç. Dr. Sami Şahin 349

"HADİS VE TARİH YAZIMI:BATI'DA HADİS'E YAKLAŞIMLAR" .. 350

Dr. Mehmetcan Akpınar, (Almanya) 350

Müzâkereci: Doç. Dr. Özcan Hıdır 350

VI. OTURUM (Cumartesi 11:00-12:00) 351

Oturum Başkanı Prof. Dr. Ramazan AYVALLI (Türkiye) 351

الأحاديث النبوية الدالة على الإشارات العلمية 351

الأستاذ المساعيد الدكتور ضياء محمود محمد المشهداني 351

Müzâkereci: Prof. Dr. Muhammed Şureyde 365

HİKMET BOYUTU AÇISINDAN HADİSLERDEKİ NEHİYLERİN DEĞERİ 366

Arş. Gör. Sezai ENGİN 366

Müzakereci: Yard. Doç. Dr. Musa ERKAYA 385

HADISLER VE MEDINE VESIKASI IŞIĞINDA 388

VATANDAŞLIK HAKLARI 388

Prof. Dr. Abdulkadir Mustafa el-Muhammedi 388

Müzakereci: Prof. Dr. Mehmet EREN 411

VII. OTURUM (Cumartesi 14:00-15:00) 417

Oturum Başkanı Prof. Dr. Abdulkadir EVGİN *(Türkiye)* 417

MEDENIYET İNŞASINDA KURUCU UNSUR OLARAK HADISLERIN GÜNCEL DEĞERI 417

Yard. Doç. Dr. Salih KESGİN 417

Müzakereci: Yard. Doç. Dr. Muhittin Düzenli..... 429

İMAN VE HİKMET KAVRAMLARINI YEMEN'E NİSPET EDEN RİVAYETİN KENT KÜLTÜRÜ VE DİNDARLIK BAĞLAMINDA GÜNCEL DEĞERİ..... 435

Yard. Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR 435

Müzakereci: Doç. Dr. Mahmut YEŞİL..... 445

VIII. OTURUM (Cumartesi 15:40-16:20) 448

Oturum Başkanı Prof. Dr. Talat SAKALLI..... 448

الإعجاز العلمي في أحاديث الطب من مصابيح السنة للإمام البَغَوي..... 448

د. أسامة عبد الوهاب الحياني 448

Müzâkere: Prof. Dr. Mustafa Abdulkadir Abdurrezzâk el-Muhammedî 473

أحاديث الطب الوقائي عند الإمام الترمذي في الجامع..... 474

الدكتور. أكرم طامي جسام 474

Müzakereci: Doç. Dr. Muhittin UYSAL 520

I. OTURUM (27 NİSAN Cuma 09:30-10:10)

Oturum Başkanı Prof. Dr. Bilal Saklan (Türkiye)

YAYGIN DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN HADİSLERİN İLMÎ VE GÜNCEL/AKTÜEL DEĞERİ

Prof. Dr. Ali ÇELİK[1]

GİRİŞ

Din ve dînî değerlere sahip olma arzusu, insanın varoluşunun bir gereğidir. Bundan dolayıdır ki, insan gerek birey olarak gerekse toplum olarak dine ve dinin buyruklarına her zaman ihtiyaç duymuş ve o konuda bilgi edinmenin yollarını aramıştır. Bu arayış, toplumlar için "**din eğitimi ve öğretimini**" zorunlu kılmıştır. Din Eğitimi ise, bir süreçtir. Yani, insanın inanıp benimsediği **"*kutsal***" ile ilgili davranışlarını geliştirmesi sürecidir.

Ülkemiz insanı dinî bilgilerin bir kısmını, çok genel çerçevede de olsa devletin resmî kurumları aracılığıyla *"**örgün öğretim**"* içinde öğrenirken, büyük bir kısmını, "***örgün öğretim***" dışında, tüm hayatı boyunca öğrenmeye çalışmaktadır. "***Örgün öğretim*"** dışı bu öğretim şekline, **"*yaygın eğitim***" denir. Ayrıca "***okul dışı eğitim", "halk eğitimi", "hayat boyu eğitim"*** terimleri de kullanılmaktadır. Aslında yaygın eğitim, daha çok "***yetişkinler eğitimi***" şeklinde anlaşılmaktadır.

İster örgün ister yaygın eğitim olsun, din konusunda öğrenilen bilgilerin ***öğrenme biçimi*** ile, bu bilgilerin ***sağlıklı bir şekilde anlaşılıp yorumlanması***, "***bilimsel değeri***" ve ***"güncelliği***" son derece önemlidir. Çünkü inanç olarak benimsenen ya da amel olarak dışa yansıyan bilgilerin niteliği, bireyin benimseyip kabullendiği ***"din"*** hakkındaki bilgilerin temelini teşkil etmektedir. Bir başka ifâde ile kişinin inandığı din, bu nevi bilgiler üzerine bina

---

[1] Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi, Türkiye

edilmektedir. Sahip olunan bu bilgilerin, ne derece dînî olup olmadığı ise, dinin aslî kaynaklarındaki bilgilere *mutâbık* yahut *muhâlif* oluşuna bağlıdır. Bu tespit edilirken, aslında bir taraftan gelenek içersinde dinin orijinalitesinin ne derece korunduğunun ve dinin asıllarında ne tür sapmaların meydana geldiğinin sorgulanması yapılmaktadır.

Konu oldukça geniş ve çok boyutludur. "**Saadet Asrı**" nı müteâkip hemen her dönemde gündemdeki yerini korumuş, müslümanların yaşadığı her yerde ve zamanda korumaya da devam edecektir. Zira, "**sünnet**" olmadan, ister ferdi planda, ister toplumsal planda olsun İslâmî bir yaşayıştan söz etmek mümkün değildir. Bu da Sünnet'in aktüel değerinin /güncelliğinin ne derece önemli olduğunu bize göstermektedir. Peki bu nasıl gerçekleşecektir?

Burada **"*öğrenme*"** ve "***öğrenme biçimi***" gündeme gelmektedir. Çünkü, "***anlama*"** faaliyeti, "***öğrenme***" ile çok sıkı ilişki içindedir. Öğrenmedeki hassasiyet ve titizlik, öğrenilen şeyin daha sağlıklı anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. ***Yaygın din eğitiminde***, hadislerin/sünnetin öğrenilme ve öğretilme şekli de, ilmî yönünü ve aktüel durumunu belirlemede son derece etkilidir. Konuya bu açıdan bakıldığı zaman ortaya çıkan sonuç şudur: ***Doğru öğrenme → doğru anlamayı, Doğru anlama da → doğru davranış biçimleri ortaya koymayı* sağlar**.

Böyle bir genel tespitten sonra, tebliğimi üç alt başlık altında sunmaya çalışacağım: Bunlar :

a. Durum tespiti

b. Problemlerimiz

c. Öneriler

I - Durum Tespiti:

Dünyadaki globalleşme ve bilgi teknolojisindeki gelişmeler sonucu etkileşimin getirdiği durumlar, bütün dünyada olduğu gibi ülkemizde de bilgi edinme yollarının ve bilgi kaynaklarının artmasına yol açmıştır. Bu yüzden halkın dini bilgilerini öğrenme konusunda büyük bir parçalanmışlık görülmektedir. Eğer yine de bir sınıflandırma yapacak olursak, genel hatları îtibâriyle halkın dini bilgilerini iki yolla öğrendiğini tespit etmemiz mümkündür; bunlar:

1. **Diyânet İşleri Başkanlığı** vasıtasıyla;

2. **Sivil oluşumlar** ve **bireysel** gayretlerle.

Diyânet İşleri Başkanlığı, devletin resmi bir kurumudur ve toplumu din konusunda aydınlatması ve bilgilendirilmesi, kendisine verilen anayasal bir görev dâhilindedir. O, bu görevini, tamamen yaygın eğitim çerçevesinde yapmaktadır. Gerek yurt içinde gerekse yurt dışında geniş bir hizmet yelpazesiyle, toplumun tüm kesimlerinin taleplerine imkan nispetinde cevap vermeye çalışmaktadır.

Diyânet İşleri Başkanlığının **Câmi ve Kur'an Kursu** hizmetlerinin dışında gerek **görsel medyada** yaptığı programlar gerekse düzenli olarak çıkardığı basılı ve süreli yayınlarla (**Aylık Dergi, Çocuk Dergisi** ile üç ayda bir çıkardığı **İlmî Dergi**), yazılı medyada yürüttüğü bilimsel faaliyetler, 1989 yılından beri her yıl düzenli olarak uyguladığı **Kutlu Doğum Haftası** toplantıları, paneller, konferanslar ve sempozyumlar, toplumun ihtiyaç duyduğu dînî bilgileri kendilerine kazandırmada konusunda yürüttüğü diğer hizmetler, bir yaygın eğitim hizmeti olarak değerlendirilebilir.

Son yasal değişiklikle, teşkilat şemasını yeniden düzenleyen Başkanlık, bu hizmetlerini **Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü** ve **Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü** koordinesinde, **İrşad Hizmetleri Dâiresi, Câmi Hizmetleri Dâiresi, Âile ve Rehberlik Hizmetleri Dâiresi** gibi alt birimleri aracılığıyla **Din İşleri Yüksek Kurulu**'nun denetiminde yürütmektedir.

Başkanlık her ne kadar belli bir planlama ve koordinasyon ile, irşad hizmetlerinde, Kur'an Kursları müfredat programlarında, pek çok yeni düzenlemeler yapmak suretiyle halka, **hadis/sünnet** bilgisi vermeye çalışılıyor ise de, doğru ve sahih bir din algısı kazandırma konusunda henüz yeterli düzeye gelindiğini söylememiz mümkün değildir.

Sivil oluşumlar ve bireysel gayretler:

Diyânet hizmetlerinin dışında, halk, dini bilgi eksikliğini gidermek için gerek bireysel olarak gerekse bir takım sivil oluşumlar vasıtasıyla bazı arayışlar içine girmekte ve kendince de çözümler üreterek dînî bilgi eksikliğini gidermeye çalışmaktadır. Bu tür sivil oluşumların başında, tarikat ve cemaatler tarafından uygulanan **irşad meclisleri** gelmektedir. İrşad meclislerinin halkın dînî bilgi eksikliğini giderme noktasında etkin bir yerinin olduğu, bilinen bir gerçektir.

Kutsal gün ve gecelerde insanların bir araya gelerek yaptıkları **özel toplantılar, âile içi sohbetler, kişilerin bireysel gayretleri, basın ve yayın organları, gazete ve dergiler, sosyal medya ve internet sitelerinde yapılan konuyla ilgili yayınlar** da, halkın hadis/sünnet bilgisi aldığı bilgi kaynaklar arasında sayılabilir.

Genel olarak "**Yaygın Eğitim**" kapsamında görülen bu tür bilgi kaynaklarıyla öğrenilen hadis/ sünnet bilgisinin **öğretim biçimi, kullanılan kaynaklar, bilgiyi sunan kimseler, öğretilen bilginin bilgi değeri ve güncelliği** gibi pek çok konuda aşılması gereken ciddî problemlerimiz vardır.

II- Problemler

Yaygın din eğitiminde hadis /sünnet bilgisinin ilmî ve güncel /aktüel değeri ile ilgili problemler de çeşitlilik arzetmektedir. Bunların bir kısmı hadsilerin/sünnetin öğrenme biçimlerinden, bir kısmı toplumun yapısından, bir kısmı da globalleşen dünyada etkileşimin getirdiği problemlerden kaynaklanmaktadır. Biz burada daha çok, verilen hadis/sünnet bilgilerinin ilmî ve güncel değerini belirlemede önemli gördüğümüz bazı problemler üzerinde durmaya çalışacağız.

A-Kullanılan kaynakların niteliği:

Yaygın din eğiminde verilen hadis/sünnet bilgilerinin niteliği, yani sıhhat durumu ve güncel/aktüel yorumunun, ister camilerde olsun isterse irşad meclislerinde ya da özel toplantılarda nakledilmiş olsun yeterli olmadıkları görülmektedir. Bu yetersizliğin sebeplerini birkaç maddede toplayabiliriz:

1. Tenkid süzgecinden geçmemiş ikinci el eserler:

Temel hadis kaynaklarının dışında, içerik olarak hemen hiçbir bilimsel değerlendirmeye tabi tutulmamış, tenkid süzgecinden geçmemiş ikinci el eserlerden hadis öğrenmek, bir anlamda ana kaynaklardan uzaklaşmak, orijinal olmayan parçalara dayanarak bir "bütün" oluşturmak demektir. Böyle bir yöntemle oluşturulan söz konusu "bütün" , sanki daha baştan güvenilmez hale getirilmiş olmak[2] gibi bir riski de beraberinde taşımaktadır.

2. Vaaz ve İrşad için özel olarak hazırlanmış Ahlak ve Mev'ize kitapları:

---

[2] Coşkun, Selçuk., Hadis Bütüncül Bakış ve Önündeki Engeller,İstanbul,2011,s.43

Bu nevi eserler, genellikle tasavvufî ve ahlâkî bilgiler içeren eserlerdir. Bu eserlerde nakledilen hadislerin sıhhat durumu hakkında ***mütesâhil*** davranılmış, pek çok ***zayıf*** hadisin yanında ***mevzû/uydurma*** hadislere de yer verilmiştir Mesela, Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö.373/983), ***Tenbîhu'l-Ğâfilîn***; Osman bin Hasan el_Hopavî'nin (ö.1241/1825) ***Dürretü'n-Nâsıhîn/Dürretü'l-Vâizîn***, Muhammed bin Ebî Bekir'in (ö.573/1177) ***Şir'atü'l-İslâm'ı*** ile, bunlardan başka, tasavvufî ahlâkı konu alan pek çok eser de sayılabilir. Abdülkadir Geylânî'nin ***Günyetü't-Tâlibîn,*** Eşrefoğlu Rûmî'nin ***"Müzekki'n- Nüfûs,*** Ahmed-i Bîcan'ın ***Envârau'l-Âşıkîn*** gibi. Yapılan bilimsel çalışmalarda "Vaaz edebiyat" nev'inden olan bu tür eserlerin sayısının 250 civarında olduğu tespit edilmiştir.[3]

3. Tercüme eserler [4]:

İster temel hadis kaynakları olsun isterse ikinci el eserler olsun, yapılan tercümelerdeki gevşeklik, tercümesi yapılan hadislerin bağlayıcılık durumunun ne olduğunun belirtilmemesi, hüküm içerip içermediği, hüküm içeriyorsa ***nedb mi, vücûb mu*** yoksa ***ibâhe mi*** ifâde edip etmediği gibi özelliklerin açıklanmamış olması sebebiyle, hadislerin anlaşılmasında ya da uygulamasında bir takım yanlış algılamalara sebebiyet verilmektedir. Bu da ayrı bir nitelik sorunudur.

4. Market ve pazaryeri tezgahlarında halka sunulan kitaplar:

Bütün bunların dışında tamamen ticârî bir anlayış içersinde hazırlanarak **pazaryeri tezgahlarında** halka sunulan kitaplar ya da kitapçıklar vardır ki, bu da başlı başına bir sorundur. Özellikle hanımlar tarafından cenâze evlerinde, ölünün yedinci gününde, kırkıncı ve elli ikinci gününde yapılan mevlid ve hatim merâsimlerinde okunan dua kitaplarıyla **Yâsîn ve Tebâreke** cüzlerinde hadis diye nakledilen rivâyetler de, yaygın din eğitimi kapsamında, halkın elinden düşürmediği kitaplardır. Bu da yaygın din eğitimi adına halkın sahip olduğu dînî bilgilerinin ne derecede olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

5. Basın ve yayın organlarıyla sosyal medya ve internet siteleri:

---

[3] Yeşil, Mahmut., Va'z Edebiyatında Hadisler, Ankara,2001,s.142

[4] Coşkun, Selçuk.,a.g.e., s.44-45

Basın ve yayın organlarıyla sosyal medya ve internet sitelerinde hadis/sünnet adına yer alan bilgiler, daha çok derleme türü bilgiler olduğundan, nitelik açısından son derece zayıf bilgiler olup, bilgi değeri tartışmalıdır.

Yaygın olarak din eğitimi veren tüm oluşumların, çeşitli vasıtalarla halka sundukları bu bilgiler, belli ölçüde de olsa halkın taleplerine cevap vermekte ise de, bu yollarla verilen hadis /sünnet bilgilerinin sunumunda, **bilgi vermekten ziyâde** halkın **duygularının** dikkate alınması, bilimsel yönünün ihmal edilmesine sebep olmuştur. **Hadis** ilminin ve değişen şartların gerektirdiği bilimsel değerlendirmelerin yeterince yapılamamsı, sadece konuyla ilgili rivâyetlerin nakledilmesiyle yetinilmesi, hadislerin/ sünnetin **ilmî ve güncel değerinin** ortaya konmasında arzu edilen hedefe ulaşmayı zorlaştırmaktadır.

B. Halka hadis/sünnet bilgisi sunanların niteliği:

Halka hadis/sünnet bilgisi sunan kimselerin nitelik açısından istenilen düzeyde olmadıkları, ciddî bilgi eksikliklerinin bulunduğu bir gerçektir. Diğer İslâmî ilim dallarında olduğu gibi Hadis ilminde de, henüz **"yeterlik**" ölçüsünün ne olduğu belirlenemediği için, bu konuda var olan bilgi eksikliği, bir problem olarak önümüzde durmaktadır. Yapılan çalışmalar, sadece özel gayretlerden öte geçmemektedir. Diyânet İşleri Başkanlığın istihdam ettiği yüzbini aşkın personelin ancak % 12'nin dini yüksek öğrenim görmüş olduğunu düşünürsek, bu bilgileri sunan personelde bir ***nitelik ve yeterlik*** sorunu olduğu açıktır. Cami görevlilerinin nitelikleri üzerinde yapılan bilimsel çalışmalar da bu görüşümüzü desteklemektedir.[5] Nitekim bu çalışmaların birinde, vaaz ve hutbelerde kullanılan hadisler arasında **Mevzû/Uydurma** hadislerin kullanım oranının % 16 olduğu tespit edilmiştir.[6] Bu bize göre cidden yüksek bir orandır.

C. İrşad meclislerinde okunan ya da öğretilen hadislerin niteliği:

---

[5] Bkz. Bilen, Mehmet., *"Cami İmamlarının Hadis Bilgilerinin Mahiyeti Üzerin*e *Tecrübî Bir Yaklaşım",* İslamiyat, 2001/1, s.73-88; Demirkol, Bekir., "*Vâizlerin Ehliyetlerive Mesleğe Yatkınlıkları Üzerine Tecrübî Bir Araştırma*", A.Ü.İ.F. Dergisi, XXXI, 283-330, Ank. 1989; Zırh, Hüseyin., "*Vâizlerin Yeterlikleri ve Hizmet İçinde Yetiştirilmeleri*", Basılmamış Yüksek Lis. Tezi, Ankara,1987; Yılmaz, Receb "*Din Görevlilerinin Hadis Birikimi Seviyeleri Üzerine Tecrübî Bir Araştırma"* Basılmamış Yüksek Lis. Tezi, Ankara,1994; Yeşil,Mahmut., "*Va'z Edebi,yatında Hadisler",* Ankara,2001.

[6] Bilen, Mehmet., a.g.m., İslamiyat, 2001/1, s.87 (41. No'lu dipnot. Dipnotta atıf yapılan çalışma, Yılmaz, Receb "*Din Görevlilerinin Hadis Birikimi Seviyeleri Üzerine Tecrübî Bir Araştırma"* Ankara,1994) isimli Yülsek Lisans tezidir.

İrşad meclislerinde hadis/sünnet adına okunan ya da öğretilen bilgilerin de nitelik açısından problemli olduğu görülmektedir. Çünkü, bu tür toplantılarda genellikle tasavvufî ve ahlâkî bilgiler sunulması, tasavvuf ilminin üslûbu gereği "***aslolan hadisin taşıdığı manadır…"*** anlayışının hakim olması nedeniyle, rivâyetlerin sıhhat durumu pek de o kadar dikkate alınmamaktadır. Bu da, beraberinde bilgilerin gerek bilimselliği gerekse güncelliği konusunda yeni problemlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

D. Hadis/Sünnet yorumlarında farklı yaklaşımlar:

Yapılan hadis/sünnet yorumlamalarında **lafızcı** yaklaşım, **genellemeci** tutum, **savunma refleksiyle** hareket gibi, anlama ve yorumlama faaliyetleri konusunda eksik bilgi sahibi olma vb. pek çok faktör, sunulan bilginin niteliğini olumsuz yönde etkilemektedir. Bu da hadislerin bilimsel ve güncel değerini tespit etmede yanlışa düşme riskini artırmaktadır.

E.Yapılan bilimsel hatalar:

Bir başka sorun ise, yapılan bilimsel hatalardır. İster Hadis ilminde olsun isterse diğer İslâmî ilim dallarında olsun yapılan bilimsel çalışmalarda, herhangi bir konuyu açıklama sadedinde **mevzû/uydurma** rivâyetlerin sıkça kullanılmasıdır. Bu tür rivâyetlerin **mevzû/uydurma** olduğu bilinmesine rağmen, ***"nasıl olsa ben o rivâyetin mevzû olduğunu dipnotta gösteriyorum"*** düşüncesiyle kullanılıyor olması, o rivâyetlerin toplumda "din" adına yerleşmesine imkan vermektedir.

F) Şifâhî Öğretim:

Yaşanılan dini hayatı şekillendiren bilgilerin, tahlîli ve dinin temel kaynaklarıyla (Kur'an ve Sünnet'le) mukayesesi yapıldığı zaman, pek çok bilginin ya eksik, ya yanlış ya da o bilgiyle amaçlanan hedefin dışında anlaşılıp yorumlandığı görülmektedir. Bu şekil anlam kaymalarına uğrayan bilgilerin başında da hadis/sünnet anlayışı ve uygulamaları gelmektedir. Bu anlam kaymalarının en önemli sebebi ise, halkın genelde dînî bilgilerin, özelde de Hadis/Sünnet bilgisinin çoğunlukla ***şifâhî ve semâî*** olarak verilmiş olmasıdır.

Halkımız, tarihten getirdiği bir kültürel miras olarak, *sohbete, sohbetle elde edilen bilgi alışverişine* önem vermektedir. Sohbet edenle, dinleyen arasındaki ilişki önemlidir. Yani dinleyen kimselerin o meclisteki konumu nedir? Sadece dinleyici olarak edilgen bir konumunda mı, yoksa anlaşılamayan ya da çelişik olan açıklama ve yorumlamalarda sorma, irdeleme ya da yeni bazı

bilgilerle sohbete katkıda bulunma gibi aktif rol alabilmekte midir ? Bilinen durum, bu tür meclislerde, dinleyicilerin konuyu tartışan değil, tamamen edilgen konumda olup sükûnetle anlatılanı dinleme şeklinde olduğunu göstermektedir.

İşte bu ve benzeri sebeplerden dolayı, bazen bir ***atasözü*** veya bir ***vecize*** yahut ***kelâm-ı kibar,*** hadis olarak nakledilebilmektedir. Bunun sonucu olarak, halk arasında, hadis olmadığı halde, Hz. Peygamber'e izâfe edilen pek çok sözün, hadis/sünnet diye dolaştığı görülmektedir.

Yukarıda kısaca zikretmeye çalıştığımız bu problemler, yaygın din eğitiminde özellikle de hadis/sünnet eğitiminde sağlıklı bilgi edinmeye engel olan problemlerdir.

ÖNERİLER:

Yaygın din eğitiminde sahih ve ilmî değere sahip hadis/sünnet bilgisi edinebilmek için aşağıda tespit edilen hususların dikkate alınmasının önem arzettiğini düşünüyoruz. Buna göre;

1.Halka, hadisin/sünnet'in, dinin temel kaynaklarından biri olduğu düşüncesinin yerleştirilmesi amacıyla, ciddî bir Peygamber bilgisinin verilmesini sağlamalıdır. Bunun için de sîret bilgisine önem verilmeli, dînî bilgilerin, Kur'an- Sünnet ve Sîret çerçevesinde öğretilmesi temin edilmelidir.

2. Yaygın din eğitiminde, gerek bilgiyi üreten, gerekse bilgiyi sunan tüm resmî kurumlar ve sivil oluşumlar birlikte hareket etmeli, hadis ilminin gerektirdiği bilimsel yeterliğe sahip, liyâkatli, toplumun dinî ve ahlâkî sorunları ile bağlantılı olarak analiz ve sentez yoluyla güncelleştirebilen kişilerin sayısının artırılması sağlanmalıdır.

Bunun için de Diyânet İşleri Bakanlığı'nın öncülüğüne "***Haseki Eğitim Merkezi***" benzeri müstakil "***Hadis İhtisas Merkezleri***" / "Dâru'l- Hadisler" kurulmalı ve teşvik edilmeli, İlâhiyat fakültelerindeki müfredât zenginleştirilmelidir.

3. Toplumun tüm kesimleri dikkate alınarak, verilmesi gerekli hadis/sünnet bilgilerinde öncelikler belirlenmelidir. -Bununla bir Müslümanın gerek günlük hayatında gerekse ibâdet hayatında bilmesi gereken hadis ve sünnet uygulamalarını kasdediyoruz.- Belirlenen bu öncelikler istikâmetinde, derleme ve te'lif eserler, el kitapları hazırlanmalıdır.

4. Halkın kolay anlayabileceği hadis kitapları hazırlanmalıdır. Bu çerçevede, Türkiye Diyânet Vakfı Yayın Kurulunca tasarlanan, Hadis İlimleri

Koordinasyon ve Eğitim Merkezince yürütülen "Konulu Hadis Projesi" sonuçlandırılarak halkın hizmetine sunulmalıdır.

5. Yapılan bilimsel çalışmalarda hadis ilmiyle doğrudan veya dolaylı ilişkisi olan güncel sorunlar seçilmeli, sorun çözücü veya konuya açıklık getirici çalışmalar yapılarak, hadis/sünnet konusu, daima halkın gündeminde yer almalıdır.

6. Vaaz edebiyatı kapsamında hazırlanmış vaaz ve ahlak kitapları, ihtivâ ettikleri hadisler açısından yeniden incelenmeli ve tahkikli nüshaları neşredilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

- Bilen, Mehmet., *"Cami İmamlarının Hadis Bilgilerinin Mahiyeti Üzerine Tecrübî Bir Yaklaşım", **İslamiyat**,* 2001/1, s.73-88

- Coşkun, Selçuk., ***Hadis Bütüncül Bakış ve Önündeki Engeller***,İstanbul,2011,s.43

- Demirkol, Bekir.,"*Vâizlerin Ehliyetlerive Mesleğe Yatkınlıkları Üzerine Tecrübî Bir Araştırma*", ***A.Ü.İ.F.Dergisi***,XXXI,283-330,Ank.1989

- Yeşil,Mahmut., ***Va'z Edebiyatında Hadisler***, Ankara,2001,s.142

- Yılmaz, Receb ***"Din Görevlilerinin Hadis Birikimi Seviyeleri Üzerine Tecrübî Bir Araştırma"*** Basılmamış Yüksek Lis. Tezi, Ankara,1994

- Zırh,Hüseyin.,"***Vâizlerin Yeterlikleri ve Hizmet İçinde Yetiştirilmeleri***", Basılmamış Yüksek Lis. Tezi, Ankara,1987.

Müzakereci: Prof. Dr. Selçuk Coşkun

(Müzakere metni bulunamamıştır.)

TEKNİK GELİŞMELERE İŞARET EDEN HADİSLERİN GÜNCEL DEĞERİ

Doç. Dr. Halis AYDEMİR*

Gayb ve İstikbal

Bir insanın sahip olduğu tüm fonksiyonlarını icra ettiği halde bilgi sahibi olamadığı alan, onun açısından genel anlamda gayb'tır. Bunlar içerisinde izafi türden olanları da söz konusudur; sözgelimi başka bir diyarda neler olup bittiğini bulunduğu yerden herhangi bir araç kullanmaksızın bilebilmek bir insan açısından mümkün değildir; ancak o diyardakiler bizce gayb olan bir durumun doğrudan tanığı olabilmektedirler. Konusunu ettiğimiz bu imkânsızlık o kişi açısından gayb dediğimiz o mefhumu doğurur. Şu halde bir insanın tanık olduğu alan oldukça dardır; bunun haricinde kalan tüm durumlar o kişi bakımından görece gaybî bir nitelik kazanır. Öte yandan bir de sadece Allâh'ın bildiği ve hiçbir kimsenin hiçbir surette tanık olamadığı gayb vardır; buna mutlak gayb denir ve yalnız Allâh'ın indindedir.

Başka mekânlardaki olayları bilebilmek mümkün olmadığından nasıl gayb sayılıyorsa başka zamanlardaki olayları bilebilmek de bir beşer açısından mümkün değildir ve gayb sayılmaktadır.

Allah Elçisine şöyle buyurmuştur:

﴿ تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا ۖ فَٱصْبِرْ ۖ إِنَّ ٱلْعَٰقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ﴾

'İşte bunlar gayb haberlerindendir. Bunları sana vahiyle bildiriyoruz. Bundan önce bunları ne sen bilirdin, ne de kavmin. O halde sabret, akıbet muhakkak muttakilerindir.'[7]

Allâh'ın Elçisi (s.a.v) geçmişte yaşanmış olayları bilemeyeceği gibi gelecekte yaşanmış olayları da kendi başına bilemez. Gayb'a dair herhangi bir bilgiye re'sen erişmek hiçbir beşerin haddine değildir. Ancak Allâh elçilerinden

---

* Doç. Dr., Dumlupınar Universitesi İlahiyat fakülesi, Kütahya/Türkiye

[7] Hud/49.

bazılarına kendi inisiyatifiyle gayb'a dair kimi sınırlı konuları belli etmiştir. Kur'ân'la gelen gayb'a dair malumat bunun son örneklerindendir.

﴿ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ فَإِنَّهُۥ يَسۡلُكُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ رَصَدٗا ﴾

'O gayb'ı *bilir. Fakat* gayb'ını *hiç kimseye izhar etmez. Ancak seçtiği elçiye izhar eder. Çünkü onun önünden ve ardından gözetleyiciler salar.'*[8]

Hz. Peygamberin (s.a.v) Bilgi Kaynakları

Şu halde Hz. Peygamber (s.a.v)'in geleceğe dair malumatları kendiliğinden bilme şansı bulunmayacağına göre, varsa böyle bir malumat, bunlar kendisine Allâh tarafından bildirilmiş olmalıdır. Nitekim gelecekten söz eden kimi haberler Hz. Peygamber'e (s.a.v) Kur'ân vahyi üzerinden ulaştırılmış bulunmaktadır.

﴿ لَّقَدۡ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءۡيَا بِٱلۡحَقِّۖ لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمۡ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَۖ فَعَلِمَ مَا لَمۡ تَعۡلَمُواْ فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتۡحًا قَرِيبًا ﴾

'Andolsun ki Allah, elçisinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse siz güven içinde başlarınızı tıraş etmiş ve saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescidi Haram'a gireceksiniz. Allah sizin bilmediğinizi bilir. İşte bundan önce size yakın bir fetih verdi.'[9]

﴿ الٓمٓ ١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٤ بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ٥ ﴾

'Elif, Lâm, Mim. Rumlar yenildi. (Arapların bulunduğu bölgeye) en yakın bir yerde onlar, bu yenilgilerinin ardından mutlaka gâlip *geleceklerdir. (Bu da) birkaç yıl içinde (olacaktır). Onların bu yenilgilerinden önce de sonra da emir Allah'ındır ve o gün müminler, sevineceklerdir. (Bu da) Allah'ın yardımıyla*

[8] Cin/26-27.
[9] Feth/27.

(olacaktır). Allah dilediğine yardım eder, galip kılar. O çok güçlüdür, çok merhamet edicidir.'[10]

Konumuz çerçevesinde esas merak ettiğimiz husus Hz. Peygamber'in (s.a.v) Kur'ânı Kerîm dışında herhangi bir biçimde vahiy alıp almadığı mevzuudur. Bu konu gayri metlüv vahiy olarak bilinmektedir. Konuya dair tez ve antitezin delillerini tartışmak bu tebliğ çalışmasının kapsamı dışındadır. Ancak şu kadarını söylemek gerek: hadislerde geçen geleceğe taalluk eden malumatlar ya Kur'ân kaynaklıdır ya da gayri metlüv vahiy esaslıdır. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.v) bu ikisi dışında gayb'a dair bir bilgiyi öğrenebilme imkânı bulunmamaktadır.

Hadislerde Teknik Bilgilerin Yeri

Allah Resulü (s.a.v), insanlığa rehber olmak üzere gönderilmiş bir·peygamberdir. Beşeriyete Allah'ın emir ve yasaklarını ulaştırır ve tüm insanların hem dünyada hem de ahirette bahtiyar olmalarını amaç edinir. Temel hedefi budur. Yoksa Allah Resulü (s.a.v)'in insanlara teknik bilgileri açıklamak ve öğretmek gibi bir görevi (esasen) yoktur. Dolayısıyla, O'nun sözlerinde doğrudan doğruya teknik öğretilerin bulunması gerekli değildir. Şu kadar var ki, her söz ilgili bulunduğu ortam hakkında bir takım malumatlar içerdiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v)'in istikbale matuf sözlerinde de istikbalde meydana gelecek teknik değişimlerin ipuçlarının olması kuvvetle muhtemeldir.

Allah Resulü (s.a.v), ümmetinin son dönemleri ile ilgili ifadelerinde, yaşadığı yüzyıldaki teknik bilgi düzeyinin kendisine vermiş olduğu referanslara dayanarak bir takım öğütler vermiş olsaydı, biz bu öğütleri kendimizle alakalı bulmakta zorlanabilirdik. Ancak durum böyle değildir. Allah Resulü (s.a.v), kendisinden sonraki ümmeti ile ilgili ifadelerinde böyle bir üslup kullanmamakta aksine gelişecek tekniğe dolaylı olarak atıfta bulunmaktadır.

Biz bu çalışmamızda, Allah Resulü (s.a.v)'in gelişen teknoloji ile ilgili ipuçları ihtiva ettiğini düşündüğümüz bazı sözlerini esas alarak, bunların güncel değerini yorumlamaya çalıştık.

Teknik Bilgilere İşaret Ederken Allâh'ın Elçisinin (s.a.v) Takip Ettiği Yöntemler

[10] Rum/1-5.

Allah Resulü (s.a.v)'in sonraki kuşaklara gönderdiği mesajlarda takip ettiği yöntemler, esas olarak şu iki ana unsurun sonucu olmaktadır. Birinci unsur, Hz. Peygamber (s.a.v)'in fitne dönemleriyle ilgili kesitler aktarırken ashabını ürkütmemek, onların aklını karıştırmamak ve onlar için de çok da anlamsız olacak şeyler söylememek için sarf ettiği çabadır. İkinci unsur, mesajın ulaştığı yerde gereken yankıyı uyandırabilmesi için yeterince yüklü olması gereğidir. Bu amaç ve bu kaygının neticesi olarak "sözlerin özü" kendisine verilen Hz. Peygamber (s a.v) her türlü edebî yöntemi kullanmıştır.

Bu yöntemler dört ana başlık altında toplanabilir.

1.Hâlihazırdaki teknolojinin terk edileceğini bildirmek suretiyle gelişen teknolojiye atıfta bulunmak.

2. Gelişen teknolojiyi sarahaten açıklamak.

3. Gelişen teknik imkânlara muhtelif yollarla işaret etmek:

a) Teşbih yoluyla

b) Bir özelliğini bildirerek

c) Çalışma prensibini vurgulayarak

d) Üstü kapalı değinerek

e) Gelişen teknolojinin sosyolojik olarak doğuracağı neticeleri ifade ederek.

Hz. Peygamberin (s.a.v) Teknik Gelişmelere Yaklaşımı

Allah Resulü (s.a.v)'in teknik yeniliklere yaklaşımının olumlu olduğu görülmektedir. Peygamber (s.a.v)'in teknik yenilikleri bir araç olarak algıladığı ve bunları en güzel şekilde kullandığını söyleyebiliriz. Örneğin, rivayetler, Bizans'ın Mısır Vâlisi Mukavkıs tarafından gönderilen hediyelerin içerisinde bir cam bardak bulunduğunu ve Hz. Peygamber (s.a.v)'in, su içmek için bu cam bardağı kullandığını belirtir.[11] Ancak Peygamber (s.a.v) bir dinin peygamberidir ve yaptığı her işi o dinin ölçüleri içerisinde kalarak yapamaya çalışır. Buna misal olarak da, Necâşi tarafından hediye edilen "Habeşî kaşlı" altın yüzüğü

[11] Heysemî, Mecmau'z-Zevâid, V, 77; İbn Mace, Sünen, 3478, Eşribe, 27.

gösterebiliriz. Hz. Peygamber (s.a.v), altın erkeklere haram olduğu için onu kendisi kullanmaz, torunu Ümâme'ye takınması için verir.[12]

Temîmu'd-Dârî'nin "Ya Resulallah! Sana Şam'da inşasını gördüğüm şekilde bir minber yapayım mı?[13] şeklindeki teklifi üzerine veya bir kısım rivayetlerde geçen "Cemaatin artması ve hatta bazı kimselerin Hz. Peygamber (s.a.v)'in sözlerini işitemeden dönmesi[14] üzerine, bizzat Hz. Peygamber (s.a.v)'in emriyle,[15] diğer bazı rivayetlerde de "halkın artması ve Medine'ye çok sayıda heyetin gelmeye başlaması üzerine herkesin görebileceği bir yüksekliğe çıkması için müslümanların talebi üzerine[16] Hz. Peygamberin mescidinde minber inşa edilir. Mimarın hüviyeti çeşitli rivayetlere göre farklı farklıdır. Buhârî'nin Cabir'den kaydettiği bir rivayete göre, Medineli bir kadının, mesleği marangozluk olan Rûmî bir kölesidir.[17]

Öte yandan sözgelimi kandil, başlangıçta 'mescitlerde ve evlerde bulunmadığı halde" mescitlere sokulur ve Hz. Muhammed (s.a.v) tarafından güzel bulunur.[18]

Bir başka örnek, mühür edinilmesi ve mektupların mühürlenmesidir. Hz Peygamber (s.a.v), civar hükümdarlara mektup göndermek istediği vakit "Fars ve Rum'un, mühürlü olmayan mektupları kabul etmeyeceklerine dair yapılan uyarı üzerine, derhal emir vererek kendisine bir mühür kazdırtıp mektupları, her seferinde onunla mühürler.[19]

Bir başka enteresan örnek ise şöyledir; Câhiliye devrinde gümüşten yapılan bir takma burun, kokmaya başlayınca Hz. Peygamber (s.a.v), altından yapılmasını emreder.[20] Bu misal Resulullah (s.a.v)'in teknik ve terakki konusunda ne kadar açık olduğunun güzel bir örneğidir.

---

[12] İbn Mace, Sünen, 3688, Libâs, 40; Ebu Davûd, Sünen, 4235, Hâtem, 8.
[13] İbn Hacer, el-İsâbe, I, 183.
[14] Dârimî, 1519, Salat, 202.
[15] Dârimî, 32, Mukaddime, 6.
[16] Heysemî, Mecmau'z-Zevâid, II, 181.
[17] İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, II, 90; III, 48-49.
[18] İbn Hacer, el-İsâbe, I, 184.
[19] Buhârî, el-Câmiu's-sahîh, 5875, Libâs, 51; İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VI, 449; XII, 444; XVI, 264.
[20] Nesâî, es-Sünen, 5161, ziynet, 41; Tirmizi, Sünen, 1770, Libâs, 30.

Hz. Peygamber (s.a.v)'in askerî teknik karşısındaki tutumundan da bahsetmemiz gerekir. Hemen belirtelim ki, kendi devrinde kullanılan silahlardan herhangi biri için: "Bu müşrik icadıdır" veya "imalidir" diye herhangi bir tefrike yer vermeden hepsini kullanmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v)'in silahları meyânında zırh, kılıç, miğfer, ok ve yay gibi o devirde bilinen bütün çeşitlere rastlanır.[21] İbni Hişam'ın kaydına göre, Taif'in kuşatılması sırasında kalelerin yıkılabilmesi için tavsiye edilen mancınığı Yemenden getirtmiş ve bu silahla İslam'da ilk taşı kendisi (s.a.v) atmıştır.[22]

Teknik deyince sadece harp silahlarını anlamak gerekmez. İranlılarca bilindiği halde Arapların ve müslümanların henüz meçhulü olan ve hicretin beşinci yılında Medine'yi işgale karar veren müşrik birliklerine karşı şehri savunmada başvurulan "hendek usulü" de harp tekniğinden sayılmalıdır. Selman-ı Farisî, bu tekniğin uygulanmasını teklif ettiği zaman, Hz. Peygamber kabul etmiş ve derhal uygulamaya koymuştur.

Hz. Peygamber (s.a.v)'in düşmana karşı kuvvetli olma hususunda koyduğu ve her devirde geçerliliğini muhafaza edecek olan bir ölçüyü burada hatırlatmamız gerekmektedir. Kur'an-ı Kerim'de geçen,

﴿ وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴾

(Ey inananlar!) onlar (düşmanlar)a karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın, çünkü *onunla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah'ın bildiği (düşman) kimseleri korkutursunuz*'[23] ayetinde müminlere hazırlanması emredilen "kuvvet"i açıklarken Hz. Peygamber (s.a.v):

ألا إن القوة الرمي ألا إن القوة الرمي ألا إن القوة الرمي

"Bilin, kuvvet atmaktır, bilin, kuvvet atmaktır, bilin, kuvvet atmaktır"[24] diye üç kere tekrar ederek her devrin 'atma' aygıtlarına süratle, vakit kaybetmeden ayak uydurmamızı teşvik etmiş; mutlak manada baskın olmamız

[21] Heysemî, Mecmau'z-Zevâid, V, 271.
[22] İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye, III, 483.
[23] Enfal/60.
[24] Müslim, el-Câmiu's-sahîh, 1917, İmâret, 52; Tirmizi, Sünen, 3083, Tefsir, 9.

için de ‘atma’ imkânı, mahareti ve tekniğinde düşmanlara üstünlüğümüzü korumamızı ve önde gitmemizi emretmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v): "Kim yeni ve güzel bir çığır açarsa ve kendisinden sonra da onunla amel edilirse, amel edenlerin ecri, onların ecrinden hiçbir şey eksiltilmeksizin, aynen kendisine gelir’[25] buyurur. Bu hadis ve Resulullah (s.a.v)'in yukarıda çeşitli örnekler vererek anlatmaya çalıştığımız kişisel davranışları, müslümanları, ihtiyaç duyulan teknik imkânları kaynağına bakmaksızın derhal benimsemeye veya sıfırdan icat etmeye fevkalade özendirmiş olmalıdır.

Teknik Gelişmelere İşaret Eden Hadisler

1-Genel Manada Gelişmelerin Tümüne Birden İşaret Eden Haberler

Allah’ın Elçisi’nin (s.a.v) sözlerinde kıyametin kopmasına yakın bir zamanda harikulade olaylar olacağına dair haberler mevcuttur. Bu tür haberlerin içerisinde muayyen bir gelişmeye işaret etmekten ziyade, gelişmelerin genel anlamda, büyüklüğüne dikkat çekilmiştir.

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري وحدثني محمود حدثنا عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهري أخبرني أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي ﷺ خرج حين زاغت الشمس فصلى الظهر فلما سلم قام على المنبر فذكر الساعة وذكر أن بين يديها أمورا عظاما!

Enes İbn Mâlik şöyle anlatıyor: Peygamber (s.a.v) güneş tepeden kayınca evinden çıktı ve öğle namazını kıldırdı. Selam verince minbere çıktı ve kıyameti anarak kıyamete doğru çok büyük olaylar olacağını andı.[26]

أمورا عظاما (büyük olaylar) ifadesi her türlü sosyal ve teknik gelişmeyi içine alabilecek bir ifadedir. ‘Büyük olayların’ kıyamete yakın bir vakitte gerçekleşeceğinin bildirilmesi, bu ifadeyle ‘gelişen teknolojinin ortaya çıkardığı harikulade olayların’ kastedilme ihtimalini artıyor. Filvaki, içinde bulunduğumuz zaman böyle bir zamandır ve insanlar nazarında teknik

---

[25] Müslim, el-Câmiu’s-sahîh, 1017, Zekât, 21; İbn Mâce, Sünen, 191, Mukaddime, 35;

[26] Buhâri (7294), el-Câmiu’s-sahîh, İ‘tisâm, 4. Ayrıca bkz. Buhâri (7294), el-Câmiu’s-sahîh, Mevâkît, 11.

gelişmelerden daha enteresan bir olay bulunmamaktadır. Öyle ki içinde bulunduğumuz çağ bilim ve teknoloji çağı olarak anılmakta ve bilimsel olmayan hiç bir şey kabul görmemektedir. Aşağıda vereceğimiz hadisi şerif ve ayeti kerime bu düşüncemizi güçlendirmektedir.

أخبرنا أبو يعلى قال حدثنا خلف بن هشام البزار قال حدثنا أبو عوانة عن الأسود بن قيس عن ثعلبة بن عباد عن سمرة بن جندب قال قام يوما خطيبا فذكر في خطبته حديثا عن رسول الله ﷺ.....وإنه سيظهر على الأرض كلها غير الحرم وبيت المقدس وإنه يسوق المسلمين إلى بيت المقدس فيحاصرون حصارا شديدا قال الأسود وظني أنه قد حدثني أن عيسى بن مريم يصبح فيه فيهزمه الله وجنوده حتى إن أصل الحائط أو جذم الشجرة لينادي يا مؤمن هذا كافر مستتر بي تعال فاقتله ولن يكون ذلك كذلك حتى تروا أمورا عظاما يتفاقم شأنها في أنفسكم وتساءلون بينكم هل كان نبيكم ذكر لكم منها ذكرا.

Semura İbn Cündüb bir hutbesinde Allah'ın Resulü'nden (s.a.v) Deccal hakkında uzun bir hadis zikrederek, hadisin bir bölümünde Peygamberin (s.a.v) şöyle dediğini rivayet etti: 'Muhakkak ki o (Deccal), Mescidi Haram ve Beytü'l-Makdis hariç her yerde ortaya çıkacaktır. Müminleri Beytü'l-Makdis'de muhasara altına alarak onları büyük bir depreme (sıkıntıya) tabi tutacaktır. Daha sonra Allah, onu ve ordusunu helak edecektir. Öyle ki, ağaçların dalları bile "Ey Müslüman! Burada bir Yahudi var gel de onu öldür" diye bağıracaktır. Tüm bunlar, yadırgayacağınız ve kendi aranızda "peygamberiniz size bundan hiç bahsetmemiş miydi?" diye soracağınız büyüklükte (harikulade) olaylar olmadıkça gerçekleşmez.[27]

Bu hadisi şerif de gösteriyor ki, konusunu ettiğimiz enteresan gelişmeler, Deccal'dan ve kıyametten önce olacak olaylardır. Hz. Peygamber (s.a.v)'in gelişmelerin insanoğlunda uyandıracağı hayrete dikkat çekmesi, ilerlemenin akıl almaz boyutlara ulaşacağının bir göstergesi olsa gerektir.

Kanaatimize göre bilim ve teknoloji, Deccal gelmezden evvel olabildiğince gelişecek ve Deccal'ın göstereceği harikulade olayların teknik zeminini oluşturacaktır. Yukarıdaki hadiste geçen 'ağaç dalının konuşması' olayını da, eğer keramet ve benzeri bir mefhuma hamletmezsek, onu dahi bu kapsamda değerlendirebilir, müminlerin böyle bir teknik donanıma sahip olacağı düşüncesine varabiliriz. Kaldı ki Peygamber (s.a.v) ve ashabının yaptığı savaşlarda bile böylesi bir olağanüstülük yaşanmamış, Cenabı Hakk'ın nusreti

[27] Ahmed İbn Hanbel, Müsned, 19318, V, 16, 50.

gelirken, imtihan dünyası dediğimiz yeryüzündeki fiziki şartlar ortadan kaldırılmamıştır. Aksine ashap, Bedir'de muzaffer olurken Uhud'da okçuların tutumu neticesinde dağılmak zorunda kalmıştır.

﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ ﴾

"Ta ki yeryüzü güzelliğini üzerine alınca ve süslenince ve halkı da ona (yeryüzüne) muktedir (sahip) olduğunu sanınca, emrimiz (azabımız) gece veya gündüz ona gelerek sanki daha dün zenginleşmemiş gibi onu helak ettik.[28]

Ayeti Kerime'de yeryüzünün süslenmesinden ve insanların yeryüzüne sahiplenmelerinden bahsedilmektedir. Gerçekten bugün insanoğlu yeryüzünü olabildiğince imar etmiş, süslemiş bulunmaktadır. Ayrıca yeryüzünün bütün hazinelerini ortaya çıkarmış, aklı ve zekâsıyla yeryüzünü kontrolü altına aldığını sanmaktadır. Bununla da yetinmeyerek bir yandan da Ay'a ve diğer gezegenlere el atmaya çalışmaktadır. Tüm bu yaptıkları ona güven vermekte dolaysıyla onu azgınlığa ve sınır tanımazlığa sürüklemektedir. Öyle sanıyoruz ki bu süreci, Deccal, hadisi şeriflerde anılan olağanüstü gücüyle tamamlayacak ve böylece bilim ve teknoloji yeryüzünde yaşayan insanların en son batıl dini olacaktır.

2- Spesifik Gelişmelere Ayrı Ayrı İşaret Eden Haberler

A- Ulaşım Teknolojisi

Hz. Peygamber (s.a.v)'in istikbalde olacaklar hakkında bilgi verirken takip ettiği yöntemleri daha önce incelemiştik. Şimdi Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in günümüz ulaşım teknolojisi ile ilgili vermiş olduğu ipuçlarını görmeye çalışalım.

Devenin Arap Toplumundaki değerini ve önemini biliyoruz. İnsanların, devesiz hiç bir şeyin olamayacağını düşündükleri bir dönemde, Allah Resulü (s.a.v), açık bir dille, ulaşım teknolojisindeki değişim sürecinin ilk ayağını oluşturan "ulaşımda hayvanların terk edilmesi" olayını nasıl dillendirdiğini

[28] Yunus/24.

görelim.

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا ليث عن سعيد بن أبي سعيد عن عطاء بن ميناء عن أبي هريرة أنه قال قال رسول الله ﷺ والله لينزلن بن مريم حكما عادلا فليكسرن الصليب وليقتلن الخنزير وليضعن الجزية ولتتركن القلاص فلا يسعى عليها

Hz. Ebu Hureyre rivayet ediyor; "Allah'a yemin olsun ki, Meryem oğlu İsa (a.s), âdil bir hakem olarak (tekrar) yeryüzüne inecektir. Haçı kıracak, domuzu öldürecek, cizyeyi kaldıracaktır. Develer de terk edilir; artık kimse onların üzerinde seyahat etmez.[29]

O gün için develerin terk edileceğini söylemekle bugün için otomobillerin, uçakların, trenlerin terk edileceğini söylemek arasında kanaatimizce hiç bir fark yoktur. Allah Resulü (s.a.v), bu sözü söylemekle en azından teorik düzeyde, insanların kafasındaki değer yargılarını sarsmış; ulaşım teknolojisindeki her türlü yeni gelişmenin önünü açarak bu sürecin habercisi olmuştur.

Vaktiyle Arap Toplumunda ekonomik hayatın ve sosyal yapının en etkin öğesi durumunda olan develer, bugün artık bu görevlerini kaybetmiş, çöllerde başıboş gezinir olmuşlardır. Ne dişi olanına itibar eden vardır, ne de gebe olanına! Hacca gidenlerimiz çöllerde develerin başıboş salındıklarını müşahede ederler. Ulaşım teknolojisinin bölgeye ulaştığı ilk yıllarda, yollar inşa edilip vasıtalar ithal edilince, bütün gelirini deve sırtında nakliyat yaparak temin eden bedevi Araplar zor durumda kalmışlardır.

Hadisi şerif'te geçen "Onların (develerin) üzerinde seyahat edilmez artık" ifadesi dikkat çekicidir. Bu ifadeden aşağıdaki iki hususu çıkarmamız mümkündür.

• Hayat devam etmektedir ve henüz kıyamet kopmamıştır,

•• Develer en önemli görevlerini kaybetmiş ve artık binek amacıyla dahi kullanılmamaktadır.

Arz ettiğimiz bu iki hususta da anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber (s.a.v), vaktiyle insanların vazgeçilmez ve çok değerli vasıtaları olan develerin terk edileceğine, seyahatin, develeri unutturacak imkanlarla donatılmış yeni vasıtalarla devam edeceğine işaret etmektedir, denilebilir.

---

[29] Müslim, el-Câmiu's-sahîh, 155, İmân, 71.

Allah Resulü (s.a.v) bundan bir adım daha öteye giderek, ulaşım teknolojisinin gelişmiş bulunduğu günümüz dünyasından bir kesit aktararak meydana gelecek gelişmelerden ne denli haberdar olduğunu şöyle göstermiştir:

أخبرنا أبو يعلى قال حدثنا أبو خيثمة قال حدثنا عبد الله بن يزيد المقرئ قال حدثنا عبد الله بن عياش بن عباس قال سمعت أبي يقول سمعت عيسى بن هلال الصدفي وأبا عبد الرحمن الحبلي يقولان سمعنا عبد الله بن عمرو يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول سيكون في آخر أمتي رجال يركبون على سروج كأشباه الرحال ينزلون على أبواب المساجد نساؤهم كاسيات عاريات على رؤوسهن كأسنمة البخت العجاف إلعنوهن فإنهن ملعونات لو كان وراءكم أمة من الأمم خدمهن نساؤكم كما خدمكم نساء الأمم قبلكم.

Abdullah İbn Ömer, Peygamber Efendimiz (s.a.v) 'den şöyle işittiğini rivayet ediyor; "Son zamanlarına doğru ümmetimden öyle erkekler olacak ki onlar bineklere benzer eğerlere[30] binerler, cami kapılarında inerler, hanımları giyinik oldukları halde çıplaktırlar. Başları deve hörgücünü andırır. Onlara lanet edin çünkü onlar melundurlar.[31]

Hadisi şerifi bir bütün olarak ele aldığımızda aşağıdaki notları çıkarabiliriz:

i) Peygamber Efendimiz (s.a.v) ümmetinin son döneminden bahsetmektedir.

ii) Söz konusu toplumda maneviyat zayıflamış, ahlak bozulmuştur. Buna rağmen namaz hala kılınmaktadır.

iii) İnsanlar koca koca eğerlere binmektedir.

Tüm bu hususlar birlikte değerlendirildiğinde, Allah Resulü (s.a.v)'in bugünlerden veya bugünlere çok yakın bir zamandan bahsettiği anlaşılacaktır. Hadisi şerifte geçen "koca koca eğerler" ifadesi dikkat çekicidir. Çünkü "eğer" cansız bir metadır. Üstüne binilerek bir yerden bir yere gidilemez. Binaenaleyh, Peygamber Efendimiz (s.a.v) bu ifadeyle gelişen teknolojinin orta yere çıkardığı ve kıyamete kadar çıkaracağı bütün ulaşım vasıtalarını murat etmiş olabilir.

---

[30] Hâkim, Müstedrek, II, 436. Hâkim de aynı hadisi rivayet etmiş, ancak سروج keimesi yerine مياثر kelimesini vermiştir. Aynı hadisi şerifin sonunda مياثر 'in سروجا عظاما (çok büyük eğerler) anlamına geldiği geçmektedir. Hâkim, hadisi şerif'in Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olduğu kaydını düşmektedir.

[31] İbn Hibbân, Sahih, 13, 64, 5753.

Hakim'in rivayetinde geçen "çok büyük eğerler" ifadesi tezimizi güçlendirmektedir. Şu kadar var ki, zaman tünelinden geçmek ve Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in dönemine erişmek mümkün olsaydı ve bizden bugün için kullandığımız seyahat vasıtalarını onlara tanıtmamız istenseydi, bir otomobil için "çok büyük ve kendiliğinden hareket eden bir eğer" ifadesinden daha veciz bir anlatım bulamazdık.

Kur'anı Kerim'de Cenabı Hakk şöyle buyuruyor:

﴿ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾

"Atları, katırları ve eşekleri binmeniz ve süslenmeniz için (yarattı). Allah bilmediğiniz daha nice (nakil vasıtaları) yaratır."[32]

Nitekim bu ayetten de anlaşılacağı üzere, eskiden insanlar, taşıma aracı olarak büyük ölçüde hayvan gücünden yararlanmış oldukları halde, zamanla ve özellikle son asırda nakil vasıtaları, gerek çeşit, gerekse sürat bakımından akıllara durgunluk veren bir gelişme göstermiştir. İşte yukarıdaki ayetin "Allah bilmediğiniz daha nice (nakil vasıtaları) yaratır" mealindeki ifadesi bu gelişmeye işaret etmektedir ve şüphesiz bu gelişme, Allah'ın insanlara en büyük lütuflarından biridir. Böylece Cenabı Hak, günümüz insanına, "Biz bu hayvanları artık binek olarak kullanmıyoruz ki" sözünü söyletmemiştir. Peygamber Efendimiz (s.a.v), bir hadisi şeriflerinde şöyle buyurmuşlardır.

حدثنا أبو خيثمة زهير بن حرب حدثنا الوليد بن مسلم حدثني عبد الرحمن بن يزيد بن جابر حدثني يحيى بن جابر الطائي قاضي حمص حدثني عبد الرحمن بن جبير عن أبيه جبير بن نفير الحضرمي أنه سمع النواس بن سمعان الكلابي ح وحدثني محمد بن مهران الرازي واللفظ له حدثنا الوليد بن مسلم حدثنا عبد الرحمن بن يزيد بن جابر عن يحيى بن جابر الطائي عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن أبيه جبير بن نفير عن النواس بن سمعان قال ذكر رسول الله ﷺ الدجال ذات غداة .... قلنا يا رسول الله وما إسراعه في الأرض قال كالغيث استدبرته الريح!

Nevvas İbn Sem'an şöyle anlatıyor: "Allah Resulü (s.a.v) bize bir gün Deccal'dan bahsetti... Dedik ki; Ya Resulallah! Onun yeryüzünde hızı nedir? Dedi ki; Rüzgarın savurduğu yağmur gibidir."[33]

---

[32] Nahl/8.

Deccal kıyamete doğru zuhur edecek bir kişidir. Dolayısıyla onun kullanacağı vasıtaların ne kadar gelişmiş olacağını tahmin ve tasvir etmek zordur. Ancak şu kadar var ki, büyük bir ihtimalle bugün bizim kullandığımız vasıtalardan daha gelişmiş olacaktır. Peygamber (s.a.v) muhtelif hadisi şeriflerinde Deccal'ın değişik özelliklerine değinmiştir. Bunları incelediğimizde görüyoruz ki Deccal, son derece gelişmiş teknik donanımları olan birisidir. Peygamber (s.a.v), onun teknolojik gücünü ashabına, onların anlayacakları bir üslup içerisinde anlatmıştır. Bunlardan birisi de yukarıdaki hadisi şerifte geçen husustur. Hz. Peygamber'in (s.a.v), Deccal'ın kısa sürede yeryüzünü fesada boğacağını bildirmesi üzerine ashap, hayretler içerisinde kalmış ve birtakım sorular sormuşlardır. Sorulardan birisi de Deccal'ın hızı ile alakalıdır. Peygamber (s.a.v), onun hızını rüzgarın savurduğu yağmura benzeterek birçok ipucu vermiştir. Biz, bugün mevcut vasıtalar açısından yorumlayacak olursak, Peygamber (s.a.v)'in bu son sözleri uçağın çalışma ilkesi ile mutabık bir olayı anlattığını görürüz, çünkü uçak yerin çekim ivmesini yenmek için hava gücünü kullanır. Yani tıpkı bir yağmur damlası gibi rüzgârın üstüne biner. Dolayısıyla kanaatimizce burada Allah Resulü (s.a.v) insanların da bir gün aynı gücü kullanarak havada hızlı bir şekilde seyahat edebileceklerine işaret etmiştir. Mukayese basit olmasına rağmen, bu sonucun beşer akıl düzeyinde temayüz etmesi, belli bir teknolojik birikimi gerektirmiş ve uçağın icat edilmesi bin yılı aşkın bir süre sonra ancak gerçekleşebilmiştir. Bunun yanı sıra hadisi şerifte geçen ifadenin çok yönlü izahı, belki de kıyamete doğru geliştirilecek yeni ulaşım imkânları sayesinde mümkün olacaktır.

Peygamber (s.a.v), kıyamet kopmadan önce olacaklara ilişkin açıklamalarda bulunurken şöyle buyurmuştur:

حدثنا أبو اليمان قال أخبرنا شعيب قال أخبرنا أبو الزناد عن عبد الرحمن الأعرج عن أبي هريرة قال قال النبي ﷺ لا تقوم الساعة حتى يقبض العلم وتكثر الزلازل ويتقارب الزمان وتظهر الفتن ويكثر الهرج وهو القتل القتل.

"İlim kabz olunmadan, zelzeleler artmadan, zaman kısalmadan, fitne ortaya çıkmadan, ölümler artmadan, kıyamet kopmaz."[34]

Aynı temaya işaret eden benzer hadisi şerifler, muhtelif hadis kaynaklarında mevcuttur. Gerçek anlamda zamanın kısalması, ancak astronomik

---

[33] Müslim, el-Câmiu's-sahîh, 1937, Fiten, 11.

[34] Buhâri, el-Câmiu's-sahîh, 1036, Cuma, 104.

dengelerin bozulmasıyla söz konusu olabilir. Bu ihtimal, biraz uzak bir ihtimaldir. Bizce zamanın kısalması, teknolojinin sunduğu imkânlar ve getirdiği külfetler neticesinde, insanoğlunda meydana gelen, duru ve sade yaşantı biçiminden, karmaşık ve hızlı yaşantı biçimine geçiş münasebetiyle zamanın geçerli dilimlerinin göreceli olarak tükenmesidir. Nitekim hadisi şerifin bu meyanda yorumlanmasını destekleyen başka hadisi şerifler de mevcuttur. Örneğin, Aleyhissalatü vesselam efendimiz buyuruyorlar ki:

حدثنا عباس بن محمد الدوري حدثنا خالد بن مخلد حدثنا عبد الله بن عمر العمري عن سعد بن سعيد الأنصاري عن أنس بن مالك قال قال رسول الله ﷺ لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كالضرمة بالنار قال أبو عيسى هذا حديث غريب من هذا الوجه وسعد بن سعيد هو أخو يحيى بن سعيد

Enes İbn Malik rivayet ediyor: "Zaman kısalmadan kıyamet kopmaz, öyle ki, bir yıl bir ay gibi, bir ay bir cuma gibi, bir cuma bir gün gibi, bir gün bir saat gibi, bir saat de bir ateş kıvılcımı gibi olur."[35]

Nitekim eskiden bir yılda kat edilen mesafe bugün birkaç saatte kat edilmektedir.

Gelişen uçak ve tren teknolojisi, buna imkân vermektedir. Adeta insanoğlunun zihninde bulunan zaman mefhumu, küçülmüş, yok olmuştur. Mesafelerin, "kaç aylık yol?" diye sorulduğu günlerden "kaç saatlik yol ?" diye sorulduğu günlere gelinmiştir. Başka başka şehirlerde ders veren hocalar, başka başka şehirlerde ticarethane açan tüccarlar, hepsi, yeryüzünün küçüldüğünü gösteriyor.

B-Haberleşme Teknolojisi

Haberleşme teknolojisi, Hz. Peygamber (s.a.v)'in döneminden günümüze kadar geçen sürede çok hızlı bir gelişim trendi izlemiştir. O günün haberleşme imkan ve koşulları ile günümüz haberleşme teknolojisi mukayese edilemeyecek kadar farklıdır. Böyle olmasına rağmen, Allah Resulü (s.a.v), sahip bulunduğu vahiy kültürü neticesinde birtakım vesilelerle günümüz haberleşme teknolojisine işaret etmiş, muhtelif ipuçları vermiştir. Mülahaza edebildiklerimizi şöylece sıralayabiliriz.

---

[35] Tirmizî, es-Sünen, 2332, Zühd, 21.

Haberleşmenin ne kadar hızlı bir hal alacağını anlatan hadisi şeriflerden birisi şöyledir:

أخبرنا عمرو بن علي قال أنبأنا وهب بن جرير قال حدثني أبي عن يونس عن الحسن عن عمرو بن تغلب قال قال رسول الله ﷺ إن من أشراط الساعة أن يفشو المال ويكثر وتفشو التجارة ويظهر القلم ويبيع الرجل البيع فيقول لا حتى أستأمر تاجر بني فلان!

Amr İbn Tağlib Allâh'ın Elçisinden (s.a.v) şöyle rivayet etmiştir: Malın çoğalması, ticaretin yaygınlaşması, ilmin zuhur etmesi ve bir de malı satan adamın alıcıya, 'Hayır, tâ ki falanca oğullarının tüccarına bir danışayım' demesi kıyametin alâmetlerindendir.[36]

O dönemde alışverişler, yöresel pazarlarda gerçekleştirilirdi. Satıcının, bir başka kabilenin tüccarından piyasa araştırması yapması, hele hele bunu, alışveriş esnasında gerçekleştirmesi ulaşım ve haberleşme imkânları açısından muhal bir olay idi. Dolayısıyla burada, Allah Resulü (s.a.v), hızlı bir haberleşme yöntemine işaret etmiş olabilir. Öyle ki malın satışı, yüz yüze, sözlü olarak gerçekleştirildiği halde, satıcı bir başka kabilenin veya milletin tüccarından bilgi almayı, malın tesliminden önce yapmak istemektedir. Satıcının bunu kısa bir zaman içerisinde yapması gerekir. Bundan dolayı burada, bizim tabirimizle, en fazla beş on dakika içerisinde gerçekleştirilebilecek bir haberleşme türüne işaret ediliyor gibi bir durum söz konusudur. Bugün bu sektörde internet, cep telefonları, fakslar ve telefonlar yaygın olarak kullanılmakta, piyasaların nabzı saniye saniye tutulmakta, adeta Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in işaret ettiği husus, harfiyen gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır.

Gelişen haberleşme teknolojisinin neticesinde, kitle iletişim araçları da gelişmiş, medya denen bir kavram ortaya çıkmıştır. Bilgi akışı büyük bir sürat kazanarak, adeta özgürlüğüne kavuşmuştur. İyi ya da kötü, her türlü bilgi, toplumun her kesimine ulaşmakta, her kesimini bilgilendirmektedir. Medyada açık oturumlar düzenlenmekte, münazaralar gerçekleştirilmekte, fikir teatileri halkın görüşüne sunulmaktadır. Öyle ki bugün herkes, her konuda, kendini bilgili saymakta, her konuda bir şeyler söylemektedir.

---

[36] Nesâî, es-Sünen, 4456, Buyû, 3.

Hadisi şeriflerde geçen "ilmin yaygınlaşması" ve "ilmin zuhur etmesi" gibi ifadeler büyük bir ihtimalle bu olaya işaret etmektedir. Nitekim Allah Resulü (s. a.v), bir hadisi şeriflerinde şöyle buyurmaktadır:

أخبرنا مخلد بن مالك عن حجاج بن محمد عن ليث بن سعد عن معاوية بن صالح عن أبي الزاهرية يرفع الحديث ان الله قال أبث العلم في آخر الزمان حتى يعلمه الرجل والمرأة والعبد والحر والصغير والكبير فإذا فعلت ذلك لهم أخذهم بحقي عليهم!

أخبرنا مخلد بن مالك ثنا مخلد بن حسين عن هشام عن الحسن قال من طلب شيئا من هذا العلم فأراد به ما عند الله يدرك ان شاء الله ومن أراد به الدنيا فذاك والله حظه منه!

Peygamber Efendimiz (s.a.v), Cenabı Hakk'ın şöyle dediğini anlattı; "Ahir zamanda ilmi yaygınlaştıracağım, öyle ki, erkek-kadın, efendi-köle, küçük-büyük herkes onu bilecek. Onlara bunu yaptığım vakit, üzerlerindeki hakkımdan ötürü onları (azabıma) alırım.[37]

Hasan-ı Basri hazretleri şöyle demiştir; "Her kim bu ilmi talep eder de Allâh için kullanırsa umduğuna kavuşur, her kim de (bu ilimle) dünyayı murat ederse işte onun nasibi de vallahi o kadar olur.'' [38]

Peygamber (s.a.v)'in bu sözleri, sanki doğrudan çağımızı hedef alıyor. Çağımızın bir isminin de bilgi çağı olduğunu düşünürsek, Hz. Muhammed (s.a.v)'in ne kadar mühim bir noktaya işaret buyurduklarını anlayabilmemiz kolaylaşır. Bugün için insanlara bilgiyi ulaştıran araçları bir gözden geçirelim: Kitap, gazete, televizyon, radyo, internet ve benzeri. Bunların tamamının gelişen haberleşme teknolojisinin bir ürünü olduklarını görürüz. Eski çağlarda olduğu gibi, bilgi, erişilmesi güç bir şey değildir artık. Tam tersi, bugün, en ücra bir köyde dahi televizyon ve radyoyu bulmak mümkündür. Hasan-ı Basri Hazretlerinin bu konudaki sözü de madalyonun diğer bir yüzüne işaret ediyor gibidir. Şöyle ki, ilim ışıktır, kılavuzdur, insan ancak onunla şaşkınlıktan kurtulabilir. İlime erişemeyen insanlar bir bakıma mazurdurlar. Ancak, ilim ellerinin altına serilen insanlar, dalalette ısrarcı olurlarsa, ilim gibi büyük bir nimete karşı küfrani nimette bulunmuş olurlar ki, bu da insanı azaba müstahak kılar. Çağımızda ilmin erişilebilirliğini olumlu yönde kullananlar olduğu gibi, aynı erişilebilirliği menfi yönde kullanarak ahlaksızlığın, zulmün, taşkınlığın

[37] Dârimî, Sünen, 255, Muhakaddime, 27.
[38] Dârimî, Sünen, 256, Muhakaddime, 27.

doruklarını zorlayanlar da mevcuttur. Bu ise çok büyük bir nimete karşı yapılan çok büyük bir zulümdür. Hadis-i Kudsî'de Peygamber (s.a.v), nimetin de, azabın da büyük olacağına değinmiş bulunmaktadır. Evet, bilgiye ulaşmanın çok çok kolaylaştığı, diğer bir deyimle haberleşme imkânlarının baş döndürücü bir hızla arttığı günümüzde, bu hadisi şerif çok manidar bir şekilde önümüzde durmaktadır.

Haberleşme teknolojisinin günümüz dünyasına sunduğu imkânlara işaret eden hadis-i şeriflerden en ilgi çekici olanı ise şöyledir:

حدثني أبي ثنا أبو اليمان انا شعيب حدثني عبد الله بن أبي حسين حدثني شهر أن أبا سعيد الخدري حدثه عن النبي ﷺ قال بينا أعرابي في بعض نواحي المدينة في غنم له عدا عليه الذئب فأخذ شاة من غنمه فأدركه الأعرابي فاستنقذها منه وهجهجه فعاوده الذئب يمشي ثم أقعى مستذفرا بذنبه يخاطبه فقال أخذت رزقا رزقنيه الله قال واعجبا من ذئب مقع مستذفر بذنبه يخاطبني فقال والله إنك لتترك أعجب من ذلك قال وما أعجب من ذلك فقال رسول الله ﷺ في النخلتين بين الحرتين يحدث الناس عن نبأ ما قد سبق وما يكون بعد ذلك قال فنعق الأعرابي بغنمه حتى ألجأها إلى بعض المدينة ثم مشى إلى النبي ﷺ حتى ضرب عليه بابه فلما صلى النبي ﷺ قال أين الأعرابي صاحب الغنم فقام الأعرابي فقال له النبي ﷺ حدث الناس بما سمعت وما رأيت فحدث الأعرابي الناس بما رأى من الذئب وسمع منه فقال النبي ﷺ عند ذلك صدق آيات تكون قبل الساعة والذي نفسي بيده لا تقوم الساعة حتى يخرج أحدكم من أهله فيخبره نعله أو سوطه أو عصاه بما أحدث أهله بعده!

Ebu Said el-Hudrî Peygamber (s.a.v)'den rivayet ediyor; "Bir Ârabî, Medine civarında koyunlarını otlatırken, bir kurt saldırdı ve sürüsünden bir kuzuyu aldı. Ârabî kurdun peşine koşup yetişti ve kuzuyu kurttan kurtararak kurdu azarladı. Kurt, Ârabî ile inatlaştı ve yere oturarak kuyruğunu salladığı bir halde şöyle dedi: Allâh'ın bana verdiği bir rızkı benden geri aldın!''. Ârabî, ''ne kadar ilginç, bir kurt oturur bir vaziyette kuyruğunu sallayarak benimle konuşuyor" dedi. Kurt, "sen bundan daha ilginç olanını arkanda bırakıyorsun" dedi. Ârabî, "bundan daha ilginç olanı nedir?" diye sordu. Kurt, "Allah Resulü (s.a.v)'dir, iki taşlık arasında bulunan iki hurmalığın arasında insanlara geçmişte olanları ve gelecekte olacakları haber veriyor" dedi. Bunun üzerine Ârabî, koyunlarını sürerek Medine'nin civarına bir yere getirdi ve Allah Resulü (s.a.v)'in yanına gelerek kapısını çaldı. Peygamber (s.a.v) namazını kılınca, "koyunların sahibi olan Ârabî nerede?" diye sordu. Ârabî ayağa kalktı. Allah Resulü (s.a.v), ona, "neler gördüğünü neler işittiğini insanlara anlat bakalım" dedi. Ârabî, kurttan ne gördüyse, ne işittiyse hepsini anlattı. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v) dedi ki, "doğru söyledi, bunlar kıyamet kopmadan önce olacak olan ayetlerdir. Nefsim yedi kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki,

biriniz evinden çıktıktan sonra, evinde neler olup bittiğini, çarığı veya kırbacı veya asası ona haber vermedikçe kıyamet kopmaz."[39]

Hadisi şeriflerde görüldüğü gibi Peygamber (s.a.v) sarih bir şekilde, normalde konuşkan olmayan cansız birtakım nesnelerin, kıyametin kopmasına az bir zaman kala, insanlara muhtelif yerlerden bilgiler taşıyacaklarını haber vermektedir. Bir sopanın bir çarığın bir kırbacın konuşacağından bahsetmektedir. Gerçekten kurt haklıdır! Geçmişten haber veren ve gelecekte neler olacağını bildiren, hele hele cemadatın bir gün konuşacağını haber veren bir peygamber, konuşan bir kurttan çok daha ilginçtir.

Cenabı Hakk'ın kendisi için:

﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾

"O, kötü arzularına göre konuşmaz. O (nun konuşması, kendisine) vahyedilenden başkası değildir"[40]

buyurarak teyit ve tazim ettiği Peygamber (s.a.v), her konuda olduğu gibi, bu konuda da doğru olanı söylemiştir. Bugün en basit bir teyp veya plaktan, bir odanın camındaki ses titreşimlerini çok uzaktan çözebilen çok işlevli küçük bir entegreye kadar, bu alanda bu fonksiyonu yerine getiren yığınla elektronik cihazlar icat edilmiştir. Geçmişte insanların ellerinden düşürmedikleri kırbaç ve asaların yerini bugün cep telefonları almıştır. İnsanlar nerede olurlarsa olsunlar, istedikleri an, eşleriyle, çocuklarıyla, mesai arkadaşlarıyla irtibat kurabilmekte onlarla konuşabilmektedirler. İnsanlık olarak ilk başta olduğumuz noktaya döner de gelişmelere şöyle bir bakarsak görürüz ki gerçekten de insanlar, bu kutucuklarla bir insan gibi konuşmakta onları muhatap almaktadırlar. İnsanlar gezegenlere içinde insan bulunmayan araçlar göndermekte ve bu araçlar marifetiyle, uzaydan görüntülü bilgiler elde etmektedirler. Beşeriyet haberleşme teknolojisinin doruklarını zorlarken, Peygamber (s.a.v)'in haber vermiş olduğu hususu da harfiyen gerçekleştirmiş olmaktadır.

C- Savaş Teknolojisi

---

[39] Ahmed İbh Hanbel, Müsned, III, 84.
[40] Necm/4.

Bu konuda Peygamber (s.a.v)'in çok özlü işaretleri bulunmaktadır, denilebilir. Öyle ki gelişen harp sanayinin en belirgin özelliği olan "az sayıda mühimmat-çok sayıda tahribat'' niteliğine vurgu yapılarak bu konudaki gelişmelere işaret edilmiştir.

حدثنا أبو اليمان قال أخبرنا شعيب قال أخبرنا أبو الزناد عن عبد الرحمن الأعرج عن أبي هريرة قال قال النبي ﷺ لا تقوم الساعة حتى يقبض العلم وتكثر الزلازل ويتقارب الزمان وتظهر الفتن ويكثر الهرج وهو القتل القتل حتى يكثر فيكم المال فيفيض

Ebu Hureyre (r.a) Peygamber (s.a.v)'den şöyle rivayet etmiştir; "Kıyamet, ilim kabz olunmadan, depremler artmadan, zaman kısalmadan, fitne zuhur etmeden ve herc çoğalmadan kopmaz. O da (herc) ölümdür, ölümdür, tâ ki mal aranızda çoğalıp bollaşsın.''[41]

Fitne, ilk insandan beri var olan bir şey olduğu halde fitne için "zuhur edecek" tabirinin kullanılması, fitnenin aşırı derecede yayılması, yaygınlaşması ile izah edilebilir. Fitnenin bu derece yaygınlaşabilmesi için ise haberleşmenin çok hızlı olması gerekir. Kitle iletişim araçlarının bulunması gerekir. Ulaşımın hızlı olması gerekir. Alt etme duygusunu kışkırtacak, yeterince savaş gücü ve teknolojisi olması gerekir. Tüm bunlar toplumsal bir fitnenin ateşlenebilmesi için gereken temel unsurlardır. Bu unsurların bulunmadığı bir toplumda çıkan bir fitne lokal kalmaya mahkumdur.

Savaşlarda ölüm faktörünün artması bugünkü harp sanayinin gelişmiş olmasıyla öylesine doğrudan ilişkilidir ki kılıç, ok, mızrak ve benzeri savaş aletleriyle yapılan savaşlardaki ölü sayısının bugünküne oranla ne kadar düşük olduğunu düşünürsek onu anlamamız kolaylaşır. Bugün içinde bir tek pilotun bulunduğu bir uçak dahi, yüzlerce ve hatta binlerce insanı ölümle tanıştırabilmektedir. Çünkü onun atacağı bir kimyasal bomba bir şehri tümüyle tahrip edebilir. Bu saydıklarımız tahribat amacıyla üretildikleri için ölüm faktörünü artırmaları bir anlamda doğal karşılanabilir. Fakat gelişen teknolojinin iyi niyetli olarak imal ettiği vasıtalara baktığımızda bunların da ölüm faktörünü artırdığını görebiliriz. Düşen uçaklar, çarpışan otomobiller, batan gemiler. Hepsi her gün yüzlerce insanın ölmesine neden olmaktadır. Maalesef teknoloji denen bu madalyonun arka yüzü karanlıktır.

[41] Buhârî, el-Câmiu's-sahîh, 85, İlim, 24.

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أبو كامل وعفان قالا ثنا حماد عن سهيل قال عفان في حديثه قال أنا سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ لا تقوم الساعة حتى يمطر الناس مطرا لا تكن منه بيوت المدر ولا تكن منه الا بيوت الشعر

Ebu Hureyre (r.a.) Peygamber (s.a.v)'den şöyle rivayet etmiştir: ''Kentlerdeki evlerin, etkisinden korunamadığı sadece (taşradaki) çadırdan evlerin, etkisinden emin olabildiği bir yağmur insanlar üzerine yağmadıkça kıyamet kopmaz.''[42]

Allah Resulü (s.a.v) büyük bir olasılıkla havadan kullanılan kitle imha bombalarına işaret etmiştir. Çünkü bu tür bombalar pahalı olmaları hasebiyle hedef-isabet riski göz önünde bulundurularak kitlesel hedeflerde kullanılmakta, bireysel hedeflerde kullanılmamaktadır. Bunun doğru olduğunu varsayarsak, Hz. Peygamber (s.a.v) burada kitle imha bombalarını yağan bir yağmura benzetmiş bunun yanı sıra bu bombaların tahrip niteliğini ve tesir alanını belirtmiştir, diyebiliriz.

حدثنا الحسن بن عرفة حدثنا إسماعيل بن عياش عن أبي بكر بن أبي مريم الغساني عن راشد بن سعد عن سعد بن أبي وقاص عن النبي ﷺ في هذه الآية قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم فقال النبي ﷺ أما إنها كائنة و لم يأت تأويلها بعد قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب.

Sa'd İbn Ebi Vakkas, 'De ki: Allah, size üstünüzden veya ayaklarınız altından bir azap göndermeğe kâdirdir' ayeti kerimesi hakkında Peygamber (s.a.v)'in şöyle dediğini rivayet etti: 'bu olacaktır, ancak tevili henüz gelmedi'.[43]

Peygamber (s.a.v)'in "tevili henüz gelmedi" sözünü, ilerde Cenabı Hak'ın bu ayetteki maksadını inkişaf ettirecek gelişmeler olacak biçiminde anlarsak, ayeti kerimede geçen azap çeşitlerini bugünkü harp teknolojisi içerisinde yorumlayabiliriz. Örneğin, bugün mevcut olan ve havadan kullanılan bütün silahlar gökten inebileceği belirtilen azaba bir numune teşkil edebilir. Ayrıca, yer altına döşenen, mayın türü bombaları da yer altından gelebileceği belirtilen azap türüne benzetebiliriz. Ayeti kerimede geçen azapların, Cenabı Hak'tan gelecek, beşer yapısı olmayan türden olacağını düşünmek de mümkündür. Ancak bunun kesinlikle böyle olacağını söylemeyi gerektirecek bir kayıt

[42] Ahmet İbn Hanbel, Müsned, 7510,II, 262.
[43] Tirmizî, es-Sünen, 3066.

bulunmamaktadır. Aksine hadis-i şerifte geçen ifade ilk yaptığımız yorumu destekler mahiyettedir. Böylece Cenabı Hak sözünü ettiğimiz azap türlerini beşer eliyle ve beşer yapısı silahlarla göndermiş olacaktır.

D- İnşaat Teknolojisi

Peygamber Efendimiz (s.a.v) bu konuya işaret eden bir hadisi şeriflerinde şöyle buyurmaktadır.

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا علي أنا ورقاء عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ لا تقوم الساعة حتى يتطاول الناس بالبنيان.

Ebu Hureyre (r.a.) Peygamber (s.a.v)'den şöyle rivayet etmiştir: 'İnsanlar binaları yükseltmekte yarışmadıkça kıyamet kopmaz'.[44]

Binaların yüksek bir biçimde inşa edilmeleri ancak inşaat teknolojisindeki gelişmelerden sonra mümkün olabilmiştir. Bugün modern dünyanın en büyük özelliği çok katlı yapılar, yani gökdelenlerdir. Bir şehrin gelişmişliği orada bulunan çok katlı yapıların yükseklikleriyle birlikte değerlendirilmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v), günümüz dünyasının bu bâriz özelliğine dikkat çekmiştir, denilebilir.

Sonuç

Hz. Peygamberin (s.a.v) yaşadığı dönemde kendisine arz edilen teknik yaklaşımlara açık olduğunu söylemek eldeki veriler ışığında mümkündür. Hatta onun bu türden yeniliklerle barışık olduğunu, bunları ödüllendirip teşvik ettiğini dahi söyleyebiliriz. Bu tür yaklaşımların konu edildiği hadislerde Hz. Peygamberin kendi dönemindeki teknik öneri ve yenilikler konu edilmektedir. Bunlar teknik boyutu olan hadislerin ilk grubunu teşkil eder.

Hz. Peygamber (s.a.v)'in hadislerinde müstakbel teknik gelişmelere dair ifadeler ise daha dolaylı bir bağlamda gündeme gelmektedir. Bunlar çoğunlukla ileride ümmetin başına gelecek fitneler hususunda uyarı içeren hadislerin içinde yer alır. Filhakika, bu hadisler miktar bakımından çok değildir; oldukça sınırlıdır. Ancak az sayıda olsalar da ilginç olmaları bakımından dikkat çekidir.

---

[44] Buhâri, el-Câmiu's-sahîh, 50, İmân, 36.

Bahse konu hadislerin sıhhat dereceleri farklı farklıdır. İçlerinde sahih olanların yanı sıra zayıf hadisler de mevcuttur. Öte yandan oldukça sarih beyanlarla teknik gelişmelere atıfta bulunanlar olduğu gibi sathi kalanlar da söz konusudur. Mücmel olanlarla sahih olanlar arasında bir korelâsyondan bahsedilebilir.

Bu türden hadisler metni açısından mütalaa edildiğinde ise karşımıza kimi açılardan izahı güç durumlar ortaya çıkabilmektedir. Zira ileriye dönük nitelikli tahmin yapmak hele hele teknik açıdan bunu başarmak oldukça zor bulunur bir haslettir. Bu açıdan bakıldığında bu tür hadislerde geçen teknik gelişmelere yönelik atıflar, hadislerin vahiy kaynaklı olması gerektiği düşüncesine katkı yapar bir mahiyet arz edebilmektedir. Söz konusu durumu vahiy harici, bir şekilde ravi tasarrufu olarak değerlendirmek kimi zaman daha zor görünmektedir. Bahsettiğimiz bu durum özellikle sarih olanlarla alakalıdır; nitekim bu türden hadisler çoğunlukla isnat bakımından daha gevşek görünmektedir.

Geleceğe yönelik haberlerinde Hz. Peygamber'in (s.a.v) sathi ifadeler kullandığı hadislere gelince bunları, doğrudan spesifik gelişmelere indirgemek mümkün olduğu gibi daha geniş bir açıdan yorumlamak da imkân dahilindedir. Eldeki veriler bu türden mücmel hadislerle sınırlı olsaydı yorum açısından iddialı bir yaklaşımda bulunmanın önü belki kesilebilirdi.

Öte yandan teknik gelişmelere bir şekilde değinen hadisleri benzeri âyetler eşliğinde değerlendirmek çoğu zaman daha isabetli sonuçları doğurabilmektedir; zira Kur'ân ifadeleri hem anlam bakımından daha yoğun hem de lafız bakımından irdelenmeye daha elverişlidir.

Tarihî süreç içerisinde bu türden bağlamları ihtiva eden hadislerin hangi saiklerden ötürü uydurulabileceklerine yahut türetilebileceklerine dair bir fikir yürütmek kolay görünmemektedir. Nitekim bu türden bir teknik yaklaşım bir ravi açısından ne ifade eder? Ona hangi katkıyı sağlayabilir? Bu hadisleri manipüle edenler hangi sonuçları hesaplamış olabilirler? Bu türden hadislerin kısa vadede ne siyasi, ne de iktisadi bir sonucu olur! Dolayısıyla bu hadisleri, isnadı bakımından sıkıntılı olsalar dahi, metni bakımından tahlil ederek kısa yoldan mevzu hadis kategorisine atmak, özellikle teknik açıdan düşünüldüğünde tereddüde yol açmaktadır. Zira kimi hadislerdeki teknik atıflar, tarihi arka plan ve derinlik hesaba katılırsa, bilim kurgu senaristlerine taş çıkartacak cinstendir!

Müzakereci: Doç. Dr. Hayati Yılmaz

(Metin bulunamadı)

II. OTURUM (27 Nisan Cuma 10:30-11:30)

Oturum Başkanı Prof. Dr. Zekeriya Güler

SÜNNETİN/HADİSLERİN GÜNÜMÜZE TAŞINMASINDA BULUŞULACAK ORTAK NOKTA NE OLMALI?

Doç. Dr. Habil NAZLIGÜL*

Sünnet/hadis muhteva ve algılanması bakımından Hz. Peygamberi temsil ettiğinden her zamanda olduğu gibi günümüzde de biz Müslümanlar için vazgeçilemez değerdedir. Asla ihmal edilemez ve yok sayılamaz. Çünkü sünneti terk bir yana onun tatbikindeki ihmal dahi Hz. Peygambere itaati, Onu örnek almayı ve Onun yolunu yol edinmeyi emreden ayetlere aykırı düşmek olacaktır. Zaten böyle bir durumu müminin temiz inancı kabul etmez. Öte yandan sünnet/hadis günlük hayatımızı, sosyal ve içtimai yapılanma ve yaşantımızı, eğitim hayatımızı, hatta fikir ve inanç dünyamızı derinden etkileyen bir muhtevaya sahiptir.

Sünneti yaşamak hayatın her alanında özel birikim, çaba ve yapılanmayı gerektirmektedir. Bu yapılanma gerçekleştirilemediği durumlarda sünnetin yaşanması ya imkânsız hale gelmekte veya yapılanmadaki eksiklik oranında sünnetin yaşanması ya imkânsız hale gelmekte, yani sünnet hayattan dışlanmakta veya sünnetin yaşanması eksik ve yanlış olmaktadır.

Hz. Peygamberin peygamberliği ve getirdiği dinin zaman ve zeminler üstü olduğu, Allah katındaki tek ve gerçek din olarak kıyamete kadar devam edeceği muhakkaktır. Bu dinin uygulama zeminini oluşturan sünnetinin de özü itibarıyla bu çerçevede sonsuza kadar var olmaya ve yaşamaya devam edeceği şüphesizdir. Fakat sünnetin belli bir zaman ve mekan içerisinde o zamanın ve mekanın şart ve imkanları içerisinde yaşanıp oluştuğu da bir hakikattir. Zaman

* Doç. Dr. Erciyes Universitesi, Kayseri/Türkiye

ve imkanların değişimiyle sünnet algısında da değişimler olduğu da sahabe döneminden örneklerle bilinmektedir.

Zaman, mekan ve imkanlara bağlı değişimler zaruridir, buna mukabil Müslümanın sünneti yaşaması da mecburidir ve terk etme gibi bir seçeneği bulunmamaktadır. Fakat ister ferdi isterse toplumsal olsun insanların Hz. Peygamberin dönemine giderek orada yaşamaları veya o Doç. Dr. zamanı günümüze birebir taşımasının da imkanı olmadığı gibi gereği de yoktur. Bu durumda günümüzde sünnete uyma ve yaşama nasıl mümkün olabilecektir.

Günümüz Müslümanları olarak bizler tarihteki örnekleri gibi sünnete zahiri ve harfi bir bakışla bakarak mı uygulama yapacağız; yoksa sünnet veya rivayetteki gaye, hedef ve maksadı tespit edip bu günde bu maksadı gerçekleştirmenin yolu budur diye sünnet adına çıkarım ve yorumlarımıza mı uyacağız. Birinci yolu uygulamak günümüzde bütünüyle mümkün olabilecek bir şey değildir. İkinci yolda da Hz. Peygamber adına tahakküm ihtimali her zaman kuvvetli bir ihtimal ve tehlike olarak mevcut olacaktır.

Bu tebliğimizde günümüzde sünnetin uygulanmasındaki önerimiz mezkur iki yolun sentezini oluşturan bir yoldur ki buna biz "Sünnetin uygulanması ve yaşanmasında tabii hal yöntemi" adını veriyoruz. Bu tebliğimizde bu yöntemin niceliği ve uygulama örnekleri üzerinde durmak istiyoruz.

Giriş

Kültürel tarih süreci içerisinde Kurandan farklı konumuyla hadisler daima araştırma, inceleme ve değerlendirme çabaları bu çabalar sırasında uygulanan tespit ve anlama metodolojileri bakımından çok büyük bir ilgi odağı olmuştur. Günümüz de dahi hem müsteşrikler hem de Müslümanlar arasındaki en hararetli fikri ve bilimsel tartışmaların mühim bir kısmının hadisler etrafında dönmesi veya doğrudan hadislerden kaynaklanıyor olması hadislere olan bu ilginin sona ermediğini göstermektedir.

Hadisler, şüphesiz ki Hz. Peygamberden kaynaklanması ve dini bir delil olarak addedilmesi nedeniyle bu ilgiye mahzar olmuştur. Hz. Peygamber ve Onun getirdiği din ve değerler yaşamaya devam ettiği sürece de bu alaka merkezi olma özelliğini korumaya devam edecektir.

Tarihsel bir olgu olarak önümüzde duran ve hatta hala hayatımızda etkin bir rol oynamaya devam eden hadislere olan alaka farklı asırlarda farklı seyirler izlemekle birlikte temelde iki ana çizgide gelişmiştir. Birbiriyle içli dışlı olan, hadislerin güvenilirliği ve kullanıma elverişliliğini tespitte biri diğerine bağımlı

olan bu iki ana çizgi *tespit ve tahlil* olarak isimlendirilebilir. İşin tabiatı gereği tespit tahlilden önce gelmelidir ve öyle de olmuştur.

Hadis tarihinde tespitten kasıt hadislerin veya daha genel bir deyimle rivayetlerin kaynağına yani Hz. Peygambere, sahabeye veya tabiine nispetinin araştırılması ve tespitidir. Böyle bir nispet tespit edildiğinde bu bağlantının geliş yolları şekilleri, taşıyıp nakledenleri ve güvenilirlik derecesinin belirlenmesi işlemleri de tespit çalışmalarının kapsamında yer almaktadır. Hadis usulü açısından tespit kategorisinde değerlendirebileceğimiz daha birçok bilim ve araştırma konuları bulunmaktadır ki bunların hepsini zikretmek konumuz haricidir.

Tespit çalışmalarının tamamı klasik anlamda hadis ilminin ve hadis usulünün büyük bir yoğunluğunu oluşturmaktadır. Hicri ilk asırlarda genel olarak ilk dört asırda, yoğun olarak da ilk üç asırda gerçekleştirilen hadis faaliyetlerinin tamamına yakın kısmının bu tespit çabalarından oluştuğunu söylemek mübalağa olmaz kanaatindeyim. Rivayet varyantlarının tespiti, ravilerinin birbirleriyle rivayet diyalogları ve bu ravilerin halleri üzerinde yine bu dönemlerde derinlemesine araştırmalar yapılmış ve bu hususlarda oldukça erken dönemden itibaren külliyetli miktarda yazılı belge, risale ve muhtelif dokümanlar oluşturulmuştur.

Hadiste kişisel görüş, rey ve içtihatların yoğun olarak sergilendiği hadis tarihinin bu dönemlerinin bir benzeri de fıkıh tarihinde hemen hemen aynı zaman dilimleri içerisinde yaşanmıştır. Esasen hadisin bu dönemlerindeki fikri, ameli çalışma ve faaliyetlerin dinamizminin ateşleyicisinin fıkıhta yaşanan bu fikri ve fiili dinamizm olduğunu iddia etmenin mübalağalı olmayacağı kanaatindeyim. Fıkhı ve hadisi ortak noktada birleştiren bu dinamizm ise fıkhın ana kaynaklarından ikincisi ve hatta bazı kanaat ve nazariyelere göre birincisi olması hasebiyle hadislerin kullanıma elverişli olanlarını elverişsiz olanlarından ayırma, diğer bir deyişle sahih olanını sahih olmayanından ayırma oluşturmuştur. Fakihler tabii olarak kullanmak istediği veri ve temellerin sağlam olmasını arzuluyor bunu yerine getirmeye çalışıyordu. Ferdi çabalarının yeterli olamadığı durumda etrafındaki alimlerden hadislerle meşgul olanları ayrım işini yapmaları ve somut neticeleri kendilerine sunmaları için zorluyorlardı. İmam Şafii'nin talebesi Ahmet b. Hanbel'e "Siz hadisleri iyi bilirsiniz size göre sahih

olanları bana haber veriniz de onları fıkhımda esas olarak alıp kullanayım"[45] demiş olması bunun bir örneği olarak zikredilebilir.

Yine İmam Şafii'nin kullandığı rivayetlerin güvenilir olduğunu ifade için sıklıkla "Bu rivayet hadis ilminde ehil olanlara göre sabittir"[46] demesi fakihlerin hadis bilginlerinin görüşlerine ve uzmanlıklarına saygı duyup kabul ettiklerinin bir ifadesi olarak kabul edilebilir.

Fıkıhta gerçekleştirilen yoğun çabalar üzerinden zamanın geçmesiyle tarihi süreç içerisinde artık çalışmaların zirveye ulaştığı, söylenebilecek her şeyin söylendiği kabulüyle ortaya çıkanlar ve fıkıhta yeni şeyler söylemenin kapısı olan içtihadın sona erdiğini ve bu kapının kapandığını iddia ve sonucuna ulaşanlar olmuştu.[47] Kuran ve sünnet naslarının aktif ve işler hale getirildiği ictihat kurumunun işlerliğini yitirmesi veya azaltması doğrudan sünnet/hadis naslarının kullanımına da olumsuz tesir etmiştir. Çünkü sünnete/hadise yönelik fıkhi kullanım ve talepler sünnet/hadis metinlerinin derlenmesinin en başta gelen teşvikçisi ve motoru olduğu gibi, sahih ve kullanıma uygun metinlere ulaşma isteğinin de temel etkenlerinden birini oluşturmuştur. Mutlak içtihada serbestçe başvurmada yaşanan bu güçlükler yeni fıkhi yönelişlere neden olmuş, artık bu faaliyetler genellikle oluşan ve kabul gören belli mezheplerin içerisinde cereyan etmeye başlamıştır.

Bu yönelişin etkileri eş zamanlı olarak hadiste de görülmüş ve bu doğrultuda hadis müellefatı ortaya çıkmaya başlamıştır. Birçok yönden yararlı ve sistematik olan bu türden hadis eserleri özgün ve bağımsız hadis çalışmaları değil, mensubu olduğu fıkhi ve itikadi mezhep ve yönelişlerin sünnet/hadisten delillerini derleyen çalışmalar olarak görmenin daha doğru olacağı kanaatindeyim.[48]

---

[45] Nazlıgül, Habil, İmam Şafii'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri (Basılmamış doktora tezi), s. 37, Ankara-1994

[46] Şafii, el-Umm, I/65, II/17, II/116, II/190-191, IV/73, V/173

[47] İctihat kapısının kapanıp kapanmadığı konusundaki tartışmalar için bakınız : Hayrettin Karaman, İslam Hukukunda İctihat, 183-192, Ankara-1985

[48] Bu türden çalışmalara genel olarak müctehit imamlar adına derlenen müsnedler örnek verilebilir. İmam Ebu Hanife ve İmam Şafii gibi fakihlere nispet edilen bu müsnedleri bizzat zikredilen şahıslar tarafından yazılmamış olup onların görüş ve içtihatlarının gerekçesi olarak kullandıkları hadis ve rivayetlerin talebeleri tarafından derlenmesiyle oluşturulmuştur. Bu türün örnekleri olarak Şafii Mezhebihnin müntesibi ve önde gelen imamlarından biri olan Beyhaki'nin

Fıkıhta yaşanan içtihadi aktivitedeki bu duraksamanın benzeri bir durumun hadiste de yaklaşık aynı zamanlarda ortaya çıktığı görülmektedir.

Bir hadisin sahihliği veya zayıf oluşunu tespitte; kullanıma elverişliliği ve sıhhat derecesinin belirlenmesinde izlenen yol ve yöntemler dirayetu'l-hadis[49] de denen içtihat benzeri bir yöntemdir. Bu verilen hükümler içtihatta olduğu gibi subjektiftir. Varılan sonucun isabeti veya doğruluğa yakınlık derecesi büyük ölçüde hükmü veren alimin o konudaki araştırmasının derinliği ile bilgi düzeyine bağlıdır.

Hadisin sahihine ulaşabilmek için başvurulan pek çok yol ve yöntemin büyük ekseriyeti ravilerin nitelikleri ve rivayet usulleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Rivayet geleneğinin başladığı sahabe döneminin hemen takipçisi olan tabiiler döneminde başlayan ravi ve rivayet tetkikleri sonraki asırlarda da yoğunlaşarak devam etmiştir. Başlangıç dönemlerinde İslam beldelerinin muhtelif yerlerinde rivayetle iştiğal eden kişilerin sayılarının oldukça az olması ve bunların da genellikle birbirini tanıyor olması sebebiyle yazılı ravi ve rivayet edebiyatı doğmamıştı. Hicri birinci asrın sonlarından itibaren rivayete gittikçe artan yoğun bir ilginin belirmesi hadis rivayetini zamanının en etkili entelektüel ve bilimsel uğraşılarından biri haline getirmiştir.

Bu ilgiyle doğru orantılı olarak hadis rivayetiyle uğraşanların sayısı son derecede artmış, ravi isimlerinin yer aldığı isnad silsilesi uzadıkça uzamıştır. Sayısal artışa bağlı olarak ravilerin isim, künye ve sıfatlarını; hadis rivayetindeki durumları ve yetkinliklerini, hadis ilmi açısından birbirleriyle olan rivayet alışveriş usul ve yöntemlerini hafızayla takip etme sınırlarını aştığından raviler hakkındaki bu bilgiler yazıya dökülmüştür. Zamanla bu yazılı malzemelerin kitaplarda bir araya getirilmesiyle de ravi edebiyatı vücut bulmuştur.

Hicretin ilk asırlarında, özellikle de ikinci asrın ortalarından itibaren beşinci asrın başlarına kadarki zaman diliminde raviler üzerinde gerçekleştirilen detaylı çalışmaların ürünleri oluşan hadis literatürünün büyük kısmını

Marifetü's-Sünen ve'l-Asar'ı ve es-Sünenu'l-Kubra'sı ile; Hanefi alim ez-Zeylaî'nin Nasbu'r-Raye fi Tahrici Ehadisi'l-Hidaye'si örnek olarak verilebilir.

[49] Dirayetü'l-hadis'in tanımı ve muhtevası için bakınız: TDV İslam Ansiklopedisi "Dirayetu'l-Hadis" maddesi.

oluşturmaktadır. Bu gün de her hangi bir ilahiyat fakültesinin kütüphanesinde bulunan hadis ve tabakat kitaplarını inceleyen kişinin varacağı sonuç büyük ihtimalle bizim kanaatimizden farklı olmayacaktır.

3. Hadiste İçtihat Kapısının Kapandığı İddiaları, Taraftarları ve İtirazlar

Raviler ve isnadların araştırılması üzerinde ilk asırlarda yapılan çalışmaların yoğunluğu ve titizliği sonraki dönemlerin bazı hadisçilerinde büyük bir takdir, hayranlık ve erişilemezlik duygusu uyandırmış olduğu görülmektedir. Hadis araştırmaları konusunda alimde veya alimlerde uyanan eski çalışmaların aşılamayacağı ve hatta bunların derecesine ulaşmanın bile mümkün olamayacağı duygunun taklit ruhuna kapı açması doğal bir sonuçtur. Bu duygu ve düşüncede olan birinin de, hakkında önceden sahihlik hükmü verilmemiş rivayetlerin sıhhati konusunda hüküm verme güç ve cesaretini kendisinde bulamayacağı tabiidir.

Böyle bir kanaati ilk defa dile getiren alimlerden birinin hadis usulüne dair meşhur bir eserin müellifi olması iddianın daha da tesirli hale gelmesine neden olmuştur. Bu hadisçi "Ulumi'l-Hadis veya el-Mukaddime fi Ulumi'l-Hadis" isimli eserin müellifi İbn Salah'tır. Tam adı Ebu Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezurî olarak kaydedilen ve "İbn Salah" kısa adıyla bilinen bu hadisçimiz hicri altıncı asrın son çeyreği ile yedinci asrın ilk yarısında yaşamıştır.

Genel kanaate göre hadis usulüne dair klasik dönem eserlerinin en sonuncusunu ve en mükemmelini yazmış olan İbn Salah hadis tarihinde yapılan devasa çalışmaların aşılamazlığı kanaatinde olanlardan biridir. İbn Salah mezkur eserinde "sahih hadis" konusunu anlattıktan sonra, bu konudaki yararlı bazı mülahazalarını yazarken geçmişe olan bu hayranlığını ve bir hadisin sıhhatine hükmetme konusunda yapılacak her şeyin selef tarafından yapıldığını, artık bu konuda söylenecek söz ve yapılacak çalışma kalmadığını, bize düşenin ancak bunlardan istifadeden ibaret olduğunu şu şekilde ifade etmektedir :

"Hadis cüzlerinden birinde veya başka bir eserde isnadı sahih bir hadise rastladığımızda bu hadisi iki sahih kitabından birinde bulamazsak veya güvenilir ve meşhur hadis imamlarından birinin eserinde bu hadisin sahihliğine dair bir açıklamaya da ulaşamamışsak biz bu hadise sahih hükmü verme cesareti gösteremeyiz."[50]

---

[50] İbn Salah, Ulumu'l-Hadis, s. 16-17

İbareden anlaşıldığına göre ilk etapta bulduğu hadisin isnadının sıhhatini ifade etmişken sonradan bu kararında sebat edememesi, hadise sahih hükmü verme ve onu kabulde cesaretsizliğinin gerekçelerini de şu şekilde ifade etmektedir :

"(İçinde yaşadığımız) bu zamanlarda sırf isnaddan hareketle bir hadisin sahih olduğunu idrak etmek ve sıhhatine hükmetmek artık imkansız denecek kadar zorlaşmıştır. Çünkü hadisi bulduğumuz böyle bir eserdeki rivayetin isnadında yer alan raviler arasında eserin müellifine göre rivayetine itimat olunabilecek raviler bulunabilir. Gerçekte bu raviler sahihlik için gerekli olan hıfz, zabt ve ıtkan bakımından incelenecek olsa onların bu özelliklere sahip olmadıkları görülür."[51]

Yeni karşılaşılan bu gibi rivayetler karşısında İbn Salah şu tavsiyelerde bulunur : "Bu durumda sahih ve hasen hadisi bilmenin yolu hadis imamlarının meşhur ve mutemed eserlerine baş vurmaktır. Bu eserler iyi bilinip, çok meşhur oldukları için değiştirilme ve tahrif gibi olumsuz durumlardan da korunmuşlardır."[52]

Kendi zamanında bir hadisin sahih olup olmadığına hüküm vermenin artık neredeyse imkansız olduğunu kanaatinde olmasına rağmen İbn Salah'ın sahih hadise ulaşma yollarını insanlara anlatan ve öğreten usul eseri yazmış olmasını görevli bulunduğu medresede ders notu ihtiyacını karşılamak gereğinden başka bir sebeple izah etmek güçtür. Nitekim eseri de bu maksada ve ihtiyaca yönelik olarak yazılmıştır.

İbn Salah'ın bu tavrı yani bir taraftan ilim talebelerine hadis ilimlerini tanıtıp, hadis tetkik ve tenkit yollarını öğrettikten sonra, "hadisin sahihine ulaşmak için siz bu yolları kullanmayınız, sadece önceki imamlar tarafından hazırlanmış güvenilir kitaplardaki sahih hadisleri kullanınız" demek ilim adına tutarlı bir davranış gibi gözükmese de hadisçilerin öteden beri bir hadise sahih demekteki aşırı tereddütlerinin ve titizliklerinin yeni bir yansıması olarak görülebilir.

Kanaatime göre İbn Salah'ın ifade ettiği bu durum sahihliği konusunda önceden araştırma yapılmamış ve hüküm verilmemiş ferd ve garip rivayetler, başka şahidi ve mutabii bulunamayan, farklı varyantlarına ulaşılamayan

---

[51] İbn Salah, Ulumu'l-Hadis, s. 17

[52] İbn Salah, Ulumu'l-Hadis, s. 17, İbn Salah anılan kanaatini "Sahih Hadis" ile ilgili bölümünün sonunda benzer ifadelerle yeniden tekrar etmektedir, s. 29

rivayetlerin sıhhatine hükmetmeye tahsis edilmelidir. Çünkü bir hadisin sıhhatine hükmetmek sadece sened ve rical araştırmasına münhasır olmayan çok yönlü bir meseledir. Fakat onun yukarda zikredilen ifadelerinin mefhumunun muhalifinden hareketle öncekiler tarafından sahih hükmü verilmiş rivayetlerin sıhhati yeniden araştırılamaz şeklinde anlaşılmamalıdır. Hakkında önceden hüküm verilmiş olsa da kaynaklarda mevcut olan, rivayet turuku ve varyantları bulunan, ricali bilinen rivayetler yeniden araştırılarak bu rivayetler hakkında önceki hükümden farklı bir kanaate ulaşmak mümkün olabilir. Öte yandan bazı hadisçilere göre sıhhat konusundaki titizlenmenin nedeni uydurma veya zayıf olma ihtimali bulunan bir rivayeti sahih sayıp Hz. Peygambere nispet ederek dinin kaynaklarından biri haline getirme ve ebedileştirme endişesidir.

Başta İbn Salah'ın talebesi en-Nevevî (643-676) olmak üzere sonraki bazı alimler onun bu kanaatine katılmamıştır. Örneğin Nevevi "Şeyh Takiyyuddin İbn Salah 'Bu zamanlarda önceki güvenilir bir hafızın sahihtir demediği sahih isnadlı bir hadis bulunduğunda bu zamanın insanlarının ehliyeti yetersiz olduğundan o hadise sahih hükmü verilemez.' derse de bence araştırma ehliyetine sahip ve bilgisi sağlam olanlar için bu mümkündür."[53] diyerek itirazını dile getirmektedir.

Nevevî'nin kanaatine katılanlar elbette bulunmaktadır. Bunlardan biri de Celaluddin es-Suyutî'dir (911/1505) ve bu konuda "et-Tenkih li Mes'eleti't-Tashih" isimli müstakil bir risale bile yazmıştır.[54] Suyuti bu konudaki görüş ve kanaatlerini Nevevî'nin et-Takrib'ine yazdığı şerhinde de özetlemiş ve İbn Salah ile muhaliflerinin arasında orta yolu bulmaya çalışmıştır[55]

Gerek o zamanlarda gerekse sonraki dönemlerde kısmî itirazlarla karşılansa da İbn Salah'ın bu iddiası ondan hemen sonra islam dünyasının çoğunluğu tarafından fiilen ve zımnen kabul edildiği anlaşılmaktadır.[56] Örneğin ondan yaklaşık 150 yıl sonra vefat etmiş olan İbn Haldun (808/1406) kağıt ve yazıyla yapılan zapt ve tashih işinin ilimlerin temeli ve dayanağı olduğunu, metinler zapt ve tashih edilmedikçe bunların doğruluğunun ispat edilemeyeceğini, hadis ilimlerinin ve rivayetlerinin de bu süreçten geçerek kitaplaştığını ifade ettikten sonra İbn Salah'ın görüşleriyle paralellik arzeden görüşlerini şöyle dile getirir:

---

[53] en-Nevevî, et-Takrib, s.4, Halep, Mektebetu'l-Halbunî- Tarihsiz

[54] Itr, Nurettin, Menhecu'n-Nakd fi Ulumi'l-Hadis, s. 282, Dımaşk-1981

[55] es-Suyutî, Celaluddin, Tedribu'r-Ravi fi Şerhi Takribi'n-Nevevî, I/115-119, Beyrut-1985

[56] Kırbaşoğlu, M. Hayri, Alternatif Hadis Metodolojisi, s. 44, Ankara-2002

"Bilginler Tanrı Elçisinin hadislerini, imamların fikir ve sözlerini rivayet yolu ile bu usule göre zapt ve tashih ettikten sonra bu alanda yeni baştan tashih ve zapt etmek üzere çalışmak faydasız sayıldı ve artık hadis ilmi bu yapılanların rivayetine önceden yazılmış temel kitapların tashihine münhasır kaldı."[57]

Mukaddimesinde müslüman dünyada cari olan ilimlere dair geniş malumatlar veren İbn Haldun kendi zamanında hadis ilimlerinin önemini yitirmesi, sönükleşmesi ve durgunlaşmasından olsa gerek eserinde hadis ilimlerinin bilinen genişliğine nispeten az bir kısım ayırmakla yetinmiştir. Burada da artık klasik hadis araştırmalarının gereksizliğini şöyle ifade etmektedir : " Bilesin ki o dönemde hadisler sahih, hasen, zayıf, muallel ve diğer isimlerle ayrıştırılmıştır. Hadis imamları ve bu ilmin ileri gelen alimleri gerekli tanımlamaları yapmış ve her şeyi yerli yerine koymuştur. Artık önceden tashih edilmiş olanın yeniden tashihinin de anlamı yoktur. Hadis imamları hadisleri senedleri ve varyantlarıyla birlikte bilirler, bir hadis orijinal sened ve varyantı dışında başka bir senetle rivayet edilecek olsa bunun değiştirilmiş olduğunu hemen anlarlardı. Örneğin Muhammed b. İsmail el-Buhari Bağdat'a geldiğinde oradaki hadisçiler imtihan için senedleri karıştırılmış rivayetleri ona sormuşlar, o da sorulan her bir hadise bilmiyorum diye cevap verdikten sonra bunların orijinal halini soranlara iade etmiş, böylece soranlar onun bilginliğini ikrar etmişlerdir."[58]

Bu kabulün fiili delillerinden biri de hadis çalışmaları ve ortaya konulan hadis eserlerinde görülmektedir. İbn Salah'tan sonra bilebildiğimiz kadarıyla yeni ve orijinal bir hadis usulü yazılmamıştır. İbn Salah'tan sonra yapılan usul çalışmalarının ekseriyeti onun eseri üzerine yapılan çalışmalardan oluşmaktadır. Hadis usulü ve hadis ilimlerindeki bu durgunluk dokuzuncu hicri asırdan itibaren yerini gerilemeye bırakmış bu durum 13/19. asra kadar devam etmiştir ki bu dönem bazı müelliflerce hadis tarihinde durgunluk ve gerileme dönemi olarak da adlandırılmaktadır.[59] İbn Salah'tan sonra hadis ricaline dair hacimli derlemeler ve eserler telif edilmişse de buna paralel olarak hadis metinlerine

---

[57] İbn Haldun, Mukaddime, s. 421-422 (özetle) İbn Haldun, Abdurrahman, el-İber ve Divanu'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Asarahum min zevi's-Sultani'l-Ekber, I-VII, Beyrut-1967-68

[58] İbn Haldun, Mukaddime, s. 443-444

[59]Ebu Zehv, Muhammed, el-Hadis ve'l-Muhaddisûn, s. 440, Beyrut-1984; Itr, Nureddin, Menhecu'n-Nakd, s. 68-69

yönelik aynı değer ve miktarda yeni derlemeler ve orijinal eserler meydana getirilmemiştir. Bu dönemde hadis faaliyetleri genelde bazı meşhur hadis kitapları üzerine farklı çalışmalar yapılarak ve yine bu eserler üzerine tekrar tekrar şerhler yazılarak sürdürülmüştür.

İbn Salah zikredilen kanaatlerinde yalnız da değildir. İsnad ve rical incelemelerine iltifat etmeksizin sırf hadislerin metinlerinden veya hadis sahasında oluşan bilgi ve kanaatlerden hareketle hadisleri değerlendirmeye yönelik çalışmalar yapılabileceği hususunda ondan önce fikir beyan edenler ve belki de bu konuda ona öncüllük edenler de bulunmaktadır.

Bu yaklaşımların ilginç ve cesaretli örneklerinden biri Hanefi Fakih ve Muhaddis Ebu Hafs Ömer b. Bedr el-Mavsilî'nin (622/1225) çalışmasıdır. Daha önce hiç yazılmamış konularda yazdığını ve bu eserinden önce hiç kimsenin böyle bir eser ortaya koyamadığını iddia eder. Hadise dair eser yazmış olmasına rağmen eserine ne hadis metni, ne de hadis isnadı almıştır. Eserde sadece konu başlıkları zikredilmiş ve o konuda sahih hadis bulunup bulunmadığı beyan edilmiştir. Bu eserini üç nedenle yazdığını kendisi şöyle anlatmaktadır : "Birincisi öğrenmek isteyenlere ilmin yolunu iyice kolaylaştırmak; ikincisi emirler, vezirler, kadılar ve diğer meslek erbabından pek çoğunun ilim öğrenmeye ve araştırmaya vakit ayıramamaları; üçüncüsü, insanların azı tadınca daha çoğunu isteme karakterinde olmalarıdır."[60] Gerçekten de hacmi oldukça küçük olan eseriyle hedefine ulaşmış okuyucusuna bu azı tattırmıştır.

Muhtevası ve hükümlerinin bir kısmı çok tartışılsa[61] da el-Mavsili'nin hadisler konusundaki bu cesareti semeresini vermiş, benzeri bir dizi kitap ve risalenin yazılmasına neden olmuştur.[62] Aynı amaçla sonradan telif edilen eserlerde hadisler hakkında ortaya konan ifadelerin daha kısa, net ve keskin olduğu da izlenmektedir.[63]

---

[60] el-Mavsilî, el-Muğnî ani'l-Hıfzi ve'l-Kitab, s. 18-19, Kahire-1342

[61] el-Muğni üzerine yapılan bir tenkit çalışması için bakınız: Husamuddin el-Kudsî, İntikadu'l-Muğnî, Dımışk-1925

[62] Bu konuda yapılan çalışmalar için bakınız : Yıldırım, Enbiya, Hadis Problemleri, s. 122-124, İstanbul-2001

[63] el-Firuzabâdî, Mecduddin b. Muhammed (826/1423), Sifru's-Saade, s. 279-287, Tahkik: Halil el-Meyyis, Beyrut-1986; bu eserin zikredilen sayfaları arasında yer alan "Hatime" kısmı üzerine İbn Himmat ed-Dımışkî (1091-1175/1680-1761) tarafından et-Tenkit ve'l-İfade fî Tahrici Ehadisi Hatimeti Sifri's-Saade, Beyrut-1987 ismiyle bir tenkit ve tahriç çalışması yapılmış ve

4. Hadis Seçme ve Değerlendirmede Yeni Yöntem Arayışları

İsnadların sona ermesi, klasik anlamda çalışmalara gerek görülmemesi ve ihtiyaç duyulmaması ve hadis ilimlerinde arayışların sona ermesi anlamına gelmemiştir. Hadis merviyyatının eserlerde toplanmış, ravileri, rivayet turuku ve diğer yönlerine dair araştırmaların elde olması hadislere bakış ve onları değerlendiriş tarzında yeni görüş ve yönelişlerin ortaya çıkmasının etkenlerinden birini oluşturmuştur.

Ortaya çıkan bazı yeni yönelişlerde görülen ortak özelliklerinden birisi de hadislerin değerlendirilmesinde ve kullanıma sunulacak veya kullanımdan men edilecek hadislerin tespitinde artık senedine ve ricaline bağlı kalınmaması ve hatta çoğu kere bunlara hiç iltifat edilmemesidir. Bu eserlerde ya var olan hadis birikiminden ve kültürel alt yapıdan hareketle hadislerin güvenilirliği hakkında doğrudan hüküm verilmekte veya rivayetler yer aldığı ve güvenilir olduğu kabul edilen hadis kitaplarına, bazen de bu kitaplardaki yerlerine nispet edilmekle yetinilmektedir.

Hadisler hakkında kısa ve pratik değerlendirmeler yapılan eserlerin başında halk arasında dolaşan hadisleri araştıran eserler gelmektedir. Mahiyeti ve adı itibarıyla bir tespit ve tahriç çalışması olan bu türden eserlerin konusu, hadis diye bilinen ve halk tarafından çokça ve sıklıkla kullanılan rivayetlerin asıl mahiyetini tespit etmektir. Örneğin, bu çalışmaların en sonuncu ve en geniş olanlarından biri olan Keşfu'l-Hafâ'da rivayetler başlangıcına göre alfabetik olarak tertiplenmiştir Eserlerde önce rivayet metni verilmekte, rivayet hadis değilse ve kaynağı biliniyorsa bu zikredilmekte, eğer hadis ise hangi kitaplarda geçtiği kaydedildikten sonra hadisin sıhhati ele alınmakta ve alimlerin kanaatlerine yer verilmektedir. Eserde hadisin/rivayetin sadece sahabî ravisi verilmektedir. Diğer ravileri zikredilmediği gibi genelde rical tenkidi yapılmamakta, bu yolla hadisin sıhhati konusunda kanaat beyan edilmemektedir. Bu türden eserlerin 8. hicri asırdan itibaren görülmeye başlandığı[64] da dikkate

---

Firuzabadi'nin sahih hadis bulunmadığını söylediği bir çok konuda hadis zikretmiş ve eleştirilerde bulunmuştur.

[64] Bu konuda matbu olarak elimizde bulunan 12 eserden ilki Bedruddin ez-Zerkeşî'nin (745-795/1344-1393) et-Tezkira fi'l-Ehadîsi'l-Müştehira isimli çalışmasıdır. Diğer eserler hakkında Zerkeşi'nin eserinin başında eseri tahkik eden Mustafa Abdulkadir Ata yeterli bilgiler vermektedir. Bakınız: s. 8-9, Beyrut-1986.

alındığında İbn Salah'tan sonra hadislerin sıhhatine klasik yollarla hükmetme usulünün terk edildiği kanaatine varılabilir.

5. Hadisleri Değerlendirmede Tabii Hal Yöntemi

En baştan beri genelde Hanefi alim, fakih ve usulcülerin kısmen de olsa eserlerinde uyguladıkları hadis metinlerine dayalı tahlil ve tenkit yöntemleri yine bir Hanefi alim olan Mavsılî tarafından daha net bir şekilde vurgulamıştır. Böylece doğrudan hadis metinlerine ve rivayetlerin muhtevasına bağlı hadis değerlendirme çabaları daha da güçlenmiş, rical ve isnad yoluyla hadislerin sıhhatine hükmetmeye yönelik çabaların kapısının kapatıldığı iddiasıyla neticelenmiştir. Daha önceleri hadislerin değerlendirilmesinde hadisçiler tarafından yeterince dikkate alınmamış işlenmemiş olan Hanefî/fıkhî yaklaşım yeni yönelişlerde daha çok dikkate alınır hale gelmiş ve daha önem kazanmıştır. Bu yöneliş gün geçtikçe daha da çok taraftar bulmaktadır.[65]

Gerçi bilgisayar teknolojisinin sağladığı kolaylıklar nedeniyle klasik anlamda rical ve isnad incelemesi yapan ve bu yolla hadislerin sahihine ulaşmaya çalışanlar veya her iki yöntemi de kullanmayı ve uzlaştırmayı deneyenler varsa da günümüzde de hadis araştırmaları genelde zikredilen çizgide yani metin tenkidi ağırlıklı olarak devam etmektedir.

Bizim hadis/sünnet değerlendirme yöntemi olarak ortaya koymaya ve anlatmaya çalıştığımız ve isimlendirdiğimiz "tabii hal nazariyesi" öncekiler tarafından böyle isimlendirilmemiş olsa da tarihi süreç içerisinde örnekleri görülebilen arayış çabalarından biri olarak değerlendirilebilir. Hz. Peygamberin hali, tavrı, şartları ve ahlakından hareketle hadisler hakkında bir değerlendirme yapılması yolunda hem rivayetlerde hem de yetkin hadisçilerin eserlerinde veriler bulunmaktadır. Rivayetin adabı ile ravilerin sahip olmaları gereken vasıfları anlatılırken ravilerin Hz. Peygamberi yakinen tanımaları gerektiği titizlikle vurgulanmaktadır. Hz. Peygamberi tanıma yetisine ulaşabilmiş hadisçi de altını tanıyan sarrafa benzetilir. Bu bilgi ve yeteneğe sahip bulunan yetkin bir hadisçi hadisin sahtesiyle gerçeğini bir birinden kolayca ayırabilecektir. Bunu yaparken de çoğu kere birikiminden yararlanmaktadır. Kendisine getirilen altının sahte olduğunu söyleyen sarrafa bunu nereden biliyorsun denmeyeceği gibi kendisine sunulan hadisin arızalı ve problemli olduğunu söyleyen hadisçiye

---

[65] Günümüzde hadislere fıkhi/Hanefî yaklaşımın daha çok dikkate alınması gerektiği konusuna vurgu yapan çalışmalara M. Hayri Kırbaşoğlu'nun eserleri örnek gösterilebilir, hatta bu konuda öncülerden biri olarak da kabul edilebilir.

de nereden bildin diye sorulmamalı, sarrafın tecrübesine güvenildiği gibi onun da engin tecrübesine güvenilmelidir. Çünkü kesin hükme varmış olmakla birlikte hükmünü ispat edecek müşahhas delillere her zaman sahip olmayabilir veya mevcut delillere dayanarak hükmünü ispat imkanından mahrum bulunabilir.[66] Bazı hadisçilere göre de hadis hakkında hüküm vermek Hz. Peygamberin ahvalini ve ona nispet edilen rivayetleri tanıma yolunda sarf edilen yoğun emekler sonucu oluşan bir sezgi ve ilham işidir.[67] Usta hadisçilerin ifade ettikleri bu ilham ve sezgiye ulaşabilmek hadisle iştigal eden tüm insanların en başta gelen hedeflerinden olmalıdır ki sahih hadise, doğru seçime ve neticelere ulaşabilsin.

Tabii hal görüşü genel anlamda hadisin sahihliğini, zayıflığını ve uydurma olup olmadığını tespit yöntemi olarak görülmemelidir. Gerçi bazı kereler rivayetin haline bakıldığında sahih olmadığı gün gibi ortaya çıkmakta, ravi ve isnad incelemesine gerek kalmamaktadır. Rebi b. Huseym'in anlattığına göre bazı hadislerin sıhhati gündüzün parlaklığı gibi açıktır, fakat bazıları ise gecenin karanlığı gibi kapalıdır.[68] Bunun örneğini Abdulcabbar b. Abdillah anlatmaktadır : "Yaşlı bir şeyhin elinde eski bir kitap vardı ve ondan çokça hikayeler naklederdi. Şube'ye 'bu adamın yalancı olduğunu nereden biliyorsun? dediklerinde, bu adamın Rasulullah'tan "Kabağı boğazlamadan (ez-zebh) yemeyin" herzesini nakletmesinden yalancı olduğunu anladım' diye cevapladı"[69] İbn Haldun'un da kaydettiği gibi bazı durumlarda bu yöntemle rivayetlerin sıhhati hakkında müspet-menfi bir ön bilgiye veya kanaate ulaşılabilirse de, kanaatime göre hadisin/rivayetlerin sıhhati ya da zayıflığı hususunda kesin sonuca, ulaşmak daha yoğun, detaylı ve teknik bir inceleme ve araştırma gerekecektir.

Hz. Peygamberin hayatını, siresini ve hallerini iyi bilen, hadislerle çok haşır neşir olanların zikrettiğimiz gibi kendilerinde oluşan sezgilerle hadis olmadığı halde hadisler arasına karışmış bulunan uydurmaları kolayca ayırabilecekleri kanaatinde olan İbnu'l-Cevzi (691-751)şöyle der : "Bana

---

[66] Bu husustaki ifadeler ve örnekler için bakınız : Ramahurmuzî, el-Hasan b. Abdirrahmah, el-Muhaddisu'l-Fasıl, s. 312-318, Beyrut-1984;

[67] Selahattin Polat, Hadis Araştırmaları, s. 115, İstanbul-1999

[68] Ramahurmuzi, el-Muhaddisu'l-Fasıl, s. 316

[69] Ramahurmuzi, el-Muhaddisu'l-Fasıl, s. 316

‘isnadına bakmaksızın bir hadisin uydurma olduğunu kesin olarak bilmek mümkünmüdür?’ diye soruldu. Bu gerçekten de çok önemli bir sorudur. Bunu ancak sahih sünnetlerin bilgisinde son derecede derinleşmiş ve bu bilgi kanına, iliğine işlemiş olanlar bilebilirler. Böyle birinde sünnetleri ayırabilme melekesi meydana gelir. Bu şahısta sünnetleri ve rivayetleri tanımada, Hz. Peygamberin hayatını bilmede, emrettiği, yasakladığı, haber verdiği ve çağırdığı şeylerdeki hedefi idrakte, Hz. Peygamberin sevdiği veya sevmediği, ümmetine yasa olarak koyduğu şeyleri bilmekte derinlemesine bir ihtisas oluşur. Sanki o Hz. Peygamberle birlikte bulunan sahabilerinden biri gibi olur. Böyle biri, Hz. Peygamberin hallerini, hedeflerini, sözlerini, neyi haber vermesinin caiz olduğunu, neyi haber vermesinin caiz olmadığını bilme hususunda başkalarına nasip olmayan bir dereceye ulaşmıştır. Aslında bu hal her izleyenin izlediği kişiyi tanıması gibi tabii bir durumdur. Çünkü kendini onu tanımaya adamış, onun sözlerini ve davranışlarını öğrenmekte, ona neyi nispet etmenin doğru, neyi nispet etmenin yanlış olduğunu ayırmakta hırsla çalışmıştır. Bu ilgisi nedeniyle de araştırdığı hususlarda diğerlerinden farklı hale gelmiştir. Tabi olduğu imamlarına göre mukallitlerin durumu da böyledir. İmamlarının görüşlerini, kullandıkları nasları ve tuttukları yolu başkalarından daha iyi bilirler.”[70]

Hadis ilimleri ve hadis araştırmalarının yaklaşık iki asır önce başlayan yeniden uyanışının başlangıç yeri olan Hindistan’da hadis alimleri arasında İbnu’l-Cevzî’nin görüşlerine benzer kanaatlerin yaşatıldığı ve taraftar bulduğunu görmekteyiz. Örneğin hadise dair eserleri ve çalışmaları da bulunan Mevdudî (1903-1979) Hz. Peygamberi çok iyi tanımanın hadisteki dirayetin önde gelen şartlarından olduğunu iddia etmektedir. Onun deyimiyle mizac şinas-i Rasul olanlar yani Hz. Peygamberin mizacını tanıyan kişi bu basirete sahip olduktan sonra basiret sahibinin ruhu Rasulullahın ruhunda yok olur. Onun nazarı Peygamber basireti ile birleşir. Onun zihni İslam kalıbına göre şekillenir ve sonra o senedlere fazla ihtiyaç duymaz. Senedlerden mutlaka yararlanır ancak onun kararı senede dayanmaz. O bazen garib, zayıf, munkatı ve ta’n edilmiş hadisleri de alır. Onun nazarı bu değersiz taş içindeki incinin pırıltılarını da görür.[71]

---

[70] İbnu’l-Cevzi, Menaru’l-Münif fi’s-Sahih ve’z-Zaif, s. 44, Tahkik, Abdulfettah Ebu Gudde, Halep-1970

[71] Zaferullah Daudi, Şah Veliyyullah Dihlevî’den Günümüze Pakistan ve Hindistanda Hadis Çalışmaları, s.264-265, İstanbul-1995

Bu durum kendi hayatımızda da kolaylıkla ve sıklıkla tecrübe edip yaşayabileceğimiz bir durumdur. Her ne kadar bir insanı bütünüyle tanıyabilmek tam manasıyla mümkün olmasa da yine de çok yakından tanıdığımız, hayat tarzını, görüşlerini ve prensiplerini bildiğimiz biri hakkında bize bir söz iletildiğinde tanıdığımız kişiye nispetle sözün doğruluğu veya yanlışlığı konusunda bizde genellikle tasdiki veya inkari bir kanaat oluşur. Kanaatimizin doğruluğu veya yanlışlığı nispet edilen o kişiyi tanıma durumumuzla doğru orantılı olacaktır. Tanıdığımız biri adına böyle davranmak mümkün olabiliyorsa vahyi prensiplere bağlı olan ve bunlardan asla taviz vermeyen, çok güçlü bir ahlak ve karakter yapısına sahip olan ve isteyenin hayatının bütün detaylarını kolaylıkla öğrenebileceği Hz. Peygamber için niçin mümkün olmasın. Nitekim Türk okuyucusunun Hz. Peygamber hakkında pek çok kaynaktan istifade ederek bilgi sahibi olabilmesi mümkündür. Hz. Peygamber hakkında bilgi alabileceğimiz ilk elden kaynakların başında Kuran-ı Kerim gelmektedir. Bunun dışında dileyenler Türkçe'de Hz. Peygamber hakkında yazılan muhtelif hacimdeki tercüme veya telif pek çok biyografik eserden istifade edebilirler.

Bu usulü kullanan kişi bununla içinde bulunduğu hal ve şartlarda hadis kullanması gerektiğinde kendisine hitap edebilecek muteber hadis kaynaklarında bulunan ve sahihtir, kullanılabilir hükmü verilmiş rivayetlerden hangisini alması gerektiğine karar verebilecektir. Çünkü sahih denilen bütün rivayetlerin her halde ve her durumda kullanması gibi bir mecburiyet söz konusu değildir. Hadis/rivayet kullanacak kişi çoğu kere muhakkak seçim yapmak durumunda kaldığında bu usulle seçimini yapabilecektir.

6. Teorinin Uygulanabilirliği, Tarihi Verileri ve Şartları

Klasik ve kadim dönemde de, sonraki dönemlerde de hadis ilminin haller üzerine kurulmuş bir ilim olduğunu söylemek mübalağa sayılmamalıdır. Halin istikameti kâlin sıhhatinin göstergesi olduğundan ilk dönemlerde hadis ilmi ve değerlendirilmesi genellikle ravilerin halleri üzerine kurulmuş, bazen ravi ile mervinin hallerinin ortak bileşkesinden hareket ederek hadis hakkında en doğru hükme varılmaya çalışılmıştır. Hadis hakkında kişisel hükmüne ulaşmaya çalışan hadisçilerin sonraki dönemlerde daha çok, rivayet edilen metnin hallerine itimat ettiklerini ifade etmiştik. Bizim teklifimiz bütün bu hallerin hepsini dikkate almakla birlikte hadisin/sünnetin kaynağının hallerini hepsinden önce ve titizlikle ele alınması gerektiğidir. Böylece hadisin/sünnetin kaynağındaki duruluk idrak edilmiş ve sonraki bulanıklığın nerede nasıl başladığı ve nasıl artarak devam ettiği bu idrak ile takip ve tespit edilebilecektir.

Tarihi süreci içerisinde bu olgunun idrakinin en güzel örneklerini ve uygulamalarını Hz. Aişe'de görmekteyiz. Kuranı çok iyi idrak etmiş, eşi olan Hz. Peygamberi çok iyi tanıyan, ahlakını, karakterini, sevdiklerini, tercihlerini ve hoşlanmadığı şeyleri iyi bilen biri olarak Hz. Aişe'nin bütün bu birikimlerine dayanarak sahabede gördüğü pek çok yanlış anlayış ve rivayetleri düzeltme cihetine gittiği bilinmektedir. Onun bu düzeltmeleri diğer sahabiler tarafından hiçte yadırganmamış, düzeltme yaptığı konulardaki geniş vukufu ve otoritesi bilindiğinden saygıyla karşılanmıştır.[72]

Hz. Peygamberin ahlakının, halinin ve hedefinin esas alındığı değerlendirme çabalarının sahabe döneminde görülen örnekleri ve uygulamaları sonraki dönemlerde de tavsiye edilmiş ve devam ettirilmiştir. Hadis ravisinin sahip olması gereken ahlakı anlatan ve rivayeti sırasında uyması gereken kuraları muhtevi hacimli bir eser yazan el-Hatibu'l-Bağdadî hadis değerlendirmede Hz. Peygamberin halinin ve ahlakının ölçü olarak alınması gerektiğini önemle vurgulamaktadır. Ona göre hadis ilmi ilimlerin en şereflisi ve en temizi olduğundan hadisçi de insanların hali ve istikameti en doğrusu, erdem bakımından en yücesi, itikat bakımından temizi ve en ahlaklısı olmalıdır. Çünkü o Peygamberin yolundan gitmektedir, Onun varisidir ve Peygamber de insanların en yücesi ve her bakımdan en mükemmelidir. [73] Hadisçi Hz. Peygamberden öğrendiği ve tevarüs ettiği bu güzellikleri yani Hz. Peygamberin halini ve siresini yolunun ölçüsü olarak kullanmalıdır. Sufyan b. Uyeyne'ye göre ""Rasulullah (s) en hassas terazidir. Ölçülmek istenen her şey Onun ahlakına, gidişatına ve erdirmek istediği hidayete arzedilmelidir. Bu yüceliklere uygun düşerse hak aykırı düşerse batıldır."[74]

Bu değerli ölçüye sahip olmak isteyen hadisçi çok hadis ve rivayet peşinde koşmak yerine himmet ve gayretini bunları öğrenmeye

---

[72] Hz. Aişe'nin hadis anlayışı, hadis tenkidi ve sahabilerin hadis anlayışlarında ve nakillerindeki yanlışlarını düzeltmesine dair bir çok çalışma yapılmıştır. Türkçe'de yapılan ilk çalışma Mehmet S. Hatiboğlu'nun "Hz. Aişenin Hadis Tenkitçiliği" AÜİFD, XIX , Ankara-1973 isimli çalışmasıdır. Bu konudaki en geniş çalışma ise Bünyamin Erul'un tahkikli çeviri olarak Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler ismiyle neşrettiği, (Ankara-2000) Zerkeşi'nin, el-İcabe isimli eseridir.

[73] El-Hatibu'l-Bağdadî, Şerefu Ashabi'l-Hadis, s. 34-54, Tahkik, Mehmed S. Hatiboğlu, Ankara-1991; el-Hatibu'l-Bağdadi, el-Cami li-Ahlakı'r-Ravî ve Adâbi's-Sami, I/119, Tahkik, Muhammed Acac el-Hatib, Beyrut-1991

[74] el-Hatib, el-Cami, I/119

yönlendirmelidir. Çünkü bu Allah'ın Peygamberine öğrettiği, Peygamberden de insanlara intikal eden edeptir. Mahled b. El-Huseyn'in ifadesiyle "Bizim çok hadise değil belki çok edebe ihtiyacımız bulunmaktadır."[75]

Önerimizin her isteyenin rastgele, heva ve hevesine uyarak uygulayabileceği keyfi bir yöntem olduğu düşünülmemelidir. Daha önce de vurgulandığı gibi bu öneri herkese açık olmakla birlikte uygulanabilmesi için bir takım şartları yerine getirilmesi gereklidir. Gerekleri yerine getirilmeden yapılacak bir uygulama ve sonunda varılacak netice keyfi olmaktan kurtulamayacaktır.

Uygulamanın başarılı olması ve sağlıklı sonuçlar verebilmesi için uygulamacının Hz. Peygamber hakkında çok derin bir bilgiye sahip olması şarttır. Onun ahlakını, karakteri, gaye ve hedeflerini, bu hedeflerine ulaşmak ve gayelerini gerçekleştirmek için kullandığı vasıta ve araçları, yol ve yöntemlerini iyi bilmelidir. Hz. Peygamberin sevdiği ve tercih ettiklerini, sevmedikleri ve tercih etmediklerini, yaşadığı ailevi hayat tarzını, içinde bulunduğu sosyal ve içtimai şartları, bu şartlar içerisinde Onun durumu ve konumunu idrak etmiş olmalıdır. Hz. Peygamberin içerisinde bulunduğu coğrafi ve fiziksel şartları da iyi araştırmalıdır. Çünkü insanların fiilleri ve işlerinin çoğu bu sebeplere bağımlıdır ve yapılış tarzını da bu şartlar belirlemektedir. Kişiler isteseler de çoğu kere bu fiziksel ve coğrafi şartları değiştirme veya aşma imkanı bulamayabilirler. Hz. Peygamberin işleri ve fiilleri de bundan hariç ve müstağni değildir. Kişi Hz. Peygamber hakkında yaptığı araştırmaları iyi niyetle, benimseyerek ve özümseyerek yaptığı takdirde Peygamberi ahlak ve karakterlerin bir çoğu kısa sürede onun ahlak ve karakteri haline gelecek, o insan Azerilerin deyimiyle "Peygamber gibi adam" olacaktır. Bu aşamadan sonra da kullanacağı rivayetleri seçmede ve doğruya ulaşmada onun ahlakı karakteri ve bu çerçevede oluşan aklı ona yol gösterecek, rehberlik edecektir.

Bu durumda Uygulamanın başarısı kişinin Hz. Peygamber hakkındaki bilgi seviyesi, Onun haliyle günümüz de dahil sonraki haller arasında yapacağı karşılaştırma ve mukayesenin başarısıyla doğru orantılı olacaktır. Bu nedenle de diğer hadis değerlendirme yöntemlerinde olduğu gibi bunda da kişisellik, yani sübjektiflik ön planda olacaktır. Buna göre varılacak neticeler kişisel olarak kalmalı ve herkesi içine alacak tarzda bir genellemeye gidilmemelidir. Çünkü

[75] el-Hatib, el-Cami, I/120-122

insanların halleri ve şartları birbirlerinden oldukça farklı olabilmektedir. Sünnet adına farklı durumlardaki kişilerden veya toplumlardan biri için varılan netice ve yapılacak uygulama diğerleri için uygun olmayabilecektir.

Öte yandan kullanılacak hadis ve rivayetlerin seçilmesi ve değerlendirilmesinde böyle bir yöntemin uygulanmasının günümüz Türkiye'sinde bir zorunluluk olduğunu düşünüyorum. Çünkü temel hadis kaynaklarının hemen tamamı tercüme edilerek ve yorumsuz bir halde Türk okuyucusuna sunulmuş bulunmaktadır. Arapça bilmese dahi isteyen her okuyucu bunlara kolayca ulaşabilmekte ve okumaktadırlar. Tercüme edilip sunulan hadis kitaplarında her türden ihtilafları ihtiva eden ve söylediğimiz bilgi alt yapısına sahip olmayanlarda kolaylıkla yanlış anlayışlara yol açabilecek rivayetler bulunmaktadır. Hadisler konusunda bilgisi ve alt yapısı olanların akılları sözünü ettiğimiz ayırımı ve çözümlemeyi zaten doğal olarak yapmaktadır. Alt yapısı olmayan veya yeterli düzeyde bulunmayan iyi niyetli okuyucularda bu rivayetler en azından kafa karışıklığına ve haklı endişelere neden olmakta, kötü niyetli olanların da bazen istihzalarına, bazen de gereksiz eleştirilerine ve olumsuz propagandalarına konu olabilmektedir. Bu propagandalarda çoğu kere ölçü kaçırılmakta ve maalesef "gerçekler" adıyla sunulan sözde araştırmalar Kuranla ve Hz. Peygamberle istihza ve hakaretlerle doldurulmaktadır.[76] Elbette ki bizim gayemiz bu tür üzücü yazı ve yorumlara tepkisel bir hareket değildir. Bunlar her zaman ve her toplumda olabilecek şeylerdir. Bunlara karşı sabırsızlık ve gereksiz yere gösterilecek aşırı tepki bu tür yayınları yapanların maksatlarına hizmet olmakta ve bazen daha büyük aşırılıklara da yol açabilmektedir.[77] Bizim asıl hareket noktamız bugünkü şartlarda kaynağındaki şart ve bağlamından farklı anlaşılmalara konu olabilecek rivayetlerin iyi niyetli insanların zihinlerinde yol açtığı karışıklıklar ve doğurduğu gereksiz tartışmalardır.

7. Hal Nedir ?

---

[76] Örneğin "islamiyetgercekleri.org" isimli internet sitesi ve bu sitenin bağlantı verdiği diğer bir çok sitede zikrettiğimiz türden pek çok makale ve yazılar yayınlanmaktadır. Buralarda yayınlanan bir çok yazıyı merak ederek okudum, üzüldüm ve örnek olması için bazılarını indirerek derledim.

[77] Bunun örneği Salman Rüşdi'nin "Şeytan Ayetleri" isimli eseridir. Eserin neşrinden uzun süre geçmesine rağmen pek az kimsenin bundan haberi olmuştu. Sıradan olan, içeriği ve diliyle sıradan olarak kalabilecek olan eserin yazarı hakkında verilen ölüm fetvası kitabı ve yazarını hak etmedikleri bir şöhrete kavuşturmuş, eserin daha çok satılmasına ve okunmasına yol açmıştır.

Arapça kökenli olan bu kelime yalın hali ve türevleriyle birlikte çok zengin bir anlam koleksiyonuna sahip bulunmaktadır. Oluş, bulunuş; içinde bulunulan durum ve şartlar; güç, kuvvet; müşkilat, üzüntü, keder bu anlamlardan bazılarıdır.[78] Geçmişin sonu ve geleceğin başlangıcını ifade eden bu kelimenin tasavvufi anlamları da bulunmaktadır[79] Sevinçli ve üzüntülü durumları, değişkenliği ve değişmeyen hal ve makam anlamında sabitliği ihtiva ettiği için insanı tam olarak ifade eden kelimelerden biridir. Bir çok yönüyle insana mahsustur. Bu kelime Kuran-ı Kerimde iki şeyin arasını ayırıp perdelemek;[80] Zaman dilimi, yıl;[81] çevre, etraf[82] anlamları veya benzerleriyle, hem yalın hali hem de türevleriyle birlikte sıkça kullanılmaktadır.[83]

Çok genel çerçevede haller insanın ve insan dışındaki varlıkların halleri olarak iki kısma ayrılabilir. İnsanın halleri de fizyolojik, biyolojik, ruhi, düşünsel, psikolojik ve sosyolojik olarak bir çok çeşide ayrılabilir.

Haller değişken ve değişmeyen, yani dinamik ve sabit olarak da tasnif olunabilir. Aslında kainattaki tüm varlıklarda mutlak bir değişmezlik ve durağanlıktan söz etmek mümkün değildir. Çünkü ister canlı olsun isterse cansız olsun bütün nesneler sabit görünseler bile hareket halindedirler ve kendilerinde kısa veya uzun zamanlar içerisinde değişiklikler mutlak suretle meydana gelmektedir. Cansız nesnelerin ve bir kısım canlıların hareketi ve değişimi Sünnetullah çerçevesinde cereyan eden istem dışı hareketler ve değişimlerdir. Harici bir müdahale bulunmadığında bunların hareketleri ve değişimleri kainata konulan kurallar içerisinde gerçekleşmektedir. Örneğin zamanla çöl olan yerler yeşillenebilmekte veya yeşillik olan yerler de çöl haline dönüşebilmektedir. Eşyadaki bu değişim çoğu kere uzun zamana yayılarak ve yavaş bir şekilde gerçekleştiğinden ve özellikle de istem dışı olduğundan bu nesneler camit ve sabit olarak gözlenmekte ve adlandırılmaktadır. Nesnelerin tabii haline dışardan müdahaleler olumlu veya olumsuz değişimlerini hızlandırmakta ve

---

[78] Şemseddin Sami, Temel Türkçe Sözlük, I/464, İstanbul-1985

[79] Seyyid Şerif Cürcânî (740-816/1339-1413), Tarifat, s.71-72, Kahire-1938

[80] Hud, 11/43; Enfal, 8/24; Sebe, 34/54

[81] Bakara 2/233, 240;

[82] Zümer 39/75; Al-i İmran 3/159; Tevbe 9/101; Ahkaf 46/27; İsra 17/1

[83] Kurandaki anlamları için ayrıca bakınız : Rağıb el-Isfahanî, Ebu'l-Kasım el-Huseyn, Müfredat fi Garibi'l-Kuran, s. 137-138, Kahire-1404

yönlendirmektedir. Bu müdahalelerin çoğunun da insanlar eliyle gerçekleştirildiği de malumdur. Nesnelerde ve çevrede meydana gelen hal ve durum değişiklikleri o çevredeki tüm varlıklara tesir etmekte, canlı varlıklar yeni durum veya durumlara intibak etmekteki başarı oranına göre hayatiyetini devam ettirebilmekte, aksi halde yok olup gitmekte veya daha müsait çevrelere göç etmektedirler.

Fiziki ve coğrafi çevre ve hallerin insanların hayat tarzları ve hatta düşünceleri üzerinde güçlü etkileri bulunmaktadır. Bazı peygamberler ve büyük devrimciler gibi istisnaları bulunmakla birlikte genelde insanlar içinde bulundukları haller ve şartlardan bağımsız düşünememekte, hareket edememektedirler. Kısacası Afrika'nın ortalarında yaşayan biri Anadolu insanı gibi düşünüp davranmadığı gibi çok yakın coğrafi bölgeler arasında bile düşünce ve davranış farklılıkları görülebilmektedir.

İnsan, hayvan ve bitki türünden canlıların fiziksel ve biyolojik hallerinde baştan beri ciddi değişikliklerin olmadığı söylenebilir. Örneğin insanın bedensel ihtiyaç ve problemleri ilk yaratılıştan beri genel çerçevesi itibarıyla değişmemiştir, dün ne ise bugün de aynı durumda bulunmaktadır. Ancak insanların teknolojik ve bilimsel gelişimine bağlı olarak gerek içinde yaşadıkları çevre şartları, gerekse ihtiyaçlarının temininde ve temin vasıtalarında önceki zamanlara göre çok ciddi değişimler olmuştur ve olmaktadır. Yine buna bağlı olarak insanların kurdukları sosyal düzenlerde ve yaşayış mekanlarında da ciddi değişiklikler olmuştur. Hz. Peygamber dönemiyle günümüz yaşantısı arasındaki temel farklılıklar ve aykırılıklar da insan müdahalesinin yoğun olarak cereyan ettiği bu hususlarda ortaya çıkmaktadır.

Biz burada tabii hal derken konuyu Hz. Peygamberle ilişkilendiriyor ve Onun hallerinden hareketle Ona nispet edilenleri değerlendirmek istiyoruz. Tabiî hal derken genelde Onun Peygamberliği ve kendine mahsus fevkalade ve istisnaî durumları dışındaki hallerini, içinde bulunulan beşerî, fiziki ve coğrafi konumu kastediyoruz.

8. İbn Haldun'a Göre Halden Hareketle Rivayetlerin Sıhhati Tespit Edilebilir

İsnad ve rical yoluyla hadisin sahihine ulaşma yönteminin dışında tarihi süreç içerisinde sahih olan veya olmayan hadisleri tespitte burada zikrettiğimiz yöntemin dışında farklı bir çok yöntem uygulanmıştır. Hadis seçiminde uygulanan hadislerin Kurana arzı, sahih sünnete arzı, sahabe uygulaması ve

kavline arzı, tarihi gerçeklere arzı, akla, icmaya arzı ve benzeri yöntemler bizim burada anlatmaya çalıştığımız yöntemin benzeri yöntemlerdir.

Zikredilen bu yöntemler günümüzde yeniden canlandırılıp kullanılmaya çalışılır, hatta bazıları üzerinde akademik çalışmalar yapılırken[84] İbn Haldun'da rastladığımız "rivayetlerin eşyanın tabiatına arz edilmesi" yöntemi bildiğimiz kadarıyla henüz yeterli ilgiyi görmemiştir.

14. asrın ünlü devlet adamı, tarihçi ve toplumbilimcisi olan Abdurrahman b. Haldun (733-808/1334-1406) oldukça muhtevalı ve hacimli tarih eserine[85] yazdığı mukaddimesi son asırlarda batıda ve doğudaki ilim çevrelerinde büyük bir ilgiye mazhar olmuştur. İyi bir tarih yorumcusu ve toplum gözlemcisi olan İbn Haldun tarihsel ve sosyolojik teori ve gözlemlerini büyük ölçüde insanların ve toplumların karakterleri ve halleri üzerine kurmaktadır. Ona göre Yüce Allah'ın insanlar ve toplumlar için koyduğu kurallar, yani sünnetullah değişmemekte, farklı toplumlarda ve zamanlarda da olsa sürekli tekrar ederek sürüp gitmektedir, yani İbn Haldun'a göre "tarih tekerrürden ibarettir"

İbn Haldun, ilk islam tarihi müelliflerinin haberleri eserlerinde derleyerek bize intikal ettirdiklerini, fakat bu haberlere sonraki bilgisizler tarafından yalan haber karıştırdıklarını, batıl şeyleri doğru sandıklarını ve onları körü körüne taklit eden sonrakiler tarafından da bunların aynen tekrar edildiğini, bu yanlışlara başka yanlışların ilave edildiğini ifadeden sonra şöyle demektedir: "Sonradan gelenlerin çoğu bunların eserlerini kendileri için örnek edinerek onların yolunu tuttular. Bu yanlış rivayetleri nasıl işittilerse bize öylece naklettiler. Olayların ve hallerin sebeplerini düşünmediler ve bu kaideye riayet etmediler. Yanlış ve batıl olan bu haberleri bir tarafa atmadılar."[86] Vakıdî ve Mesûdî'nin tarihlerinde de bu türden yanlış haberler bulunduğunu, bu kusurlarının ehil kimselerce tespit edilmiş olmasına rağmen sonraki kuşak yazarlardan dikkatsiz ve bilgisiz kişilerin bu eserleri örnek alarak yanlışı sürdürdüklerini beyandan sonra der ki : "Halbuki insanlık medeniyetinin (el-

---

[84] Bu tür çalışmalara:Yavuz Ünal, Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu (Akla Uygunluk Akla Aykırılık), Samsun-1999; Ahmet Keleş, Hadislerin Kurana Arzı, İstanbul-1998, örnek olarak zikredilebilir.

[85] İbn Haldun, Abdurrahman, el-İber ve Divanu'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Asarahum min zevi's-Sultani'l-Ekber, I-VII, Beyrut-1967-68

[86] İbn Haldun, Mukaddime, s. 4, Beyrut, İhyau't-Turas-Tarihsiz. Karşılaştırınız, Zakir Kadiri Ugan tercümesi, I/5-6, İstanbul-1990

umran) özellikleri (et-tabai') ve halleri vardır ki haberler bunlara irca olunur, rivayet ve nakiller bunlarla değerlendirilir."[87] Yani bu rivayetler tabi kanunlara uygunsa kabul, değilse reddedilir. Düşüncesizce nakillerden kaynaklanan yanlış haberler sadece tarih kitaplarında değil tefsir kitaplarında da bulunmaktadır. Bu hususta şöyle demektedir : "Tarihçiler, Tanrının kitabını tefsir edenler ve rivayet üstatları naklettikleri haber ve rivayetlerin doğru veya zayıf olduğunu incelemeden, yalnız nakil veya rivayete güvenerek aktardıkları, bu rivayetleri benzerleriyle karşılaştırarak kıyaslamadıkları ve asıllarına irca etmedikleri, hikmet ve felsefe bakımından incelemedikleri, kainatın tabiatı ve kanunlarına göre ölçmedikleri, naklettikleri haberler üzerinde dikkatle düşünerek haber verilen olay ve hadiselerin vukuunun mümkün olup olmadığını tetkik etmeksizin naklettiklerinden çok yanılmışlar, doğru yoldan saparak evham ve hata çöllerinde yollarını kaybetmişlerdir."[88] Tefsir ve tarih kitaplarında İsrailoğulları hakkında anlatılan bir çok efsanevi rivayet örnekleri vererek tahlil eden İbn Haldun bunların asılsızlığını zikrettiği kaideleri uygulayarak birkaç yönden ispat etmektedir. Ad kavminin Yemende sütunlar üzerine kurdukları anlatılan efsanevi İrem şehri hakkındaki rivayetleri de örnek olarak zikretmektedir. Böyle bir yerin varlığını, hatta sahabeden birinin kaybolan hayvanını ararken buraya tesadüfen girdiğini ve hazinelerinden aldığını anlatan İsraili kaynaklı rivayetleri aynı usulle tenkit ederek reddeder ve sahabe döneminde böyle bir yerin var olmadığını söyler.[89] Bu türden değerlendirmelerini eserinin pek çok yerinde farklı konu ve araştırmaları sırasında zikretmektedir.[90]

İbn Haldun haberlere yalan şeylerin karışma nedenlerini anlatırken şöyle demektedir: "Rivayetlere yalan haberlerin karışmasının zikrettiğimiz sebeplerden daha mühim bir diğer sebebi insan medeniyetinin (diğer bir deyişle sosyolojik) yapısının hallerini bilmemektir. Çünkü, ister fiili olsun ister zati olsun, toplumlarda meydana gelen her hadisenin kendine mahsus bir yapısı, karakteri, şartları ve arızi hallerinin bulunması gereklidir. Haberi işiten kişi o hadisenin yapısını, hallerini ve o hadisenin meydana gelmesine neden olan şartlarını bilirse bu bilgi ona haberin doğrusuyla yalanını birbirinden ayırma

---

[87] İbn Haldun, Mukaddime, s. 4-5; Ugan, I/7

[88] İbn Haldun, Mukaddime, s. 9-10; Ugan, I/19

[89] İbn Haldun, Mukaddime, s. 11-15; Ugan, I/25-30

[90] İbn Haldun nazariyesinin özü, şartları ve boyutları hakkında özet bilgiyi Mukaddime, Ugan tercümesi, I/65-66'da vermektedir.

imkanı ve gücü verecektir. Haber hangi neviden olursa olsun bu yöntem, haberleri inceleme, tasnif ve seçme konusunda en sağlam yöntemdir."[91] "Bu yöntem ravilerin adaletini, yani söz ve nakillerine güvenilen kimselerden olup olmadıklarını araştırmak suretiyle haber ve hadiseleri inceleme usulünden önce gelir. Çünkü haber verilen bir şeyin haddizatında mümkün olup olmadığı ravilerin durumuna baş vurulmadan önce bu yolla bilinir. Eğer haber vukuu imkansız bir hadise ise artık ravilerin tadiline veya cerhine gitmeye gerek kalmaksızın reddedilir. Zaten uzmanlar haberin makul bir şekilde tevile müsait olmayacak derecede vukuunun imkansız olmasını haber için ret gerekçesi saymışlardır."[92]

Rivayetlerin değerlendirilmesi konusunda kanaatimce sağlıklı ve iyi bir yöntem ortaya koyan İbn Haldun'un teorisini bütün rivayetlere uygulamamış, şer'î rivayetleri uygulama dışında bırakmıştır. Şer'î rivayetlerin semî ve inşai olması, yani farz, vacip, haram ve benzeri emir ve yasakları muhtevi bulunması ve kaynağından işitilerek alınmış olması bu istisnasının gerekçesini oluşturmaktadır. Ona göre bu tür rivayetlerin sıhhat tespiti ravi incelemesi yoluyla olmalıdır ve haberin sahih sayılması için ravilerin doğruluğu hakkında galip zannın oluşması yeterlidir.[93] Dini içerikli rivayetlerin tamamının inşai olmadığı malumdur, hatta inşai olmayan rivayetler çoğunluğu teşkil etmektedir. Buna rağmen İbn Haldun'un teorisini inşai olmasa bile hadislere uyguladığına biz rastlayamadık. Hatta tarihi rivayetleri hem tabii hal yöntemine, hem de ravi tenkidi yöntemine göre inceleyerek bu tür rivayetleri daha büyük önem verdiğini bile söyleyebiliriz. Emir, nehiy ve benzeri bir hüküm ihtiva etmese bile hadisler en azından Hz. Peygamber hakkında bir düşünce ve bir kanaatin doğmasına ve bir çerçeve çizilmesine neden olmaktadır. Bu sebeple inşaî olsun veya olmasın, inananlar üzerinde tesir ve yaptırım gücüne sahip olması bakımından dini rivayetlerin daha titizlikle incelenmesi gerektiği açıktır.

İbn Haldun'un dini rivayetleri tenkit konusu yapmamış, ortaya koyduğu yöntemi bu türden rivayetlere uygulamamış, hatta eserinin hadis ilimlerini anlattığı kısmında böyle bir yöntemin sözünü bile etmemiştir. Onun, yöntemini eleştirdiği türden yalan ve uydurma hadis rivayetlerini tespitte kullanmaması, bu

---

[91] İbn Haldun, Mukaddime, s.35-36; Ugan, I/84-85

[92] İbn Haldun, Mukaddime, s.37; Ugan, I/88-89

[93] İbn Haldun, Mukaddime, s.37; Ugan, I/89

türden rivayetleri ihtiva eden hadis kitaplarından söz edememesi doğabilecek bir spekülasyondan çekindiği için olabilir. Çünkü daha önce de söz ettiğimiz gibi onun zamanında bazı hadisçiler ve eserleri toplumda ve ilim çevrelerinde artık güçlü bir karizma oluşturmuş, onların güçlü karizma ve otoritesi çok geçmeden bu eserler etrafında bir dokunulmazlık zırhı oluşmasına neden olmuştur. İbn Salah'ın Ebu Nasr el-Vailî'den naklettiği : "Fakihler ve diğer ehli ilim ittifak ederler ki biri "Buhari'nin kitabında Hz. Peygambere nispet edilerek rivayet edilen her şey sahihtir" diyerek karısının talakına yemin etse yemininde yalancı olmaz ve karısı da kendinden boşanmış olmaz"[94] fetvası oluşan bu karizmanın boyutlarını göstermektedir. Fetvada talak olgusunun kullanılması müslüman toplumda var olan "talakla şaka olmaz, şakası da ciddidir"[95] nassı ve kabulü nedeniyledir ki seçim çok tesirli olmuştur doğrusu. İnsan eseri olmalarına rağmen etraflarında oluşan dokunulmazlık çemberi ve bu dokunulmazlığı ihlal edenlerin maruz kaldıkları hoş olmayan durumlar nedeniyle düşünen beyinler bu yönde imali fikr etmekten uzak durmayı yeğlemişlerdir ki bunlardan birinin de İbn Haldun olduğu kanaatindeyim.

Halbuki en sahih olarak addedilen hadis kaynaklarında bile İbn Haldun'un yöntemi uygulandığında sahih olmadığı ortaya çıkan rivayetler bulunabilmektedir. Elbette tüm doğru ve anlamlı rivayetlerin sahih sayılması ve hadis olarak Hz. Peygambere nispet edilmesi doğru değildir. Fakat Hz. Peygambere nispet edilen ve sahih hadis olarak kabul edilen tüm rivayetlerin doğru ve anlamlı olması rivayetin kaynağının yani Hz. Peygamberin dindeki mevkisi açısından zorunludur. Aksi takdirde Hz. Peygambere nispet edilen bir yanlış, din olarak algılanabilecek ve daha da tehlikelisi sünnet olanak ebedileşecek, zaman ve mekanları kolayca aşabilecektir.

Bu gerekçeden hareketle tarihi süreç içerisinde sünnet/hadis konusundaki titizlenmelere ve tüm çabalara rağmen koruma çemberlerini aşabilen ve sahih hadis olarak Hz. Peygambere nispet edilen rivayetler az da olsa görülebilmektedir. Bunun örneklerinden biri Buhari ve Müslim'in Sahih'lerinde yer alan Ebu Hureyre'nin şu rivayetidir: "Eğer Beni İsrail olmasaydı et

---

[94] İbn Salah, Ulumu'l-Hadis, s. 26, Buhari'nin Sahih'inin otoritesi konusunda bakabileceğimiz çalışmalardan biri S. Kemal Sandıkçı'nın Sahih-i Buhari Üzerine Yapılan Çalışmalar, Ankara-1991 isimli eseridir.

[95] Hadis olarak zikredilen varyantı için bakınız: Ebu Davud, Sünen II/643-44 no 2194, İstanbul-1981; Tirmizi, Sünen, III/490, no 1184, İstanbul-1981

bozulmazdı ve eğer Havva olmasaydı kadınlar kocalarına isyan etmezlerdi."[96] Bu rivayet hadisçilerce "müttefekun aleyh" olarak, yani Buhari ve Müslim'in sahihlerinin her ikisinde de yer alan en sahih hadislerden biri olarak kabul edilmektedir. Rivayetten anlaşıldığına göre kadınların kocalarına isyanı Havva ile başlamış etin bozulması da Beni İsrail ile başlamıştır.

Klasik hadis şerhlerinin verdiği bilgiye göre Hz. Adem'in eşi Havva validemizin yasaklanan ağaçtan yemesi ve eşine de güzel gösterip telkinlerde bulunarak yedirmesi rivayette kastedilen isyandır. Etin bozulmasıyla kastedilen de Beni İsrail'in çöl maceraları sırasında günlük gıdaları olarak mucizevi bir şekilde gökten inen etin yenmeyip artan kısmını saklamaya ve muhafaza etmeye çalışmaları, bunun üzerin saklanan etin bozulup kokuşmasıdır.[97] Şerhlerde hadisin subutu, ravileri ve sıhhati üzerinden en ufak bir endişenin varlığı dahi kaydedilmemiştir. Her iki şerhte de etin ve gıda maddelerinin zamanla bozulma gerekçesi olarak, mal düşkünü ve tamahkar olan zengin ve varlıklı insanların, bozulmadığı takdirde, bu hayati önemi haiz maddeleri depolayarak fakir, zayıf ve güçsüzleri açlığa ve helake mahkum edecekleri kaydedilmektedir. İşin ilginç bir başka ciheti de bazı hadisleri çok geniş olarak açıklayan bu hacimli çalışmalarda mezkur hadis üzerinde zikrettiğimiz muhtevadaki kısa malumatın dışında bilgi verilmemesidir.

Yasaklanan ağaçtan yenmesi ve Beni İsrail'e gökten içinde et de bulunan sofranın indirilmesi Kuranda anlatılmaktadır[98] Fakat Havva'nın isyanı ve etin bozulmasıyla ilgili bilgi Kuranda bulunmamaktadır. Kuranda anlatıldığına göre Havva validemiz suçlanmamakta, aksine her ikisi birden hatalarını kabul edip af dilemektedirler.[99] Bir başka ayette de şeytanın telkinde bulunduğu kişi doğrudan Hz. Adem'dir ve o da suçu bizzat kabul ederek af dilemektedir.[100] Onların yasaklanan ağaçtan yemeleri ve sonrasında cennetten çıkarılmalarının suçunun

---

[96] Buhari. Sahih, Enbiya 25, IV/126, İstanbul-1982; Müslim, Sahih, Rada 62-63 no 1470, II/1092, İstanbul-1981

[97] İbn Hacer el-Askalani (773-852/1373-1449), Fethu'l-Bari, XIII/104-105, Kahire-1978; Bedruddin el-Ayni (855/1451), Umdetu'l-Kari, XV/211, Beyrut, Tarihsiz-İdaretu't-Tıbaati'l-Müniriyye; en-Nevevî, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref, Şerhu'n-Nevevî ala Sahihi Müslim, X/59, Beyrut-1392

[98] 2 Bakara 57

[99] 2 Bakara 35-37; 7 Araf 19-25

[100] 20 Taha 115-123

bu ve benzeri rivayetlerle Havva'ya isnad edilmesi kuran kaynaklı değil aksine Kurana da aykırıdır. Etin bozulması ise tamamen organizmanın yapı ve yaratılışından kaynaklanan, canlı organizmaların tabii bir halidir. Bu tabii hale aykırı olması nedeniyle rivayetin bu kısmı da gerçeğe yani Allah'ın canlı organizmalar için koyduğu sünnetine aykırıdır. İnsanların Beni İsrail öncesi tarihleri de bilinmektedir. Etin bozulmamasıyla ilgili olarak Beni İsrail öncesinden bize intikal ne tarihi bir bilgi ne de ilahi bir nas bulunmamaktadır. Böyle bir bilgi bulunsaydı en ince detaylarına kadar anlatılan İsrailoğulları kıssalarında muhakkak yerini alırdı. Fevkalade, farklı ve mucizevi bir durumun olmadığı normal hallerde canlılığını kaybetmiş olan etin bozulmasının en baştan beri onun tabi haline uygunluğunun örneklerini Kuranda bulabilmekteyiz.[101] Bunun dolaylı bir örneği de Hz. Adem'in iki oğlu arasında meydana gelen öldürme hadisesidir. Öldüren kişi kardeşinin ölüsünü ne yapacağını bilememiş ceset bozulmaya başlayınca Allah ona, dövüşen ve biri diğerini öldürdükten sonra gömen kargaları göstererek ne yapması gerektiğini öğretmişti.[102] Her halu karda canlılığını yitirmiş olan organizmanın tabi halinden, yani İbn Haldun'un yönteminden hareketle bu rivayetin sahih olmadığını söyleyebiliriz.[103]

9. Hz. Peygamberin Halleri

Her insanın çok farklı durum, hal ve konumları olduğu gibi Hz. Peygamberin de içinde bulunduğu farklı konum ve halleri bulunmaktadır. Bu hallerinden bazılarıyla insanlara örnek olabilirken bazılarını örnek alıp izlemek mümkün olmamaktadır. Farklı konumları ve durumları bulunduğunu, duruma göre söz ve buyruklarının değerlendirilmesi gerektiğini bizzat Hz. Peygamber ifade etmiştir.[104] Hz. Peygamberin bu tür ifadelerinden hareket eden alimler, farklı hallerde sadır olan uygulama ve sünnetlerin konumu ve değerlendirilmesinin farklılığı nedeniyle, Onun içinde bulunduğu halleri farklı

---

[101] 2 Bakara 259

[102] 5 Al-i İmran 26-31

[103] Mezkur rivayetin günümüz hadisçi yazarlarından bazıları tarafından ele alınışı ve değerlendirilişi için bakınız : M. Hayri Kırbaşoğlu, İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi, 276-278, Ankara-1999; Ali Osman Ateş, Hadis temelli Kalıp Yargılarda Kadın, 327-335, İstanbul-2000

[104] Müslim, Sahih, Fedail 140 (no 2362); Buhari, Sahih, Şahadat 27, Mezalim 16, Hiyel 9, Ahkam 20,29,31; Malik, Muvatta: Akziye 1 (2,719); Nesai, Sünen : Kuzat 13 (8, 233)

tasniflere tabi tutmuşlardır.[105] Hz. Peygamberin herhangi bir halinden sadır olan uygulamaları, buyruk ve sünnetleri öncelikle o halin muhatapları, temsilcileri ve sorumlularıdır. Örneğin Hz. Peygamberin peygamberlik halinden sadır olan nasların muhatabı tüm müslümanlardır. Devlet başkanı, ordu komutanı ve hakim olarak verdiği kararlar ise öncelikle bu görevleri yürütenlerce ele alınacak, yürürlüğü değerlendirilecek, gereği onlar tarafından yerine getirilecektir. Diğer hallerinden sadır olan sünnetlerinin durumu da bunlar gibidir. Fakat bilindiği gibi birbirinden çok farklı bir çok görev Hz. Peygamberin uhdesinde birleşmiştir. Hz. Peygamber de genellikle yaptığı işleri "bu işi şu sıfatımla yapıyorum veya bu uygulamamı, söz ve tavsiyemi şu şekilde algılayacaksınız" diye açıklamada bulunmamıştır. Yapılan tasnifler, uygulamanın veya buyruğun mahiyetiyle ilgili olarak Hz. Peygamber veya sahabeden gelen sınırlı açıklamalardan, dolaylı karinelerden veya nassın mahiyetinden hareketle varılan neticelerdir. Bu nedenle yapılan tasniflerden her hangi birinin genel kabul gördüğünü söylemek mümkün gözükmemektedir. Hz. Peygamberi ve Ona nispetle bize intikal eden verileri anlama ve değerlendirmede yararlı birer çalışma olan bu tasnifler kişisel ve sübjektif çabalardan ibarettir. Sünnetin tasnifi ve buna göre değerlendirilmesinde ortak bir çizginin belirlenmesi de zordur. Çünkü bu işin aslı yine kişilerin peygamber ve nas algısına dayanmaktadır. Kişisel değerlendirmesine göre kimileri, Hz. Peygamberin devlet başkanı olarak yaptığı tasarruflarını peygamber olarak yaptığı tasarrufları gibi kabul edip, her zaman ve zeminde aynıyla geçirli sayarken, kimileri de bu tasarrufların geçerliliğini maslahata uygunluğa ve zamanın liderinin uygun görmesine bağlamaktadır. Kimileri Hz. Peygambere izafeten bize ulaşan tıbbi tavsiye ve uygulamaları şahsi bilgi ve tecrübe olarak ele alırken kimileri de bunları vahiy mahsulü gibi değerlendirmektedirler. Bu da sünneti tasnifte tabi bir sonuç farklılaşmasına yol açmaktadır. Günümüzde dahi bu anlama ve tasnif çalışmaları sürdürülmesi gereken yararlı çalışmalardır.

Çağdaş bir müellifin yaptığı benimsenen tasnife göre Hz. Peygamberin halleri ve durumları, diğer bir deyişle Onun uhdesinde bulunan görev ve vazifeleri 12 kısma ulaşmaktadır.[106] Ancak geneli itibarıyla bu tasnifler

---

[105]el-Karafî, Şihabuddin Ebul Abbas Ahmed b. İdris (626-684), el-Ihkam fi Temyizi'l-Fetva ani'l-Ahkam ve Tasarrufati'l-Kazî ve'l-İmam, Halep-1967, Tahkik: Abdulfettah Ebu Gudde. Bu eser Hz. Peygamberle ilgili şeylerin tasnifi hususunda yapılan çalışmaların güzel örneklerinden biridir.

[106] Tahir b. Aşur, İslam Hukuk Felsefesi (Gaye Problemi), s. 50-65, notlar ekleyerek çevirenler : Vecdi Akyüz ve Mehmet Erdoğan, İstanbul-1988

incelendiğinde bunları Hz. Peygamberin iki temel yönünü ifade eden iki başlık altında toplamak mümkündür. 1. Peygamber olarak Hz. Muhammed ve onun tasarrufları, 2. beşer olarak Hz. Muhammed ve Onun tasarrufları. Diğer bütün tasarruflar bir şekilde bu iki başlıkla ilişkilendirilebilmekte ve bu ana kategorilerden birine dahil edilebilmektedir. Biz bu çalışmamızda tasniflerin detayına girmeyeceğiz, ancak konumuza zemin oluşturması ve anlatmaya çalıştığımız meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için bu iki temel yön üzerinde durmak istiyoruz.

a. Hz. Peygamberin Allah'ın Elçisi Olarak Konumu ve Tasarrufları

Allah'ın Rasulü olarak Hz. Peygamberin geneli itibarıyla iki durumu bulunmaktadır. Bunlardan biri Onun Peygamber olarak yerine getirdiği fonksiyonlardır. Diğeri de peygamberliğinin Ona kazandırdığı farklılıklar, ayrıcalıklar ve ilave yükümlülüklerdir.

Rasulullah sıfatıyla Onun inanç, ibadet ve ahlak olarak koyduğu ilkeler tüm inananları kuşatıcı ve bağlayıcıdır. Bu ilkelerin kaynağını Allah'ın bizzat kendini tanımlamalarından, kendisine nasıl inanılması gerektiğine dair ifadelerinden veya Hz. Peygamberin bu hususlardaki açıklama ve uygulamalarından meydana gelmektedir. Allah Taala'da bir değişim, başkalaşma, eskime veya yenileşme söz konusu olmadığından bu inanç/ibadet ilke ve esaslarında değişme olmamaktadır. Bu hususlarda yenilenen tek şey insanların bu ilkeleri anlama, anlatma çabaları ile ispat vasıtalarındaki farklılaşmalarda olmaktadır. Değişmezliği esas olduğundan, farklı ve değişken hallerin bulunması söz konusu olmadığından bu hususlar anlatmaya çalıştığımız konunun kapsamı dışında bulunmaktadır.

Esasında Hz. Peygamberin peygamber sıfatıyla yaptığı uygulama "Sünnetu'l-Huda" yani uyanların hidayetine vesile olacak sünnet olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle de kabulü konusunda inananlar arasında bir tereddüt yaşanmamış ve tartışma konusu olmamıştır. Eğer olmuşsa bu konudaki tartışmalar genellikle rivayetin subutu ve delaletine münhasır kalmıştır.

Risaletin Hz. Peygambere kazandırdığı mucizeler ve benzeri fevkalade durumlar ile yine peygamberliği nedeniyle zatına mahsus addedilen bazı dini, hukuki ve kişisel durumlar da bizim konumuzun dışında kalmaktadır. Zaten bu gibi durumların çoğunda Onun gibi davranabilmek mümkün olamamaktadır. Mümkün olsa bile uygulamanın Onun zatına mahsusluğu ve diğerlerine yasaklanmış olması nedeniyle o sünnet başkalarınca yapılamaz durumda

bulunmaktadır. O halde bu gibi durumlar da zaruri olarak bizim konumuzun muhtevasının haricinde kalmaktadır.

b. Beşer olarak Hz. Peygamberin Konumu ve Tasarrufları

Beşer olmasının yanında seçilmiş bir peygamber olması, toplum içerisinde Hz. Peygamberin toplumun diğer fertlerinden farklı bir statü ve konumda bulunmasını zaruri hale getirmiştir. Örneğin her hangi bir toplumda yönetme, yasama, yürütme, komuta etme, liderlik, öğretim, eğitim, rehberlik ve benzeri pek çok iş ayrı kişi veya kurumlar tarafından üstlenilebildiği ve yerine getirildiği halde Hz. Peygamber peygamberlik konumunun gereği, bütün bu görevleri zaruri olarak üstlenmek durumunda kalmıştır. Kendisinin bulunmadığı durumlarda ve yerlerde bir kısım yetki ve görevlerinin tayin ettiği temsilcilerce kullanılıp yerine getirilmesi mümkün olabilmiştir. Fakat kendisinin bulunduğu yerlerde ve ortamlarda bir yetki devri söz konusu olamamaktadır. Çünkü kendisinin bulunduğu bir ortamda örneğin liderlik, komuta veya idareciliğin devri söz konusu olduğunda bu görevleri devralanlar işlerini yapabilmek için tabi olarak kural koyacak ve emirler verecekler, emirlere veya kurallara uymayanları da cezalandırabileceklerdir. Bu durumda O toplumda bulunan Hz. Peygamberin başkaları tarafından verilen bu emri onaylayıp itaat etmesi veya müdahale ederek değiştirmesi gerekecektir. Eğer müdahale ve değiştirme imkanı varsa gerçek yetkili gene o demektir. Zaten bundan başkası da mümkün değildir. Çünkü Allah'ın tüm inananları mutlak itaatle emrettiği bir peygamberin başka emir sahiplerinin emirlerine itaati Allah'ın emrine aykırı olacaktır. Öte yandan emir sahipleri tarafından konulan bazı kural veya verilen bazı emirlerin meşru olmaması da mümkündür, bu durumda Hz. Peygamberin doğru ve adil olandan başkasına razı olamayan bir peygamber olarak bunlara müdahil olması ve düzeltme veya yeniden kurma işini üstlenmesi yine zaruri olacaktır. Anlatmaya çalıştığımız bütün bu sebepler veya başka zorunlu sebeplerle ve toplum içindeki konumu gereği Hz. Peygamber, hemen her hususta fiili ve tabii bir önderlik görevi üstlenmiştir ve kendisi mutlak itaat merciidir.

Konumu gereği pek çok görevi üstlenmek durumunda kalmış olan Hz. Peygamberin, içinde bulunduğu coğrafi, fiziki, maddi ve manevi şartlar çerçevesinde yapabileceği en iyiyi yapmaya çalıştığı şüphesizdir. Kendisine tabi olan insanları inanç, ahlak, karakter ve hayat tarzı olarak en temize ve en mükemmele ulaştırmak için gayret göstermiş olan Hz. Peygamberin sade ve tertemiz hayat tarzı, insanlara karşı davranış ve muameleleri mükemmelliğin en nadide örneğini oluşturmuş, bu mükemmel örneklik ayetle de vurgulanmış,

tescil edilmiştir.[107]Hz. Peygamberin hayatındaki bu mükemmellik elbette ki kendiliğinden oluşmamış, bilakis mükemmellik, Onun mükemmelliği arayış ve tercihleriyle gerçekleşmiştir. Mükemmelliği arama ve ona ulaşma çabalarında Yüce Allah'ın yardımı ve kendisinin Allah Taala tarafından övülen ahlak ve olgunluğuyla yetinmemiş bu hususta etrafındaki insanların da görüş, kanaat ve erdemlerinden istifade etmiştir. Allah'ın buyruğuna[108] imtisalen yaptığı istişareler ile insanların fikirlerini alıp gönüllerini ikna etmiştir. Böylece, toplumsal erdemin tahakkuku için kişisel mükemmelliğinin olduğu kadar toplumsal mükemmelliğin de çok önemli olduğunu vurgulamış, bunun gerçekleşmesinin yolunu göstermiş, örneği olmuştur. Buradan hareketle bu gün de ve gelecekte de hikmete, erdeme ve mükemmelliğe talip olmanın, onu aramanın çok mühim bir sünnet olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Hz. Peygamberin insan olarak önderliğini ve örnekliğini, insanları mükemmele erdirme imkanlarını kendi zamanının hal ve şartları içerisinde aradığı malumdur. İçinde bulunulan şartlar mükemmeli yapmaya uygun değilse daha iyiye ulaşmak için şartları değiştirme çabalarına sahabesiyle birlikte gayret gösterdiklerine tarih şahitlik etmektedir. Kendisinin bizzat ihdas edip uygulamadığı, yani kendi dışında gelişmiş bulunan bir mükemmellik, ilke ve hedeflerine aykırı olmadığında onu alıp benimsemekte ve kullanmakta zerrece tereddüt etmediği de bilinen gerçektir. Buna göre Hz. Peygamberin uygulamalarının kendi şartları içerisinde hedefini gerçekleştiren en mükemmel uygulamalar olduğunu söyleyebiliriz.

Her şeyde mükemmellik Hz. Peygamber ve ona tabi olanlar için her zamanda vazgeçilemez bir idealdir. Bu değişmez ideali gerçekleştirme imkan ve şartları hem Hz. Peygamber zamanında hem de günümüzde değişkendir. O halde hedef olan mükemmellik her zaman ve zeminde değişen haller ve şartlara göre yeniden idealize edilmeli, yeni hal ve şartlara göre tahakkukuna çalışılmalıdır. Kişinin içinde bulunduğu hal ve şartlarının, Hz. Peygamberin maruf hal ve şartlarına uygunluğu oranında Onun davranış ve uygulamalarının aynısına tabi olması sünnet olur. Haller ve şartlar farklılaşmış ve şartlarda iyiye doğru gelişmeler yaşanmış, ideali gerçekleştirmenin daha uygun yolları bulunmuşsa bu defa ideali en mükemmel şekilde gerçekleştirmeye çalışmanın sünnet olacağı kanaatindeyim. Hz. Peygambere tabi olmak veya sünnete

---

[107] 33 Ahzab 21

[108] 3 Al-i İmran 159; 42 Şura 38

uymak adına Hz. Peygamber dönemi hal ve şartlarına dönmek veya o hal ve şartları günümüzde yeniden inşa etmeye çalışmak gereksizdir ve zaten çoğu kere istenilse de yapılamayacak, boşuna bir gayret olarak kalacak, akamete uğrayacaktır.

10. Örnekler, Uygulamalar ve Yorumlar

Anlatmaya çalıştığımız yöntemi kaynaklarımızda hadis/sünnet olarak kaydedilen pek çok rivayet verisine uygulamak, onları bu yöntemle yeniden ele alıp değerlendirmek, üzerinde imali fikir edinmek mümkündür. Bu çalışmamızda rivayet malzemelerinin bütününü ele alma imkanımız bulunmadığından, teorimizi maksadımıza kafi gelecek kadar rivayet ve örnekler grubu üzerinde uygulamak istiyoruz.

a. Eğitim ve Öğretimle İlgili Bazı Uygulamalar

Bu konuyla başlamamızın nedeni Kuran vahyinin "oku" ayetiyle başlayıp, Yüce Allah'ın insana yazı yazmayı ve bilmediği şeyleri öğreterek onu yücelttiğini anlatan ayetlerle devam etmesidir.[109] Yani inananlar için eğitim ve öğretim en öncelikli olarak yerine getirilmesi gereken farzlardan biridir. Vahyin başlangıcıyla birlikte onun muktezasına uygun olarak Hz. Peygamber merkezi Kuran olan büyük bir okuyup-yazma ve eğitim-öğretim seferberliği başlatmıştır. Etrafindaki okuma ve yazma bilenleri o zamanda en yüce makamlardan biri olan Kuran katipliği ile şereflendirmişti. Okuyup yazmaya teşvik etmesine rağmen Hz. Peygamberin kendisi, genel kabule göre okuma yazma öğrenmemiştir. Bunda Allah'ın bir hikmeti ve sırrının, özel bir maksat ve gayesinin bulunduğunu Kuran bize kısmen açıklamaktadır. Bu nedenle Hz. Peygamberin bu konudaki durumu ve konumunu uyulması gerekmeyen zatına mahsus özel hallerinden biri olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Hz. Peygamber başlattığı Eğitim, öğretim, okuma ve yazma seferberliğinde erkek kadın ayrımı yapmamış, erkeklerin olduğu gibi kadınların eğitimi için de zaman tahsis etmiştir.[110] Kadınların da okuma-yazma öğrenmelerini ve bilgi edinmelerini istemiş onları bu hususta teşvik etmiştir.[111]

---

[109] 96 Alak 1-5

[110] Buhari, Sahih, İlim 34; Müslim, Sahih, Birr 152; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II/246

[111] Ebu Davud,, Sünen, IV/215, Tıp 18 no 3887, İstanbul-1982

Hz. Peygamberin hanımlarından bazılarının okuma yazma öğrendikleri ve hatta Hz. Aişenin kendisine yazarak soru soran ve hediyeler gönderenlerin sorularına mektupla cevap verdiği ve hediyelerine mukabelede bulunduğu bilinmektedir.[112] Hz. Peygamber zamanında Kuran ayetlerinin yazıldığı malzemelerin Hz. Aişe odasında muhafaza edilmekteydi. Hz. Peygamber sonrasında oluşturulan asıl Kuran nüshasının müminlerin annelerinden olan ve okuma-yazma bilen Hafsa bt. Ömer'in evinde muhafaza edilmesi kadınların toplum içinde muteber ve güvenilir bir durumda olduklarının en beliğ delilini oluşturduğu kanaatindeyim. Bu durumda kadınların yetersiz ve eksik görülmeleri, onlara okuma-yazma öğretilmemesi, cahil bırakılmaları, ilim müesseselerinden, kültürel ve toplumsal faaliyetlerden mahrum edilmeleri Hz. Peygamberin ve sonrasının uygulamalarına aykırıdır ve kadınların daha iyi ve erdemli olana ulaşmalarına manidir. O halde kadınların evlerine hapsedilmelerini ve dışarı bırakılmamalarını öneren, böylece eğitimlerini engelleyen ve onları toplumsal faaliyetlerden dışlayan rivayetler[113] sünnet olarak algılanmamalı, sünnet olarak takdim olunmamalıdır. Genelde ve özellikle de eğitimde kadını ihmal eden ve erkekler lehine kadın erkek eşitsizliğini öngören rivayetler de yine sünnet olarak algılanmamalı ve sünnet olarak takdim edilmemelidir. Çünkü bu konudaki bir kısım rivayetler ideal oluşturmaya yönelik olmaktan çok, ortaya çıktıkları zamandaki realiteyi yansıtmaktadır. Bu rivayetler kadınları meşru haklarından mahrum etmekte onların kemaline mani olmaktadır, kadınlar olgunlaşıp kemale ermeden toplumun mükemmelliğe ulaşması da mümkün olmayacaktır.

Hz. Peygamberin katı kalpli ve ağır sözlü olmadığı, bilakis insanlara karşı nazik ve saygılı olduğu ve bu nedenle de başarıya ulaştığı ayetlerle tescil edilmiştir.[114] Hz. Peygamberin hukuki nedenler ve haklı gerekçeler dışında ne sebeple olursa olsun hiç kimseyi dövmek için el kaldırmadığı gibi, dövmeye baş vuranları, bunu bir cezalandırma ve terbiye metodu olarak kullananları kınadığı bilinmektedir.[115] Bu nedenle Hz. Peygamberin gerektiği hallerde bile hiçbir

---

[112] Buhari, el-Edebu'l-Müfred, s. 326, no 1118, Beyrut-1990

[113] Bu türden bazı rivayetler için bakınız, en-Nesaî Ebu Abdirrahman Ahmet, Işretu'n-Nisa, s. 163-166, Beyrut-1989; Yine bu türden bazı rivayetler ve tenkidi için bakınız : Ali Osman Ateş, Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın, s. 45-66, 67-88, 89-102, İstanbul-2000; Halime Kaya, Kadınlara Şiddet Uygulanmasıyla ilgili Bir Rivayetin Tahric ve Tahlili, s. 2-4, 14-26, Basılmamış Lisans Tezi, Kayseri-2000

[114] 3. Al-i İmran 159; 9. Tevbe 128

[115] Ebu Davud, Sünen, Nikah II/608-609 no 2146, İstanbul-1982; İbn Mace, Sünen, I/638, no 1984, 1985, İstanbul-1982; İbn Hıbban, Sahih, IX/499, Tahkik, Şuayb Arnavut, Beyrut-1993, I-

canlıya karşı hiçbir zaman şiddet uygulamadığı, asla şiddet yanlısı olmadığını söyleyebiliriz. Aslında Hz. Peygamber kendisini kızdırıp gazaplandıran bazı durumlarda şiddet kullansaydı bu tutumu insanlar tarafından hiç yadırganmazdı. Çünkü o dönemde Arap toplumu ve Hicaz bölgesinde yaşayan diğer topluluklar hukuk ve gelenek olarak döverek cezalandırmaya ve şiddete alışkındır ve bu şiddet oldukça yaygın olarak uygulanmaktadır.[116] Bu alışkanlığın aksine Hz. Peygamber eğitimde ve insanları yönlendirmede kolaylaştırmayı, zorlaştırmamayı, sevdirmeyi, nefret ettirmemeyi ilke edinmiştir ve insanlara da tavsiye etmektedir.[117]Hz. Peygamberin bu tavsiyeyi yeni müslüman olmuş yerlere gönderdiği görevlilere ve öğreticilere yapması öğretimdeki maksadını ve benimsediği yöntemi çok açık ortaya koymaktadır.[118] Dövmenin korkutucu ve ürkütücü olduğu, fakat sevdirici, ısındırıcı ve teşvik edici bir yöntem olmadığı açıktır. Zikrettiğimiz verilere göre gerek erkek, gerekse kız olsun çocuk veya yetişkin olsun insanların eğitiminde dayağa baş vurmak Hz. Peygamber tarafından benimsenmeyen ve tavsiye edilmeyen, insanlık haline ve kemaline uygun olmayan bir yöntem olduğu da söylenebilir.

Günümüzde artık hem ülkemizde, hem de gelişmiş eğitim ve öğretim yöntemlerini uygulayan ülkelerde dayak öğretim yöntemi olarak uygulanmamaktadır ve hatta yasaklanmıştır. Eğitim ve öğretimde dayağa baş vuranlar takibata uğramakta ve cezalandırılmaktadır. Gerçekten de çocuklar ve gençlerin eğitim-öğretiminde veya aile içerisinde dayağa baş vurmak mükemmel bir yöntem olsaydı Peygamberimiz bunu ihmal etmez ve bizzat uygulardı.

Hz. Peygamberin hayatındaki bu gerçeğe rağmen Ona uyan inanlar olarak eğitimde dövmeye dayalı bir geçmişe sahip olduğumuz da malumdur ve bundan

---

XVIII; el-Hakim, Müstedrek ale's-Sahihayn, II/205, Beyrut-1990; Marifetu Ulumi'l-Hadis, s. 59, tarihsiz-Mektebetu'l-Mütenebbî-Kahire; Beyhaki, Sünen, IX/29, Riyad, Haydarabad-1356'dan ofset

[116] İslam öncesi Arapların ceza sistemleri ve cezaları için bakınız : Muhammed Şükrü el-Alusî (1273/1856-1342), Ukubatu'l-Arab fi Cahiliyyetiha, 18-85, Bağdat-1984; Cevad Ali, el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam, V/589-590, Beyrut-1978. Bazı had ve tazir cezalarının belirli miktarlarda sopa vurularak uygulanması Araplardaki dövme geleneğinin İslami döneme intikal eden miraslarıdır. Örneğin 24. Nur 2. ayete göre zina eden 100 sopa, 24. Nur 4. ayete göre de namuslu insanlara zina isnadında bulunan fakat bunu dört şahitle ispatlayamayıp iftiracı durumuna düşenler de 80 sopa vurularak cezalandırılmalıdır.

[117] Buhari, Sahih, İlim 11, I/25; Ebu Davud, Sünen, Edeb,20 no 4835

[118] Müslim, Sahih, Cihad, II/1358-9, no 1732,1733,1734

henüz tamamıyla kurtulabildiğimiz de söylenemez. Çocuklara ve özellikle de kadınlara karşı şiddet öneren ifadeler bu şiddetin meşruiyeti şeklinde yorumlanmamalıdır. Atasözleri olarak da karşımıza çıkan bu gibi ifadeler hayatın akışı içerisinde zamana ve şartlara göre söylenmişlerdir. Bu nedenle dini bir nas olarak değil gelenek veya geleneklerin ifadeleri olarak günümüz şartları içerisinde ele alınmalı, her biri ayrı ayrı değil bir bütünlük içerisinde değerlendirilmelidir.[119] Bazı hadis kaynaklarında rastlanabilen ve çocukların eğitim-öğretimlerinde dayağa başvurulmasını öneren rivayetler ve bu çerçevede oluşan kültür geleneğe ve uygulamaya kaynaklık etmiş olabilir.[120]

Hz. Peygamberin haline, uygulamalarına ve insanların kemaline aykırı olan bu türden rivayetler sünnet olarak algılanmamalı ve sünnet olarak takdim edilmemelidir.

b. Beden ve Çevre Temizliğiyle İlgili Bazı Adet/Uygulamalar

"Oku" ile başlayan Kuran vahyinin bir müddet kesildikten sonra "Ey bürünüp örtünen peygamber kalk ve insanları uyar. Rabbini yücelt. Elbiseni temizle. Pislikten uzak dur."[121] ayetleriyle tekrar başlayarak kesilmeksizin devam etmiştir.[122] İlk vahiyle Hz. Peygambere insanın akıl ve ruhunun mükemmelliğinin yolu öğretilirken yeniden başlangıçta gelen ilk vahiyle de sanki bunu tamamlayan bedensel ve çevre mükemmelliğinin yolu öğretilmektedir. Ayetlerden anlaşıldığı üzere insanın mükemmelliği ancak ruh ve beden temizliği ile mümkün olabilecektir.

Ruh tekamülü insanlığın esasını oluşturduğundan, Allah Teala insanlar arasından peygamberler seçerek ve onlara kendi katından kitaplar göndererek,

---

[119] Selman Başaran, Hadisleri Türk Atasözlerine Tesiri, s.127, Bursa-1994

[120] Ahmed b. Hanbel, Müsned V/238, İstanbul-1982; bu rivayetlerden biri şöyledir: "Çocuk yedi yaşına geldiği zaman ona namaz kılması emredilir, on yaşına geldiğinde hala kılmıyorsa dövülerek kıldırılır" Ahmed b. Hanbel, Müsned, III/404. Bir çok hadis kaynağında zikredilen bu ve benzeri rivayetlerin senet, metin ve muhtevaları üzerine yapılan bir araştırmada rivayetler tahlile tabi tutulmuş, hadis ilmi açısından rivayetlerin sıhhatinin problemli olduğu sonucuna varılmıştır. Rivayetlerin sünnet olarak alınması ve uygulanmasının eğitim bilimi açısından eğitim yöntemi olarak tavsiye edilmediği yine bu makalede varılan sonuçlardandır. Mustafa Ertürk, Çocuğun Dini Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis ve Tahlili, s. 53-79, Marife, yıl 2, sayı 2, güz-2002

[121] 74. Müddessir 1-5

[122] İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, s. 41-43, Ankara-1995

bu tekamülün tahakkukunu bizzat üstlenmekle insanlara büyük lütufta bulunmuştur.

Beden temizliğinin tahakkuku için yine peygamberler vasıtasıyla gönderdiği ilkeler, prensipler, emirler ve teşviklerle insanları yönlendirmiş, peygamberlerin örnekliğiyle onlara yol göstermiş, yardımcı olmuştur.

Bu iki yolun birbirinden ayrılamaz bir bütünün parçaları olduğunu öğretmek üzere Allah Teala, bedensel temizliği, ruhsal temizlenme yollarının en mühimlerinden olan namazın ve diğer bazı ibadetlerin başlangıç ve sıhhat şartı kılmıştır.[123] Namazın makbul olabilmesi için kişinin imanı gereği olan beden temizliğini yerine getirmesiyle birlikte namaz kılacağı elbise ve mekanın da temizliğini sağlamalıdır. Bunlar yerine getirilmeden kılınacak bir namaz makbul olmayacaktır. Bu hakikati Hz. Peygamber de defalarca ve kuvvetli bir şekilde vurgulamış, temizliği imanın yarısı,[124] namazın anahtarı[125] ve kabulünün şartı[126] olarak tanımlamıştır.

Hz. Peygamberin hem beden hem de çevre temizliğine ne kadar düşkün ve temizlik konusunda ne kadar titiz olduğuna dair hadis kaynaklarında ve şemail kitaplarında bize kadar ulaşan rivayetlerin çokluğu bu konuda söz söylemekten bizi müstağni kılmaktadır. Hz. Peygamberin tertemiz bir insan olduğu gün gibi aşikardır. Ona uyan insanların da Onun gibi içi dışı tertemiz olmalıdır, kirden ve pislikten uzak durmalıdır. Bu, Onun adına yapabileceğimiz en büyük sünnet olacaktır. Temizliğimizin ve temizlik anlayışımızın, Hz. Peygambere olan sevgi ve bağlılığımızın, Onun sünnetine ne derecede uyduğumuzun bir göstergesi olduğunu söylememiz mübalağa olmayacaktır.

İnsanın yapabileceği maddi temizliği beden ve giysi temizliği ile çevre temizliği olarak iki kısma ayırabiliriz. Bunlardan beden ve giysi temizliği insanlar zamanın gereklerine ve imkanlarına göre çeşitli vasıtalar kullanarak bizzat yapmaktadır. Bizzat yapamayacak durumdaysa bu temizlik başkaları tarafından yapılmaktadır. Çünkü insanın hayatını sağlıklı olarak sürdürebilmesi için beden temizliği öncelikli olarak yerine getirilmesi gereken işlerdendir. İhmal edildiğinde bu ihmal ihmalkarların canlarına ve bedensel varlıklarına

---

[123] 5. Maide 6; 4. Nisa 43

[124] Müslim, Sahih, I/203, no 223

[125] Tirmizi, Sünen I/8-9

[126] Müslim, Sahih, I/204, no 224,225; Tirmizi, Sünen, I/5-6

zarar verdiğinden, tarihi süreç içerisinde insanlar bu temizliği yapmaya çalışmışlardır.

Elbette ki zamana ve imkana göre insanların temizlik düzeyleri birbirinden farklı olabilmiştir. İnsanlar arasındaki bu farklılık halen de vardır ve devam etmektedir. İnsanların temizlik düzeylerindeki farklılık sadece farklı zamanlara, coğrafyalara ve milletlere mensup insanlar arasında görülmemekte, bilakis aynı zamanda, aynı sosyal yapı içerisinde yaşayan, aynı maddi imkanlara sahip olanlar arasında bile kültürel düzeylerine ve sosyal konumlarına göre ciddi farklılıklar görülebilmektedir. İnsanların hayat ve hareketlerini etkileyen etkenlerin çokluğuna ve gücüne bağlı olarak temizlik durumları da o oranda farklılaşmaktadır. Kısacası maksat aynı olmakla birlikte insanlar, sosyal, dinsel ve kültürel yapılarına, eğitim düzeylerine, hayat tarzlarına, adet/geleneklerine ve maddi imkanlarına göre bedensel temizliği yerine getirmekte farklı yol ve yöntemler izlemişler, farklı vasıtalar kullanmışlardır. Bunun da gayet tabii karşılanması gerekir.

Hz. Peygamber de kendi zamanının fiziki ve coğrafî şartları, temizlik vasıtaları, adet ve gelenekleri içerisinde bedensel temizliğin en mükemmelini gerçekleştirmeye çalışmış, vücut temizliğinin bazı unsurlarını insanın tabi ve fıtri bir hali olarak tanımlamıştır.[127] Hatta vücut temizliğinde çoğu insan tarafından ikincil görülebilen ağız ve diş temizliğini farz derecesinde tavsiye etmesi[128] temizlik konusuna ne kadar önem verdiğini gösteren, zamanına göre son derecede ileri ve örnek bir uygulamadır. Hz. Peygamber temizlik konusunda var olan, adet olan ve bilinenle yetinmemiş daha iyinin arayışı içerisinde olmuştur. Örneğin "(Dırar mescidinde asla namaz kılma.) İlk günden itibaren takva üzere kurulan mescit namaz kılman için daha uygundur. Orada temizlenmeyi seven insanlar vardır. Allah temizlenenleri sever"[129] ayeti nazil olduğunda Hz. Peygamber Kubalılara veya Medinelilere : "Ey Ensar Allah sizi temizliğiniz sebebiyle övmekte, siz temizliği nasıl yapıyorsunuz?" diye sorduğunda onlar tuvaletten sonra taşla temizlendiklerini sonra da suyla yıkadıklarını söylemişler, Peygamberimiz de bu usulü uygun bulmuş tatbik

---

[127] Müslim, Sahih, I/223, no 261

[128] Buhari, Sahih, Temenni 9, VIII/131; Malik, Muvatta, Taharet 115, I/66, İstanbul-1981, Darimi, Sünen, s. 174, no 19, İstanbul-1981

[129] 9. Tevbe 108

etmiştir.[130] Buna göre temizlenmede daha uygun yöntemler aramanın ve maksadı daha iyi gerçekleştirecek vasıtalar kullanmanın sünnet olduğunu söyleyebiliriz. Temizliğin dinimizdeki önemini, bu konudaki rivayetlerin çokluğu ve ne kadar detaylı oluşunu görmek için, hadis kitaplarının "taharet, gusül, vuzu, suların hükmü" ve benzeri ilgili bölümlerine bakmak yeterli olacaktır.

Farklı zaman, coğrafya ve toplumsal konumlarda yaşayanların temizlik konusunda edindikleri farklı alışkanlıkları birbirlerine göre çok değişik ve bazen de kabul edilemez gelebilir. Bu hal bir kişinin hayat şartlarındaki değişime bağlı olarak kendi hayat akışı içerisinde bile izlenebilecek bir durumdur. Bu nedenle sosyal hayata ilişkin olarak insanların yüzü geleceğe ve gelecekteki iyiye doğru değişimlere ve gelişimlere yönelik olmalı, bu hususlarda geçmişe inkar, kınama veya istihza nazarıyla bakmamalıdır. Buradan hareketle hadis kitaplarında Hz. Peygamberle ilişkili olarak yer alan Onun tuvalet temizliğini taşlarla veya üç taşla yaptığına,[131]bir müd veya bu miktara yakın su ile abdest aldığı ve bir sa'[132] suyla yıkanıp guslettiğine,[133] yemeğin elle yendiği durumlarda yemekten sonra parmakları yalamadan veya birine yalatılmadan yıkanmamasını tavsiye etmesine, yine aynı şekilde yemek kabının yalanmasına,[134]yemeğe düşen sineğin iyice batırıldıktan sonra çıkarılıp atılmasına,[135] namaz sırasında boğaza gelen

---

[130] Tirmizi, Tefsir,V/270, no 3100, Ebu Davud, Sünen, I/38-39, no 43-44; Beyhaki, Sünen,I/105-106, Beyrut-Tarihsiz, Daru'l-Marife, Hazin, Alauddin Ali b. Muhammed, Lübabu't-Tevil fi Maani't-Tenzil, III/196-197, (Mecma mine't-Tefasir içerisinde) Beyrut-Tarihsiz, Daru İhyai't-Turas

[131] Malik, Muvatta, Taharet, 2,3, I/19); Buhari, Vudu, 25; Müslim, İstitabe 57, no 262 I/223; Darimi, s. 172-173, no 11, 14; Ebu Davud, I/37, no 40-41; Tirmizi, 12, no 16, I/24

[132] İslam dünyasının muhtelif bölgelerindeki kullanımlara göre farklılık arzeden bir hacim ölçüsü olmakla birlikte İslamiyetin ilk yıllarında Medinede kullanılan şer'î müdd ¼ sa' günümüzün ölçüsüyle 1.05 litredir. Buna göre Hz. Peygamberin guslettiği su miktarı olan bir sa' da yaklaşık 4.2 litredir. Bakınız: Hınz, Walther, İslamda Ölçü Sistemleri, çeviren Acar Sevim, s.56, 63, İstanbul-1990

[133] Buhari, Vudu 47; Müslim, Hayz 51, no 325; Tirmizi, Salat 429 no 609; Nesei, Taharet 59, I/57,58, Ebu Davud, Taharet, 44, no 94-95

[134] Buhari, Et'ime 52; Müslim, Eşribe 129-137 no 2031-20035; Ebu Davud, Et'ime 52, no 3847; Tirmizi, Et'ime, 11, no 1803

[135] Buhari, Tıb 58; Ebu Davud, Et'ime, 49, no 3844; Nesai, el-Fera' ve'l-Atere, 11, VII/178; İbn Mace, Tıb, 31, no 3504, 3505; İstanbul-1981

balgamın kıble tarafına tükürülmeyip elbisenin ucuna alınmasını söylemesine,[136] ve benzeri durumlara dair rivayetleri kendi zamanının tabii hali, şartları ve bağlamı içerisinde değerlendirmeli, sünnet olarak algılamamalıdır.

Günümüzün değişmiş ve farklılaşmış hayat şartlarında rivayetler bağlamlarından koparılarak mutlak sünnet olarak takdim edildiğinde bu rivayetler, Hz. Peygamberin veya sünnetin temizliğe getirdiği bütün güzellikleri gölgeleyebilmektedir. Daha da vahimi bu türden rivayetlerin anlayışsız bazı kimseler ve kötü niyetliler tarafından haşa ki Hz. Peygamberin ve İslamın aleyhine istismar edilebilme ihtimali bulunabilir ve maalesef olmaktadır da. Yine maalesef ki İslam dünyasındaki temizlik durumunun içler acısı hali bu yanlış anlamayı ve istismarı haklı çıkarmaktadır. Bunun yerine Hz. Peygamberin temizlik konusundaki hedeflerini tespit etmeli, bunları en mükemmel olarak gerçekleştirmenin yol, yöntem ve araçlarını kullanmalı, tertemiz hayatımız ve insanlığımızla sünnetin canlı örneği olmalıyız.

Hadis kitaplarında yer alan çevre temizliği ile temizlikte kullanılan tabii araçların kullanıma elverişliliği veya elverişsizliğiyle ilgili verilen ölçüler de kendi tabi hali ve çevresi içerisinde yapılmış tespitlerdir. Örneğin Hz. Peygamberin doğal çevresinde vasıfları değişmeyen suyun veya akar suyun, deniz suyunun temiz olduğunu söylemesi ve pislik tutmayacağını ifade etmesi[137] doğrudur ve doğaldır. Hz. Peygamber sadece bu tanımlamalarla kalmamış, insanların su başta olmak üzere kullandıkları, istifade ettikleri doğayı tahrip etmemeleri, israftan sakınmaları, suyu ve tabiatı korumaları için pek çok emir ve tavsiyelerde de bulunmuştur.[138] Bazı zorunlu durumlarda Hz. Peygamber evsafı kullanıma elverişli olmayan Bidaa kuyusu gibi bir su kaynağının kullanımına izin vermesi,[139] kulleteyn miktarına ulaşan, yani yaklaşık büyükçe iki testi miktarında bulunan suyun içine düşen az pislikle pislenmeyeceğini söylemesi ve kullanımına izin vermesine[140] dair rivayetler hadis kaynaklarında vardır. Hz. Peygamber dönemi toplumlarının su kaynakları kıt bir bölgede yaşadığı, bütün

---

[136] Buhari, Salat, 33, 35, 36, 39, Mevakit, 8, Amel fi's-Salat,12; Müslim, Mesacid 50-59, no547-554; Nesai, Taharet, 193, I/163, Mesacid 35, II/52-53

[137] Malik, Muvatta, Taharet 12, I/22; Tirmizi, Taharet, 49, 52, no 66, 69; Ebu Davud, Taharet, 34, 41, no 66, 67, 68, 83; Nesai, Miyah 2, I/174

[138] Buhari, Vudu, 68; Müslim, Taharet, 95, no 282; Darimi, Sünen, s 186, no 54

[139] Tirmizi, Taharet, 49, no 66; Ebu Davud, Taharet, 34 no 66, 67, 68; Nesai, Miyah 2, I/174

[140] Tirmizi, Taharet, 50, no 67; İbn Mace, Taharet, 75, no 517,518; Darimi, s. 186, no 55

ihtiyaçların taşıma suyla karşılandığı düşünüldüğünde, bu izinlerin zorlayıcı şartlar gereği, geçici olarak verilen ruhsatlar olduğu ve özel halleri dışında genel geçer mahiyetinin bulunmadığı kanaatine varılabilir. Zaten normal durumlarda kullanılması mahzurlu ve yasak olan bazı şeylerin, geçici olmak kaydıyla zaruri hallerde kullanımının yasak olmayacağı bir kural olarak kabul edilmektedir.

Bu gün de doğal dengesi bozulmamış denizler ve akarsular yine temizdir, tabii hali devam ettiği sürece de temiz olmaya devam edecektir. Zaman süreci içerisinde özellikle de insanların doğaya ölçüsüz müdahaleleri sonucunda kitaplarda bulunan bu tespitlerde pek çok değişimlerin meydana geldiği açıktır. Bu nedenle günümüzde artık rivayetlerdeki tanımlamalardan hareketle, suyun veya hatta ırmakların sırf aktığına bakarak temizliğini söylemek mümkünmüdür? Çünkü artık akan bir ırmak geçtiği tüm yerleşim yerlerinin kanalizasyonunu, biyolojik ve kimyasal atıklarını taşımaktadır. Arındırma işlemi yapılmaksızın bu akarsuların içmede veya temizlik işlerinde doğrudan kullanımı mümkünmüdür? Yine insanlar tarafından kurulan fabrikaların zehirli kimyasal atıkları, şehirlerin ve yerleşim yerlerinin tüm pislikleri, atık sularla ırmaklara boşaltılmakta, bu yolla denizlere ulaşmakta veya bu atıklar doğrudan denizlere boşaltılmaktadır. Günümüzde kıyısında büyük şehirlerin bulunduğu bazı körfezlerin[141] suyu için "denizin suyu temizdir ölüsü de helaldir"[142] rivayetinden hareketle temiz hükmü verilebilir mi? Kirlilik nedeniyle bir çok kıyıda denize girmenin ve avlanmanın yasaklandığı malumdur. Bu halleri ve bozulmuşlukları devam ediyorken buralardaki sulara temiz hükmü nasıl verilebilir?

Günümüzde çevre sağlığı uzmanları görünüşte hiçbir kusuru bulunmayan hatta evsafı selase denilen tadı ko-kusu ve renginde hiçbir değişiklik bulunmayan bazı suların kullanımını yasaklayabilmektedirler. Çünkü zamanımızın teknolojik imkanlarıyla yapılan tahlillerde bu sularda bulunan bazı özellikler nedeniyle, örneğin radyoaktif bir kirlenme sonucu radyasyon oranındaki yükseklik nedeniyle insan sağlığı açısından içilmesinin ve kullanılmasının mahzurlu olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda uzmanların suyun kullanımının insan hayatını tehlikeye atacağından hareketle verdikleri kullanılmaz hükmüne rivayetlerden hareketle karşı çıkılabilir mi? çıkılırsa bu doğrumu olacaktır?

---

[141] Buna günümüz Türkiyesinde İzmir, İzmit ve İskenderun körfezleri örnek olarak zikredilebilir.

[142] Malik, Muvatta, Taharet 12, I/22; Tirmizi, Taharet, 52, no 69; Ebu Davud, Taharet, 41, no 83

Bunların hiç birisi Hz. Peygamber dönemi için elbette düşünülemez. Görüldüğü gibi Hz. Peygamber zamanındaki çevrenin, suyun ve su kaynaklarının tabi hali ve şartlarıyla günümüz şartları arasında hayli farklılıklar oluşmuştur. Değişim ve bozulmaları göz önüne almaksızın konuyla ilgili rivayetleri dini nas olarak değerlendirip onlarla amel etmek ve aynen yürürlüğe koymak çoğu kere Hz. Peygamberin haline ve maksadına, dinin gaye ve hikmetine uygun olmayacak, ayrıca insanların maslahatına da aykırı düşecektir. Bu halde kanaatimce günümüz şartlarında sünnete uygun davranış sular ve su kaynakları hakkında rivayetlerden hareketle dini hüküm vermek yerine işi uzmanına havale ederek kararlarını kabul edip uygulamaya koymak olmalıdır.

Sonuç

Uygulama ve pratik genelde teoriden önce gelir ve teori de bu uygulama üzerine kurulur. Sünnet uygulama olduğundan tarihi süreç içerisinde önde gelmiş, İslam toplumlarının pek çoğunun oluşum, yapılanma ve hatta karakterlerinde bu günde hala devam etmekte olan uygulama ve görüntü birliğini oluşturmuştur. Bu nedenle sünnete yaklaşım tarzı her zaman ve zeminde çok önemli olagelmiştir. Çünkü sünnette olabilecek bir yanlış anlama veya algılama toplum içerisinde yanlış uygulama veya yöneliş olarak ortaya çıkacaktır.

Sünnete olabilecek yanlışın ve istismarın önüne geçebilmek için çalışmalar ilk dönemlerde sünneti nakledenler ve nakil usulleri üzerinde yoğunlaştırılmıştı. Sünneti anlatıp nakleden rivayetlerin yazılı olarak derlenmesi hicri ilk iki asırda, bu malzemenin çeşitli yöntemlerle elden geçirilip kitaplaştırılması süreci de 4. hicri asır sonlarında tamamlanınca hadiste ictihadın cereyan ettiği sahalardaki faaliyetler sona ermiş, artık bu tarihten itibaren raviler ve rivayet metodları üzerine çalışmak genelde anlamlı bulunmamıştır. Bunun bazı yetkin hadisçilerce dile getirilmesi adeta bu yöndeki çabalara son noktayı koymuştur.

Her son bir ilke başlangıç olduğu gibi bu durgunluk hadis değerlendirmede yeni arayışların doğmasına ve gelişmesine yol açmıştır. Bu aşamadan sonra hadisin isnadından çok metnine yönelen bilginler bu metinlerin sıhhati, mahiyeti, anlaşılması, yorumlanması ve uygulanabilirliği üzerinde daha kolay, daha pratik çalışmalar ortaya koymak için emek sarf etmişlerdir. Hadis metinlerini değerlendirme ve kullanım için seçmede uygulanmasını istediğimiz tabii hal yöntemi de bu yeni arayış çabalarından biridir.

İnsan faaliyetleri ve yapıp etmeleri fiziki, coğrafi, toplumsal ve zaman şartları ve imkanları içerisinde gerçekleşir. Diğer bir deyişle insanlar yapmak istediklerini ve ulaşmak istedikleri hedefleri bu içinde bulunduğu şartlar içerisinde gerekleştirmeye çalışır, çoğu kere başka alternatifleri de yoktur. İnsanlar hedeflerine ulaşmada engel olarak gördükleri şeyleri aşmaya, ortadan kaldırmaya, değiştirmeye veya ıslah etmeye çalışmışlardır ve çalışmaktadırlar. Buna bağlı olarak tarihi süreç içerisinde esasında genel yapı ve görünümü itibarıyla durgun olan ve köklü değişimlerin bir anda değil yavaş yavaş gerçekleştiği tabi çevrede ve fiziki şartlarda pek çok değişim yaşanmıştır. Doğada cereyan eden bu değişim, özellikle de sanayi devriminden sonra insanların civarındaki doğada ciddi boyutlarda olmuştur. Bilimsel ve teknolojik ilerlemelerle eşgüdümlü olarak insanların sosyal yapılanmalarında, hayat tarzlarında ve genel olarak yaşantılarında Hz. Peygamber döneminden çok farklı boyutlar ortaya çıkmıştır, bu da doğaldır.

İnanç ve inanca bağlı uygulamalarda, yani ibadetlerde geneli itibarıyla bir değişim ve farklılaşma olmamışsa da, ibadetlerin icrası için gerekli harici şartların yerine getirilmesinde köklü değişimler yaşanmıştır.

Hayattaki bu değişim ve dinamizme karşılık yazılı belgeler olarak günümüze ulaşan ve çoğunluğu dini naslar olarak değerlendirilen rivayetlerin yapısının statik olduğu ve belli bir dönemin kendi şartları içerisindeki uygulamalarını yansıttığı vakıadır. Pek çoğu Türkçe'ye de çevrilmiş olan bu rivayetleri okuyan ve farklılaşmayı göz önünde bulundurmayanlar için bu rivayetler bir çok problemlere yol açmaktadır. Örneğin rivayeti günümüze taşıma ve ona göre hareket etme isteğinde olanlar ya toplumdan dışlanma riskini göze alarak hayatını rivayete göre yeniden adapte etme durumunda kalmakta veya rivayeti farklı anlamak ve uygulamak durumunda kalmaktadır. Rivayetler aynen alınıp, kendi tabi hali ve bağlamından kopartılarak günümüze taşındığında din adına ve Hz. Peygamber adına haşa ki bazı uygunsuz anlayışların ve durumları ortaya çıkması da kaçınılmaz olmaktadır.

Buna engel olmak için şunu teklif ediyoruz: İnanan herkes Hz. Peygamberi, Onun ahlakını, karakterini, hedefleri ve gayelerini, bu hedefleri gerçekleştirdiği vasıta, yol ve yöntemlerini, tercihlerini, hoşlanmadığı şeyleri, emirlerini, yasaklarını, içinde bulunduğu hayat şartlarını, siresini iyice öğrenmeli, Onu çok yakından tanır hale gelmelidir. Böyle biri rivayetleri seçerken ve günümüze aktarılacak, uygulamaya konulacak olanlarını belirlerken Hz. Peygamber hakkındaki bu müktesebatından mutlaka istifade etmelidir. Eğer

içinde bulunduğu hali rivayette anlatılan durumla bire bir örtüşüyorsa, rivayeti aynen uygulamada her hangi bir mahzur ve meşakkat ortaya çıkmıyorsa bu durumda rivayeti aynen alıp uygulamalıdır. Kendi konumu rivayette anlatılan hal ve durumdan farklılaşmışsa bu halde o konudaki Hz. Peygamberin gayesi, niyeti ve hedefi belirlenmeli bu hedefi en mükemmel olarak gerçekleştirecek yeni vasıta, yol ve yöntemleri sünnet olarak almalıdır. Bunu yaparken de asla sünnete aykırı davrandığını düşünmemeli, bilakis gerçek anlamda sünneti uyguladığı kanaatinde olarak müsterih olmalıdır.

Müzakereci: Doç. Dr. Mirza TOKPUNAR*

Sayın Rektörüm, Sayın Başkan, muhterem hocalarım, değerli meslektaşlarım, hepinize selam ve saygılarımı arz ediyorum.

Değerli Hocamız Habil NAZLIGÜL Bey'in tebliği iyi hazırlanmış, emek verilmiş ve esas itibariyle son zamanlarda dile getirilen isnad'ın yetersiz kaldığı yerlerde güvenilir metin tenkidi yapmak amacıyla, Mukaddime yazarı İbn Haldun'un görüşü olan 'tabii hal nazariyesi'nin kullanılmasını öneren, önemli ve değerli; aynı zamanda söz konusu problemin çözümüne çok iyi katkı sağlayan bir tebliğdir. Biliyorsunuz isnad'ın yetersiz kaldığı hususlarla ilgili olarak akıl, Kur'an'a arz ve son yıllarda özellikle dile getirilen fıkıh usulcülerinin metodu gibi teklifler hadisçilerin hep gündeminde olmuştur. Hadis uzmanlarımız bunların her birini araştırmışlar ve üzerinde düşünmüşler. Akıl konusunda Prof. Dr. Yavuz ÜNAL Bey, Kur'an'a arz konusunda Prof. Dr. Kamil ÇAKIN ve Prof. Dr. Ahmet KELEŞ beyler çok değerli araştırmalar yapmışlar ve bu araştırmalar neticesinde adı geçen yöntemlerin hiç birinin tek başına isnadın eksiklerini tamamlayamayacağı anlaşılmıştır. Söz konusu çalışmalarda değerli hocalarımız, bu yöntemlerin tek başına kullanıldığında karşılaşılacak eksikliklerini de açıklamışlardır. Tabii hal nazariyesi de aynı durumdadır. Bildiğimiz gibi hadis bilginlerimiz bunların hepsini birlikte kullandıklarında isabet etmişler ve tercih edilen de bu olmalıdır.

Esasen Habil Bey'in teklif ettiği metot hadisçilerin yabancısı değildir. Yalnızca adı, İbn Haldun'un kullandığı gibi 'tabii hal' değil fıkhu's-sîre'dir. Zaten hadisçiler bu metodu çok iyi kullanmışlardır. Pek çok kaynakta adı ifade edilmeden de olsa fıkhu's-sîre'ye çok önem verilir ve pek çok husus bu yöntemle çözülür. Bunun örneklerini mevcut şerhlerimizde bolca görmekteyiz. Tabii, Habil Bey'in 'tabii hal' nazariyesinin sağlıklı kullanımı için önemli katkılarını da görmekteyiz. Ancak bence asıl yapılacak şey bizim, 'hadisçilerin metodu'nu tespit etmemiz, gün ışığına çıkarmamız ve kullanmamızdır.

---

* Doç. Dr., Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çanakkale/Türkiye

Biliyorsunuz Hicrî ilk iki asırda hadisçiler, hadisleri çok güzel tenkit etmişler, bilgi üretmişler, uygulamışlar ve bu Ümmet, Dinini, o bilgilerle yaşamıştır. O asırlarda, bu metodun, daha sonra devredildiğini düşündüğümüz fıkıh usulü de ilim olarak tesis edilmiş değildir. Öyleyse ilk asırda hadis bilginlerinin metodu yok muydu, elbette vardı. Bence biz önce 'hadisçilerin metodu' diyebileceğimiz bu metodu tespit edip yazalım, sonra da onun üzerinde tartışalım. Aslında bu konuda dikkate alınması gereken çok husus var biliyorum ama vakit darlığı nedeniyle onlara değinemiyorum.

Tabii, usul olarak, bir hadis usulü ilmi var ama bu ilmin amacı, kabul veya red yönünden râvi ve mervînin hallerini araştırmaktır. Yani hadisleri anlama, bilgi üretme ve uygulama ilmi değildir. Her ne kadar onunla birlikte mevcut bazı ilimler anlama ve tenkide yönelik ise de, sözünü ettiğim anlamda bir 'hadisçiler metodu'nun tespit edilip yazılmasına ve onun ortaya konmasına ihtiyaç vardır. Çünkü hiçbir İslami ilim mensubu hadisleri hadisçiler kadar bilemez ve anlayamaz. Bilinenin aksine hadisçilerin hadisleri herkesten daha iyi anladığını gösteren örnekler kaynaklarımızda çoktur. Söz konusu metodun tek başına yeterli olacağını iddia etmeden, hadisçiler olarak hadisçilerin metodunu çok iyi bilmemiz gerektiğine inanıyorum. Bu metodun, var olan eksikliklerinin de aynı metot çerçevesinde çözülebileceği kanaatindeyim. Ben, öncelikli hedef bu olmalı diye düşünüyorum.

Habil Bey'e teşekkür ediyorum bu konuyu burada gündeme getirdikleri için; ayrıca bu güzel çalışma için de kendilerini tebrik ediyorum.

Tekrar Sayın Başkanımı ve yüce heyetinizi saygıyla selamlıyor, iyi çalışmalar diliyorum.

BARIŞ VE HUZURUN SAĞLANMASINDA NEBEVÎ SÜNNETİN EVRENSEL BOYUTU

Doç. Dr. Adil Yavuz*

Hz. Ademle başlayan insanoğlunun serüveni, inişli çıkışlı bir gelişim göstermiştir. Ahsen-i takvîm üzere yaratılan insanlar, hayatlarını sırât-ı müstakîm üzere devam ettirememişlerdir. Ona rehberlik etmek üzere bir taraftan peygamberler yol göstermeye çalışırken, diğer taraftan bu süreci baltalayıp insanlığın yolunu kesmeye, akamete uğratmaya ve onlara sahte kurtuluş reçeteleri sunmaya çalışanlar da mücadelelerine devam etmişlerdir. Peygamberler beşer olma noktasında diğer insanlarla ortak paydada birleşirken, risalet veya nübüvvet görev ve yetkisi yönüyle onlardan farklılık arz etmişlerdir.

İnsanlığa gönderilen son elçi olan Hz. Peygamberin (s), Kur'an'da biyolojik ve beşeri özelliklerinden çok, risaleti, daveti ve bu uğurdaki çabası üzerinde durulmaktadır. Çünkü onun beşeri yönü kim olduğunu belirtip yerel ve tarihsel yönünü ön plana taşırken, risaleti ise onun evrensel yönüne dikkat çekmektedir. O, insanlığa gönderilen son elçidir. O, insanları hesabını yüz akıyla verebilecekleri bir yaşam tarzına davet ederken, huzur ve barış içinde yaşamaları için son derece önemli ilke ve prensiplerle onlara rehberlik etmiştir. Onun sözlü olarak dile getirdiği, sünnet olarak pratiğe aktardığı ilkelerin birçok evrensel değerler içerdiği bilinmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber (s), hayatın, dinin, aklın, neslin ve malın korunması gibi genel ve evrensel hedefleri gözetmiştir. Ayrıca toplumsal huzur ve barışın sağlanması için de, adalet, doğruluk, başkasının hakkını yemekten kaçınma, hakkı ve haklıyı koruma, zayıf olanları ezdirmeme gibi insan hayatının tamamını kuşatan erdemli davranışları insanlara benimsetmeye çalışmıştır. Sünnet bu açıdan insanların tüm hayatını kuşatan kapsamlı ve çok yönlü bir proje olarak da vasıflandırılabilir.[143] Bu

---

* Doç. Dr., Konya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye., adlyavuz50@gmail.com

[143] Sünnetin, uzunluk, genişlik ve derinlik yönünden insan hayatının hepsini kapsaması ile ilgili güzel bir tanımlama için bkz., Karadâvî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, trc. Bünyamin Erul, 3,.bsk., Kayseri, 1993, 95-96.

ilkelerin benimsenip uygulandığı toplum, cahiliyyeden kurtulup Asr-ı saadete ulaşmıştır. Elbette buradan hareketle, tüm problemlerin sıfırlandığı söylenemeyeceği gibi, hamasi bir söylemle Müslümanların bunu her zaman sağladıkları da söylenemez.

Böyle bir konuyu ele alırken, Hz. Peygamberden varit olan hadislerin, onunla ilgili aktarılan rivayetlerin tümüyle evrensel değer ifade edip etmeyeceğinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Her peygamber gibi, Hz. Peygamber'in davranışlarının, söz ve eylemlerinin oluşup şekillenmesinde onun bu iki temel (kul ve rasul olma) özelliğinin etkisinin olduğunda kuşku yoktur. Hayatının ilk kırk yıllık dönemini yaşadığı toplumda güven duyulan erdemli bir kimse olarak geçiren Hz. Muhammed (s), risalet görevinin verilmesi ile daha önceden söz konusu olmayan büyük bir sorumlukla karşı karşıya kalmıştır. İndirilen vahyi insanlara bildirmek (*tebliğ*)[144], anlaşılmayan konuları açıklamak (*tebyîn*)[145], insanlara anlatılan vahyi bizzat kendisi yaşamak suretiyle onlara örnek olmak (*temsîl*)[146], bu sorumluluğun temel dinamiklerini oluşturmaktadır. Her sorumluluğun yerine getirilebilmesi için, aynı ölçüde bir yetki de verilmelidir. Ona bu yetkinin verildiği Kur'an'daki ilgili ayetlerden anlaşılmaktadır. Allah'ın hüküm koymadığı meselelerde, Hz. Peygamber'e hüküm koyma (*teşrî)'* yetkisi verilmiştir. Bu durum Kur'an ayetlerinde açık bir şekilde ortaya konulmuştur. A'raf suresinde şöyle buyrulmaktadır: "*Onlar ki yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o rasûle, o ümmi peygambere uyarlar. O peygamber, onlara iyiliği emreder, kendilerini kötülükten men eder. Onlara güzel şeyleri helal, çirkin şeyleri haram kılar, üzerlerindeki ağırlıkları ve kendilerini bağlayan bağları kaldırıp atar..*"[147] Tevbe suresinde ise, Allaha ve âhiret gününe iman etmeyen, Allah ve Rasulünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini din edinmeyenlerle savaş yapılması emredilmektedir.[148] Bu ayetlerde Peygamberin de helal ve haram kılma yetkisinin olduğu beyan edilmektedir. Peygambere verilen bu yetkinin bir risalet yetkisi olduğu, bir rububiyet yetkisi olmadığı zaten tartışma konusu bile edilmeyen bir gerçektir. "Bu ayetlerde, "dini hüküm ve kuralların vaz' edilmesi, sadece Kur'an'a

---

[144] Bkz., Mâide sûresi, 5/99; Nahl sûresi, 16/35, 82; Nûr sûresi, 24/54, .. vb.

[145] Bkz., Nahl sûresi, 16/44, 64.

[146] Bkz., Ahzâb sûresi, 33/21.

[147] A'raf sûresi , 7/157.

[148] Tevbe sûresi , 9/ 29.

(Allah'a) değil, aynı zamanda Hz. Peygamber'e de izafe edilmiştir…*Allah'ın yetkisi, tamamen bağımsız, aslî ve kendinden olduğu halde, Rasulünün ki, vahye bağlı ve ondan kaynaklanan bir yetkidir.*"[149] Hz. Peygamberin şöyle bir uyarıda bulunduğu rivayet olunmuştur: "*Dikkat ediniz, bana kitab (Kur'ân) ve onunla beraber, onun benzeri verilmiştir. Dikkat edin herhangi bir adam karnı tok olarak koltuğuna yaslanır ve şöyle der: Siz bu Kur'ân'a sarılın. Onda helâl bulduğunuzu helâl sayın, haram bulduğunuzu da haram sayın...*"[150] Bu hadis farklı lafızlarla başka kaynaklarda da yer almaktadır[151].

Bir beşer olarak diğer insanlarda olduğu gibi, her Peygamber, Allah'ın takdir ettiği bir zaman diliminde, yine onun takdir ettiği bir ülkede ve belli bir toplumun içinde yaşamış ve kendine verilen risalet görevini yerine getirmiştir. Geçmiş peygamberlerin hayatı ve sözleri ile ilgili sağlıklı bilgiler günümüze kadar ulaşabilseydi, onların davranışlarındaki beşeri tutumun, yerel özellikler ve yaşadıkları coğrafyanın, sosyal çevrenin yansımalarının farklı olduğunu görürdük. Hepsi de peygamber olmalarına rağmen, yukarıda dile getirilen etkiler sebebiyle onların söz ve davranışları arasında, dinin ve tebliğin özünü etkilemeyen farklılıklar olması kaçınılmazdır. Hz. Peygamber, "bütün insanlığı ilgilendiren, evrensel ilke ve esasları ilan ederken, içinde yaşadığı toplumdan kopmamıştır. Yerken, içerken, giyinirken, yaşadığı bölgenin şartlarına göre hareket etmiştir. Konuşurken, hutbe irat ederken kendisini dinleyen ilk muhataplarını daima gözetmiş, örneklerini yaşadığı dünyadan seçmiştir. Hayvanlardan deve, bitkilerden hurma onun başlıca örneklerini teşkil

---

[149] Usmânî, Muhammed Taqı, *The Authority of Sunnah, Karaçi*, 1990, 46, 47, 48. (Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara, 1999, 173, 174'den naklen).

[150] *Ebû Dâvûd*, Süleyman b. Eş'as Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, I-IV, thk: Sıdkî Muhammed Cemil, (Beyrut, 1994), Sünen, 5.

[151] Abdurrezzak, b. Hemmâm San'a'ni, *El-Musannef*, I-XI, 2. bsk., thk: Habiburrahman A'zamî, Beyrut, 1403/1983, (Ma'mer b. Raşid, el-*Câmi*) X, 453; İmam Şâfi, Muhammed b. İdris, *Er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, byy, ts, 89; Ahmed b. Hanbel, el-*Müsned*, , I-VI, 2. bsk. (İstanbul, 1413/1992) II, 367; IV, 132; *Dârimî*, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, thk., M. Ahmed Abdülmuhsin, (Beyrut, 2000), Mukaddime (I, 144); *İbn Mâce*, Muhammed b. Yezîd Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce,* I-II, thk, Sıdkî Cemîl Attâr, (Beyrut, 1415/1995), Mukaddime, 2; *Ebû Dâvûd*, Harac, 31; *Tirmizî*, Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, I-V, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Fuad Abdulbâkî, Abdulkadir İrfân Hassûne, (Beyrut, 1414/1994), İlm, 10. Erike hadisi ile ilgili bazı değerlendirmeler için Bkz. Özafşar, M. Emin "*Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mahiyeti*", İslâmiyât, c. 1, sy:3, (Ankara, 1998), s. 19-33; Yavuz, Adil, *Muhammed b. Ali Şevkânî*, Ankara, 2003, 308-310.

etmiştir."[152] Hz. Peygamberin risalet görevini Arabistan'da değil de hurma ve deve gibi unsurların olmadığı başka bir yerde ifa etmiş olsaydı, acaba onun hadis ve sünnetinde bunların izlerini görebilir miydik? Her şeye rağmen Peygamber (s), yine de ısrarla hurmadan mı bahsederdi? O, 20. asırda risaletle görevlendirilseydi, ulaşım vasıtası olarak, yine deveye binmekten mi söz ederdi? Mekke ve Medine dışında başka şehirlerde peygamber olsaydı, yine onun hadis ve sünnetinde bu iki şehrin izlerini mi görürdük? Hatta ona destek olan veya karşı çıkan yakın çevresi farklı insanlar olsaydı, elbette hadis ve sünnet verilerinde onların yansımalarını görürdük. Abd (kul) olan peygamberlerin hayatında, doğal olarak yaşadıkları bölgenin, yerel ve tarihsel unsurların farklı olması kaçınılmazdır. Ama hepsinin davetinin, -yaşadığı coğrafya neresi olursa olsun, yaşadığı asır ne zaman olursa olsun- ortak ve değişmez ilkeleri olmuştur. O da, hayatın Allah'ın bildirdiği esaslar dikkate alınarak yaşanmasıdır. Peygamberlerin sünnetlerinin esası da budur. Haram olmaması kaydıyla, bulunan gıdalarla beslenilmesi, dönemin imkânlarına göre, meşruiyet kapsamı içinde hayat sürülmesi, beşer olmaktan kaynaklanan bir özelliktir. Ancak, bu gıdaların, imkânların neler olacağı bir evrensellik özelliği göstermez. Ancak, yeme içmede ölçülü olma, tüketirken israf etmeme, bunları temin ederken meşruiyet çerçevesinde hareket etme konusunda Hz. Peygamberin son derece önemli ve dikkate alınması gereken evrensel tavsiyeleri ve emirleri bulunmaktadır. Müslümanların öncelikle hassasiyet göstermesi gereken, sünnetin içindeki evrensel ilkeler, mesajlar olmalıdır. Bu durumda, Peygamberin tüm beyan ve davranışlarının, ittiba etme açısından aynı değerde olmayacağı açıktır.

Nitekim, Rasulullah (s), Medine'ye hicret ettikten sonra ziraatle meşgul olan sahabilerin, erkek hurma dallarını dişilerin üzerine asarak (tozlanma yoluyla) aşıladıklarını görmüş ve bunu hoş karşılamamış. Onlar da bunu terk ettikleri için o yıl yapılan hasatta hurma rekoltesi az olmuş. Durumu öğrenen Peygamber (s), bunu yapmamalarının iyi olacağını zannettiğini, kendisinin (bu tür konularda yanılabilecek) bir insan olduğunu, (ama risâlet alanıyla ilgili olan) dini konularda emrettiklerini ise mutlaka yapmaları gerektiğini söylemiştir. Bir rivayete göre de "*Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz*"[153] buyurmak suretiyle, risâlet kapsamına girmeyen, mesleki tecrübeye dayanan konularda onların kendi

---

[152] Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, (Ankara, 1997), 302.

[153] Bkz., *Müslim*, Fedâil, 139, 140, 141.

tecrübelerini uygulamalarını uygun görmüştür. Bu ve benzeri bazı rivayetler göstermektedir ki, Hz. Peygamber'in davranışları, ittiba etme açısından farklı değer taşımaktadır.[154] Nitekim Kur'an'da açıkça Hz. Peygamberin isminin geçtiği yerlerde[155], Hz. Muhammed'in (s) risaleti vurgulanır. *İsmnin zikredildiği ayetlerde ona itaat emredilmediği halde,* birçok ayette *rasule itaat emredilir.*[156] Bu da itaat mükellefiyetinin öncelikle risalet alanıyla ilgili olduğunu göstermektedir.

Kur'an, insanların yaratılış hikmetinin onların Allah'a kulluk etmeleri olduğunu belirtmektedir.[157] Yine insanlardan kimlerin daha iyi amel ettiklerin tespit için hayatın ve ölümün yaratıldığı[158] insanların farklı konumlarda bulunmalarının, farklı milletler halinde yaratılmalarının da imtihan sebebiyle olduğu vurgulanmaktadır.[159] Bu imtihanın yapılması için de bir takım esaslar, emir ve yasaklar konulmuştur. Bu emir ve yasakların temel hedefi, bir taraftan insanları bu dünya hayatında peyderpey imtihan etmek, diğer taraftan onların huzur ve barış içinde yaşamalarını temin etmektir. İnsanlara huzurlu bir hayatı temin etmeyi esas alan bu emir ve nehiylerin özünü oluşturan temel hedefler bulunmaktadır. Bu temel hedefler, insanlar için huzurlu ve mutlu bir hayatı temin edebilecek potansiyeli taşımaktadır. Bunlar Mekasıdu'ş-şerîa ana başlığı

---

[154] Konu ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için bkz., Şafiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm,* I-IX, tlk. M. Mataracî, Beyrut, 1993, VII, 460, vd.; İbn Aşur, Muhammed b. Tahir, *Mekâsıdu'ş-şerîati'l-İslamiyye,* Tunus, 1985, s. 30-39; Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc., İ. K. Dönmez, Ankara, 2000, s. 100-103; Karaman, Hayrettin, "*Asr-ı Saadet'te Rasulullah'ın Davranışlarının Bağlayıcılığı*" Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam, I-V, Beyan Yay. , İstanbul, 1995, I, 476; Sakallı, Talat, "*Sünnetin Bağlayıcılık açısından Taksimi*", SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta, 1995, 39-95; Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 4. bsk., Ankara, 2007, s.150-442; Güner, Osman, "*Tarihsel Süreçte Sünnetin Bağlayıcılığı Olgusuna Buhârî'nin Fıkhu'l-Hadîs'i Özelinde bir Bakış*", Marife, Yıl:4, sy. 1, Bahar, Konya, 2004, s.31-33; Yavuz, Adil, "*Hz. Peygamber'in Davranışlarının Bağlayıcılığı*", Alemlere Rahmet Hz. Muhammed Mustafa (s)'e İthafen (Konya Müftülüğü Yay.), Konya, 2008 s.37-42; Şimşek, Murat, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları,* Ankara, 2010.

[155] Bkz., Ahzâb sûresi, 33/40; Âl-i İmrân sûresi, 3/144; Fetih sûresi, 48/29; Muhammed sûresi, 47/2; Saff sûresi , 61/2 .

[156] Bkz. Nisâ' sûresi, 4/64; Nûr sûresi, 24/54 ; Ahzab sûresi , 33/66-68, 71; Nisâ' sûresi, 4/80.

[157] Bkz. Zariyât sûresi, 51/56.

[158] Bkz., Mülk sûresi , 67/2.

[159] Bkz., Maide sûresi , 5/48; En'am sûresi, 6/165.

altında toparlanmışlardır. Kendi içinde de zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde üçe ayrılmıştır. Bu üçü ile de, dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması hedeflenmiştir.[160] Allah'ın elçisi sıfatıyla bu emir ve yasakları tebliğ eden Hz. Peygamberin risalet sürecinde de bu temel hedeflerin gerçekleştirilmesi öncelikle dikkate alınmıştır. Korunması hedeflenen bu temel değerler, günümüz insan hakları teorilerinin ortak noktalarını ve omurgasını oluşturmaktadır.[161] Bu değerler, toplumda huzur ve barış içinde yaşamanın temel şartıdır. Tebliğimizde, Nebevî sünnetin evrensel boyutu ifadesi ile, her zaman ve her toplumda insanların barış ve huzur içinde yaşamalarını sağlamak için ihtiyaç duyulan temel ilkeleri kastetmekteyiz. Bunları yedi alt başlık altında ele almak istiyoruz:

1-Hak Dinin Tebliği ve İnanç Hürriyeti

Allah'ın inzal buyurduğu vahyin rehberliğinde Hz. Peygamberin yaptığı, öncelikle insanlardaki problemin temel kaynağı olan zihniyetlerini, hayata bakış açılarını değiştirmek olmuştur. Bu ise, Allah'ın gösterdiği metotla varlık âlemini, hayatı yeniden ve doğru bir şekilde okumakla başlatılmıştır. Sorumsuz, anlamsız ve başkasına zulme dönüşebilen bir hayattan, sorumlu ve tüm hesabı verilecek bir hayat anlayışına geçiş yapılabilmesi, öncelikle inancın değiştirilmesini zorunlu kılmaktaydı. Bunun temelleri de tevhidi esas alan bir ilah, onun elçisi bir peygamber, herkesin ve her kesimin yapıp ettiklerinden tüm ayrıntılarıyla hesabının sorulacağı bir âhiret inancının benimsetilmesi ile atılmıştır. İnancın diğer ayrıntılarının öğretilmesi ve kabul ettirilmesi de bu sürecin devamı olmuştur. İnanç ve temel ilkelerin yerleşmesi tebliğ döneminden ağırlıklı bir pay almıştır. İnancı tahkim eden ibadet sorumluluğu ile Müslüman birey sağlam bir mümin olma yolunda gelişme kaydetmiştir. Huzur ve barış da dahil olmak üzere hayatı yaşanılır kılan zihniyetin alt yapısı oluşturulmuştur. Bu sebeple Mekasıd problemini ele alanlardan Gazzâlî (505/1111), Âmidî (631/122334), İbnü'l-Hacib (646/1248)Necmüddîn et-Tûfî (712/1312), Şatıbî (790-1388), İbnü'l-Hümam (861/1457), İbnü'l-Âşur (1393/1973) gibi bir çok usulcü, dinin muhafazasını zaruriyyât alanının ilk maddesi olarak

---

[160] Konu ile igili tafsilatlı bilgi için bkz., Pekcan, Ali, *İslam Hukukunda Gaye Problemi – Zarûriyyât- Hâciyyât- Tahsîniyyât*, İstanbul, 2003,

[161] Köse, Saffet, *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, İstanbul, 2003, s. 112.

değerlendirmişlerdir.[162] Çünkü sağlıklı bir din anlayışının muhafaza edilemediği, tahrifata uğratıldığı, kendi bütünlüğü içinde dikkate alınmadığı veya etkisini kaybettiği dönemlerde, diğer temel gayelerin de gerçekleştirilemediğine, hem tarihi süreç hem de günümüzde yaşananlar şahitlik etmektedir. İslam'ın tebliği ve benimsetilmesi, risaletin en öncelikli gündemidir. Ancak insanların dinlerini değiştirmesi için baskı uygulanması yoluna gidilmemiştir. "Sen öğüt ver, çünkü sen ancak öğüt verensin. Onların üzerine (dikilip baskı yapan bir) zorba değilsin"[163] buyrularak, inanma konusunda baskı uygulanması[164] tasvip edilmemiştir. Bunun içinde öncelikle barış ortamının korunması tercih edilmiştir. Yalnız buradan hareketle, İslamın ve Müslümanların pasif bir barış gönüllüsü gibi takdimi doğru değildir. Bazı durumlarda savaş kaçınılmaz olunca, savaşılması da dini bir görev olmuştur. Hz. Peygamber de bizzat savaşlara katılmıştır. Bu savaşlar, fiili saldırıya uğrama, anlaşmayı bozup düşmanla işbirliği yapma, gönderilen elçileri öldürme[165] ve insanların vicdan hürriyetinin engellenmesi durumunda yapılmıştır.

2- Can Güvenliği

Asr-ı Saadet'teki gelişmeler ele alınırken, Mekke ve Medine döneminin farklı özellikler taşıdığı herkesin bildiği bir gerçektir. Mekke döneminde iman ve tevhid esaslarının ağırlık kazandığı görülür. Medine döneminde bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyen hukuki boyut ağırlık kazanmıştır. Vakıa genel olarak böyle olmakla birlikte, Mekke döneminde de bir takım emir ve yasaklar bir nev'i acil önlemler paketi olarak devreye konulmuştur. Bunlardan ilki, kız çocuklarının diri diri gömülmesinin yasaklanmasıdır. Mekke döneminde nazil olan Tekvîr suresinde, "*Ruhlar bedene iade edilip birleştirildiği, diri diri gömülen kız çocuğuna, hangi günahı sebebiyle öldürüldüğü sorulduğu ve (herkesin işlediği amellerin kaydedildiği) defterler açıldığı zaman…herkes ne*

---

[162] Bu beş esas (dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunmasına) gayeye, Necmüddîn et-Tûfî (712/1312), İbnü's-Sübkî (771/1369), Şevkânî (1250/1834) ve Musa Carullah (1368/1949) ırzın korunmasını altıncı bir esas olarak eklemişlerdir. Bkz., Pekcan, *age.*, 270-280.

[163] Gâşiye sûresi, 88/21-22.

[164] Bakara sûresi , 2/ 256.

[165] Köse, age., 58.

yaptığını (bunların hesabını vermesi gerektiğini çok iyi) anlar"[166] ayetleri, bu zulmü işlenmesinin ne kadar feci bir suç olduğunu ortaya koymaktadır. Evet ahkam konusunda açılan ilk acil önlem paketi, suçsuz yere öldürülen kız çocuklarını kurtarmaya yöneliktir. Hz. Peygamber de ilk olarak bu büyük zulmü yasaklamıştır.[167] Hz. Ömer de cahiliye döneminde yaptığı böyle bir hatayı hatırladıkça göz yaşı dökmüştür. Aslında bu mesele burada bırakılmamış, daha sonra bu yasak tüm çocukları kurtarmayı hedefleyerek genişletilmiştir. "*Çocuklarınızı açlık korkusuyla öldürmeyin, onları da sizi de biz rızıklandırırız*"[168] buyrulmuştur. Daha sonra güvenlik çemberi biraz daha genişletilmek suretiyle, "Allah'ın (öldürülmesini) haram kıldığı bir insanı, (meşru gerekçe olmaksızın) öldürmeyin"[169] ayeti ile her insan için can güvenliği sağlanmaya çalışılmıştır. Haksız olarak bir insanı öldüren bütün insanları öldürmüş gibi, bir insanın hayatını kurtaran da tüm insanları kurtarmış gibi olur, buyrularak[170] bu güvenlik çerçevesi hem genişletilmiş hem de tahkim edilip güçlendirilmiştir. Huzur ve barış ortamı mümkün olabildiğince korunmaya çalışılmıştır. Ancak, müslümanların inançlarının ve yaşadığı vatanlarının saldırıya uğraması durumunda savaşılması emredilmiştir.[171]

Müslümanlar, tarih boyunca, bu tür saldırılarla yüz yüze gelmişlerdir. Bu savaşlar, savaşa katılmayan kadınları ve çocukların can güvenliğini yok etmiştir. Çocukların bile can güvenliğinin olmadığı bir yerde huzurdan barıştan bahsetmek mümkün müdür? Acaba günümüzde çocuklar can güvenliği taşımakta mıdır? Bize bolca propagandası yapılan çağdaş medeniyetten söz edenler, savaşlarda hiç dikkate alınmadan hoyratça öldürülen milyonlarca çocuğun yok edilişi karşısında bir ızdırap duymakta mıdır? I. ve II. Dünya savaşlarında, Vietnam'da, Irak'ta, binlerce ton bomba, hiçbir ayrım gözetmeden, suçsuz çocukların, kadınların biçarelerin üzerine atılmıştır. Peki bunu yapanlar, ahirete inansalar ve bu cinayetin hesabını vermek zorunda olduklarından şüpheleri olmasa bunu yapabilirler mi? Hz. Peygamber, savaşta bile olsa, bizzat savaşa katılmayan çocukların, kadınların, yaşlıların, din adamlarının

---

[166] Tekvîr sûresi, 81/7-14.

[167] Bkz., Müslim, Akdıye, 12; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, IV, 246; Darimî, Rikak, 38.

[168] Bkz., En'am sûresi, 6/151; İsrâ' sûresi , 17/31.

[169] İsrâ sûresi, 17/33.

[170] Bkz., Maide sûresi , 5/32.

[171] Bkz., Mümtehıne sûresi , 60/9.

öldürülmesini yasaklamıştır.[172] Günümüzde savaşlarda, bunların korunması için önlem alıp talimat veren bir komutan veya devlet başkanı var mıdır? Peki hangi anlayış, insanları barış ve huzura götürür? Mazlumu, zavallıyı, biçare olanı, çocukları koruyup kollayan bir anlayış mı, yoksa gözünü kırpmadan bunları yok eden, bir anlayış mı?

3- Onurlu ve Huzurlu Bir Aile Hayatı

Mekke döneminde yasaklanan ikinci toplumsal problem, zinadır. "Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, bir hayasızlık ve ne kötü bir yoldur"[173] ayeti ile zina haram kılınmıştır.[174] Hz. Peygamber (s), kendisine gelerek zina etmek için izin isteyen genç ile konuşup, böyle bir şeyin, annesine, kızına, kız kardeşine, teyzesine ve halasına yapılmasını isteyip istemiyeceğini ayrı ayrı sormuş, olumsuz cevap alınca, hiç kimsenin de kendi yakınlarına böyle bir şeyin yapılmasını istemeyeceğini söyleyerek ona empati yaptırmış ve hatasından döndürmüştür.[175] Günümüzde bu kötü işi yapanlardan, yaptığı kötülüğü düşünüp muhakeme eden, durumunu değerlendiren ve empati yapabilenler var mıdır? Ubade b. Samit ile Ümeyme bint Rukayka'dan gelen iki ayrı rivayette Rasulullah'ın (s), hem erkeklerden hem de kadınlardan biat alırken şart koştuğu şeylerden birisinin de, zina etmemeleri ve çocuklarını öldürmemeleri olduğu belirtilmektedir.[176] O, bir kimsenin Müslüman olarak zina edemiyeceğini[177], zina edenin şahitliğinin kabul edilmeyeceğini[178] söyleyerek, bu kötülüğü ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Hicretten sonra getirilen hukuki cezalar ile, toplum bu problemden arındırılmaya çalışılmış, böylece nesil ve ırzın muhafazası sağlanmıştır. Zinanın ailenin, toplumun huzurunu bozup ifsat ettiği bir gerçektir. Batı dünyasında yaygınlaşan, diğer ülkelere de sirayet eden bu problem, suç

---

[172] Bkz., Buharî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî,* thk: Abdulazîz b. Abdullah b. Bâz, I-VIII, (Beyrut, 1994),Cihad, 147; Müslim, Cihad, 24, 25; Ebu Davud, Cihad, 121; İbn Mace, Cihad, 30.

[173] İsrâ' sûresi, 17/32.

[174] Bkz., Yavuz, Adil, *Hadislerde Mekkîlik ve Medenîlik*, Ankara, 2007, s. 88-89.

[175] Bkz., Ahmed, age., V, 257.

[176] Nesâî, Bey'at, 17, 18.

[177] Bkz., İbn Mace, Fiten, 3.

[178] Bkz. Ebu Davud, Akdiye, 16.

olmaktan da çıkarılmak suretiyle bugün ve gelecek kuşaklar için ciddi felaketlere yol açacaktır. Evlenmek anlamını kaybetmekte ve bunun sonucu olarak bu ülkelerde nüfus artışı değil nüfus azalması görülmektedir. Çünkü cinsel ihtiyacını bu şekilde karşılayanlar için, evlenmek, evin yükünü çekmek, çocukların yetiştirilmesi ile uğraşmak, bir de sadakat göstermeyeceği bir eş ile hayatı devam ettirmek, zamanla anlamsız hale gelmekte ve bir angarya gibi düşünülmektedir. Bir toplumu, ülkeyi ayakta tutan en önemli unsur ailedir. Aile hayatının bittiği, ailenin çöktüğü toplumlar bitip yok olmaya mahkumdurlar. Zinanın serbest bırakıldığı toplumlarda, evlilik dışı ilişkiden doğan çocukların sayısı giderek artmaktadır. AB'de evlilik dışı dünyaya gelen çocuk oranı ortalama yüzde 38'dir. Bu oran, Fransa'da yüzde 53, İngiltere'de yüzde 46, Avusturya'da yüzde 39, İtalya'da ise yüzde 24'tür.[179] Bu çocukların sıcak bir aile ortamında sevgi ve merhametle yetiştirileceğini kim iddia edebilir? Bu felaketin sıkıntısını çeken çocukların suçu nedir? Aile sevgi ve merhametinden mahrum olarak yetiştirilecek bu çocuklardan barış ve huzur ortamını oluşturması nasıl beklenecektir? Bu kötülüğün bir başka uzantısı ise, anne karnında canlılık kazanmış yavruların, daha dünyaya gözlerini açmadan kürtaj yoluyla öldürülmesi, gayr-i meşru bir hayatın ayıbı olarak katledilmesidir. Hem de kendi anne babalarının elleriyle. Görüldüğü gibi zina, dar çerçevede bir problem olarak kalmamakta, âdeta toplum için bir püskullü belaya dönüşmektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber, evliliği ısrarla teşvik ederken, zinadan da kesinlikle nehyetmektedir. Çünkü bu aileyi de toplumu da dinamitleyen bir tahrip kalıbına dönüşmektedir.

İnsanoğlunun varlığını devam ettirmesi, aile yoluyla olmaktadır. Murad-ı İlahî, varlık ve insanlık alemi için, tekli değil çiftli bir yapı kurmayı sünnetullah olarak tespit etmiştir. Ailenin kurulmasında bu çift boyutluluk zorunlu olduğu gibi, yuvada huzur ve mutluluğun sağlanması da, bu tabiî yapının korunması ile mümkündür. Ailenin temelini teşkil eden eşlerin hak ve sorumluluklarının gözetilmesi esastır. Ancak hak ve sorumluluk, hukukî yönü ağır basan bir boyuttur. Hukukun ötesi, bir üst basamak olarak gördüğümüz fedakârlık alanı, aileyi aile yapacak en önemli katkıyı sağlayacaktır. Bazı toplumlarda görülen, eşlerin kazancının da harcamasının da ayrıştığı, kasada herkesin kendi hesabını ödediği bir aile tablosunun kimseye huzur ve mutluluk getirmesi beklenmemelidir. Kur'an'a göre, *"İnanan erkekler ve inanan kadınlar*

---

179 Bkz., , http://www.stargazete.com/dunya/uc-cocuktan-biri-evlilik-disi-birliktelikten-haber-375291.htm , 01.04.2012.

birbirlerinin dostları ve yardımcılarıdır.”[180] Birbirlerinin rakipleri ya da hasmı değildirler. “*Kadınlar, erkeklerin benzerleri ve öteki yarısıdırlar*”[181] hadisi gereği, insan gibi bir varlığı teşkil ettiklerini ve birbirlerini tamamladıklarını düşünerek hareket etmelidirler.[182] Hz. Peygamberin, eşler arasında onları ayrıştıracak rekabet ve yarış ortamı değil, ailede sevgi, saygı, ilgi, fedakarlık ve muhabbet ortamı oluşturmaya çalıştığını görmekteyiz. Bir taraftan, erkekleri hanımlarına karşı iyi davranmaları konusunda uyarıp şöyle buyurmuştur: “*Kadınlarınız konusunda Allah'tan korkun. Çünkü siz onları Allah'ın emaneti olarak aldınız.*"[183] “*Bir mü’min erkek, bir mü’min kadına buğzetmesin. Çünkü onun bir huyunu beğenmezse başka bir huyunu beğenir*.”[184] “*Eşlerinize yediğinizden yedirin, giydiğinizden giydirin, sakın onları dövmeyin ve onları incitecek çirkin sözler söylemeyin*."[185] Diğer taraftan, kadınları da eşlerine karşı hassas davranmaları için uyararak şöyle buyurmuştur. “*Hangi kadın, eşi ondan razı olarak vefat ederse, cennete girer.*”[186] “*Herhangi bir kadın, eşinin hakkını yerine getirmedikçe, Rabbinin hakkını tam olarak yerine getirmiş olmaz*.”[187] Bu tavsiyeler, ailede problemin çıkmaması veya asgariye indirilmesi açısından son derece önemlidir. Çocuklar konusunda anne babalara sorumluluk yüklenildiği gibi, çocukların da ebeveynlerine karşı görevleri en açık ifadelerle belirtilmiştir. “*Rabbin, yalnız kendisine kulluk yapmanızı ve ana babaya iyi davranmanızı emretti. İkisinden birisi veya her ikisi, senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara öf bile deme. Onları azarlama, onlara güzel söz söyle*”[188] ayeti bunu en özlü bir şekilde ortaya koymuştur. Bir sahabi, cihada katılmak konusunda istişare etmek üzere Hz. Peygamber’e geldiği zaman ona annen var mı diye sormuş, evet deyince, “O halde annene hizmet et. Çünkü cennet, onun

---

[180] Tevbe, 9/71.

[181] Ebu Davud, Taharet, 95; Tirmizî, Taharet, 82.

[182] Güler, Zekeriya, Hz. Peygamber, Toplum ve Aile, İstanbul, 2007, 23.

[183] Ebu Dâvud, Menâsik 56; İbn Mâce, Menâsik 84.

[184] Müslim, Radâ’ 61; Müsned II, 329.

[185] Tirmizî, Radâ' 11; İbn Mace, Nikah 4.

[186] Tirmizî, Radâ’, 10; İbn Mace, Nikah, 4.

[187] İbn Mâce, Nikâh, 4.

[188] İsrâ’ sûresi , 17/23.

ayaklarının altındadır"[189] buyurmuştur. Huzurlu bir toplum, huzurlu ailelerle kurulabilir. Çünkü toplumu inşa eden temel unsur, ailedir. Ailelerde ortaya çıkan her türlü problem bir süre sonra topluma yansıyacaktır.

4- Komşuluk Hukukunun Gözetilmesi

İnsanların huzur içinde yaşayabilmesi için, aileden sonraki bir diğer önemli halka komşuluktur. İslam, komşu hukukuna en fazla önemi veren inanç sistemidir. Hz. Peygamberin (s), "*Cebrail, gelip gittikçe bana komşu hakkında hassas davranmayı o kadar çok tavsiye etti ki, Allah'ın komşuyu komşuya mirasçı kılacağını zannettim*"[190] buyurmuştur. Bir diğer hadislerinde üç defa tekrarlayarak "*Vallahi iman etmiş olmaz, vallahi iman etmiş olmaz, vallahi iman etmiş olmaz*", deyince ona, Kim ey Allah'ın Rasûlü diye sordular. "*Komşusu şerrinden emin olmayan*"[191] buyurmuştur. Bunu Allah'ın ve Rasulünün beğendiği bir Müslüman olmaz diye yorumlamak mümkündür. Yine "*Allah'a ve ahiret gününe inanan kimse, komşusuna eziyet etmesin*" buyrulmuştur. Bazı rivayetlerde bu, "*komşusuna ikram etsin*" şeklinde ifade edilmiştir.[192] Kur'an'da, yakın ve uzak olan komşuya iyilik etmek emredilmiştir.[193] Komşuluk, aileden sonra, insanı kuşatan ikinci halkadır. Sokaklar, mahalleler komşulardan oluştuğuna göre, toplumda huzur ve barışın sağlanmasında son derece önemli rol oynamaktadırlar. Çoğunlukla sosyal yardımlaşma ve dayanışma açısından, komşular daha çok destek verebilmektedirler. Komşuların barış ve huzur içinde yaşadığı sokak huzur sokağı olur. Günümüzde, aynı katta veya sokakta oturanların bile birbirinden habersiz yaşadığı bir komşuluk, Peygamberin tasvip ettiği bir komşuluk anlayışı değildir.

5- Sosyal Dayanışma ve Yardımlaşma

---

189 Nesâî, Cihad, 6.

190 Buhârî, Edeb, 28.

191 Buhârî, Edeb, 28.

192 Buharî, Edeb, 31, (6018, 6019).

193 BKz. Nisâ' sûresi , 36.

Hz. Peygamberin gerçekleştirdiği bir diğer önemli proje, sosyal dayanışma ve yardımlaşma projesi olmuştur. Medine'ye hicret eden Muhacirler, sahip oldukları mali imkânlarının hemen hemen hepsini Mekke'de bırakmış ve yanlarında herhangi bir şey getirme imkanı bulamamışlardı. Bu sebeple son derece ciddi ihtiyaç içindeydiler. Onların birbirleriyle dayanışma içinde olmaksızın çekecekleri sıkıntılar daha büyük olacaktı. Bunu gören Hz. Peygamber (s), o güne kadar görülmeyen bir uygulamayı başlattı. Bu uygulama Muhacirlerle Ensar'ın biribirleriyle kardeş yapılmasıydı. Siyer kaynaklarının Muâhât olarak kaydettikleri Enes b. Mâlik'in evinde gerçekleştirilen bu uygulama ile Ensar'dan biriyle Muhacirlerden birisi kardeş oluyorlar, Ensar'dan olan diğer kardeşinin ihtiyaçlarına yardımcı olup, onu gözetiyordu. Başlangıçta ikisinden birisi ölürse, birbirlerine nesep yönüyle akraba olmadıkları halde varis oluyorlardı. Mirasçı olma uygulaması Bedir Gazvesi'nden sonra elde edilen ganimetle Muhacirlerin ekonomik durumu düzeltilip, Enfal sûresi'nin 75. ayetiyle sona erdirilinceye kadar devam etti. Bu şekilde birbiriyle kardeş yapılanların 45'er veya 150'şer kişi olduğu aktarılmaktadır. İbn Sa'd'ın aktardığına göre, bundan önce Muhacirlerden bazıları arasında kardeşlik akdi yapılmıştı. Kimlerin birbirleriyle kardeş yapıldıkları isim isim kaynaklarda zikredilmiştir.[194] İnsanlık tarihinde benzeri olmayan bir sosyal dayanışma örneği, Hz. Peygamber tarafından projelendirilmiş ve uygulanmıştır. Bu sadece bir formalite olarak bırakılmamış ve işlevsel bir yapıya dönüştürülmüştür. Bunun için Hz. Peygamber, bu sosyal dayanışmayı şu hadisleriyle tahkim etmiştir. "*Hiçbiriniz, kendisi için istediğini, din kardeşi için de istemedikçe, olgun mü'min olamaz*"[195] "*Müslüman, müslümanın din kardeşidir. Müslüman, müslümana zulmetmez. Müslüman, müslümanı başına gelen sıkıntı ile baş başa bırakmaz ve zalimin zulmüne terk etmez. Müslüman din kardeşine yardımda bulundukça, Allah da ona yardım eder. Kim bir müslümanın dünyada bir darlığını giderirse, Allah da kıyamet gününde onun sıkıntısını giderir. Kim dünyada Müslüman kardeşinin ayıbını örterse, Allah da kıyamet gününde onun ayıbını örter*."[196] Kur'an'da Mü'minlerin kardeş olduğu belirtilmiş ve aralarında çıkacak problemlerin çözülmesi emredilmiştir. Müslümanların birbirlerini alaya almaları, çirkin lakaplarla çağırmaları, gıybet etmeleri, dünya hayatındaki farklı

---

[194] Bkz., İbn Hişâm, age., I, 455-456; İbn Sa'd, *es-Sîra*, I, 238-239; İbnü'l-Cevzî, age., III, 70-71; Dimyâtî, age., 259; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 464-465.

[195] Buharî, İman, 7; Müslim, İman, 71; Tirmizî, Kıyamet, 59; Nesâî, İman, 19.

[196] Buhârî, Mezâlim, 3; Müslim, Birr, 58.

konumları sebebiyle birbirlerine üstünlük taslamaları yasaklanmıştır. Çünkü üstünlük, ancak muttaki (kaliteli insan ve iyi Müslüman) olmakla mümkündür.[197] "*Müslüman kardeşini küçük görmesi, kişiye kötülük olarak yeter*"[198] Günümüzde Müslümanlar arası ilişkilerde belki de en çok ihmal edilen ve aşınmış olan hassasiyet alanı budur. Müslümanlar olarak hepimizin kendisini gözden geçirmesi gereken bu alandaki problemler, İslam dünyasındaki huzursuzluğun en önemli sebeplerinden birisidir. Hz. Peygamberin ihya edilmesi gereken en önemli ve en öncelikli sünnetlerinden birisi, İslam kardeşlik hukukunun ihya edilmesi olmalıdır.

Hicretin, göçün olduğu yerde, muhacirler, göçmenler olacaktır. Bunların yeni geldikleri yerlere yerleştirilmeleri de, kaynaştırılmaları da, zor bir iştir. Bir takım problemler yaşanabilir. Ensar ile Muhacir arasında da ufak tefek bu tip problemler çıkınca Rasulullah (s), hemen müdahale edip aralarında çıkan ayrılık ve çatışma niyetlerini bir cahiliye anlayışı olarak nitelendirmiş ve hemen onları çözme yoluna gitmiştir. Burada her iki tarafa da düşen sorumluluk ve hassasiyetler vardır. Bugün genelde, İslam dünyasında, özelde Türkiye'de yaşanan bazı iç problemlerin olduğu bir gerçektir. Ama bu problemleri çözmeden ne güçlü bir toplum ne de saygın ve etkin bir devlet olunabilir. İşi daha basit ve anlaşılır kılmak için bir aile düşünelim. Bu ailede eşler birbiriyle, çocuklar, hem birbiri ile, hem de anne baba ile çatışma halinde olduklarını tasavvur edelim. Bu ailenin, karşılaştıkları problemleri çözmesi, dıştan gelen etki ve baskılara direnmesi zordur. Nasıl bu tür bir aile genellikle yıkılıp dağılıyorsa, iç problemlerini çözemeyen devletler ve toplumlar da yıkılıp, kendi enkazlarının altında kalmaya mahkum olacaklardır. Aynı zamanda onlar, düşmanları tarafından yutulabilecek kolay bir lokma haline geleceklerdir. Nitekim bugün bir devlet diğer devleti yıkmak isterse, önce onun içişlerine el atıp orada huzursuzluk ve çatışma ortamı oluşturduktan sonra, ona nihai yıkıcı darbeyi indirmektedir. Bu konuda tüm Müslümanlar, aklını başına almak zorundadır. Bu oyunlar Osmanlı gibi dev bir devleti yerle bir etmiştir. Bu millet aynı oyuna gelirse, bu durum nasıl izah edilir bilemiyorum.

6- Gayr-i Müslimlerle İlişkiler

Hz. Peygamber (s), Müslümanlar arasında tesis ettiği muâhât ile, iç dayanışmayı sağlamıştı. Ancak Medine'de yaşayan müşrikler ve Yahudiler de

---

[197] Bkz., Hucurât sûresi , 49/ 10-13.

[198] Tirmizî, Birr, 18.

bulunmaktaydı. Medine'de takriben 6000 kadar müşrik Arap, 4000 kadar Yahudi ve 50 kadar Hıristiyan Arap vardı." Müslüman nüfus ise bin 1500 kadardı.[199] Orada huzurlu bir hayatın tesisi ve dışarıdan gelecek saldırılara karşı sağlam bir cephe kurulabilmesi için, ortak bir anlaşma metni oluşturulmuştur. Medine Sözleşmesi, Medine Vesikası, gibi adlarla bilinen bu anlaşma, Muhacirlerle Ensar arasındaki ilişkileri ve onlarla Yahudiler arasındaki hukukî yapıyı tesis etmiştir. Muhammed Hamidullah tarafından 47 madde halinde tasnif edilen bu anlaşmanın, ilk 23 maddesi Müslümanlar arasındaki hukukî yapıyı, 24-47 maddeler ise onlarla Yahudiler arasındaki hukukî yapıyı tesis etmiştir. Onlar yapılan anlaşmayı bozuncaya kadar Hz. Peygamber anlaşmaya riayet etmiştir.

Hz. Peygamber, hicretin altıncı yılında Zilkade ayının başında umre yapmak niyetiyle 1400 kadar Müslümanla Mekke'ye hareket etti. Maksat sadece Kabe'yi ziyaret etmek olduğu için, herhangi bir savaş hazırlığı yapılmamıştı. Mekke yakınlarındaki Hudeybiye'de konakladılar. Kurbanlık develeriyle gelip, niyetlerini söyledikleri halde Kureyş buna izin vermedi. Onlarla bir çatışmaya girmeden, bazı müslümanların kabullenmekte zorlandıkları şartlar içermesine rağmen Hz. Peygamber, onlarla Hudeybiye anlaşmasını yaptı ve işi barış yoluyla çözmeyi tercih etti.[200]

Hz. Peygamber, Hudeybiye Musalehasını yapıp Medine'ye döndükten sonra, davetini genişletmek üzere etrafa İslam'a davet mektupları göndermiştir. Ayrıca gönderilen elçilerin her birinin gittiği yerin dillerini bildiğine işaret edilmektedir. İlk davet mektubu Necâşi'ye yazılmıştı. Diğer mektuplar, Dıhyetü'l-Kelbî vasıtasıyla Bizans kralı Herakliyus'a, Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî vasıtasıyla İran kisrâsı Hüsrev Perviz'e, Hatîb b. Ebî Beltea vasıtasıyla Mısır mukavkısı Cüreyc b. Minâ'ya, Şücâ' b. Vehb el-Esedî vasıtasıyla Dımaşk emiri Hâris b. Ebi Şemr Gassânî'ye ve Selît b. Amr vasıtasıyla Yemame emiri Hevze b. Ali el-Hanefî'ye gönderilmişti.[201] Bu anlatılanlar, Hz. Peygamberin, dini tebliğ ederken hem Medineli Yahudilerle, hem Mekkeli müşriklerle, hem de diğer ülkelerle barış temelli bir ilişki kurmayı tercih ettiğini göstermektedir.

---

[199] Bkz., Atçeken, İsmail Hakkı, *Hz. Peygamber'in Yahudilerle Münasebetleri*, İstanbul, 1996, s.88.

[200] Buhârî, *Sulh*, 6 (2698); Müslim, *Cihâd*, 90 (1783).

[201] İbn Sa'd, *es-Sîra*, I, 258-262; Şulul, age., 308-311. Taberî, bunları h. 6.yılın olayları arasında saymıştır. Bkz., Taberî, *et-Târîh*, 415-418.

7- Adalet Temelli Yönetim Anlayışı

Bir toplumda huzur ve barışın tesis edilmesinin olmazsa olmaz şartlarından birisi de zulmün engellenmesi ve adaletin sağlanmasıdır. Nisa suresinde "*Allah, size emanetleri ehline vermenizi, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder*"[202] buyrulmuştur. Adalet konusunda hiçbir ayrımcılık tasvip edilmemiştir. "*Ey İman edenler! Allah için adaletle şahitlik edenler olun. Bir topluluğa karşı duyduğunuz kin, sizi adaletten saptırmasın. Adil davranın, takvaya yakışan budur. Allah'dan korkun. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır*"[203] ayetiyle bu açıkça emredilmiştir. Adaletle ilgili bir takım emirlerin verilmesi, kuralların konulması her zaman için problemi çözmemektedir. Güçlü ve etkili olanların yargılanması bazen mümkün olamamakta, adalet onların haksız uygulamalarını tescil eden bir mekanizmaya dönüştürülebilmektedir. Bazen uygulayıcıların bir şekilde etkilenmesi yoluyla adalete yakışmayan kararlar çıkabilmektedir. Bunun ciddi bir sorumluluk olduğu konusunda Hz. Peygamber'in (s), yargı görevi üstlenenleri uyardığını görmekteyiz. O şöyle buyurmuştur: "*Hâkimler üç kısımdır: Biri cennette, ikisi de cehennemdedir. Cennette olan, hakkı bilip ona göre hüküm verendir. Hakkı öğrendiği halde hükm(ün)de zulmeden (hâkimler) ile, hakkı bilmeden insanlar hakkında hüküm veren (hakimler) de cehennemdedir."*[204] Hukukta sapma olmaması için, hâkimin öfkeli iken yargı kararı vermemesini tavsiye etmiştir.[205]

Yargıyı yanıltarak, saptırarak hak elde edenleri de uyardığını görmekteyiz. Bunu yapanları ikaz edip şöyle buyurmuştur: "*Ben ancak bir insanım. Siz davalarınıza bakmam için bana müracaat ediyorsunuz. Bir kısmınız (hakkı savunurken) delilini ifade etme hususunda bir kısmınızdan daha güçlü olabilir, ben de ondan dinlediklerime göre hüküm veririm. Binaenaleyh ben (bu şartlar içerisinde) herhangi bir kimse için kardeşinin hakkı olan bir şeyin verilmesine hükmedersem o kimse bu şeyi almasın. Çünkü ben (bu şekilde yanıltılarak verdiğim hükümle) ona ateşten bir parça alıp(ver)mişim (demek)tir.*"[206]

---

[202] Nisâ sûresi' , 4/58.

[203] Mâide sûresi , 5/8.

[204] Ebû Dâvud, Akdıye, 2; Tirmizî, Ahkam, 1.

[205] Bkz., Müslim, Akdiye, 16; Ebû Dâvud, Akdıye, 9.

[206] Buharî, Mezâlim, 16; Ebû Dâvud, Akdıye, 7.

Hukukun adaleti gerçekleştirmekte yetersiz kaldığı durumlar ortaya çıkabilmektedir. Mesela mürûr-ı zaman (zaman aşımı) sebebiyle bazı davalara mahkeme bakamamaktadır ve bu kanuna uygundur. Bazı suçlular zaman aşımını dolduruncaya kadar kaçmaktadırlar. Ama davanın zaman aşımı ile düşmesi hak sahibinin hakkını aldığı anlamına gelmemektedir. Yazıya geçirilmemiş bir alacak davasında, başka da bir ispat yolu yoksa, yargı, borç ispatlanamayacağı için, bu hakkı hak sahibine iade edemeyecektir. Bazen de hukuk kurallarının boşluklarından yararlanarak, kanuna karşı hile yollarına başvurarak adaletin yerini bulması engellenmektedir. İşte böyle durumlarda, vicdan ve dinin devreye girmesi bu tür açmazlara çözüm üretecektir. Kur'an'da "*Kim zerre kadar hayır yaparsa, onun karşılığını görür, kim de zerre kadar kötülük yaparsa, onun karşılığını görür*"[207] buyrulmuştur. Hz. Peygamber'in (s), "*İhsan, Allah'ı görüyormuş gibi kulluğunu yerine getirmendir. Her ne kadar sen onu görmüyorsan da, Allah seni görmektedir*"[208] , "*Müftiler sana fetva verse de sen kendi kalbine danış*"[209] ve "*İyilik, ahlâk güzelliğidir. Günah ise, seni huzursuz eden ve başkalarının bilmesine istemediğin şeydir*"[210] şeklindeki uyarılarının, insanların hukuki boşlukları istismar etmelerini engelleme konusunda bir çözüm yolu olabileceği kanaatindeyiz.[211] Ancak bunun da samimi dindar üzerinde etkin olabileceği bir gerçektir.

Sonuç ve Tespitler

Barış ve huzurun sağlanması açısından İslam'ın gelişim sürecine ve Hz. Peygamberin metoduna baktığımızda, onun şöyle bir gelişim gösterdiğini müşahade etmekteyiz. Önce diri diri gömülen kız çocuklarının kurtarılmasıyla işe başlanmıştır. Sonra bu güvenlik şemsiyesi diğer çocukları ve sonunda diğer insanları kuşatacak şekilde genişletilmiştir. Müslümanlar arasında Muhacirlerle Ensar kardeş yapılmış, iç dayanışma ve direnç oluşturularak huzur sağlanmıştır.

---

[207] ZilZâl sûresi , 99/7-8.

[208] Buharî, İmân, 38S; Müslim, İmân, 1; Tirmizî, İmân, 4.

[209] Ahmed b. Hanbel, age., IV, 194; Darimî, Büyû', 2.

[210] Müslim, Birr, 14; Tirmizî, zühd, 52.

[211] Konuyu hukuk-ahlâk ilişkisi bağlamında ele alan bir değerlendirme için bkz., Köse, Saffet, "Hukuk mu Ahlâk mı? –İslam Nokta-i Nazarından Din-Ahlak- Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme", *İslam Hukuku araştırmaları Dergisi,* sy. XVII, (Konya, 2011), s. 15-50.

Bunu Medine'de oturan gayr-i Müslim unsurlarla ve Mekkeli müşriklerle yapılan anlaşmalar izlemiş, öncelikle huzurun tesisi ve barışın halka halka yayılması ile Medine şehir devletinde yaşanabilir bir ortam oluşturulmuştur. Yönetim anlayışının temelini adalet oluşturmuştur.

İslam dünyasına baktığımızda, üzülerek ifade etmek gerekirse, bu kapsamlı sünnet projesini günümüzde ortaya koyabilecek azmi ve iradeyi taşıyan Müslümanlar –dini eğitim alanlarımız da dahil olmak üzere- maalesef çıkmamıştır. Bundan daha acı olanı, dini eğitim alanların önemli bir kısmının da cemaat, grup, ekip ve benzeri anlayışlarla bir şeyler yaparken, bilerek veya bilmeyerek, Müslümanların bölünmesinde rol aldıkları, ayrılık duvarlarını tahkim ettikleri bir vakıadır. Bunun Müslümanlar arasında bölünmeye, parçalanıp zaafa uğramaya, ciddi sıkıntılarla karşılaşıldığında yıkıcı tahribata yol açabilecek toplumsal fay hatlarına dönüştüğü açıktır.

Gelinen noktada bugün Müslümanlar, adacıklar halinde yaşıyorlar ve bu adalar arasında vapur seferleri iptal edilmiş veya son derece azaltılmış durumdadır. Bu vapur seferlerini başlatıp Müslümanları Hz. Peygamberin yaptığı gibi bir araya getirip, kenetleyebilenler çıkabilirse bu, asrın en büyük sünnet projesi en büyük hizmet projesi olacaktır. Öncelik verme açısından müslümanların ne bir bilene, ne bir bölene ihtiyacı var, Ümmet-i Muhammed'in bugün bir bütünleyene ihtiyacı var. Huzurun da barışın da yolu buradan geçiyor.

Müzakereci : Doç. Dr. Nihat YATKIN*

Bismillah hamden lillah ve salâten ve selâmen alâ Rasûlillah.

Erzurumlu bir amca, annesinin vefatını tahkiye ederken diyor ki, "Abimler ertesi gün İstanbul'dan gelebildiler. Biz zaten yetesiye ağlamıştık, bir de onlarla oturduk ağladık." Ben de diyorum ki, yetesiye teşekkür edildi, ancak bir teşekkür de ben yapmak istiyorum. Zira Kıbrıs bizim gönlümüzde *Yavru Vatan* olarak yerini almıştır. Ayrıca Kıbrıs Barış Harekâtı'nın yapıldığı yıl bizler 20 yaşlarında delikanlılardık. Silahtan ve savaştan bihaberdik, buna rağmen, bizi de askere alın savaşa katılalım diye Askerlik Şubesi'ne akın ettik. Bu yüzden bize Kıbrıs'ı görme fırsatına vesile olan, başta Saygıdeğer Rektörümüz olmak üzere emeği geçenlere minnet ve şükranlarımı takdim etmek istiyorum.

Öncelikle samimi duygularla tebliğ sahibi Adil YAVUZ beyi tebrik ediyorum. Günümüzde en ziyade ihtiyaç duyduğumuz bir meseleye çözüm arama çabasına girmiş ve oldukça başarılı olmuştur. Ancak gerçek şu ki, insan kendi eksikliklerini, karşı taraftaki kadar görme şansına sahip olamıyor çoğu kere. Bu itibarla, tebliğ sahibinin müsamahasına güvenerek, çalışmanın daha iyi olmasına katkı mahiyetinde bazı hususlara değinmek istiyorum.

Barış ve huzurun işlendiği bir konunun girişinde, bizzat dinimiz İslâm'ın isminin barış, sükûnet ve esenlik anlamına geldiğine vurgu ile , "Ey imân edenler! Hep birden barışa giriniz…" (Bakara, 2/208) âyetine atıf yapılabilirdi. Ayrıca burada geçen "silm" kelimesine âlimlerin "barış" ve "savaşın terk edilmesi" anlamlarını verdiklerine dikkat çekilmesi yerinde olurdu. Zira barışın, oldukça geniş bir kavram olduğu, insanların birbirini kırmamasından, toplumsal huzura varıncaya kadar birçok anlamı ifade ettiği söylenebilir.

Barış ve huzurun sağlanmasında temel unsurlardan olan güven ortamının sağlanması, son derece önem arzetmektedir. Tebliğde inanç hürriyeti, can güvenliği, iffetin korunması bağlamında onurlu ve huzurlu bir aile hayatı, komşuluk hukukunun gözetilmesi, sosyal dayanışma ve yardımlaşma, gayr-i müslimlerle ilişkiler ve adalet temelli yönetim anlayışı başlıkları son derece yerinde olup, hepsi güven ortamının sağlanmasına yönelik hususları

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum/Türkiye, nyatkin@hotmail.com

içermektedir. Ancak burada da talebimiz, söyleyeceklerimizin tebliğin olgunlaşması adına dikkate alınmasıdır.

Güven ortamının oluşmasında Hz. Peygamber'in, "Gerçek mümin, insanların elinden ve dilinden güvende olduğu kimsedir." (Buhârî, İmân, 8; Müslim, İmân, 64) hadisi, temel bir ilke olarak hatırlatılmalı, zandan kaçınılması, alışverişte dürüstlük; aldatanın müslümanların yolundan ayrıldığı, haset etmeme ve bencillikten uzak durulmasına vurgu yapılmalı ve burada, "Sizden hiç biriniz kendi nefsi için dilediğini (din) kardeşi için de (yahut komşusu için de) dilemedikçe (tam) iman etmiş olmaz." (Müslim, İmân, 71) hadisine yer verilmeliydi. Zira tebliğin başlığı, Sünnet'in evrensel değerlere kaynaklığını taşımaktadır. Dolayısıyla burada Hz. Peygamber'in uygulamalarının yanında evrensel ilkelerine de atıfta bulunulması maksada daha uygun olurdu, kanaatindeyim.

Tebliğde, ahlâkî değerlere pek dikkat çekilmemiştir. Hâlbuki İslâm ahlâkı, toplumsal barış ve güvenin sağlanmasına büyük önem vermekte, bütün müslümanları bundan sorumlu tutmaktadır.

Huzurlu bir aile hayatı konusu işlenirken, zinanın yasak edilişinden başlanılması yerine, önce huzurlu ve mutlu bir ailenin oluşturulmasında takip edilmesi gereken hususlara değinilerek mesela, eş seçiminde Hz. Peygamber'in, "Bir kadınla, dört özelliğinden dolayı evlenilir: Zenginliği için, asaleti için, güzelliği için ve dindarlığı için. Eli toprak olasıca! Sen dindar olanı tercih et." (Buhârî, Nikâh, 16; Müslim, Radâ', 53) hadisine vurgu yapılabilirdi. Daha sonra karşılıklı haklar ve nihayet zinanın yasaklandığı konusu işlenebilirdi.

Ekonomik refahın, toplumun huzur ve barışında önemli bir yere sahip olduğu hatırlatılarak, Komşuluk hukuku başlığında, "Komşusu aç iken kendisi tok geceleyen bizden değildir." (Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr,* I, 259; Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ,* X, 3; Hâkim, *Müstedrek,* IV, 167*)* hadisine yer verilebilirdi. Ayrıca infakın önemine değinilerek, fakirlerin, zenginlerin malında gözü olduğu bir ortamda huzur ve barışın olamayacağına dikkat çekilebilir, ilgili birkaç hadis örnek olarak verilebilirdi.

Sosyal mesajlara vurgu yapılarak, Hz. Peygamber'in mücadelesinin bir yönünün de zayıf ve mağdur olanların mağduriyetlerini giderme amacına matuf olduğuna dikkat çekilmeli, zulümden şiddetle kaçınılması gerektiği, "Mazlumun ahından kork, çünkü onun ahı ile Allah arasında perde yoktur." (Buhârî, Mezâlim, 9; Müslim, İmân, 7) hadisi ile pekiştirilebilirdi.

Hz. Peygamber'in nezaketi, ötekini dışlamaması ve ayrımcılık yapılmamasının üzerinde durmasının, toplumun huzurunun ve barışın sağlanmasında önemi göz ardı edilmemelidir. Buna misal olarak, "Hepiniz Âdem'in çocuklarısınız, Âdem ise topraktan yaratılmıştır…" (Ebû Dâvûd, Edeb, 120), "Asabiyete çağıran bizden değildir, asabiye temelli savaşan bizden değildir." Sordular; "Ey allah'ın Rasûlü! Asabiye nedir?" Şöyle cevap verdi: "Kavmine (ırkına) zulüm temelinde arka çıkmandır." (Ebû Dâvûd, Edeb, 121) hadisi verilebilir, böylece günümüz problemlerine ışık tutulabilirdi.

Keza, günümüzde sık sık dile getirilen hukukun üstünlüğü meselesinde de Hz. Peygamber'in tavrına dikkat çekilebilirdi. Hani Üsâme b. Zeyd'in bir suçlu için aracı olmasına şiddetle kızarak, "Sizden önceki ümmetler, önemli adamlar suç işlediklerinde bağışladıkları, basit insanlar suç işledikleri zaman cezalandırdıkları için helâk oldular. Allah'a yemin olsun ki, Muhammed'in kızı Fâtıma bile hırsızlık yapsa, onun keserdim." (Buhârî, Hudûd, 14; Müslim, Hudûd, 2) buyurmuştu.

İnsanların sıkıntılarına çare aramak, kısaca toplumsal çevreye duyarlılık, huzurun ve barışın sağlanmasında önemli bir unsurdur. Bu bağlamda hasta ziyareti, cenaze merasimine katılma, özellikle sıla-ı rahim denilen akraba ziyareti, onlarla ilişkileri sıcak tutmak ve onlara yardım etme, ihmal edilmemesi gereken görevlerdir. Hz. Peygamber buna dikkat çekerek şöyle buyurmuştur: "Bir Müslümanın diğer bir Müslüman üzerinde beş hakkı vardır. Selâmını almak, davetine icabet etmek, cenazeye katılmak, hasta ziyareti ve aksırana dua ile karşılık vermek (teşmît)." (Buhârî, Cenâze, 2; Müslim, Selâm, 3)

Tebliğde daha çok iç barış üzerinde durulmuş dış barışa fazla yer verilmemiştir. Hz. Peygamber'in, "Asla savaşı temenni etmeyin, Allah'tan afiyet isteyiniz." (Buhârî, Temennî, 8) hadisinin yanında, bir suikast sonucu yaralanan ve ölüm döşeğinde olan Hz. Ömer'in, son tavsiyelerinin arasında, "Zımmîlerin haklarının korunması"nın bulunmasının altı çizilebilirdi.

Sempozyumlarda vb. oturumlarda tebliğlerin sınırlı tutulması, üzerinde ısrarla durulan bir husus olduğunun bilinci ile tebliğin sonuç kısmının zayıf kaldığı, sistematiğinde önce günümüzde barış ve huzuru bozan hususların teşhis ve tespiti sonra bunlara Sünnet'in evrensel ilkelerinden çareler sunularak yapılmasının daha uygun olabileceğini hatırlatarak, tekrar tebliğ sahibinin hoş görüsünü talep ediyor, hazirûna saygılarımı sunuyorum.

DÖNÜŞTÜRÜCÜ (TRANSFORMASYONEL) LİDERLİĞİN KAYNAĞI OLARAK HZ. MUHAMMED (S.A.S.)

Yard. Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR*

Giriş

Liderlik, toplumun, cemiyet ve cemaatlerin oluştuğu tüm zamanlarda var olan ve tarihi çok eskilere dayanan bir kurum olmakla beraber hakkında birçok bilimsel çalışma yapılan bir konudur. 20. yy.'da değişik alanlarda ve branşlarda hem teorisyenler hem de uygulayıcılar liderliği çözümlemek amacıyla yoğun çabalar sarf ederek bu alana yaklaşık 5000'den fazla çalışma, 350'nin de üzerinde tanım kazandırmışlardır[212]. Liderlikle ilgili yoğun araştırmalar günümüzde de sürmekte ve bu sayı her geçen gün daha da artmaktadır.

Liderler, en küçük toplumsal yapıdan en büyüğüne kadar, insan topluluklarının olduğu her yerde vardırlar ve büyük bir öneme sahiptirler. Toplulukların, kurumların, müesseselerin gelişmesi büyük oranda liderlik faktörüne bağlıdır. Birçok özelliği bünyesinde barındırması ve ideal olana doğru toplumda bir dönüşüm meydana getirmesi sebebiyle "Dönüştürücü (Transformasyonel) Liderlik" modeli, diğer liderlik teorilerinden farklı bir noktada olup ve son yıllarda bilimsel araştırmaların gündemine girmiştir. Amerika'daki bilim adamlarınca ortaya atılan ve günümüze kadar geliştirilen liderlik teorilerinden biri olan dönüştürücü liderliğin, esasında on dört asır önce yaşadığı toplumda büyük bir değişim, dönüşüm meydana getiren, İslâm dininin peygamberi Hz. Muhammed (s.a.s.)'in şahsında zirveye çıktığı kaynaklardan öğrenilmektedir.

Liderlik kavramının tanımı

* Yard. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bingöl/Türkiye., veysel23@gmail.com

212 Ş. Şule Erçetin, *Lider Sarmalında Vizyon*, Nobel Yay. Dağ., Ankara, 2000, s. 3.

Fransızca "leader" kelimesinden gelmekte olan lider kelimesinin Türkçe karşılığı; *"önder, şef"* kelimeleridir[213]. Kavram olarak ise kaynaklarda ortak bir tanımı bulunmamakla[214] beraber, bu tanımların ortak yönlerini alarak şu tanımı yapabiliriz:

Lider: *"İzleyicileri üzerinde dürüstlük, güven ve ahlâkî birçok özellikle hayranlık oluşturan ve böylelikle de onların kendi istekleri ile takip etmelerini sağlayan kişi",* liderlik ise; *"liderlerin icraatlarının ve idari kabiliyetinin adıdır."*

Liderlik bir süreçtir[215]. Liderin etrafındaki insanları etkilemesi ve onları harekete geçirmesi için belli bir süreye ihtiyacı vardır. Bu süreçte liderin bir takım özelliklere sahip olmasının yanında, grup içerisinde model şahsiyet olma ve temsil yeteneğini üst düzeyde yerine getirmesi gerekmektedir.

Küreselleşme sonucu ortaya çıkan yeni çevresel faktörler, farklı sosyal gruplar ve son yıllarda liderlik olgusu üzerinde yapılan yoğun çalışmalar neticesinde liderlikle ilgili yeni teoriler ortaya çıkmıştır[216]. Bu teorilerden birisi de "*Dönüştürücü (Transformasyonel) Liderlik*"tir.

Dönüştürücü liderlik teorisinin ortaya çıkışı

Dönüştürücü liderlik kuramı, liderlik literatürüne son yıllarda girmiş olmakla birlikte bu alanda yeni ve öne çıkan bir yaklaşım olarak bilinmekte ve gittikçe önem kazanmaktadır[217]. Bu alanda, 1980'den bu yana yayımlanmış ve bir o kadar da yayımlanmamış yüzlerce eser vardır[218]. Liderlikle ilgili çalışmalar incelendiği zaman dönüştürücü liderlikle ilgili çalışmaların yoğunlukta olduğu ve önem kazandığı görülmektedir[219].

---

[213] "Lider", *TDK Türkçe Sözlük*, s. 1308.

[214] Liderlik ile ilgili 1902'den 1997'ye kadarki süreçte, çeşitli branşlardaki bilim adamları ve aydınların yapmış oldukları tanımlar için bknz. Erçetin, *a.g.e.*, s. 4-11.

[215] Mustafa Özel, *Liderlik Sanatı*, İz Yayınları, İstanbul, 1998, s. 57.

[216] Liderlik ile ilgili yeni teorilerden bazıları şunlardır: Karizmatik liderlik, stratejik liderlik, vizyoner liderlik, toplam kalite yönetimi liderliği, hizmetkar liderlik, dönüştürücü liderlik.

[217] Tamer Keçecioğlu, *Lider & Liderlik*, Okumuş Adam Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 33.

[218] Bernard M. Bass, "The New Paradigm and Ethics of Authentic and Pseudotransformational Leadership", *New Paradigms in Leadership*, Bahçeşehir University Press, İstanbul, 2003, s. 121.

[219] Ercan Yavuz, *Dönüşümcü ve Etkileşimci Liderlik Davranışının Örgütsel Bağlılığa Etkisinin Analizi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2008, s. 47. Dönüştürücü liderlik ile ilgili çalışmaların yoğunlukta olması ve önem kazanması dönüştürücü liderlik uygulamaları

Bir fikir olarak dönüştürücü liderlikten ilk olarak 1973'te bahsedilmiştir[220]. Bu tarihten sonra *James MacGregor Burns,* dönüştürücü liderlik kavramını ilk defa "*Leadership*"[221] adlı kitabında kullanmış ve bu liderlik kuramına ait fikirsel temelleri tartışmaya açmıştır[222]. Burns'un ileri sürdüğü bu fikirleri *Bernard Bass* geliştirerek günümüz literatüründe önemli bir yer kazanmasını sağlamıştır[223]. Bu iki araştırmacının dışında dönüştürücü liderlik konusuna birçok bilim adamı ilgi göstermiştir. *Noel M. Tichy ve Mary Anne Devanna,* "*The Transformational Leader (Dönüştürücü Lider)*"[224] adlı bir kitap yayımlamışlardır. *Jay A. Conger, Rabindra R. Kanungo, Bruce J. Avolio, Gary A. Yukl ve Marshall Sashkin* de bu konuyla ilgilenen bilim adamlarından bazılarıdır[225].

Modern değişim ve dönüşüm kavramlarından bazıları ve tanımları

Değişim; bir zaman dilimi içindeki değişikliklerin bütünü[226], farklı bir biçim verme veya bir duruma girme süreci[227], herhangi bir şeyi bir düzeyden başka bir düzeye getirme gibi anlamlara gelmektedir. Belli bir durum esas alınarak, bu durumda meydana gelebilecek farklılaşma olarak da tanımlanabilir.

---

sonucunda ortaya çıkan olumlu sonuçların veya bu liderlik şeklinin olumlu etkilerinin ortaya çıkmaya devam etmesinden kaynaklanmaktadır. Ömer Faruk İşcan, *Küresel İşletmecilikte Dönüştürücü Liderlik Anlayışı – Büyük Ölçekli İşletmelerde Bir Uygulama* – (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2002, s. 94.

[220] Öznur Gökkaya, *Örgüt Dönüşümünde Transformasyonel Liderliğin İncelenmesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Gebze, 2005, s. 4.

[221] James MacGregor Burns, *Leadership*, Harper & Row Publishers, New York, 1979.

[222] Bass, "Two Decades of Research and Development in Transformational Leadership", *European Journal of Work and Organızatıonal Psychology*, 1999, 8 (1), s. 9.

[223] Bknz. Bass, Bass & Stogdill's Handbook of Leadership: Theory, Research, and Managerial Applications, New York: Free Press, 1990; Bass and B. J. Avolio, Transformational Leadership A Response To Critiques, Leadership Theory And Research, Academic Press,1993, s.49-79; Bass, Ronald E. Riggio, Transformational Leadership, Lawrence Erlbaum Publishers, New Jersey, 2006.

[224] Noel M. Tichy and Mary Anne Devanna, *The Transformational Leader*, John Wiley & Sons, New York, 1986.

[225] Fedai Coşkun, *Askeri Yöneticilerin Dönüşümcü Liderlik Özellikleri (Doğu Anadolu Bölgesi Örneği)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van, 2005, s. 81.

[226] "Değişim", *TDK Türkçe Sözlük*, s. 485.

[227] Salih Güney, "Değişim", *Açıklamalı Yönetim-Organizasyon ve Örgütsel Davranış Terimler Sözlüğü*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2004, s. 54.

Ayrıca değişime, gelişme, büyüme, kalkınma; geleneklerin, kalıplaşmış eski düşünce sistemlerinin ve eskiden kalma yaşantı şekillerinin terk edilmesi anlamları da yüklenebilir[228].

Yenilik, reform, ilerleme ve benzeri kavramların yerine kullanılan değişim kavramı bunlardan farklı, aynı zamanda da bunlarla ilişkili bir kavramdır[229]. Değişmek, değiştirmek çok zordur. Değişmek en basit anlamıyla, mevcut durum terk edilip, yeni duruma geçmektir. Günlük hayatımızı gözden geçirdiğimizde, alışkanlıklarımızı terk etmek gibi, bu durumun ne kadar zor olduğu açıkça görülecektir[230].

Dönüşüm ise; olduğundan başka bir biçime girme, başka bir durum alma, şekil değiştirme, tahavvül, inkılap, transformasyon[231], herhangi bir şeyi bir düzeyden başka bir düzeye getirme gibi anlamlara gelmektedir. Organizasyonlardaki dönüşüm de organizasyon faaliyetleri ile ilgili hususlarda mevcut konumdan farklı bir duruma gelme anlamındadır.[232]

Değişim ve dönüşüm kavramları daha çok eş anlamlı kavramlarmış gibi algılanmaktadır. Aslında dönüşüm, değişime kıyasla, süreç ve anlam olarak daha kapsamlıdır[233].

Dönüştürücü (Transformasyonel) liderlik kavramının tanımı

Dönüştürücü liderlik kuramını ilk defa ortaya atan Burns, bu liderlik tarzını, dönüştürücü liderin ileri sürdüğü ahlâkî amaçlara ve takipçilerinin temel ihtiyaçlarını, isteklerini ve değerlerini çokça önemseme ana eksenine oturtmaktadır. Dönüştürücü liderlik, lider ile takipçileri arasındaki ahlâkî ve motivasyonel bağlılığa (intisab, temessük, i'tisam ve ittiba, örnek edinme ve uyma) dayalı bir ilişkiye dayanmaktadır. Bu ilişki, takipçilerin grubun genel

---

[228] Nejat Basım, Harun Şeşen, Fatih Çetin, "Değişim ve Örgütler", *Örgütlerde Değişim ve Öğrenme*, (Editör: Kadir Varoğlu, Nejat Basım), Siyasal Kitabevi, Ankara, 2009, s. 14.

[229] Nezahat Güçlü, Ekrem Tuğrul Şehitoğlu, "Örgütsel Değişim Yönetimi", Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi, YıI: 2006, Sayı: 13, s. 240.

[230] Azmi Yalçın, *Değişim Yönetimi*, Nobel Kitabevleri, İstanbul, 2002, s. 4.

[231] "Dönüşüm", *TDK Türkçe Sözlük*, s. 568.

[232] Tamer, Koçel, *İşletme Yöneticiliği*: *Yönetim ve Organizasyon. Organizasyonlarda Davranış Klasik-Modern-Çağdaş Yaklaşımlar*, Beta Yayınları, İstanbul, 2001, s. 510.

[233] Yavuz, *a.g.t.*, s. 45.

amaçlarının peşine düşmesi için bir itici güçtür. Bu gücün ve amacın birleşmesiyle önemli bir değişim meydana gelmektedir. Dönüştürücü liderin gücü, amaçlanan değişimin boyutu ile ölçülmektedir[234].

Dönüştürücü lider takipçilerinin potansiyel ihtiyaçlarını ve isteklerini tanıyarak amaçlarını gerçekleştirme yoluna gider, takipçilerinin temel ihtiyaçlarını gözetir, önemli gereksinimlerini karşılar ve takipçileri arasında ayırım yapmayarak onları motive eder. Sonuçta dönüştürücü liderlik; liderlerin takipçileri için manevi/ahlâkî bir modele dönüştüğü, takipçilerin de davranışlar bakımından liderleriyle bütünleştikleri karşılıklı bir uyarım sürecidir[235].

Dönüştürücü liderlik kuramı ile ilgili Burns'ün bu temel fikirleri üzerinde çalışan Bernard M. Bass dönüştürücü liderlik ile ilgili şunları ifade etmektedir:

Dönüştürücü liderler, başkalarını ilk başta amaçladıklarından daha fazla şeyleri veya olmasını ihtimal ettiklerinden daha fazlasını yapmaya motive eden kişilerdir. Onlar yüksek performanslar oluşturarak başarılması güç olaylara imza atarlar. Takipçilerine yetki verip, onların bireysel ihtiyaçlarını ve kişisel gelişmelerini önemseyerek kendi liderlik potansiyellerinin gelişimine yardımcı olurlar[236].

Dönüştürücü liderlerin taraftarlarına yüksek derecede ilgi ve alaka göstermeleri, onların kendi kişisel amaç ve isteklerinden fedakârlık ederek grubun veya toplumun amaç ve görevlerini gerçekleştirmeye kendilerini adamalarını sağlamaktadır[237].

Dönüştürücü lider, izleyicilerinin ihtiyaçlarını, inançlarını ve değer yargılarını değiştiren kişidir[238] ve bu yönüyle "toplumsal mimar" olarak

---

[234] Nicholas M. Allix, "Transformational Leadership Democratic or Despotic?", *Educational Management & Administration*, 2000, C. 28 (1), s. 9.

[235] Burns, *a.g.e.*, s. 4.

[236] Bass and Riggio, *Transformational Leadership*, s. 4.

[237] Bass, "From Transactionatol to Transformational Leadership: Learning to Share the Vision", *Organizational Dynamics*, (Winter), 1990, C. 19, no: 3, s. 21; "The New Paradigm and Ethics of Authentic and Pseudotransformational Leadership", s. 120.

[238] Koçel, *a.g.e.*, s. 483.

adlandırmaktadır[239]. Dönüştürücü liderlik manevi bir özellik taşımaktadır. Bu özelliği nedeniyle takipçiler üzerinde dönüştürücü bir etkisi vardır[240].

Dönüştürücü liderler birçok özellikleri sayesinde taraftarlarının gıpta edecekleri bir rol modeli olurlar. Onların bu özelliklerinden dolayı, taraftarları hayranlık, takdir, saygı ve güven duyguları besler ve onlara benzemeye çalışırlar ya da onları örnek alırlar[241].

Dönüştürücü liderliğin alt boyutları (temel dinamikleri)

Dönüşütürücü liderliğin dört tane alt boyutu/temel dinamiği vardır; karizma, ilham verici motivasyon, entelektüel uyarıcı güç (zihinsel teşvik) ve bireysel ilgi.

1. Karizma (Charisma)

Karizma; "aşkın varlığın vergisi, lutf-i ilâhî[242], olağanüstü[243], etkileyicilik[244]" gibi anlamlara gelmektedir. Karizma, kişinin farklı ve çok sayıda insanın güvenini, beğenisini, hayranlığını kazanma yetisine ve bu özelliği ile dini, siyasi vb. konularda kitleleri etkileme gücüne sahip olmasıdır[245].

---

[239] Tomas J. Peters ve Robert H. Waterman Jr., *Yönetme ve Yükselme Sanatı "Mükemmeli Arayış",* (çev: Selami Sargut), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 136.

[240] Peters ve Waterman, *a.g.e.,* s. 134.

[241] Bass and Riggio, *Transformational Leadership*, s. 6; Ivana Simić, "Transformational Leadership - The Key to Successful Management of Transformational Organizational Changes", *Unıversity of Nıš The Scientific Journal Facta Universitatis,* C. 1, No: 6, 1998, s. 52.

[242] Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, (Çev: Ünver Günay), Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 409.

[243] Zeki Arslantürk, M. Tayfun Amman, *Sosyoloji, Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2008, s. 178.

[244] "Karizma", *TDK Türkçe Sözlük,* s. 1090.

[245] Selçuk Budak, "Karizma", *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2009, s. 410. Ayrıca bknz. Jay A. Conger and Rabindra N. Kanungo, "Toward a Behavioral Theory of Charismatic Leadership in Organizational Settings" *Academy of Management Review*, C. 12, No. 4, 1987, s. 638; Kenneth E. Clarck, Miriam B. Clarck, Choosing to Lead (2nd Edition), Greensboro, 1996, s. 45-46.

Karizma, bir insanı başkalarının gözünde güvenilir, sözü dinlenilir ve çekici kılan önemli bir özelliktir[246]. Yönetim literatüründe karizma kavramını ilk kez kullanan Max Weber[247], karizmayı; bir insanın, sıradan insanlardan ayrı bir yerde durmasını ve doğaüstü, insanüstü ya da en azından istisnai güçler veya niteliklerle donatılmış olarak görülmesini sağlayan belli bir kişilik özelliği olarak tanımlamaktadır. Bunlar sıradan insanın ulaşamayacağı, ilahi kökeni olduğu ya da örnek alınması gerektiği düşünülen özelliklerdir; bir insan bu özellikler sayesinde lider olarak görülür[248]. Weber karizmanın, insanların başka bir insanı, onda var olduğuna inandıkları olağanüstü ya da özel bazı kişisel özellik ya da yetenekler nedeniyle gönüllü olarak izlemeleri durumunda ortaya çıktığını ileri sürmektedir[249]. Dolayısıyla karizmatik liderlik; "İlâhi bir varlık tarafından yapılan üstün bir çağrıya dayanan ve hem çağrılan şahıs hem de söz konusu çağrıyı yerine getirirken meşgul olduğu kişilerce buna inanılan liderlik"tir[250].

Liderlerin karizmatik bir kişiliğe sahip olması takipçilerinin liderlerine benzemeye yönelmesini sağlayacaktır. Bu da onları, liderleri tarafından kolaylıkla etkilenebilir bir hale getirecektir[251]. Liderler, bu güce sahip

---

[246] İnan Özalp, Hülya Öcal, "Örgütlerde Dönüştürücü (Transformational) Liderlik Yaklaşımı", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* C. 3, Sayı: 4, Yıl: 2000, s. 215.

[247] Yusuf Ahmed Nur, "Charisma and Managerial Leadership: The Gift That Never Was", *Business Horizons,* July-August 1998, C. 41, s. 20.

[248] Gordon Marshall, "Karizma", *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev: Osman Akınbay, Derya Kömürcü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2009, s. 387.

[249] Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, A Free Press Paperback, New York, 1964, s. 358-359. Ayrıca bknz. Conger and Kanungo, a.g.m., s. 638; Tamer Bolat, Oya Aytemiz Seymen, Oya İnci Bolat, Barış Erdem, *Yönetim ve Organizasyon*, Detay Yayıncılık, Ankara, 2009, s. 204.

[250] Carl J. Friedrich, "Siyasi Liderlik ve Karizmatik İktidar Meselesi", (Çev. Metin Kıratlı), *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C. XVI, No: 2, s. 139.

[251] Haluk Gürgen, *Örgütlerde İletişim Kalitesi*, Der Yayınları, İstanbul, 1997, s. 193; Sabahat Bayrak, "Yönetimde Bir İhmal Konusu Olarak Güç ve Güç Yönetimi -II-", *S.D.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. 6, S. 1, 2001, s. 27. Ayrıca bknz. Joyce E. Bono, Remus Ilies, "Charisma, Positive Emotions and Mood Contagion", *The Leadership Quarterly,* 17 (2006) s. 317-334.

olduklarında, izleyenleri onun özelliklerini takdir ederek, benimserler ve ona benzemeye çalışırlar[252].

2. Telkin yeteneği/ilham verici motivasyon

(Inspirational motivation)

Dönüştürücü liderin taraftarları için bir model haline gelme, vizyon aktarma ve çabalara odaklanmak üzere semboller kullanma kapasitesi ilham kaynağı olma olarak adlandırılmaktadır[253]. Diğer bir ifadeyle lideri figür olarak nitelendiren, takipçilerini uygun davranışlar sergilemeye motive eden, ilham veren dönüştürücü liderlik yeteneğidir[254].

Dönüştürücü liderler, etrafındakilere daha fazla çaba göstererek büyük işler başarabilecekleri konusunda ilham verir ve onları motive ederler. Takım ruhu oluşturarak, coşku kazandırır ve olumlu hava estirir[255]. Etrafındakilere örgütün geleceğine dair hedefler hakkında bilgi verir ve bu hedeflere ulaşılması için onların kendi kapasitelerinin üzerine çıkmalarına yardım eder[256].

3. Zihinsel Teşvik/entelektüel uyarıcı güç (Intellectual stimulation)

Dönüştürücü liderler, takipçilerinin bilgi ve yeteneklerini açığa çıkarabilecekleri ve onları etkili bir biçimde kullanabilecekleri uygun koşulları oluştururlar. Onların entellektüel yeteneklerini açığa çıkarmalarını sağlayarak, bilimsel düşünme, problem tanımlama ve çözme yeteneklerini geliştirir[257].

---

[252] Koçel, *a.g.e.*,s. 434; Göksel Ataman, *İşletme Yönetimi, Temel Kavramlar & Yeni Yaklaşımlar*, Türkmen Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 455.

[253] Deanne N. Den Hartog, Jaap J. Van Muijen and Paul L. Koopman, "Transactional Versus Transformational Leadership: An analysis of the MLQ", *Journal of Occupational and Organizational Psychology*, (1997), 70, s. 22.

[254] Hasan Gül, Kübra Şahin, "Bilgi Toplumunda Yeni Bir Liderlik Yaklaşımı Olarak Transformasyonel Liderlik ve Kamu Çalışanlarının Transformasyonel Liderlik Algısı", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25 / 2011, s. 243.

[255] Bass and Riggio, *Transformational Leadership*, s. 6; Simić, *a.g.m.*, s. 52.

[256] Arzu Çakınberk, Erkan Turan Demirel, "Örgütsel Bağlılığın Belirleyicisi Olarak Liderlik: Sağlık Çalışanları Örneği", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24 / 2010, s. 106; Gholamreza Jandaghi, Hassan Zareei Matin, Ali Farjami, "Comparing Transformational Leadership in Successful and Unsuccessful Companies", *The Journal of International Social Research*, C. 2/6 Winter 2009, s. 359.

[257] Bass and Riggio, *Transformational Leadership*, s. 7; Özalp ve Öcal, *a.g.m.*, s. 216.

Kıyaslama ve benzetme kullanımını teşvik ederek, takipçilerine sorunların çözümüne yönelik yeni fikirler üretebilmek olanağını sağlarlar[258]. Eğer grup üyeleri tarafından önerilen fikir ve çözüm yolları liderler tarafından sunulan fikirlerle farklılık gösteriyorsa takipçiler eleştirilmez[259].

4. Bireysel ilgi (Individual consideration)

Bireyselleştirilmiş ilgi; takipçilerin her birine ayrı bir kişisel ilgi gösterilerek, onların her birinin en önemli değer gibi görülmesidir. Lider, takipçilerin kişisel ihtiyaçlarını büyük bir dikkatle dinler. Onların performanslarının tamamını ortaya koymalarında çaba harcar[260]. Takipçilerin kişisel değişimlerini organizasyonun büyümesine yardım etkeni olarak kullanır. Lider güçlü ve yakın ilişki kurar ancak disiplinli davranır[261].

Dönüştürücü liderler, astlarıyla birebir ilişkiler kuran ve onların kişisel gelişimlerine önem veren[262], empati kurma becerileri gelişmiş liderlerdir[263]. Bu becerileri sayesinde her çalışanın örgüt için değerli olduğunu hissettirerek, onların performansının artmasına yardımcı olurlar. Dinlemesini çok iyi bilirler ve takipçilerinin özelliklerine göre görev dağılımı yaparlar[264].

Dönüştürücü liderliğin temel özellikleri ve Hz. Muhammed (s.a.s.) örneği

Dönüştürücü liderliğin en temel özelliği izleyiciler üzerinde yapmış olduğu etkidir. Bu etki sonucunda izleyiciler lidere güven duymakta, hayran olmakta ve onu kendilerine rol model alarak yaptıklarının aynısını yapmaktadırlar[265].

---

[258] Gül ve Şahin, *a.g.m.*, s. 243.

[259] Bass and Riggio, *Transformational Leadership*, s. 7.

[260] Bass and Riggio, *Transformational Leadership*, s. 7.

[261] Gökkaya, *a.g.t.*, s. 20.

[262] Çakınberk ve Demirel, *a.g.m.*, s. 106.

[263] Bass, "The New Paradigm and Ethics of Authentic and Pseudotransformational Leadership", s. 132.

[264] Zeyyat Sabuncuoğlu, Melek Tüz, *Örgütsel Psikoloji*, Alfa Aktuel Bas. Yay., Bursa, 2008, s. 230; Bayram Şahin, "Örgütsel Gelişim Sağlanmasında Dönüşümcü Liderlerin Rolü", *DEÜ SBE Dergisi*, C. 11, Sayı: 3, Yıl: 2009, s. 104.

[265] Bass and Riggio, *Transformational Leadership*, s. 6.

Dönüştürücü liderlik bir anlık olgu değil, kurumsal özelliği olan bir süreçtir. Yukarıdaki tanımlardan da anlaşıldığına göre dönüştürücü liderlik, liderin kendi isteklerini izleyicilerinin de isteği haline getirerek, zorlayıcı güce başvurmaksızın insanları etkileme ve onlarda esin kaynağı olma özelliğidir[266].

Dönüştürücü liderlerin zorlayıcı güç olmaksızın insanları etkileme ve onlara esin kaynağı olmada öne çıkan özelliklerinden birkaçı şöyledir:

Ortak vizyon oluşturma ve iletme, ekip oluşturabilme ve onları motive edebilme, yetki ve sorumluluk verme, derinliğine bilgi sahibi olma ve uygulamaya rehberlik etme, kişilik (karakter) sergileme, cesaret, olağanüstü zamanlarda ortaya çıkabilme, yenilik getirebilme, olaylara farklı yönden bakabilme ve özgün çözüm yolları bulabilme.

a. Ortak vizyon oluşturma ve iletme

Dönüştürücü liderliğin en önemli özelliklerinden birisi vizyon oluşturabilme ve bu vizyonu örgüte iletebilme yeteneğidir[267]. Vizyon; yüksek hayal gücü göstermek, tahmin ve kurgularda bulunabilmek, alanında öncü düşünebilmektir[268]. Vizyon sadece ileriyi değil, onun da ötesini görebilmek, buna yönelik amaçlar oluşturup hedef belirlemek; geleceği planlamaktır. Geleceğin sağlıklı bir şekilde tahmini olan vizyon; idealleri, öncelikleri, örgütü neyin özel ve tek kıldığına dair duyguyu ortaya koyan ve herkes tarafından paylaşılan bir amaçtır[269].

Bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber'in olağanüstü dirayetli, vizyon sahibi ve uzak görüşlü bir devlet adamı olduğu görülmektedir. Gerçekleştirmek istediği amacını risâletinin ilk anından itibaren insanlara açıkça deklare etmiş[270],

---

[266] Hasan Tutar, Ferruh Tuzcuoğlu, Çiğdem Argun, Elvettin Akman, "Dönüştürücü/Etkileşimci Liderliğin Örgütsel Adanmışlık Üzerine Etkisi: Karşılaştırmalı Bir Çalışma", *Uluslararası Davraz Kongresi*, Isparta, 24-27 Eylül 2009, s. 1387.

[267] Koçel, *a.g.e.*, s. 483.

[268] Hacı İbrahim Aydoğmuş, *Dönüşümcü Liderlik ve Kayseri Emniyet Müdürlüğünde Dönüşümcü Liderlik Davranışları Üzerine Bir Uygulama*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 2004, s. 68.

[269] Levent Aysel, *Liderlik ve Duygusal Zeka*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kocaeli, 2006, s. 46.

[270] *"(Resûlüm!) De ki: İşte bu, benim yolumdur. Ben Allah'a çağırıyorum, ben ve bana uyanlar aydınlık bir yol üzerindeyiz. Allah'ı (ortaklardan) tenzih ederim! Ve ben ortak koşanlardan değilim."* Yusuf, 12/108.

vizyonunu gerçekleştirmede son derece kararlı bir tutum sergilemiş, taraftarlarını da buna ortak etmiştir. Allah'ın irade ettiği değişime rehberlik etme misyonunu[271] ve bunu gerçekleştirmek için ileri sürdüğü vizyonunu şu cümlelerle özetlemiştir:

"Size zayıf, âciz ve tembel olmayan bir peygamber geldi. Görevi; mühürlü kalpleri, kör gözleri ve sağır kulakları açarak, kötü adetleri ortadan kaldırıp, Allah'tan başka ilah yoktur denilmesini sağlamaktır."[272]

İslâm'ın ne anlama geldiği[273], insanlardan neyi istediği[274], onların nasıl selamete ulaşacakları[275] ve hangi insanların bulunduğu bir toplum inşa etme hedefi olduğunu birçok kez, farklı platformlarda dile getirmiştir[276].

"Sizden, hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir." Âli İmrân, 3/104.

"Siz, insanlar için çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz; maruf (iyi ve İslam'a uygun) olanı emreder, münker olandan sakındırır ve Allah'a iman edersiniz." Âli İmrân, 3/110.

"O, Allah'a ortak koşanlar hoşlanmasalar bile dinini, bütün dinlere üstün kılmak için, peygamberini hidayetle ve hak dinle gönderendir." Tevbe, 9/33; Fetih, 48/28.

[271] Salâhaddin Polat, "Hz. Peygamber'in Sünneti ve Değişim", *Değişim Sürecinde İslâm (Kutlu Doğum Haftası: 1996)*, Ankara, 1997, s. 18.

[272] Muhammed b. Abdullah Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları, 1992, Mukaddime, 2/9.

[273] Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîh*, I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Îmân, 36; Müslim b. Haccâc, *Sahîh*, I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Îman, 1/7 (no: 10).

[274] *"İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitaplara, peygamberlere inanır. (Allah'ın rızasını gözeterek) yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere ve kölelere sevdiği maldan harcar, namaz kılar, zekât verir. Antlaşma yaptığı zaman sözlerini yerine getirir. Sıkıntı, hastalık ve savaş zamanlarında sabreder. İşte doğru olanlar, bu vasıfları taşıyanlardır. Muttakiler ancak onlardır!"* Bakara, 2/177.

"Gerçekten müminler kurtuluşa ermiştir. Onlar ki, namazlarında huşû içindedirler. Boş ve yararsız şeylerden yüz çevirirler. Zekât (vazifelerini) yerine getirirler. Mahrem yerlerini günahlardan korurlar. Yalnız eşleri ve cariyeleri ile ilişki kurarlar. Çünkü bunu yapanlar ayıplanamazlar. Ama kim bunun ötesine gitmeyi isterse, işte bunlar, haddi aşan kimselerdir. Emanetlerine ve ahitlerine riayet ederler. Namazlarına devam ederler." Mu'minûn, 23/1-9.

[275] Hz. Peygamber (s.a.s.) özellikle komşu devletlerin başkanlarına gönderdiği mektuplarda Allah'a ortak koşulmamasını, Müslüman oldukları takdirde kurtulacaklarını/selamete çıkacaklarını öğütlemiştir. Bknz. Buhârî, Cihâd ve's-Siyer, 102; Müslim, Cihâd ve's-Siyer, 26/74 (no: 1773). Adiy b. Hâtim'i İslâm dinine davet ederken de aynı ifadeleri (أسلم تسلم) kullanmıştır. Bknz. Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd İbni Mâce, *Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları,

Hz. Peygamber kan ve nesebe dayalı olmayan, iman birliği ve eşitlik fikri üzerine kurulu[277], huzur, barış ve güvenlik içerisinde olan bir toplum (daru's-selâm) oluşturmaya çalışmıştır[278]. Bu toplumda yaşayan her ferdin birbirine karşı dürüst, şefkatli[279], insanca muamelede bulunan[280], eşitlikçi[281], birbirlerine sımsıkı bir şekilde bağlı[282], sorumluluk duygusuna sahip[283] fertler olması için çaba sarf etmiş ve bunu her fırsatta dile getirmiştir.

İstanbul, 1992, Mukaddime, 10/87; Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünen*, I-IV, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2008, Hac, hd. no: 29/2416.

[276] Hz. Peygamber, Akabe'de insanlardan şunları istemiştir: *"Allah'a hiçbir şeyi eş ve ortak koşmamak, Hırsızlık yapmamak, zinada bulunmamak, çocuklarını öldürmemek, kimseye iftira etmemek, hiçbir hayırlı işe karşı çıkmamak."* Ayrıca bu sözler yerine getirildiği takdirde Allah tarafından mükâfatlandırılacağını, tutulmadığı takdirde ise bunun karşılığının Allah'a ait olduğunu da eklemiştir. Buhârî, Îmân, 9; Hudûd, 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, V, 320; Ebu Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam, es-*Sîretu'n-Nebeviyye*, I-IV, Dâru'l-Hayr, Beyrut, 1424/2004, II, 57.

[277] Mücteba Uğur, *Hicri Birinci Asırda İslâm Toplumu*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980, s. 102.

[278] Celâl Yeniçeri, *Peygamber, Devlet Başkanı, Aile Reisi Hz. Muhammed Yaşadığı ve Yön Verdiği Hayat*, İFAV, İstanbul, 2007, s. 55.

[279] *"Muhammed Allah'ın elçisidir. Beraberinde bulunanlar da kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler..."* Fetih, 48/29. *"İnananlar birbirlerine merhamette, muhabbette, lütufta ve yardımlaşma hususlarında bir vücut gibidirler. O vücudun bir organı hastalanınca, vücudun diğer kısımları birbirlerini hasta organın elemine ortak olmaya çağırırlar."* Buhârî, Edeb, 27; Müslim, Birr, 17/67 (no: 2586).

[280] Buhârî, Edeb, 28-37.

[281] İnsanlar arasında eşitlik temelinde insanca ilişkiler o kadar ileri noktadaydı ki bu uygulama köleleri de kapsamaktaydı. Hz. Muhammed (s.a.s.)'in tesis ettiği haklar konusunda kölelerin de hürlerle eşit olması o güne kadar görülmemiş bir uygulamaydı. Uğur, *a.g.e.*, s. 104-105. *"Hizmetçileriniz sizin öyle kardeşlerinizdir ki, Allah onları sizin ellerinizin altına emânet etmiştir. Her kimin eli altında kardeşi bulunursa, ona yediğinden yedirsin, giydiğinden giydirsin. Onlara güçleri yetmeyecek zahmetli bir iş yüklemeyiniz. Şayet yüklerseniz, onlara yardım ediniz."* Buhârî, Îmân, 22; Edeb, 44; Müslim, Eymân, 10/38, 40 (no: 1661).

[282] "*Müminler bir binanın tuğlaları gibi birbirlerine bağlıdırlar."* Buhari, Edeb, 36; Salât, 88; Müslim, Birr, 16/65 (no: 2585).

[283] *"Hepiniz çobansınız ve her biriniz güttüklerinizden (idaresi altındakilerden) sorumludur. Devlet başkanı çobandır ve güttüklerinden (vatandaşlarından) sorumludur. Aile reisi ailesi içerisinde çobandır ve güttüklerinden, ev halkından sorumludur. Hizmetçi efendisinin malı konusunda çobandır ve ondan sorumludur"* Buhâri, Cuma, 11; Cenâiz, 32; İstikraz, 20; Ahkâm, 1; Müslim, İmâret, 5/20 (no: 1829); Ebu Dâvud Süleymân b. el-Eşâs, *Sünen*, I-IV, Çağrı

Ayrıca yüksek öngörüsü sayesinde stratejik olayları önceden tahmin edebilmiş ve buna göre kararlar almıştır. Hudeybiye[284], Mute[285], Hamrâu'l-Esed[286] ve daha birçok olayda bu şekilde stratejik kararlara imza atmıştır.

Hz. Peygamber'in biri Mekke döneminin ilk yıllarında, diğeri ise Medine döneminde geleceğe ait kararlı ve cesaret dolu inancını şu örneklerde görmek mümkündür:

Müşriklerin baskı ve zulümlerinden bunalan ashab; "Bu zulümden kurtulmamız için neden dua etmiyorsunuz?" deyince, Hz. Peygamber'in yüzü öfkeden kıpkırmızı olmuş bir şekilde şunları söylemiştir: *"Sizden öncekiler, testereyle biçilerek iki parçaya ayrılıyor, vücutları demir taraklarla taranarak etleri kemiklerinden sıyrılıyordu. Bu işkenceler bile onları dinlerinden döndüremiyordu. Allah'a yemin ederim ki, İslâm Dini başarıya ulaşacak ve gerçek bir din olarak en güçlü noktaya ulaşacaktır. Hatta bir yolcu Yemen'in San'a şehrinden Hadramût'a kadar emniyet ve selametle gidecek, yol boyunca Allah'tan başka hiç kimseden korkmayacak. Bir sürü sahibi de hayvanlarını otlatırken, kurtlardan başka hiçbir şeyden korkmayacaktır"*[287]

Adiy b. Hâtim anlatıyor: "Hz. Peygamber ile beraber oturuyordum. İçeriye bir adam girdi. Eşkıyanın yolları kesmesinden, kervanları

Yayınları, İstanbul, 1992, İmâret, 1-13; Ebu Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, 1992, Cihâd, 27.

[284] Hz. Peygamber uzak görüşlülüğü sayesinde anlaşma maddeleri içerisinde o an için aleyhlerine gibi görünen hükümlerin orta ve uzun vadede kendilerine kazanç getireceğini biliyordu. Bknz. Abdullah Muhammed er-Reşîd, *el-Kıyâdetü'l-Askeriyye fî Ahdi'r-Resûl (s.a.s.)*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1410/1990, s. 313.

[285] Ordu komutanı şehit olduğu takdirde ordu komutansız kalmasın diye birkaç kişiyi sırayla onun yardımcısı olarak atamıştı. Muhammed b. Ömer b. Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğâzî,* (tah: Marsden Jones), I-III, Müessesetu'l-'Alemî li'l-Metbûât, Beyrut, 1989, II, 756; Ahmed b. Hanbel, I, 204, Buhârî, Meğâzî, 44.

[286] Müslümanlar Uhud savaşından ağır kayıpla çıkmalarına ve çok yorgun olmalarına rağmen dönüş yoluna koyulan Mekkeli müşriklerin arkasından Hamrâu'l-Esed mevkiine kadar gitmiş ve burada üç gün kalmışlardı. Hz. Muhammed (sas)'in talimatı ile geceleri herkes bir ateş yakarak, Kureyşlilerde, Müslümanların büyük bir orduyla arkalarına düşmüş oldukları hissini oluşturmuşlardı. Vâkidî, *a.g.e.,* I, 337-340; Ahmed b. Yahya Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf,* (thk: Muhammed Hamidullah), Daru'l-Meârif, Mısır, yy., I, 338-39, Ebu Bekr Ahmed b. Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *Delâilu'n-Nubuvve ve Ma'rifetu Ahvâli Sâhibi'ş-Şerî'a*, (thk. Abdulmu'tî Kal'acî), I-VII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988/1408, II, 314-16.

[287] Buhârî, Menâkıbu'l-Ensâr, 29; Menâkıb, 25; Ebu Dâvud, Cihâd, 97 (no: 2649).

yağmalamasından şikâyet etti. Hz. Peygamber de bana döndü ve *"Ey Adiy, Sen Hire'yi bilir misin?"* dedi. Ben de: Hayır, ya Resûlullah! Oraya hiç gitmedim ancak nerede olduğunu biliyorum, dedim. Hz. Peygamber şöyle devam etti: "*Eğer ömrün olursa, çok yakında devesine binmiş bir kadının yapayalnız, Allah'tan başka hiç kimseden korkmadan Hîre'den kalkıp gelerek Kâbe'yi tavaf edeceğini göreceksin."* Kendi kendime; Tay eşkıyaları varken, böyle bir yolculuk nasıl gerçekleşebilir ki, dedim. Resulullah yine devam etti: *"Ey Adiy, ömrün yeterse Kisra'nın bütün hazinelerinin fetholunacağını göreceksin!"* Ben hayretle; Hürmüz'ün oğlu Kisra'yı mı kastediyorsun, diye sordum. *"Evet, Hürmüz'ün oğlu Kisra'yı"* dedi. Adiy bu rivayetin sonunda sözünü şöyle tamamlamıştır: Hz. Peygamber'in o gün dediklerinin hepsini gördüm ve bizzat şahit oldum."[288]

b. Ekip oluşturabilme ve onları motive edebilme

Ekip, ortak amaçlar, hedefler ve değerler etrafında birleşen insan grubudur. Ekipler bireylerin tek başlarına yapamayacakları şeylerin üstesinden gelir. Ekip çalışmasında ekstra bir güç söz konusudur. Dolayısıyla doğru ekibi oluşturmak ve kurmak önemlidir[289].

Dönüştürücü lider, vizyonunu uygulamaya koyacak, gerektiğinde fikirlerinden istifade edebileceği ve onlardan faydalanabileceği güçlü bir ekip oluşturabilecek yeteneğe sahip olmalıdır[290].

Lider, kurmuş olduğu ekip içerisinde karşılıklı güven ve saygı, ortak değerler, işbirliği, yardımlaşma ve paylaşım ortamı oluşturarak ekip ruhunu tesis eder[291]. Ayrıca lider ekibine ilham verir ve onları motive eder, coşku kazandırarak ekip içerisinde olumlu hava estirir[292].

Hz. Peygamber risâlet görevini alır almaz insanları İslâm'a davet etmeye başlamıştır. İlk başlarda özellikle güvendiği insanları İslâm'a davet etmiş ve bu

---

[288] Buhârî, Menâkıb, 25.

[289] Hilarie Owen, Vicky Hodgson ve Nigel Gazzard, *Liderlik Elkitabı Etkin Liderlik İçin Eksiksiz ve Pratik Bir Klavuz*, (Çev: Münevver Çelik), Optimist Yayınları, İstanbul, 2010, s. 253.

[290] Aydoğmuş, *a.g.t.,* s. 70.

[291] Owen vd., *a.g.e.,* s. 256.

[292] Bass and Riggio, *Transformational Leadership*, s. 6; Simić, *a.g.m.,* s. 52.

davete icabet edenlerle birlikte küçük bir grup haline gelmişlerdir[293]. Hz. Peygamber bu küçük grubun birçok konuda eğitimleriyle bizzat ilgilenmiş[294], zaman içerisinde bu insanlar kendisini örnek almaya başlamış hatta ahlâkî noktada ona benzer hale gelmişlerdir[295]. Hz. Peygamber'in birebir eğitiminden geçen bu ilk Müslümanlar sayıca az olmalarına rağmen birbirlerine sımsıkı bağlı bir şekilde beraberce hareket etmiş ve liderlerinin öncülüğünde büyük bir toplumsal değişimin mimarları olmuşlardır.

Zaman ilerledikçe, Hz. Peygamber'in yanında yer alan insanların sayısı git gide artmış ve yapmak istediği şeyleri bu grup marifetiyle yapmaya başlamıştır. Hz. Peygamber'in toplumu/taraftarları içerisinde biri küçük (çekirdek ekip), diğeri ise büyük (daha sonraki İslâm toplumun nüvesini oluşturacak olan hicretle birlikte Medine'ye yerleşen Müslümanlardan oluşan) halka olarak adlandırabileceğimiz iç içe bulunan iki grup vardı. Çekirdek ekip, onun yönetim ekibini oluşturuyordu ve bu kişiler yönetimin her kademesinde, yetenek-liyakat endeksli istihdam edilmişlerdi. Büyük ekip ise, o esnada hicret ederek gelmiş ve İslâm devletinin ilk üyeleri olarak Hz. Peygamber tarafından gösterilen yolda yürüyen, her türlü meşakkat ve sıkıntıya göğüs gererek birçok başarıya imza atan ana kitledir. Hz. Peygamber bu kitlenin bir arada kalabilmeleri ve motivasyonlarını kaybetmemeleri için sürekli onlara sözlü telkinlerde bulunmuş[296] ve fiili uygulamalarla dayanışma içerisinde olmalarını sağlamıştır[297].

---

[293] İlk Müslümanlar için bknz. İbn Hişam, *a.g.e.*, I, 197-202.

[294] Risaletin ilk yıllarında Hz. Peygamber ve ilk Müslümanlar Mekke vadilerine gider ve gizlice namaz kılarlardı. İbn Hişam, *a.g.e.*, I, 232; Belâzurî, *a.g.e.*, I, 116. Ayrıca Hz. Peygamber ilk Müslümanlarla Mekke şehir merkezinde ise Dâru'l-Erkam'da gizlice buluşur, onlara Kur'an okur ve öğretir, hep birlikte namaz kılarlardı. Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, I-XI, (thk. Ali Muhammed Ömer), Mektebetü'l-Usre, y.y., 2002, III, 224; Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Abdilber el-Kurtûbî, *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, Dâru'l-'Alâm, yy., 1423/2002, s. 75; Hüseyn b. Muhammed b. Hasan ed-Diyârbekrî, *Târihu'l-Hamîs, fî Ahvâli Enfesi Nefîs*, I-II, Müessesetu Şa'bân, Beyrut, trsz., I, 293; Ali b. Burhânu'd-Dîn Halebî, *Es-Siretu'l-Halebiyye fi Sireti'l-Emîni'l-Me'mûn*, I-III, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1400/1980, I, 456.

[295] *"Muhammed Allah'ın elçisidir. Beraberinde bulunanlar da kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler. Onları rükûya varırken, secde ederken görürsün. Allah'tan lütuf ve rıza isterler. Onların nişanları yüzlerindeki secde izidir."* Fetih, 48/29.

[296] Buhârî, Mezâlim, 3; Edeb, 57, 62, 27; Îmân, 7; Müslim, Birr, 15/58 (no: 2580), 17/65 (no: 2585); Îmân, 17/71 (no: 45), 22/93 (no: 54); Tirmizî, Sıfâtu'l-Kıyâme, 56.

[297] Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten hemen sonra Müslümanlar arasında kardeşlik akdi yaptı ve herkesi ikişer ikişer bir araya getirerek kardeş olarak ilan etti. İbn Hişam, *a.g.e.*, II, 112-

Hz. Peygamber oluşturmuş olduğu toplum içerisinde lüksten uzak sıradan bir hayat yaşamış[298], halkının tüm dert ve sıkıntılarıyla yakından ilgilenmiş[299], onlarla hemhâl olmuştur[300]. Müslümanlar, sıkıntılar karşısında zayıf düştüğü ve ümitsizliğe kapılmaya başladığı an, hemen sahneye çıkmış ve onların esin kaynağı olmuştur. Bazen bir sözü[301], bazen ise tehlikeli işlerde dahi herkesten önce davranması[302] veya meşakkatin en fazlasına katlanması[303] inananların ilham verici motivasyonel gücü olmuştur.

c. Yetki ve sorumluluk verme

Gerçek ve başarılı bir liderliğin en önemli göstergelerinden birisi de organizasyonun onsuz da yaşayabilmesidir. Bunu başarabilmenin yolu da yetki ve sorumluluğu izleyenlerle paylaşmak ve onları da yönetim sürecine katmaktır. Böylelikle izleyenler yaptıkları işi daha çok benimseyecekler ve motive

---

14; İbn Sa'd, *a.g.e.*, I, 204-205; Buhari, Kefâle, 2; İ'tisâm, 16; Müslim, Fedâilu's-Sahâbe, 50/203-206 (no: 2528-2530); Ahmed b. Hanbel, III, 111, 281.

298 *"Benim dünya rahatlığı ile işim yok. Ben dünyada bir ağacın altında gölgelenip sonra oradan ayrılıp giden bir yolcu gibiyim."* Tirmizî, Zühd, 44; İbn Mâce, Zühd, 3.

299 *"Andolsun size kendi aranızdan öyle bir elçi gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona çok ağır gelir. O, size çok düşkündür. Müminlere karşı çok şefkatli, çok merhametlidir."* Tevbe, 9/128.

300 *"Halkın arasına karışarak onların eziyetlerine katlanan kimse halk arasına karışmayıp onların eziyetlerine katlanmayan kimseden daha hayırlıdır."* Tirmizî, Sıfâtu'l-Kıyâme, 55 (no: 2507); İbn Mâce, Fiten, 23 (no: 4032).

301 Hendek savaşında Müslümanların en bunaldığı anda *"Allah'a yemin ederim ki; karşılaştığınız sıkıntılardan muhakkak kurtulacak, feraha çıkacaksınız. Kâbe'yi korkusuzca tavaf etmeyi ve Kâbe anahtarlarının verileceğini umuyorum. Muhakkak ki, Allah Kisrâ'yı ve Kayser'i yok edecek, onların hazineleri de Allah yolunda harcanacaktır!"* diyerek onların motivasyonlarını yükseltmiştir. Vâkidî, *a.g.e.*, II, 459-60.

302 Hz. Ali anlatıyor: "Bedir savaşında düşman saldırıları yoğunlaşınca Hz. Peygamber'in yanına sığınıyor, O'nu kendimize siper ediniyorduk. O gün müşrik ordusunun saflarına Hz. Peygamber'den daha yakın kimse yoktu." Ahmed b. Hanbel, I, 126; Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ Ebu Ya'lâ el-Mevsılî et-Temimî, *Müsnedu Ebî Ya'lâ*, (thk. Huseyn Selîm Esed), I-XIII, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dımaşk, 1404/1984, I, 258 (no: 302); I, 329 (no: 412); Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, (thk. Şuayb Arnavût, Muhammed Züheyr eş-Şâvîş), I-XV, Dımeşk-Beyrut, 1403/1983, XIII, 257-258.

303 Hz. Peygamber'in hendek savaşı hazırlıklarında herkesten daha çok çalıştığı ve açlıkla mücadele ettiği ile ilgili bknz. Buhârî, Meğâzî, 29.

olacaklardır[304]. Zaten çok sayıda insanın aktif katılımı ve desteği olmadan olağanüstü başarılar elde etmek mümkün değildir[305].

Bir liderin en önemli görevlerinden birisi de liderler yetiştirmektir. Hz. Peygamber kurmuş olduğu düzenin devamlılık arz etmesi, yerleştirmiş olduğu anlayışın kendisinden sonra da sürdürülmesinin sağlanması için birçok lider yetiştirmiştir. Ayrıca bu kişilerin liderlik yeteneğinin gelişmesi için görev, yetki, sorumluluk ve inisiyatif vererek deneyim kazanmalarını sağlamıştır.

Medine dışına sefere çıktığında yerine vekil olarak bir vali tayin etmiş ve neredeyse her defasında başka birini bu göreve getirmiş, böylelikle birçok kişinin, bu görevin getirdiği özellikleri öğrenme imkânına sahip olmasını sağlamıştır[306]. Savaşlardaki sancaktarlık görevini[307] ve seriyyelerin (bilgi ve istihbarat amaçlı askeri müfrezelerin) komutanlıklarını da değişik kişilere vermiştir[308]. Dolayısıyla hem bu kişileri yönetime ve sürece katmış hem de geleceğin liderleri olarak yetişmelerini ve kurmuş olduğu düzenin uygulayıcıları olmalarını temin etmiştir.

d. Derinliğine bilgi sahibi olma ve uygulamaya rehberlik etme

Dönüştürücü lider her şeyden önce iyi bir öğretmendir. Konusunda uzmandır, bilgi, beceri ve tecrübe sahibidir. Yapılacak olan şeyleri önce kendisi yaparak uygulamaya rehberlik etmektedir. Böylelikle yapılması ve

---

[304] Aydoğmuş, *a.g.t.,* s. 73.

[305] Levent Erarslan, "Liderlikte Post-Modern Bir Paradigma: Dönüşümcü Liderlik", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, C. 1, No: 1, 2004, s. 25.

[306] *Sa'd b. Ubade* (İbn Hişam, *a.g.e.,* II, 175), *Saib b. Osman b. Maz'ûn* (İbn Hişam, *a.g.e.,* II, 181), *Ebu Seleme b. Abdulesed* (İbn Hişam, *a.g.e.,* II, 181), *Zeyd b. Hârise* (İbn Hişam, *a.g.e.,* II, 183), *Ebu Lübabe* (İbn Hişam, *a.g.e.,* II, 192.) ve görme engelli bir sahabî olan Abdullah b. Ümmi Mektûm (İbn Hişam, *a.g.e.,* III, 174), bu valilerden bazılarıdır.

[307] Sancaktarlık görevini yapan kişilerden bazıları şunlardır: Hz. Hamza, Ubeyde b. Hâris, Abdullah b. Cahş, Hz. Ali, Mikdâd b. Amr, Sa'd b. Ebi Vakkâs, Mus'âb b. Umeyr, Sa'd b. Muâz, sa'd b. Ubâde, Kays b. Sa'd b. Ubâde, Hubâb b. Munzir, Ubeyd b. Hudayr, Hz. Ebu Bekir ve Zübeyr b. Avvâm. Bknz. Kettânî, *a.g.e.,* I, 264; Abdulkerim Özaydın, "Mîr-iAlem", *DİA*, XXX, 123.

[308] Seriyye komutanlığı görevinde bulunanlarda bazıları ve görev yerleri şöyledir: Hicri II. yılda Ubeyde b. Haris'i Kureyş üzerine (İbn Hişam, *a.g.e.,* II, 176), Hz. Hamza'yı Seyfü'l-Bahre (İbn Hişam, *a.g.e.,* II, 179), Sa'd b. Ebi Vakkâs (İbn Hişam, *a.g.e.,* II, 183) ve Abdullah b. Cahş'ı yine Kureyş üzerine (İbn Hişam, *a.g.e.,* II, 183-84), hicri III. yılda Karde seriyyesine de Zeyd b. Hârise'yi komutan olarak görevlendirmiştir (İbn Hişam, *a.g.e.,* III, 42).

gerçekleşmesi istenen şeyin zorluk derecesi ne olursa olsun, ilk olarak kendisi gerçekleştirerek insanlara bu konuda örneklik ve önderlik edecektir.

Hz. Peygamber insanlar için vahiyle donanmış, hikmetle bezenmiş bilge bir muallimdir[309]. İnsanlar için bir rehber[310], yaşamın her sahasıyla ilgili en ince ayrıntıya kadar çekinmeden halkına öğreten[311], sabırlı ve hoşgörülü[312] bir öğretmendir[313].

Hz. Peygamber insanlara anlattığı ve vizyon olarak sunduğu davasını ilk olarak kendisi tatbik ettiği için insanlar bu yeni dini bizzat temsilcisinden gözlemleyerek öğrenme imkanına sahip olmaktaydı. Nitekim vefatından sonra eşine nasıl bir mizaca, ahlâka, yaşantıya sahip olduğu sorulduğunda; *"Siz Kur'an-ı Kerim okumuyor musunuz? O'nun ahlâkı Kur'an'dı"*[314] cevabı verilerek, hayatı boyunca anlattığı Kur'an'ın yaşayan bir modeli olduğu vurgulanmıştır. Hiç şüphesiz, hadis kaynakları başta olmak üzere İslâmî literatür, onun Kur'an çizgisindeki söylemleri ve eylemleriyle doludur.

---

[309] Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfi Yayınları, Ankara, 2000, s. 102. Hz. Peygamberi'in eğitimciliği ile ilgili geniş bilgi için bknz. Selçuk Coşkun, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı*, Ekev Yayınları, Erzurum, trsz.

[310] *"Nitekim kendi içinizden size âyetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, size Kitab'ı ve hikmeti talim edip bilmediklerinizi size öğreten bir Resûl gönderdik."* Bakara, 2/151, 129; Âli İmrân, 3/164; Cuma, 62/2.

[311] *"Ben sizin babanız yerindeyim, sizlere (gereken her şeyi) öğretiyorum. (Sizden) biriniz helâya vardığında önünü veya arkasını kıbleye çevirmesin, sağ eliyle de taharetlenmesin"* Ebu Dâvud, Tahâre, 4 (no: 8). Ayrıca bu konuyla ilgili başka rivayetler için bknz. Müslim, Tahâre, 17/57 (no: 262); İbn Mâce, Tahâre, 16 (no: 316).

[312] Adab erkân bilmeyen bir bedevinin Mescid-i Nebi'de küçük su dökmeye başlayınca ashab o kişiye bağırmaya başlamıştı. Hz. Peygamber insanların bağırmasını engelleyerek: *"Bırakın yapsın, bir kova su getirerek dökün. Allah sizi zorluk için değil, kolaylık için gönderdi"* dedi. Buhârî, Vudû, 57, 58; İbn Huzeyme, Vudû, 221 (no: 293). Bedevi işini bitirdikten sonra bir kova su getirterek, yapılan idrarın üzerine döktürdü. Buhârî, Vudû, 59. Sonra o bedeviyi çağırarak mescidin adabını ona güzellikle öğretti. Müslim, Tahâre, 30/100 (no: 285); Ebu Bekr Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Sahîh*, (thk. Muhammed Mustafa el-'Azamî), I-IV, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1390/1970, Vudû, 221 (no: 293).

[313] İbn Mâce, Mukaddime, 17 (no: 229).

[314] Müslim, Salâtu'l-Musâfirîn, 18/139 (no: 746); İbn Mâce, Ahkâm, 14 (no: 2333); Ahmed b. Hanbel, VI, 91.

İnsanların cahiliyeden saadete dönüşümü (kurtuluşu) için ömür boyu çaba sarf eden Hz. Peygamber, anlattığı ve tebliğ ettiği kutsal kitabın istediği şekilde bir hayat sürmüştür. İnandığını ve anlattığını ilk önce kendisi hayatında tatbik ettiği için özellikle ibadetlerindeki huşusu ve ihlâsı, insanlar ile olan ilişkilerindeki sıdk, dürüstlük, vefa, hoşgörü, af ve adalet gibi ahlâkî erdemleri, davasına olan samimiyeti, azmi, kararlılığı, sabrı ve bunlar gibi birçok özelliği sayesinde insanların ilham kaynağı olmuştur.

e. Kişilik (Karakter) sergileme

Dönüştürücü liderler yüksek ahlâkî davranışlarda bulunarak, yaşadıkları toplumun ahlâkî standartlarının yükselmesine katkıda bulunacak bir model olurlar. Kendilerinin ihtiyacı olduğu halde taraftarlarının ihtiyaçlarını kendi nefislerine tercih ederek, onları kendilerinden daha çok düşünürler. Dönüştürücü liderlerin bu özellikleri, izleyenlerinin gönlünde taht kurmalarını sağlar.

Hz. Peygamber'in ahlâkî yapısı bütün peygamberlerin ve evrensel ıslahatçıların ahlâk yapısından açık ve kesin bir şekilde üstün, ayrıcalıklı ve yücedir[315]. Onu tanıyanlar; *"Ahlâk yönünden insanların en güzeliydi"*[316] demekte, kendisi de *"Ben ahlâkın güzelliklerini tamamlamak üzere gönderildim"*[317] diyerek misyonunun farkında olduğunu, buna göre davranışlarını bilinçli yaptığını göstermektedir.

Cahilî dönemin asr-ı saadete dönüşümünde Hz. Peygamber'in kişiliğinin etkisi büyüktür. Özellikle risâletin başlarında, davasının yaşadığı toplumdaki insanlar tarafından kabul edilmesinde ve söylediklerinin yapılmasında, örnek kişiliğinin etkisi fazlaca olmuştur[318].

---

[315] Mevlânâ Şiblî Numânî, *Son Peygamber Hz. Muhammed Sîretü'n-Nebî*, (Çev: Yusuf Karaca), İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 571.

[316] Müslim, Fedâil, 13/55 (no: 2310).

[317] Beyhaki, *Sünenü'l-Kübrâ*, (thk. Muhammed Abdulkâdir Ata'), I-X, Mektebetu Dari'l-Bâz, Mekke, 1414/1994, Şehâdât, 40 (no: 20571); Muhammed b. Abdillah Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîheyn*, (thk: Mustafa Abdulkâdir 'Atâ), I-V, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971, Tevârîhu'l-Mütekaddimîn, II, 670 (no: 4221).

[318] Hayati Yılmaz, "Toplumsal Dönüşümde Hz. Peygamber'in Kişiliğinin Etkisi", *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü Sempozyumu*, Konya, 2008, s. 111; Şerafeddin Gölcük, *Kur'an ve Mekke*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 190.

Hz. Peygamber'in yüce şahsiyetinin sahabîler üzerinde bıraktığı büyük tesir, insanlık tarihinin en açık gerçeklerinden biridir[319]. Sahabîler onun yüksek ahlâkı[320], nezaketi[321] ve kendilerine çok düşkün olması[322] gibi birçok sebepten ötürü onu kendi canlarından çok sevmişlerdir[323]. Bu sevgi onların konuşmalarına dahi yansımış, neredeyse ona her hitap ettiklerinde *"Anam babam sana feda olsun"* sözlerinden sonra konuşmaya başlamışlardır[324]. Aslında ashabın bu büyük sevgisinin arka planında onun îsâr hasleti de yatmaktadır. O bu özelliği ile her zaman ashabını kendi nefsine tercih etmiştir. Böylelikle ashab, üstün ahlâkî meziyetlere sahip olan liderlerini çok sevmişler ve onu kendilerine model olarak almışlardır. Öyle ki onun her hareketini takip etmişler, insani ve ahlâkî değer olarak neyi biliyorlarsa onu Hz. Peygamber'in şahsında bulmuşlardır.

---

319 İsmail Lütfi Çakan, İslâmî Yapılanmada Model ve Metedoloji Olarak sünnet, *Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 250.

320 *"Şüphesiz sen çok yüce bir ahlâk üzeresin"* Kalem, 68/4.

321 *"Eğer kaba, katı yürekli biri olsaydın, insanlar senin etrafından dağılıverirlerdi."* Âli İmrân, 3/159.

322 *"Andolsun size kendi aranızdan öyle bir elçi gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona çok ağır gelir. O, size çok düşkündür. Müminlere karşı çok şefkatli, çok merhametlidir."* Tevbe, 9/128.

323 Uhud Savaşı'nın dönüşünde Medine'nin girişinde İslâm ordusunu karşılamaya gidenlerden birisi olan Beni Dinar'dan Sümeyra adındaki kadının, iki oğlu, kocası ve babasını bu savaşta kaybetmesine rağmen Hz. Peygamber'in durumunu merak etmesi ve gözleriyle onun iyi olduğunu görmesi sonucunda: *"Seni sağ salim gördüm ya, artık bana bütün musibetler hafif gelir."* şeklinde tepki vermesi, ona karşı duyulan sevgiye bir örnek olarak verilebilir. İbn Hişam, *a.g.e.*, III, 79; Vâkidi, *a.g.e.*, I, 292; Beyhakî, *Delâîl*, III, 302; Belâzurî, *a.g.e.*, I, 334. Ayrıca ashabının Hz. Peygamber'e duyduğu sevgi ile ilgili şu örnek de verilebilir: Reci olayında esir alınarak Kureyşlilere satılan Zeyd b. Desinne Kureyşliler tarafından şehit edilmeden Ebu Süfyan tarafından şu soru yöneltilir: "Şimdi öldürülecek kişinin sen değil de Muhammed olmasını, sen de ailenin yanında olmayı ister miydin?" Zeyd şu cevabı verir: "Vallahi benim ailemin yanında olmam karşılığında Hz. Muhammed'in ayağına bir diken batmasına bile gönlüm razı olmaz." Ebu Süfyan bu sevgi üzerine şaşkınlığını gizleyemez ve şunları söyler: "Şimdiye kadar Muhammed'in ashabının Muhammed'e karşı duyduğu sevgi gibi bir kişiye duyulan sevgiyi ne işittim, ne de gördüm!" İbn Hişam, *a.g.e.*, III, 136; Vâkidi, *a.g.e.*, I, 362; İbn Sa'd, *a.g.e.*, II, 53; Beyhakî, *Delâîl*, III, 326-27.

324 Sahabenin bu ifadeleri (أفديك بأبي وأمي) ile ilgili hadis kaynaklarında yüzlerce rivayet vardır. Bunlardan sadece birkaçını burada örnek olması amacıyla veriyoruz. Buhârî, Sıfatu's-Salât, 8; Savm, 4; Fedâilu's-Sahabe, 6; Ebu Bekr Abdurrezzâk b. Hemmam es-San'ânî, *Musannef*, (thk. Habîbu'r-Rahmân el-'Azamî), I-XI, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1403, II, 331, hd no: 3577; Müslim, Mesâcid, 7/33 (no: 537); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 447.

Bunun sonucu olarak ona daha fazla bağlanmışlar ve onu ideal şahsiyet olarak görmüşlerdir.

f. Cesaret

Dönüştürücü liderliğin önemli özelliklerinden birisi de cesaretli olmasıdır. Çünkü değişimi yönetmek cesaret gerektirir ve izleyicilerin de buna cesaretlendirilmesi gerekir. Bunun için lider, amaçları uğruna kendisini feda etmekten kaçınmayacak bir kararlılık gösterir. Cesur lider toplumdaki statükoyla yüz yüze gelmeye, risk almaya hazırdır[325].

Hz. Peygamber yüzlerce tehlike, tehdit ve korku anıyla yüz yüze gelmiş, birçok savaşa girmiş, hiçbirinde geri adım atmamıştır. En zor durumda kaldıklarında etrafındakiler onun yanına, arkasına sığınarak güven duygusuna sahip olmuşlardır[326]. Nitekim Bedir'de savaşın yoğunlaştığı anda mücahitler onun arkasına sığınarak, ondan güç almıştır. Çünkü o safın en önünde çarpışmaktaydı[327].

Enes b. Mâlik, Hz. Peygamber'in cesaretini ve yiğitliğini gösteren bir hatırasında şöyle demiştir: "Hz. Peygamber, insanların en cesuru, en güzeli ve cömerdiydi. Bir gece Medine'de, 'düşman geldi!' diye bir yaygara koptu. Halk karşı koymak için harekete geçti. Herkesten önce davranıp ilk çıkan Hz. Peygamber'di. Korkusuzca herkesten önce çıkmak için atının eğerlenmesini bile beklemedi. Atın çıplak sırtına binerek tehlikeli bölgeleri kontrol ettikten sonra; *'Korkmayın, korkulacak bir şey yok!'* diyerek halkı teskin etmişti[328].

Huneyn'de ordunun geri kaçtığı bir anda, bineğini düşmana doğru mahmuzlayarak çarpışmaya başlaması ve bunu gören ordunun cesaretini toplayarak tekrar taarruza geçip zafere ulaşması[329], onun eşsiz cesaretine bir örnektir.

g. Olağanüstü zamanlarda ortaya çıkma

Toplumda büyük dönüşüm meydana getiren liderler çoğunlukla sosyal bir krizin olduğu olağanüstü zamanlarda ortaya çıkmışlardır. Bu dönemlerde dönüştürücü lider, karizması, hayranlık uyandıran belağatı, geniş bilgi birikimi

---

[325] Gökkaya, *a.g.t.*, s. 61.

[326] Numânî, *a.g.e.*, s. 617.

[327] Ahmed b. Hanbel, I, 126; Ebu Ya'lâ, I, 258 (no: 302); I, 329 (no: 412); Beğavî, XIII, 257-258.

[328] Buhârî, Cihâd, 24; Müslim, Fedâil, 11/48 (no: 2307).

[329] İbn Hişam, *a.g.e.*, IV, 66-67. Vâkidî, *a.g.e.*, III, 897-901.

ve bitmek bilmeyen azim ve kararlılığı ile adeta bir "kurtarıcı" olarak ortaya çıkmaktadır[330].

Hz. Peygamber'e risâlet görevi verilmeden evvel Arap toplumu büyük bir ahlâkî çöküntü, siyasi ve sosyal bunalım içerisindeydi. O günkü toplumda bilgisizlik, vahşet, barbarlık, sefahat, ciddiyetsizlik hâkim olduğundan, İslâmiyet'ten sonra bu dönem "cahiliye" olarak adlandırılmıştır[331]. Cahiliye dönemi insanları bedevi bir hayat tarzına sahip, çevrelerinde yaşayan insanlara göre medeniyet bakımından geri kalmış, bilgisizlik ve gaflet içerisinde göçebe ve yarı göçebe hayat yaşayan kabile topluluklarından oluşmakta, kayda değer önemli bir tarihe sahip olmayıp puta taparlardı. Kötülük yapmalarını önleyen bir dine, bir peygambere ve semavî bir kitaba sahip değillerdi[332]. O dönemde intikam almak, kız çocuklarını diri diri toprağa gömmek[333], kabileler arasında düşmanlıklar ve kanlı olayların, insanlık ve ahlâk dışı davranışların yaygın oluşu, insanların inanç ve değerlerindeki çarpıklıklar gibi[334] toplumsal ve manevi bir kriz vardı. İşte Hz. Peygamber böylesine bir siyasi, sosyal ve ahlâkî kriz içerisinde olan bir toplumda risâlet göreviyle meydana çıkmıştır[335]. Davasını insanlara ulaştırırken çeşitli zorluklarla karşılaşmış[336], büyük bir azim ve kararlılıkla, yılmadan, usanmadan görevini ifa etmiştir.

h. Yenilik getirebilme

Dönüştürücü liderlerin önemli özelliklerinden biri de dönüşüm meydana getirdikleri toplumda eski olanı ortadan kaldırırlarken yenisini getirebilmeleridir.

---

330 Aydoğmuş, *a.g.t.*, s. 77.

331 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1969, s. 69.

332 Mustafa Fayda, "Cahiliye", *DİA*, VII, 17.

333 Tekvîr 81/8-9; İsrâ, 17/31.

334 Mehmet Yalar, "Câhiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirin Sosyal Arka Planı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, C. 14, Sayı: 2, s. 78-79.

335 *"Andolsun ki içlerinden, kendilerine Allah'ın âyetlerini okuyan, (kötülüklerden ve inkârdan) kendilerini temizleyen, kendilerine Kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur. Hâlbuki daha önce onlar apaçık bir sapıklık içinde idiler."* Âli İmrân, 3/164.

336 Buhârî, Vudu', 69; Salât, 109; Müslim, Cihad, 39/107 (no: 1794); Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sunen*, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Tahâre, 192 (I/161); Ahmed b. Hanbel, I, 417.

Hz. Peygamber cahiliye toplumunun kötü uygulama ve alışkanlıklarını ortadan kaldırıp yeni bir toplum düzeni inşa etme işlemini bir metot ve sistem dâhilinde icra etmiştir. Eski (cahiliye) kültüre ait birçok âdet ve geleneği, hukuk ve inanca dair kuralları ya aynen bırakmış (takrîr), ya ıslah (ta'dîl) etmiş ya da ortadan kaldırarak yenisini ikame (tebdîl) etmiştir[337].

Hz. Peygamber öncelikle içinde yetiştiği kültüre ait maddi medeniyet, bilim, teknik, din ve ahlâkla doğrudan ilgisi olmayan âdet ve davranışlar alanında *"takrîr"* fonksiyonunu icra etmiş, olanı olduğu gibi bırakmış, bir değişiklik yapmamıştır. Bunlar dini hükümler tasnifinde serbest, mubah, helal nesneler ve davranışlar olduğu için değişik kültür, medeniyet ve coğrafyalarda değişmeleri tabiidir. Dinin amaçlarına uygunluğu sağlanabilecek olanları ise kısmî değiştirme ve yeniden düzenlemelerle *"ıslah (ta'dîl)"* etmiştir. Selem akdi, nikâh akdi, vasiyet ve mirasta yapılan yeni düzenlemeler gibi. İslâm'ın ahkâm ve gayeleriyle uzlaştırılması ve ıslahı mümkün olmayanları ise tamamen kaldırarak ya yerine yeni hüküm ve uygulamalar getirmiş (tebdîl) ya da – böyle bir ikame – gerekmiyorsa İslâm'ın yasakları çerçevesine alınmıştır. Kadınların açık-saçık toplum içine çıkmalarının değiştirilerek açılacak ve kapanacak yerlerin yeniden düzenlenmesi, faizcilik, sarhoşluk veren içkiler, putçuluk zanaatı, bazı ziraî ve ticari ortaklıklar, pazar ve pazarlama düzeni, sosyal ilişkiler, ebeveyn-çocuk ilişkileri, sosyal sınıflar ve itibar vs. konuları bu kısma örnektir[338].

ı. Olaylara farklı yönden bakabilme ve özgün çözüm yolları bulabilme

ı. Dönüştürücü lider olaylara herkesten farklı bakabilme ve özgün çözüm yolları bulabilme özelliğine sahiptir.

"Fetânet"[339] sahibi olan Hz. Peygamber, bu özelliği sayesinde huzuruna gelen her probleme, hemen veya bir müddet sonra muhakkak bir çözüm yolu bulmuştur[340]. Bunu da ya vahiy desteğiyle ya istişare ile ya da kendi ictihadiyle yapmıştır.

---

[337] Mustafa Baktır, "Sosyal Değişim ve Maslahat", *Çağımızda Sosyal Değişim ve İslam 2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfi Yayınları, Ankara, 2007, s. 329-342.

[338] Hayrettin Karaman, "Zaman ve Mekânın Değişmesi Halinde Sünnetin Geçerliliği", *Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 37-38.

[339] Fetânet: Akıllı, zekî, anlayışlı ve hikmet sahibi olmak demektir. Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 285; Mürsel Ata, *Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'in Nübüvveti*, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya, 1998, s. 98.

Kureyşlilerin Kâbe'nin tamirinde Hacerü'l-Esved'i yerine koyma hususunda anlaşmazlığa düşmeleri ve neredeyse büyük bir savaşın eşiğine gelmeleri üzerine onun hakemliğine başvurulması neticesinde akıllıca bir çözüm yolu bulması, herkesin eşit bir şekilde bu işte yer almasını sağlaması buna güzel bir örnektir[341].

Beni Mustalik gazvesinden dönüşte Ensar ile Muhacir arasında ortaya çıkan bir anlaşmazlığa Abdullah b. Ubey'in de dâhil olmasıyla (fitne tohumları atmasıyla) ihtilaf büyümüştür. Bu fitnenin tehlikeli bir boyuta ulaşmasından endişelenince de öğlen (dinlenme) saati olmasına rağmen, orduya hareket emri vererek ertesi günün sabahına kadar insanları yürüyüşle meşgul etmiştir. Mola verildiğinde insanlar hemen uyumuş ve böylelikle hem dedikodunun yayılmasına hem de büyümesine fırsat vermemiş, olayın sıcaklığını ve tehlikesini bertaraf etmiştir[342].

Kureyş'ten yeni Müslüman olan bazı kişilerin kalplerini kazanmak amacıyla Huneyn ganimetlerinden bolca verilmesine Ensar'ın çok içerlemesi büyük bir problemin baş göstereceğinin işaretiydi. Bütün Ensar'ı bir alanda toplayarak uzun bir konuşma yapması ve sonunda şunları söylemesi problemin büyümesine engel olmuştur: "*Ey Ensar topluluğu! Ben sizleri sımsıkı bağlı bulunduğunuz Müslümanlığınıza ve sizin için ahirette hazırlanmış bulunan üstün mükâfatlara havale edip, küfür çağına çok yakın olan yeni Müslüman olmuş veya olmak üzere bulunan bazı insanların kalplerini İslâmiyet'e ısındırmak, alıştırmak maksadıyla kendilerine dünyalık verdiğimden dolayı ne diye kalplerinizde kırgınlık ve üzüntü duyuyorsunuz? Bazı insanlar elde ettikleri dünyalıklar, develer, koyunlar ile çıkıp giderlerken, sizler Allah Resulüyle beraber yurdunuza dönmeye razı değil misiniz?"*[343]

Hicret edip Medine'ye göçen Muhacirlerin kalacak yer, geçimlerinin sağlanması, aralarında sevgi ve saygının, toplumsal birlikteliğin oluşması ve daha

---

[340] Ata, *a.g.t.*, s. 99.

[341] İbn İshâk, *a.g.e.*, s. 88; İbn Hişam, *a.g.e.*, I, 160; İbn Sa'd, *a.g.e.*, I, 120-122; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmed Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, (thk: Ali Ömer), I-II, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, yy., trsz, I, 165; Belâzurî, *a.g.e.*, I, 99; Ebu Abdullah Şemseddin b. Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tarihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, I-LIII, Dâru't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1990, II, 66-69.

[342] İbn Hişam, *a.g.e.*, III, 229.

[343] İbn Hişam, *a.g.e.*, IV, 112; Vâkidî, *a.g.e.*, III, 957-58; Ahmed b. Hanbel, III, 76; IV, 42; Buhârî, Meğâzî, 56 (V/104); Müslim, Zekât, 46/132 (no: 1059).

birçok problemleri, Ensar ile Muhacir'i birbirlerine kardeş (muahât) yaparak çözüme kavuşturması da dâhiyane çözümlerinden biridir[344].

Sonuç

Yerleşik olan kültür ve kalıplara meydan okunması, onları kararlılıkla iptal ederek yeni bir kültür inşa edilmesi ve köklü değişimler meydana getirilmesi için liderin önemli dönüştürücü özelliklere sahip olması gerekmektedir. Bunların başında karizma, ilham verici motivasyon, zihinsel teşvik ve bireysel ilgi gelmektedir. Hz. Peygamber dönüştürücü liderliğin bu temel dinamiklerine sahip olmasının yanında ortak vizyon oluşturma ve iletme, ekip oluşturabilme ve onları motive edebilme, yetki ve sorumluluk verme, derinliğine bilgi sahibi olma ve uygulamaya rehberlik etme, kişilik (karakter) sergileme, cesaret, olağanüstü zamanlarda ortaya çıkabilme, yenilik getirebilme, olaylara farklı yönden bakabilme ve özgün çözüm yolları bulabilme gibi özelliklere de sahipti.

Hz. Peygamber'e risâlet görevi verilmeden önce Arap yarımadasında Yahudiler, Hıristiyanlar ve Araplar manevî özelliklerini kaybetmişlerdi. Batıda Roma İmparatorluğu, kuzey doğuda Sasaniler, güneyde Habeşliler'in hüküm sürdüğü bölgelerde ahlaki çözülme devam etmekteydi[345]. Herhangi bir siyasi birliği bulunmayan orta Arabistan'da Araplar ahlâkî bakımdan çok kötü durumdaydılar. İnsanların geneli Mesâlibü'l-Arab (Arapların ayıpları) olarak adlandırılan kibir, asabiyet, gasp, içki, fuhuş, kumar, intikam arzusu, riba, hırsızlık, kan dökme, yetim malı yeme gibi birçok kötü davranışı yapmaktaydı ya da normal karşılamaktaydı. Yine bu dönemde bilgisizlik, cehalet, zorbalık, barbarlık, vahşet, şirk, putperestlik, zulüm, haksızlık, adaletten, sulh ve nizamdan yoksunluk, çapulculuk, insan haklarını çiğnemek, insanları soylarından dolayı ayıplamak veya üstün görmek, kız çocuklarını diri diri toprağa gömmek gibi davranışlar da yaygındı[346].

Hz. Peygamber, kendisine peygamberlik görevi verildikten hemen sonra fert ve toplum hayatını, tevhit merkezli din anlayışı yönünde değiştirmek için

---

[344] İbn Hişam, *a.g.e.,* II, 112-14; İbn Sa'd, *a.g.e.,* I, 204-205; Buhari, Kefâle, 2; İ'tisâm, 16; Müslim, Fedâilu's-Sahâbe, 50/203-206 (no: 2528, 2529, 2530); Ahmed b. Hanbel, III, 111, 281.

[345] Veli Ertan, "Peygamber Efendimizin İnsanlığa Getirdiği Yenilikler", *Diyanet İlmi Dergi,* 1989, C. XXV, Sayı: 4, Özel Sayı, s. 293-99.

[346] İbrahim Sarıçam, "Hz. Muhammed (sav)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam", *Diyanet İlmi Dergi-Peygamberimiz Hz Muhammed (sav) Özel Sayısı*, 2003, Sayı: Özel Sayı, s. 20-21.

vahyin ışığında bireysel özelliklerini sonuna kadar kullanarak, cahiliye kültürünün birçok kötü hasletine sahip insanlarına *"örnek ve temiz insan modeli"*nde yepyeni bir kimlik ve kişilik kazandırmıştır[347]. Böylelikle bu kimlik ve kişiliğe sahip insanlardan oluşan, dünyanın sonuna kadar tüm insanlığa, zaman ve mekân üstü örnek alınası *"temiz toplum"* modeli sunmuş, asırlardır cahili anlayışla yaşayan bu toplumu yaklaşık yirmi üç yıl içerisinde, asr-ı saadet toplumuna dönüştürmeyi başarmıştır. Onun bu başarısına, yaşadığı çağdaki sahabe toplumunun gerçekleşen bir toplumsal değişimle ne denli örnek bir nesil olduğuna tarih şahitlik etmektedir[348].

O, vahiy ile müeyyed ve mücehhez mükemmel kişilik özelliklerine sahip bir insan, yaşadığı toplum içerisinde sosyal ve siyasal anlamda bir liderdir. Vahiy desteğinin yanında, mükemmel bireysel, kabiliyet ve karakter özelliklerine sahip olan Hz. Peygamber[349], insanlar üzerinde bıraktığı etki ve model alınacak birçok örnek davranış sergileyerek, liderlik yaptığı toplumda fevkalâde etkili bir dönüşüm meydana getirmeyi başarmıştır. Bunu Ca'fer b. Ebi Talib'in Habeş Kralı Necaşiye söylediği şu sözlerde görebiliriz:

-"Ey Hükümdar! Biz Cahiliyet üzere olan bir millet idik. Putlara tapar, leşler yerdik. Akla gelebilecek her türlü kötülüğü işlerdik. Hısım ve akrabalarımızla ilgimizi keser, komşularımıza kötülükte bulunur, zayıfları ezerdik. Bizler bu hâl üzere iken, Allah, içimizden birini bize peygamber olarak gönderdi. Nesebini, asaletini, doğruluk ve eminliğini, iffet ve nezahetini bildiğimiz bir peygamber!.. O, bizi Allah'ın varlık ve birliğine inanmaya, O'na ibadete bizim ve atalarımızın Allah'tan başka tapınageldiğimiz putları ve taşları terk etmeye davet etti. Doğru sözlü olmayı, emanetleri yerine getirmeyi, akrabalık haklarını gözetmeyi, komşularla güzel geçinmeyi, günahlardan ve kan dökmekten sakınmayı bize emretti. Fuhuştan, yalandan, yetim malı yemekten, namuslu kadınlara iftira etmekten bizi menetti. Biz de ona iman ettik ve dâvasını tasdik ettik. Onun Allah'tan getirip bildirdiği şeylere tâbi olduk…"[350]

---

[347] Sabri Hizmetli, "İslam ve Değişim", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, C. XXXVII, s. 90.

[348] Erul, *a.g.e.*, s. 110.

[349] Kalem, 68/4.

[350] İbn Hişâm, *a.g.e.*, I, 265-66; Ahmed .b Hanbel, Müsned, I, 202.

BİBLİYOGRAFYA

ABDURREZZÂK, Ebu Bekr Abdurrezzâk b. Hemmam es-San'ânî, *Musannef*, (thk. Habîbu'r-Rahmân el-'Azamî), I-XI, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1403.

AHMED B. HANBEL, *Müsned*, I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

ALLİX, Nicholas M., "Transformational Leadership Democratic or Despotic?", *Educational Management & Administration*, 2000, C. 28 (1), s. 7-20.

ARSLANTÜRK, Zeki, M. Tayfun Amman, *Sosyoloji, Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2008.

ATA, Mürsel, *Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'in Nübüvveti*, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya, 1998.

ATAMAN, Göksel, *İşletme Yönetimi, Temel Kavramlar & Yeni Yaklaşımlar*, Türkmen Kitabevi, İstanbul, 2001.

AYDOĞMUŞ, Hacı İbrahim, *Dönüşümcü Liderlik ve Kayseri Emniyet Müdürlüğünde Dönüşümcü Liderlik Davranışları Üzerine Bir Uygulama*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 2004.

AYSEL, Levent, *Liderlik ve Duygusal Zeka*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kocaeli, 2006.

BAKTIR, Mustafa, "Sosyal Değişim ve Maslahat", *Çağımızda Sosyal Değişim ve İslam 2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2007, s. 329-342.

BASIM, H. Nejat, Harun Şeşen, Fatih Çetin, "Değişim ve Örgütler", *Örgütlerde Değişim ve Öğrenme*, (Editör: Kadir Varoğlu, Nejat Basım), Siyasal Kitabevi, Ankara, 2009, s. 13-43.

BASS, Bernard M., *Bass & Stogdill's Handbook of Leadership: Theory, Research, and Managerial Applications*, New York: Free Press, 1990.

----------, "From Transactional to Transformational Leadership: Learning to Share the Vision", *Organizational Dynamics*, (Winter), 1990, C. 19, no: 3, s. 19-31.

----------, “The New Paradigm and Ethics of Authentic and Pseudotransformational Leadership”, *New Paradigms in Leadership*, Bahçeşehir University Press, İstanbul, 2003, s. 118-135.

----------, “Two Decades of Research and Development in Transformational Leadership”, *European Journal of Work and Organızatıonal Psychology*, 1999, *8* (1), s. 9-32.

BASS Bernard M. and B. J. Avolio, *Transformational Leadership A Response To Critiques*, Leadership Theory And Research, Academic Press,1993, s.49-79.

BASS, Bernard M., Ronald E. Riggio, *Transformational Leadership*, Lawrence Erlbaum Publishers, New Jersey, 2006.

BAYRAK, Sabahat, “Yönetimde Bir İhmal Konusu Olarak Güç ve Güç Yönetimi -II-”, *S.D.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. 6, Sayı: 1, 2001, s. 23-42.

BEĞAVİ, Hüseyn b. Mes’ûd, *Şerhu’s-Sünne*, (thk. Şuayb Arnavût, Muhammed Züheyr eş-Şâvîş), I-XV, Dımeşk-Beyrut, 1403/1983.

BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahya, *Ensâbu’l-Eşrâf*, (thk: Muhammed Hamidullah), Daru’l-Meârif, Mısır, yy.

BEYHAKÎ, Ebu Bekr Ahmed b. Huseyn b. Ali, *Delâilu’n-Nubuvve ve Ma’rifetu Ahvâli Sâhibi’ş-Şerî’a*, (thk. Abdulmu’tî Kal’acî), I-VII, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1988/1408.

----------, *Sünenü’l-Kübrâ*, (thk. Muhammed Abdulkâdir Ata’), I-X, Mektebetu Dari’l-Bâz, Mekke, 1414/1994.

BOLAT, Tamer, Oya Aytemiz Seymen, Oya İnci Bolat, Barış Erdem, *Yönetim ve Organizasyon*, Detay Yayıncılık, Ankara, 2009.

BONO, Joyce E., Remus Ilies, “Charisma, Positive Emotions and Mood Contagion”, *The Leadership Quarterly*, 17 (2006) s. 317-334.

BUDAK, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2009.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâîl, *Sahîh*, I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

BURNS, James MacGregor, *Leadership*, Harper & Row Publishers, New York, 1979.

CLARCK, Kenneth E., Miriam B. Clarck, *Choosing to Lead (2nd Edition)*, Greensboro, 1996.

CONGER, Jay A. and Rabindra N. Kanungo, "Toward a Behavioral Theory of Charismatic Leadership in Organizational Settings" *Academy of Management Review*, C. 12, No: 4, 1987, s. 637–647.

COŞKUN, Fedai, *Askeri Yöneticilerin Dönüşümcü Liderlik Özellikleri (Doğu Anadolu Bölgesi Örneği)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van, 2005.

COŞKUN, Selçuk, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı*, Ekev Yayınları, Erzurum, trsz.

ÇAKAN, İsmail Lütfi, "İslâmî Yapılanmada Model ve Metodoloji Olarak Sünnet", *Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 245-259.

ÇAKINBERK, Arzu, Erkan Turan Demirel, "Örgütsel Bağlılığın Belirleyicisi Olarak Liderlik: Sağlık Çalışanları Örneği", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24/2010, s. 103-119.

DÂREKUTNÎ, Ali b. Ömer, *Sünen*, I-IV, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2008.

DÂRİMÎ, Muhammed b. Abdullah Abdurrahmân, *Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları, 1992.

DİYÂRBEKRÎ, Hüseyn b. Muhammed b. Hasan ed-Diyârbekrî, *Târihu'l-Hamîs, fî Ahvâli Enfesi Nefîs*, I-II, Müessesetu Şa'bân, Beyrut, trsz.

EBU DÂVUD, Süleymân b. el-Eşâs, *Sünen*, I-IV, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

EBU YA'LÂ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ Ebu Ya'lâ el-Mevsılî et-Temimî, *Müsnedu Ebî Ya'lâ*, (thk. Huseyn Selîm Esed), I-XIII, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dımaşk, 1404/1984.

EMİN, Ahmed, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1969.

ERARSLAN, Levent, "Liderlikte Post-Modern Bir Paradigma: Dönüşümcü Liderlik", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, C. 1, No: 1, 2004, s. 1-32.

ERÇETİN, Ş. Şule, *Lider Sarmalında Vizyon*, Nobel Yay. Dağ., Ankara, 2000.

ERTAN, Veli, "Peygamber Efendimizin İnsanlığa Getirdiği Yenilikler", *Diyanet İlmi Dergi*, 1989, C. XXV, Sayı: 4, Özel Sayı, s. 293-99.

ERUL, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000.

EZRAKÎ, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmed, *Ahbâru Mekke*, (thk: Ali Ömer), I-II, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, yy., trsz.

FAYDA, Mustafa, "Cahiliye", *DİA*, VII, 17-19.

FRİEDRİCH, Carl J., "Siyasi Liderlik ve Karizmatik İktidar Meselesi", (Çev. Metin Kıratlı), *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C. XVI, No: 2, s. 127-149

GÖKKAYA, Öznur, *Örgüt Dönüşümünde Transformasyonel Liderliğin İncelenmesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Gebze, 2005.

GÖLCÜK, Şerafeddin, Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, İstanbul, 1998.

GÖLCÜK, Şerafeddin, *Kur'an ve Mekke*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.

GÜÇLÜ, Nezahat, Ekrem Tuğrul Şehitoğlu, "Örgütsel Değişim Yönetimi", Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi, YıI: 2006, Sayı: 13, s. 240-254.

GÜL, Hasan, Kübra Şahin, "Bilgi Toplumunda Yeni Bir Liderlik Yaklaşımı Olarak Transformasyonel Liderlik ve Kamu Çalışanlarının Transformasyonel Liderlik Algısı", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25 / 2011, s. 237-249.

GÜRGEN, Haluk, *Örgütlerde İletişim Kalitesi*, Der Yayınları, İstanbul, 1997.

GÜNEY, Salih, *Açıklamalı Yönetim-Organizasyon ve Örgütsel Davranış Terimler Sözlüğü*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2004.

HÂKİM en-NÎSÂBÛRÎ, Muhammed b. Abdillah, *el-Müstedrek ale's-Sahîheyn*, (thk: Mustafa Abdulkâdir 'Atâ), I-V, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971.

HALEBÎ, Ali b. Burhânu'd-Dîn, *Es-Siretu'l-Halebiyye fi Sireti'l-Emîni'l-Me'mûn*, I-III, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1400/1980.

HARTOG, Deanne N. Den, Jaap J. Van Muijen and Paul L. Koopman, "Transactional Versus Transformational Leadership: An analysis of the MLQ", *Journal of Occupational and Organizational Psychology*, (1997), 70, 19-34.

HİZMETLİ, Sabri, "İslam ve Değişim", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, C. XXXVII, s. 87-99.

İBN ABDİLBER, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Abdilber el-Kurtûbî, *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, Dâru'l-'Alâm, yy., 1423/2002.

İBN HİŞÂM, Ebu Muhammed Cemaleddin Abdülmelik, es-*Sîretu'n-Nebeviyye*, I-IV, Dâru'l-Hayr, Beyrut, 1424/2004.

İBN HUZEYME, Ebu Bekr Muhammed b. İshâk, *Sahîh*, (thk. Muhammed Mustafa el-'Azamî), I-IV, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1390/1970.

İBN MÂCE, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

İBN SA'D, Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, I-XI, (thk. Ali Muhammed Ömer), Mektebetü'l-Usre, y.y., 2002.

İŞCAN, Ömer Faruk, *Küresel İşletmecilikte Dönüştürücü Liderlik Anlayışı – Büyük Ölçekli İşletmelerde Bir Uygulama* – (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2002.

JANDAGHİ, Gholamreza, Hassan Zareei Matin, Ali Farjami, "Comparing Transformational Leadership in Successful and Unsuccessful Companies", *The Journal of International Social Research*, C. 2/6 Winter 2009, s. 356-372.

KARAMAN Hayrettin, "Zaman ve Mekânın Değişmesi Halinde Sünnetin Geçerliliği", *Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 35-40.

KEÇECİOĞLU, Tamer, *Lider & Liderlik*, Okumuş Adam Yayıncılık, İstanbul, 2003.

KOÇEL, Tamer, *İşletme Yöneticiliği*: *Yönetim ve Organizasyon. Organizasyonlarda Davranış Klasik-Modern-Çağdaş Yaklaşımlar*, Beta Yayınları, İstanbul, 2001.

MARSHALL, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev: Osman Akınbay, Derya Kömürcü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2009.

MÜSLİM, İbn Haccâc, *Sahîh,* I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

NESÂÎ, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sunen,* I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

NUMÂNÎ, Mevlânâ Şiblî, *Son Peygamber Hz. Muhammed Sîretü'n-Nebî*, (Çev: Yusuf Karaca), İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.

NUR, Yusuf Ahmed, "Charisma and Managerial Leadership: The Gift That Never Was", *Business Horizons*, July-August 1998, C. 41, s. 19-26.

OWEN, Hilarie, Vicky Hodgson ve Nigel Gazzard, *Liderlik Elkitabı Etkin Liderlik İçin Eksiksiz ve Pratik Bir Klavuz*, (Çev: Münevver Çelik), Optimist Yayınları, İstanbul, 2010.

ÖZALP, İnan, Hülya Öcal, "Örgütlerde Dönüştürücü (Transformational) Liderlik Yaklaşımı", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* C. 3, Sayı: 4, Yıl: 2000, s. 207-227.

ÖZAYDIN, Abdulkerim, "Mîr-iAlem", *DİA*, XXX, 123-124.

ÖZEL, Mustafa, *Liderlik Sanatı*, İz Yayınları, İstanbul, 1998.

PETERS, Tomas J. ve Robert H. Waterman Jr., *Yönetme ve Yükselme Sanatı "Mükemmeli Arayış",* (çev: Selami Sargut), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1995.

POLAT, Salâhaddin, "Hz. Peygamber'in Sünneti ve Değişim", *Değişim Sürecinde İslâm (Kutlu Doğum Haftası: 1996)*, Ankara, 1997, s. 15-21.

REŞÎD, Abdullah Muhammed, *el-Kıyâdetü'l-Askeriyye fî Ahdi'r-Resûl (s.a.s.)*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1410/1990.

SABUNCUOĞLU, Zeyyat, Melek Tüz, *Örgütsel Psikoloji*, Alfa Aktuel Bas. Yay., Bursa, 2008.

SARIÇAM, İbrahim, "Hz. Muhammed (sav)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam", *Diyanet İlmi Dergi-Peygamberimiz Hz Muhammed (sav) Özel Sayısı*, 2003, Sayı: Özel Sayı, s. 20-21. 1-32.

SİMİĆ, Ivana, "Transformational Leadership - The Key to Successful Management of Transformational Organizational Changes", *Unıversity of Nıš The Scientific Journal Facta Universitatis,* C. 1, No: 6, 1998, s. 49-55.

ŞAHİN, Bayram, "Örgütsel Gelişim Sağlanmasında Dönüşümcü Liderlerin Rolü", *DEÜ SBE Dergisi,* C. 11, Sayı: 3, Yıl: 2009, s. 97-118.

TDK SÖZLÜK, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2009.

TİCHY, Noel M., Mary Anne Devanna, *The Transformational Leader,* John Wiley & Sons, New York, 1986.

TİRMİZÎ, Ebu Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, *Sünen,* I-V, Çağrı Yayınları, 1992.

TUTAR, Hasan, Ferruh Tuzcuoğlu, Çiğdem Argun, Elvettin Akman, "Dönüştürücü/Etkileşimci Liderliğin Örgütsel Adanmışlık Üzerine Etkisi: Karşılaştırmalı Bir Çalışma", *Uluslararası Davraz Kongresi*, Isparta, 24-27 Eylül 2009, s. 1384-1396.

UĞUR, Mücteba, *Hicri Birinci Asırda İslâm Toplumu*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980.

VÂKİDÎ, Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-Meğâzî,* (tah: Marsden Jones), I-III, Müessesetu'l-'Alemî li'l-Metbûât, Beyrut, 1989.

WACH, Joachim, *Din Sosyolojisi*, (Çev: Ünver Günay), Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995.

WEBER, Max, *The Theory of Social and Economic Organization,* A Free Press Paperback, New York, 1964.

YALAR, Mehmet, "Câhiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirin Sosyal Arka Planı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, C. 14, Sayı: 2, s. 75-95.

YALÇIN, Azmi, *Değişim Yönetimi*, Nobel Kitabevleri, İstanbul, 2002.

YAVUZ, Ercan, *Dönüşümcü ve Etkileşimci Liderlik Davranışının Örgütsel Bağlılığa Etkisinin Analizi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2008.

YENİÇERİ, Celâl, *Peygamber, Devlet Başkanı, Aile Reisi Hz. Muhammed Yaşadığı ve Yön Verdiği Hayat*, İFAV, İstanbul, 2007.

YILMAZ, Hayati, “Toplumsal Dönüşümde Hz. Peygamber’in Kişiliğinin Etkisi”, *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü Sempozyumu*, Konya, 2008, s. 110-123.

ZEHEBÎ, Ebu Abdullah Şemseddin b. Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tarihu’l-İslâm ve Vefeyâtu’l-Meşâhiri ve’l-A’lâm*, I-LIII, Dâru’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 1990.

Müzakereci: Doç. Dr. Veli ATMACA*

Hz. Peygamber'in etkin, örneklik (üsve-i hasene) ve güzel ahlâk yönünü, salt tarihçilik ve siyer anlayışıyla bazı yönlerini eleştiriye tabi tutmak suretiyle sıradan tarihi bir şahsiyeti incelercesine ilgili haberlerden hareketle güya bilimsel (objektif) yöntemlerle buharlaştırdık. Oysaki monografi (konu) çalışmalarıyla inanan insanın hayatını kolaylaştırmak için yapılacak çalışmaların, Müslümanların hatta bütün insanlığın her geçen gün daha çok ihtiyaç hissedip aradığı düzenli ve dürüst bir hayat tarzını yakalayacağı, sonucu itibariyle mutluluk, huzur ve bereket bulacağı; uygulanabilir bir sünnet açılımı sağlamaya katkı sağlayacağı bilinmektedir. Bunun yerine, masum başka sebepler yanında galiba biraz da müsteşriklerden etkilenerek Hadis tenkitçiliği yapıp, hadis araştırmalarını, bilimsellik adına sadece teorik planda kalan sened ve metin tenkidine boğarak, sünnetin hayatiyetini unutup veya ihmal edip; sıhhat ve za'f avcılığı yapmak suretiyle de Sünnet'i buharlaştırdığımızı düşünüyoruz. Sözkonusu tebliğ, ihmal ettiklerimizi veya unuttuklarımız hatırlattı.

Klasik kaynakların sıhhat değeri ve onlardaki hadislerin sened ve metin değeri elbette araştırılmalıdır. Ama bu araştırmalar, kaynağına ve rivayetine göre yapılıp sınırlı ve lüzumlu miktarda tutulmalıydı. Her bir hadis için bu yapılacak olursa, binlerce rivayet hakkında yıllarımızı hatta asırlarımızı harcamamız gerekmektedir. Oysa tarih boyunca kişilere, toplumlara ve âlimlere mesned teşkil etmiş ve sonucu itibariyle arzu edilen bir hayatın, ilmi, zihni ve kültürel aydınlanmanın yolunu açmış olan bu rivayetler, ne değişti de bu gün sübutu, sıhhati, delaleti ve te'vili konusunda sınır ve sayı gözetilmeksizin eleştiri konusu olarak hedefe kondu? Bundan böyle Hz. Peygamber'in Siret-i Mutahharasının mahsülü ile asr-ı saadetin sağlam zemini olan Sünnet-i Seniyye'sini tekrar rehber edinebilmemiz için sened ve metin tenkidi çalışmalarının bitmesini mi bekliyeceğiz?

Muasır bilimsel yöntem ve kavramlar ortaya atılırken Sosyal bilimler açısından da çeşitli teoriler ve bunları ifade etmekte kullanılan kavramlar vardır.

---

* Doç. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Elazığ/TÜRKİYE

Devlet yönetim biçimlerinden şirket idaresine kadar yeni görüş ve düşünceler sürekli ortaya atılıp tartışılmaktadır. Bu çerçevede vücut bulan görüşler pratiğe dönüştürülmekte yeni düzenlemelere geçilmektedir. Elbette yeni teori ve yöntemler, gelecekte sosyal ve bilimsel hayatı olduğu kadar sanat, edebiyat ve eğitim anlayışına da şekillendirecektir. Geleceğin tayininde etkili olan, bu alanlarda üretilen kavramlar olacaktır. Diğer alanlarda olduğu gibi din alanında da her toplum veya millet, ürettiği yeni fikirleri kendi milli veya dini lisanından bulmak mecburiyetindedir. Aksi takdirde yabancı dil ve kültürün ürünü olan kavramların kullanılması, başlangıçta bir kolaylık olsa da ileride muhtevasından ve kelimenin doğduğu dini ve milli kültürden getirdiği anlamları itibariyle tartışmaya yol açıp, fayda sağlamak yerine ihtilaflara hatta fitnelere sebep olacaktır. Kısacası milli ve dini düşüncelerimizi üretirken onları kendi kavramlarımızla tabir caizse evermek gerekir. Aksi durumda teorik ve pratik ihtiyaçlarımızı giderecek fikirler akim (sonuçsuz) kalacaktır. Kavram üretme esasen bilindiği üzere İslâm'ın ilk üç neslinin bereketli mesaisinde görülmektedir. Ulema o devirde her bir fikir ve düşünce, rivayet ve hadis şekli için durumu ayırt etmeyi kolaylaştıracak kavramlar üretmişler, biz de hâlâ o kavramlar yoluyla bilimsel geleneği aslına uygun şekilde devam ettirebiliyoruz. Müfredât ve Ta'rîfât tarzı eserlerle, Ali b. el- Medînî, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim ve Tirmizî gibi musannıfların, hadis ıstılahlarının doğuş ve gelişim sürecinde önemli bazı kavramları, oluşturdukları rivâyet eserlerinin muhtelif yerlerinde açıklama gereği duymaları ile Tasnif ve Derleme Dönemi'nin ilerleyen asırlarında Hatib el- Bağdâdî, İbn Salâh ve muahhar dönemde İbn Hacer'in kavram tanıtımı ve tarifine dair gayretleri bilinmektedir. Buna ilaveten branş sözlükleri olan Garîbu'l- Kur'ân ve Garîbu'l Hadisler de, kavram üretmek mecburiyetinde olduğumuzun açık delilidirler. Sözü edilen âlimler ve eserleri dışındaki müellifleri de göz önüne alırsak bu büyük birikimin kelime ve kavramlarını, farz-ı muhal diğer din ve kültürlerden, mücavir dillerden meselâ Farsça'dan, Âramca'dan, İbrânîce'den veya Roma (Yunan) dilinden almış olduklarını düşünelim. İslâm ilimlerinin ve düşüncesinin yönünün ve gelişiminin mahiyetini tasavvur bile edemeyiz.

Özet olarak, kim ve hangi dil kavram üretirse geleceğin bilimine ve bilimsel anlayışına o yön verir. Bilimsel birikimin gelecekteki levhasına çekici kuvvetli olan çiviyi çakacaktır.

Bu yaklaşımdan hareketle tebliğdeki bakış açısının, Hz. Peygamber'i modern liderlik arayışları ve teorileri arasına getirmek ve bu konuda ön almak

veya gündem oluşturmak adına yeni bir açılım olarak görüyoruz. Ferdi ve toplumsal huzurun keyfiyeti ve esasları adına tarihten günümüze birçok fikir ileri sürülmüş ve eserler yazılmıştır. Geçmiş filozofların yaptığı gibi bu gün de dile getirilen ama ne fikir sahibinin tatbik ettiği ne de muhatabı olan milletlerin uyguladığı bir hayat nizamı olmayan teorik görüşlere çokça rastlıyoruz. Buna rağmen uygulaması tarihen sabit olan "Sünnet" mirasının tekrar asr-ı saadet neticesini elde etmek için uygulamaya alınması, tatbik etmek üzere öğrenilmesi ve eğitimcilerden siyâsilere, sosyologlardan psikologlara ve nihayet irşad ve tebliğle memur olan din görevlilerine önemli bir yol haritası teşkil edecek örnekleri gündeme getirmesi bakımından, Hz. Peygamber'in Dönüştürücü Liderliği'ne dair bu tebliği faydalı buluyoruz.

Muhteva ve bakış açısının önemine dayalı olarak tebliğdeki kavramlaştırmanın zayıf olduğunu birkaç madde ile dile getirmek gerekmektedir. Bir başka nokta tebliğde geçen veya kullanılan bazı kavramlardır. Her nekadar "Transformasyonel Liderlik" kavramı "Dönüştürücü Liderlik" şeklinde ifade edilmişse de, batı kökenli bu kelime, sık veya sürekli kullanılması halinde bazı teolojik (ilahiyat bilimi açısından) sıkıntı doğurabilecektir. Zira "Trans ve Form" kelimelerinin, Hristiyan inancına bağlı olarak Tanrının trans olmak suretiyle İsâ formuna dönüşmesini çağrıştırdığı dikkate alınmalıdır. Hz. Peygamber'in toplumsal ve kültürel eğitimdeki görevinin, bazı âyetlerde "müzekkî (temiz fıtratın üzerindeki kirleri temizleyici, arındırıcı), mürşid, sonucu zararlı gidişten kurtarıp hidâyete erdirici (doğruya ileten), sirâcen münîra (akıl ve duyguların üzerindeki karanlığı aydınlatıcı) gibi, kirlenmiş insan onurunu "ıslah edici" veya âdeta öldürülmüş fıtri değerleri "ihya edici" olarak anlamlandırıldığını görüyoruz. Bu ve diğer tanımlamalar, bizim bu konudaki düşüncelerimizin kavram kaynağını oluşturabilir.

Sayın Özdemir'in kullandığı kavramların bazısını Türkçeleştirdiği ama bazılarını batı dillerinden aldığı şekliyle bıraktığı görülmektedir. Bunları da kültür dilimizden uygun kelimelerle ifade edebileceğine inanıyoruz.

Bir başka kavramlar zinciri, liderin muhatabı olarak zikredilen kitleyi tarifte ortaya çıkmaktadır. Kavramsal ve kurgusal mahiyetteki bu tebliğin oluşması için kullanılan referanslarda (atıflarda) geçen "örgüt, grup, şirket" tabirlerinin aynen verilmesi kaçınılmaz bir durum gibi görünüyor. Ancak Hz. Peygamber'in sahabilerden başlayarak, ümmetinin tümüne şamil olarak uygulamaya çalışacağımız bu yaklaşımda "örgüt, grup ve şirket" tabirlerinin

yerine “Müslümanları” yani inanç ve değerler etrafında bütünleşmiş “Müminleri veya Ümmeti” koyabiliriz.

Tebliğde liderin, muhataplarının istek ve taleplerine olumlu yaklaşması hususu Hz. Peygamber için kullanılmaya müsait görünmüyor. Çünkü Resûlullah, câhiliyye âdetlerini ve insanların İslâm öncesi gelenekleri ve bilgileri karşısında onları doğrudan kabul eden değil, Tevhîd, ubudiyet ve güzel ahlâk prensipleri doğrultusunda seçmeci (arındırıcı veya rafine edici) tavır sergilemiştir. Tebliğde dönüştürücü liderlik merkezine konulan Hz. Peygamber’in, toplumun geleneklerine râm olması veya onları kabullenmesi düşünülemez. Elbette O’nun tesis etmek istediği ahlaki amaçları var ve toplumun temel ihtiyaçlarını gözetiyor. Ancak câhiliyye insanının isteklerini ve değerlerini bütünüyle kabul etmek gibi bir tavrı yoktur. Tabir yerindeyse O, muhataplarının ne istediğine değil ne istemesi gerektiğine bakmıştır. Bu doğrultuda o “insanlara uyan” değil kendisine uyulan biri konumundadır. Kur’ân’ın uyarı ve tesbitiyle Hz. Peygamber, onlara uymamalıdır. Aksi takdirde sapmış olurdu.[351] Binaenaleyh Hz. Peygamber, bakış açısından faydalanılan çağdaş çalışmaların konusunu teşkil eden liderler konumunda pasif değil, muhataplarına baskın olan ve onları dönüştüren aktif konumdadır. Bu arada câhiliyye dönemine ait olup da devamına müsaade edilen bazı uygulamaların “Takrîrî” konusu ise, tebliğ ettiği dinin temel prensiplerine aykırı düşmemek şartıyla uygulama alanı bulmuş olup bunda belirleyici olan yine Resûlullah’tır.

Değişim süreci kavramsal olarak sosyo-psikolojik ve kültürel konulara göre açıklanmalı. Çünkü diğer değişim alanlarına nazaran sosyal ve kültürel değişimin kendine göre parametreleri vardır. Bunun için önce toplumda değişime hazır psikolojik ve zihinsel alt yapı oluşmalı ya da lider bunu hazırlamalıdır. Aksi takdirde toplum niçin değişmesi gerektiğini bilmez ve değişime direnir. Bu kısmın kavramsal ve teorik izahı için Mümtaz Turhan’ın, Kültür Değişmeleri ve Milliyetçilik, Erol Güngör’ün, Cemiyet İçinde Fert, Kitleler Psikolojisi gibi eserlere de başvurulmalıdır.

351

وَلَوْلاَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّت طَّآئِفَةٌ مُّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلاَّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍ وَأَنزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا (Nisa, 113)

وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ (En’am, 116)

وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُوْلَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ (Hucurât, 7)

Maddi değişim biçimlerinde olduğu gibi manevi değişim alanına giren ferdi ve toplumsal değişim durumu da dualistik (çift kutuplu) bir yapıya sahiptir. Yani değişim nötr bir değer iken sonucu ya yozlaşma ya da gelişme şeklinde tezahür eder. Birincisi Arapça ifadesi ise fesad (kaos), ikincisi ise terakki (gelişme ya da kosmos)dur. Kâinatın bütününde ve cüzlerinde görülen kosmosu sünnetullah olarak adlandırırsak bunun yaratıcı açısından adı fıtrattır. Fıtratta ne ölçüsüzlük vardır ne de dengesizlik.

Toplumsal ve ferdi hayatın üzerine bina edildiği kurallar da fıtri olduğu sürece terakki edip sonuçta felaha, rüşde ve necata kavuşur. Bunun gayrındaki kurallar ve gelenekselleşmiş yanlış telakkiler insana zulüm ve tahrip kaynağı olmasından dolayı, değiştirilmek istenen toplumun ve ferdin yanlış telakki ve geleneklerin zararını bizzat yaşaması ve muhatapların bunun farkında olması sağlanmalı. Buna dair ayet ve hadisler, ataların dininin (cahiliye adetlerinin) insana ve topluma verdiği zararlardan bahsetmektedir. Bazı sebeb-i nüzûl ve sebeb-i vurûdları bu açıdan değerlendirmek gerekmektedir. Bazı ilâhi ve nebevî emir ve yasakların, zararlı bir davranışın meydana gelmesinden sonra sudûr etmesi anlamlıdır.

Hz. Peygamber özelinde dönüştürücü liderlik unsurlarından tedricilik alternatif çözümlerle ısındırma, usandırmama, gruba aidiyet duygusunu kazandırma, dışlamama, küfür ve cahiliyeye veya şirke nisbet etmeme, muhatabına fıtratı telkin etme gibi başlıklar eklenebilir. Böylece modern liderlik teorilerinin eksiklerini de giderme yoluna başvurulabilirdi. Bu çerçevede Prof. Dr. Abdulkadir EVGİN'in, "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Alternatif Çözüm Yolları"ndan da faydalanılabilir.

Bu yönteme gelenek ve yerleşik alışkanlıklar karşısında tamamen olumsuz tavır sergileseydi Hz. Peygamber, toplumun çoğunluğunu karşısına alırdı. Oysa geçmiş geleneklerin faydalı olan veya zararsız olanlarına müsaade etmekle, "seçmeci" davranmış, binaenaleyh gelenekle bütünleşmiş insanları ikna etmekte fazla zorlanmamıştır. Bu bir yöntem olarak görünüp; kitleyi tamamen karşısına almamak için geleneğin arındırılması (rafine edilmesi) hususunda "seçmeci tavır" kültürel dönüştürme görevini üstlenen bir liderin işini nispeten kolaylaştırır. Toplumun hangi geleneklerine sert, hangilerine daha ılımlı (ahsen) davranması gerektiğine dair lider, etüt, inceleme ve tetkik kabiliyetini sergilemelidir. Mesela kendine gelenlerin zaaflarına karşı "sen, yalan söyleme, ana-babana bak, namazı vaktinde kıl, komşuna ikramda bulun…" gibi kişiye

göre ve az fiiller teklif ederek insanları bütün emir ve nehiy manzumesiyle boğmamıştır.

Buna dair birçok uygulama olmakla birlikte "Ben bu Araplara üç şeyi bıraktıramadım" şeklindeki hayıflanma önemlidir. Kâbe'nin temellerini eski haline getirmeyi düşündüğünde Hz. Aişe; "Sen bunu yayarsan bunlar dininden dönerler…" şeklindeki tavsiyesiyle bundan vazgeçmesi de manidardır.

Özet olarak dönüştürücü lider, insanları kültürel olarak dönüştürürken, kültür-insan ilişkilerini, insanların tabulaştırdığı hususları, kişileri ve hassasiyetleri dikkate almalı ve bunları değiştirme konusunda zamanlamayı takip etmelidir. Oğlunun bile öldürme görevini üstüne aldığı münafık Abdullah b. Ubeyy b. Selûl'a yaklaşımı mânidardır. Esasen insanları, teklif edilen kültürel ve dini değişime hemen uymadıkları, olgunlaşma yolunda bir sürecin işlediği Hucurât Sûresi, 14. Âyette beyan edilmektedir. Tedrîcilik yöntemi bakımından bıktırmadan intisab duygusunu muhafaza ettirmek ve uygulamada devamlılığı sağlamak itibariyle Nasih mensuh hükümleri de bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Problemler karşısında hemen çözüm üretmesi veya muhtemel fitnenin önüne geçme kabiliyeti, herkesin bildiği olaylara, liderlik kabiliyeti açısından bakılması ve misallendirmeler gayet yerindedir. Hudeybiye antlaşmasında olduğu gibi buna sahabenin bazılarının itirazına ve direnmesine dair bazı olaylar daha eklenebilir. Yeri gelmişken itiraf etmeliyiz ki Sayın Özdemir'in Liderlik çerçevesinde Hz. Peygamber'in örnek davranışlarına dair, bizim kitaplardan okuyup geçmekle yetindiğimiz ve bigi sahibi olduğumuz birçok örneği, daha da anlamlı kılan bir bakış açısına kavuşturmuştur.

Sonuç bilgileri, teknik manada yetersiz olup orada dipnotlarla kaydedilen referans verilen (atıf) bilgiler tebliğ içerisinde uygun yerlere konulabilir. Zira sonuç, bir yazının veya fikrin yekün hattı olup dipnot kullanılmamalıdır.

Kaynakça gayet yeterli, kullanılan dil ve üslup sade ve anlaşılır olup, sünneti ve yaşanabilir bir sireti yeni bir bakış açısıyla değerlendirmenin gayet faydalı bir bakış açısı ve yöntemi sunulmaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR'e mekârim-i ahlâk kıvamındaki tebliğinden dolayı teşekkür ediyor bir teklifle müzakeremizi bitirmek istiyoruz: Bu konunun tebliğ derecesinde kalmaması; aynı minval üzere kitap hacminde ele alınması hem meramın daha anlaşılır olmasını hem de Hz. Peygamber'in, modern arayışlar ve araştırmalar içerisinde gündeme taşınmasını sağlayacaktır.

Böylece metin ve sened tenkidine boğulmuş görünen hem Sünnet'e hem de Siyer'e güncel ve tatbik edilebilir bakış açısı sağlayacağını umuyoruz.

III. OTURUM (Cuma 14:30-15:30)

Oturum Başkanı Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU (Türkiye)

HADIS İLMINDE İSNAD VE AKTÜEL DEĞERI

Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN*

Giriş

Hz. Peygamber'in *söz, fiil* ve *takrîr*lerinden ibaret olan hadisin iki temel öğesinden biri *sened* diğeri de *metin*dir.

Sözlükte; *"dağın eteğinden zirveye doğru tırmanmak, dağa çıkmak, dağa çıkarmak; yaslamak, yaslanmak, desteklemek, dayanak yapmak, yükselmek, güvenmek, itimat etmek"* manalarına gelen isnad[352], hadis literatüründe, *'bir sözü veya bir haberi asıl sahibine, kişiler vasıtasıyla yükseltmek ya da ulaştırmak'* demektir. Diğer bir ifade ile *'bir haberi, ilk kaynağına ulaşıncaya kadar birbirinden alıp nakledenleri peş peşe zikretmeye'* isnad[353]; peş peşe zikredilen râviler zincirine de *sened* denir. Netice itibariyle sened, '*bizi metne ulaştıran râviler zinciri'* demektir[354].

Her disiplinin olduğu gibi Hadis disiplininin de kendine özgü birtakım problemlerinin olması tabiîdir. Bu problemlerin çoğu hadisin *"sübûtu"*ndan kaynaklanmaktadır. Sünnetin yazılı belgeleri olan hadisler, vürûdu anında veya daha sonra, Peygamber henüz hayatta iken pek azı dışında yazıya geçirilmediği

---

*Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/Türkiye

E-mail: cemalagirman@hotmail.com; agirman@cumhuriyet.edu.tr

[352]İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, "snd" md. III, 220-221.

[353]Bk. es-Suyutî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedrîbu'r-râvî,* I, 182; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isu'l-hasîs şerhu ihtisâri ulûmi'l-hadîs,* Beyrut ts., s. 42.

[354]Mahmut et-Tahhân, *Yeni Hadîs Usûlü* [Teysîru mustalahi'l-hadîs], çev. Cemal Ağırman, Sivas 1999, s. 27.

için vefatından sonra -gerek yanılarak gerekse kasıtlı olarak- kendisine ait olmayan bazı sözlerin peygambere izafe edildiği bir gerçektir.

İlk zamanlar Hz. Peygamber Kur'an âyetlerine karışma endişesiyle hadislerin yazılmasını yasaklamış, ancak yazısına güvendiği kişilere özel ve söz konusu endişe kalktığında da genel izin vermesi üzerine bazı sahâbîler kendilerine özel hadis cüzleri oluşturmuşlardır.

Bu yasak elbette hikmetsiz değildi. Eğer hadisler de Kur'an âyetleri gibi yazdırılmış olsaydı bugün Kur'an ayetlerine ne kadar peygamber sözünün karıştığını tartıyor olabilirdik.

Hafızasına güvenen sahâbîler ezberleyerek, hafızasına güvenmeyip yazısı olanlar yazarak, ayrıca duyup gördüklerini sıcağı sıcağına müzakere ederek sünneti muhafaza etmeye çalışmışlardır.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra fitne olayı vuku buluncaya kadar sahabe peygamberden bir şey naklettiğinde birbirinden şüphe etmiyor; tabiûn da aynı şekilde sahabenin peygamberden naklettiği herhangi bir hadisi kabul etmede tereddüt etmiyordu.

Bununla beraber emin olmak ve haberi teyid etmek maksadıyla 'ilk isnad uygulama örnekleri' diyebileceğimiz nadir sorma ve araştırma hâdiseleri ile karşılaşmak da mümkündür.

İlk halife Hz. Ebû Bekir'in, torunundan miras isteyen ninenin miras hakkının olup olmadığını bilmediğini söylemesi üzerine Muhammed b. Mesleme, Hz. Peygamber'in nineye altıda bir hisse takdir ettiğini söylemiş, Hz. Ebû Bekir de bunu başka bilen birinin olup olmadığını sormuştur.

İkinci Halife Hz. Ömer de isti'zan hadisini rivayet eden sahâbî Ebû Mûsa'dan delil istemiş, bu arada Hz. Peygamber'in o sözlerini duyan başka sahâbînin bulunup bulunmadığını araştırmıştır.

Bu ve buna benzer hâdiseler 'ilk isnad uygulama örnekleri' olarak kabul edilir. Fakat sahâbîlerden peygamber adına yalan uydurmak gibi bir durum beklenmediği için -ki tarih de böyle bir şey tespit edebilmiş değildir- onlardan düzenli bir isnad uygulaması beklemek doğru olmadığı gibi, Hz. Peygamber'den işitmedikleri bir sözü, görmedikleri veya görenden öğrenmedikleri bir fiili ona nispet ederek nakletmeleri de düşünülemez. Münafıklar Hz. Peygamber hayatta iken vahyin uyarması korkusuyla, sahâbe de sahip olduğu iman ve almış olduğu peygamber terbiyesiyle buna tevessül etmemiştir.

Ne var ki çok geçmeden Yahûdî Abdullah İbni Sebe'nin, Gulât-ı Şiâ'nın fikrini üzerine bina ettiği Hz. Ali'nin ulûhiyet fikrini ortaya atması, bununla beraber H.35'de Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve daha sonra Cemel ve Sıffîn vakalarının ortaya çıkmasıyla siyasi bölünmeler ve iktidar kavgaları baş göstermiş, her siyasi fırka bir itikadî mezhebin doğmasına sebep olmuş, haklılıklarını ispatlamak için de peygambere insad ettikleri sözler üretmişlerdir. Bu durum karşısında sahabe ve tabiûn hadis naklinde titizlik göstermeye başlamış, tarikini bilmedikleri ve râvilerini tanımadıkları hadisleri kabul etmemeyi bir ilke haline getirmiş, sadece sika ve âdil olanların rivayetlerini kabul etmeye başlamışlardır. Bu araştırma ve hassasiyetin fitneden sonraya kadar hayatta kalan küçük sahâbîler döneminde başladığını söylemek mümkündür.

İbn Sîrîn (ö.110/728) *"Önceleri kimse isnâddan sormuyordu. Fitne olayı ortaya çıkınca bize, 'hadisi aldığınız kişilerin adlarını söyleyiniz', demeye başladılar. Bakıyor, ehl-i sünnet olanların hadisini alıyor, bid'at ehli olanların hadisini almıyorlardı."*[355] demektedir.

Sünneti uydurma rivayetlerden koruma adına yapılan en önemli girişim şüphesiz isnad uygulaması olmuştur. Çeşitli nedenlerle peygambere kendisine ait olmayan sözler isnad edilmeye başlanınca raviler hadisleri tevsik ettirmek için sahâbeye, tâbiûna ve ilim otoritelerine müracaat etmeye başladılar. Öyle zaman oldu ki bir hadisi tevsik ettirtmek için ülkelerarası denebilecek mesafelerde rihleler yaptılar.

Ulemanın uydurma rivayetlere karşı aldığı diğer önemli bir tedbir de Cerh ve Tadil İlmini geliştirmek olmuştur. Bu ilim sayesinde râviler tek tek ele alınıp hadis nakline uygun olup olmadıkları araştırılmış, haklarında değerlendirmeler yapılmıştır. Peygambere yalan isnad eden, gündelik hayatında yalan konuşan, bidat ve hevâ ehli olup inançlarında sorun olan, fâsık ve gafil olanların rivayetlerini almamışlardır.

Düzenli isnat uygulamasının ne zaman başladığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ancak Müsteşriklerin bunu hicri ikinci asrın başlarında başlatma çabası ve ısrarlarının kasıtlı bir saptırmadan başka bir şey olmadığı da gün gibi ortadadır. Tarihi veriler ışığında İslam ulemasının ulaştığı genel kanaate göre düzenli isnad uygulamasının hicri birinci asrın ilk çeyreğinden sonra ve Hz. Osman'ın şehit edildiği fitne olayının akabinde,

---

[355] *Müslim,* Mukaddime 7, "Bâbu beyâni *'enne'l-isnâde dinun...'"*, bâb no: 5, [I, 15].

sahabe henüz hayatta iken başladığını söylemek mümkündür. Fakat metot olarak kemale ermesi daha sonradır.

Bilindiği üzere belli bir zaman sonra hadislerin tamamı kayda geçirilerek tedvin edilmiş ve kitaplaştırılmıştır. Bu noktaya kadar sened gerçekten önemli, hatta hadislerin güvenilirliği açısından hayati bir fonksiyon icra etmiştir.

Genel olarak ifade etmek gerekirse senedin iki temel fonksiyonundan bahsetmek mümkündür: Biri *'metnin sıhhatini tespit'*e yönelik, diğeri de *'metni anlama'*ya yöneliktir.

1. İsnadın Metnin Sıhhatini Tespite Yönelik Fonksiyonu

Bilindiği gibi senedin bizatihi herhangi bir değeri yoktur; onun, değer ve önemi, ifa ettiği fonksiyondan ileri gelir. Çünkü sened, dinin ikinci temel kaynağı olan sünnetin, kaynağına aidiyetinin tespitinde hayati bir işlev görür. Bu sistem sayesinde peygamber adına yapılan nakillerin ona ait olup olmadığına dair bir kanaate sahip olabilmekteyiz. Bununla beraber sened, haberin kaynağına ait olup olmadığının ispatında her zaman nihaî ve tek ölçü olmayabilir. Zira peygambere ait olmayan bir haberin başına güvenilir bir sened eklemek imkân harici bir şey değildir.

Senedi sağlam olmasına rağmen her hâl ü kârda problemli olduğu anlaşılan ve her akıl sahibinin hadis olmadığını anlayabilecek nitelikte "sözde hadisler"in varlığı bunu gösterir. Nitekim İbnu'l-Cevzî (ö.597/1200) de, metnin aklın temel ilkeleriyle çelişmemesi gerektiğini ifade ederken, bu tür rivayetlerin râvilerine itibar etmek gerekmediğini, aklen mümkün olmayan bir haber sika râviler yoluyla nakledilmiş olsa bile reddedilebileceğini, böyle bir haber naklinin onlara bazen hatâen de nispet edilmiş olabileceğini söylemektedir[356]. Bu gibi durumlarda elbette senedin bir değeri olmaz.

Burada isnada dayalı sıhhat değerlendirmelerinin, diğer bir ifade ile râviler hakkında söylenen cerh ve ta'dîl ifadelerinin ne derece sıhhatli, gerçekçi ve objektif olup olmadığının da sorgulanması gerekir. Peşinen şunu ifade etmek gerekir ki bizatihi görüşerek veya muahhar dönemlerde birebir görüşmeden rivayet yoluyla elde edilen râvi değerlendirmelerinde güvenilir âlimlerin naklettikleri bilgilere güvenmek durumundayız. Birebir görüşme imkânına sahip olmadıkları ve binlerce kilometre uzaklıkta bulunan râvilerin bu tür bilgilerine

---

[356]İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Ca'fer, *Kitâbu'l-mevzûât mine'l-ehâdîsi'l-merfûât,* th., Nureddin b. Şükrî b. Ali Boyacılar, Riyâd 141861997, I, 150-151.

nasıl vakıf oldukları elbette merak konusudur. Biyografik eser yazanlar için bu kadar kişinin adlarını tespit edip sonra da bu denli teferruatlı bilgi toplamak tabii ki kolay olmamıştır. O günün iletişim ve ulaşım şartlarını da dikkate aldığımızda adeta imkânsızı başardıklarını söyleyebiliriz.

Tarihî kaynaklara ve devrin ilmî geleneğine bakıldığında bu kabil sorulara şu şekilde cevap vermek mümkündür: İlim elde etmek için mevcut ilim merkezlerine yapılan seyahatlerin (rihle) yanı sıra, her sene ifâ edilen hac ziyaretlerinin de bilgi alış-verişinde icra ettiği fonksiyon son derece takdire şâyandır. Dünyanın her yerinden gelen ilim adamlarının toplanıp yaptıkları ilmî müzakereler o dönemin yaygın bir geleneği olarak bilinir. Örneğin; Yahyâ b. Maîn'in (ö.233/847) her sene hacca gittiği[357] hatta vefatının da böyle bir yolculuk esnasında gerçekleştiği kaydedilir[358]. O günün şartlarında sırf hac ziyaretinde bulunmak için her sene Bağdad'dan Kâbe'ye gittiğini düşünmek herhalde doğru olmaz.

Tabii ki bu bilgi aktarımı özellikle hadis nakli konusunda, ilmin de bir geleneği olarak gelişigüzel yapılmamış, belli bir disiplin çerçevesinde test edilip de güven vermeyen kişilere hadislerini vermemişlerdir[359]. Hadis alırken de aynı metodu takip etmişlerdir[360]. Fakat tarihten gelen her bilgiyi olduğu gibi kabul edip ona kayıtsız teslimiyet de doğru değildir. Tarihten gelen bilgilere karşı araştırma ve inceleme sonucunda seçme ve tercihte bulunma hakkımızın her zaman saklı olduğunun bilincinde olmalıyız.

Sağlam bir inanca sahip olup sorumluluk bilincinde olan bir kimse için râvileri tenkid etmek kolay bir iş değildir. Eğer isabetli değerlendirmeler yapılamazsa işin içinde kul hakkı ve kişilik haklarına tecavüz söz konusudur. Dolayısıyla âlimler râvileri tenkid edecek kişiler hakkında da birtakım şartlar

---

[357]el-Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd,* Mısır 1343/1931, XIV, 185; Zehebî, *Siyer,* XI, 84, 88.

[358]Bk. İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Aburrahman er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl,* Haydarabad 1371-1373, I, 316-317; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd,* XIV, 185-186; İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. el-Hüseyn, *Tabakâtu'l-henâbile,* Kahire 1371/1952, I, 417; en-Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin b. Şeref, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât,* Beyrut ts. II, 157-159; Zehebî, *Siyer,* XI, 84-91, *Tezkiratu'l-huffâz,* Haydarabad 1375/1955, II, 431; İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihabuddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb,* Beyrut 1404/1984, XI, 287.

[359]Çarpıcı bir örnek için bk. İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Aburrahman er-Râzî, *Takdimetu'l-Cerh ve't-ta'dîl,* Haydarabad 1371-1373, s. 316.

[360]Örnek için bk. Zehebî, *Siyer,* XII, 406.

ileri sürmüşlerdir: Münekkitlerde; *ilim, verâ, doğruluk, takvâ, taassuptan uzak kalma, tarafsızlık, cerh ve ta'dîl sebeplerini bilme, alışkanlık, tecrübe ve maharet* gibi vasıfların bulunmasını gerekli görmüşlerdir[361]. Netice itibarı ile cerh ve ta‘dil bir uzmanlık işidir. Ayrıca tenkid edenlerin tenkid sebeplerini açıklamaları da şart koşulmuştur. Kurala göre sebebi açıklanmamış cerh dikkate alınmamaktadır[362]. Nitekim Buhârî (ö.256/869), Müslim (ö.261/874) ve Ebû Dâvûd (ö.275/888) sebebi açıklanmaksızın cerhe uğramış râvilerden de hadis almışlardır[363].

Cerh ve ta‘dîl konusunda önemli hususiyetlerden biri de tenkid eden kimsenin bizzat kendisinin de tenkide uğramamış olmasıdır; tenkidinde aşırılıklara kaymak, ya da gevşek olmak, bağlı bulunduğu mezhep hakkında mutaassıp bir tavır takınmak gibi vasıflara sahip kişilerin cerhine de itibar edilmemiştir[364].

Netice itibariyle şunu belirtmek gerekir ki kaynaklarda, cerh ve ta‘dîl konusunda taraflı, haksız ve hatalı tenkidlerin yer aldığı da bir gerçektir. Dârekutnî'nin (ö.385/995) Ebû Hânife'ye (ö.150/767) *"o hadiste zayıftır"*[365] şeklinde yönelttiği tenkid buna bir örnektir. Bu nedenle günümüzde herhangi bir râvi hakkında isabetli karar verebilmek için birden çok ve farklı kaynaklara müracaat etmek sanırım en isabetli yol olacaktır. Çünkü aynı hata ve istismarı birden çok kişinin aynı anda yapması düşünülemez.

2. Senedin Metni Anlama Yönündeki Fonksiyonu

Hadis İlminin senede yönelik problemleri olduğu gibi metne yönelik problemleri de vardır. Metne yönelik problemlerin başında önce onu ‘doğru tespit’ sonra da ‘doğru anlamak’ gelir. Metnin doğru tespiti senedle alakalı olmakla beraber bu tespit anlamayı da ilgilendirmektedir. Zira yanlış tespit

---

[361]Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz,* Haydarabat 1956, I, 64; el-Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy, th. Abdulfettâh Ebû Ğudde, *er-Ref‘ ve't-tekmîl,* Haleb ts., s. 16-26.

[362]el-Leknevî, *er-Ref‘ ve't-tekmîl,* s. 28. Makul olamayan cerh ve ta‘diller için ayrıca bk. Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları,* İstanbul, 1997, s. 49-65.

[363]el-Leknevî, *er-Ref‘ ve't-tekmîl,* s. 34.

[364]el-Leknevî, *er-Ref‘ ve't-tekmîl,* s. 18-19.

[365]el-Leknevî, *er-Ref‘ ve't-tekmîl,* s. 19.

edilen bir metinden hiçbir zaman doğru bir anlam çıkmaz. Onun için isnadı sadece bir nakilden ibaret görmek yanlış olur; onun anlama ile de ilgisi vardır.

Nakledilen bir haber metninin hemen hemen bütün tariklerinde şu veya bu oranda birbirinden farklı olması, takdim tehir ve ziyadelerin bulunması; bazı tariklerinde peygamberin sözü olarak nakledilen ifadelerin diğer bazı rivâyet tariklerinde râvinin kendi sözü olarak gözükmesi; zaman içerisinde daha önce açıklama ve yorum olarak dile getirilen ilâvelerin metnin aslına dâhil edilmesi gibi hususlar metnin doğru tespiti ile alakalı problemler arasında yer alır.

Aslında problemin temelinde insan faktörünün sübjektifliği yatmaktadır. Haberleri nakleden râviler söz, fiil ve takrîr gibi beşerî bir aktiviteyi nakletmektedirler. Her râvinin, haberi; kendi algılama, anlama, yorumlama ve ifade etme kapasitesine göre aktaracağı tabiî bir olgudur. Yine her râvinin, olayı görebildiği, ya da hafızasında tutabildiği kadarını nakledeceği de bir gerçektir. Buna bir de haberin mânâ olarak, ya da *'takti''* ve *'ihtisar'* edilerek nakledilmiş olma ihtimalini de ilâve etmek gerekir. Zira hadis rivâyetinde zaman zaman başvurulan usullerden biri de ihtisar ve takti'dir. *İhtisar,* rivâyet metninin bir kısmının hazfedilerek yahut tamamen özetlenerek nakledilmesi[366]; *takti'* ise bir hadis metninde, fıkhın çeşitli konularına dair hüküm çıkarmaya yarayacak ibarelerin bulunması halinde bu ibarelerin bölünerek ilgili bölümde nakledilmesinden ibarettir[367]. Görüldüğü gibi her iki uygulamada da yapılan şey rivâyet metninin bir parçasının nakledilmesidir. Bu da bir bütünün parçalanması anlamına gelir. Bütün bunlar bir rivâyetin anlaşılması ve yorumlanmasını ne kadar zorlaştıracağı açıktır. Hz. Peygamber'in, işitilen sözünün, olduğu gibi bellenip nakledilmesine dikkat çekmesinin önemi de burada değerlendirilmesi gereken bir husustur.

Bütün bu gerçekler, bütün tariklerini bir araya getirmeden hadisi anlamanın mümkün olmadığını gösterir. Yahya b. Maîn'in *"Şâyet biz bir hadisi otuz vecihten yazmasaydık onun ne ifade ettiğini anlayamazdık*[368]*"* ifadesi de bu gerçeği dile getirmektedir.

---

[366]'Itr, *Menhec,* s. 231; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* s. 73. İhtisarın cevazının şartları için bk. İbn Kesîr, *el-Baîsu'l-hasîs,* s. 139.

[367]Koçyiğit, *Hadis Istılahları,* s. 420; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* s. 149.

[368]el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed Ali b. Sabit, *el- Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve adâbi's-sâmi',* th. Mahmud et-Tahhân, Riyâd 1983, II, 212.

Ahmed b. Hanbel de bir konuda rivâyet edilen bir hadisin tek tariki ile o konuda bir hüküm belirtmenin mümkün olamayacağını, konuyu anlamak için diğer tariklerini de dikkate almak gerektiğini söylemektedir[369].

3. İsnadın Aktüel Değeri

Sened tenkidinin artık günümüzde yapılamayacağını, asırlar önce yaşamış kişiler hakkında, bu çağda güvenilirlik açısından bir kanaate varmanın imkânsız olduğunu, geçmişte senedler hakkında ne hüküm verilmişse onlara itimat etmek gerektiğini, hatta artık hadisler hakkında yapılacak değerlendirmelerin dahi sona erdiğini, dolayısıyla eski âlimlerin değerlendirmelerine göre amel etmek gerektiğini düşünenler olduğu gibi[370]; günümüzde rical tenkidinin tamamen gereksiz hâle geldiğini, bugün yapılacak tek şeyin sadece metin tenkidine başvurmak olduğunu düşünenler de vardır.

Metin tenkidi alanında sened-metin ilişkisini ve senedin aktüel değerini ortaya koymak için şu sorulara cevap aramak gerekiyor: Gerçekten günümüzde sened tenkidine ihtiyaç var mıdır? Diğer bir ifade ile hadisler tedvin edilip tasnif edildikten sonra isnada gerek var mıdır? Tedvinden sonra isnad gerçekten önemini yitirmiş midir? Asırlar önce yaşamış kişiler hakkında günümüz insanının bir yargıya varması mümkün müdür? Günümüzde sadece metin tenkidine mi başvurmak gerekiyor? Sened tenkidine başvurmadan doğrudan metni ele alarak müspet bir sonuca ulaşmak mümkün müdür?

Öncelikle şunu ifade edelim ki sünnetin tespiti ve nakli meselesi tarih boyunca Hadis İlminin yumuşak karnı olmuş, sübûtu Kur'an gibi kat'î değil zannî olduğu için, olumsuz yaklaşımlar genelde bu yönden gelmiştir[371]. Hadis İlmi çerçevesinde, tabiî olarak, *"sened tenkidi"*nin yanı sıra bir de *"metin tenkidi"* meselesi ortaya çıkmış, bu meyanda çeşitli metotlar geliştirilerek nakledilen materyalin, kaynağına ait olup olmadığı tespite çalışılmıştır.

Günümüzde metin tenkidine verilen önem herkesin malumudur. Ancak ‘sened tenkidi yapmadan metin tenkidine kalkışmak’ ilmî dayanaktan yoksun bir girişim olur. Senedi zayıf olan bir metnin tenkidini yapmak gereksiz olabileceği

---

[369]el-Hatîb, *el-Câmi‘,* II, 212.

[370]Bk. ed-Dümeynî, Misfir b. Gurmullah, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları,* çev. İlyas Çelebi-Adil Bebek-Ahmed Yücel, İstanbul 1997, s. 40.

[371]el-A‘zamî, Muhammed Mustafa, *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî,* Beyrut 1413/1992. I, 31-34.

gibi ‘senedsiz bir metni peygambere isnad etmek’ de mümkün değildir. Bu sebeple bir hadisle amel etmek için -özellikle metni problemli gözükenlerde- üç temel aşamayı dikkate almak gerekir. Birinci aşama, hadisin sened tenkidinin yapılmasıdır. Ancak bu tenkid, nihâî mânâda hadisin sıhhatini tespit etmek için değil; daha ziyade diğer tenkid kurallarına başvurup vurmamada karar vermek içindir.

Son zamanlarda hadise yönelik metin tenkidi çalışmaları metodolojik açıdan hayli mesafe kat etmiştir. Çalışmalarını, fikir ve düşüncelerini bu alana yoğunlaştıranların bir kısmı, geçmişte sahih sayılmış olsa bile bütün hadislerin yeniden metin tenkidine tâbi tutulması gerektiğini savunmaktadırlar. Bu da senedin devre dışı bırakılması veya önemsizleştirilmesi anlamına gelir. Oysa metin tenkidinin amacı öncelikle tenkide tâbi tutulan metni anlamaya yönelik olmalıdır. "Her hadis"in metin tenkidine tâbi tutulmasının çıkmazları oldukça fazladır. Bize göre "her hadis"ten ziyade, tenkide tâbi tutulacak hadis metninin "vasf"ını, yani -mesela tarihî ve kültürel gibi- çok yönlü bağlam ve içeriğini esas almak gerekir. Bu aşamada tenkide tâbi tutulacak metnin güvenilirliği yani sened belirleyici rol oynayabilir. Zira hangi hadisin metin tenkidine tabi tutulacağını belirleyecek olan seneddir. Senedi zayıf olan bir metni, en azından bilimsel açıdan metin tenkidine tabi tutmaya gerek yoktur.

Bir rivayeti değerlendirirken doğru ve sağlıklı bir sonuca ulaşabilmek için ne tamamen sened tenkidi ve ne de sadece metin tenkidi yeterlidir. Senedsiz bir metni peygambere isnad etmek söz konusu olmadığı için senedi tamamen devre dışı bırakarak metne yönelik bir işlemde bulunmak mümkün değildir. Ancak metni önceleyerek muhtevadan hareketle metne üç farklı yaklaşımda bulunmak mümkündür:

1. Hadis diye önümüze gelen bazı rivayetler, tabiatları gereği sened tenkidine gerek duymadan doğrudan metinlerine bakarak hadis olmadıkları kolayca anlaşılabilecek vasıftadır. Bu vasıfta olanlara söylenecek bir şey yoktur. Hatta bunlara ilmî bir değer verip de hadis ilmi açısından söz konusu etmeye bile gerek yoktur.

2. Öyleleri vardır ki onları sened tenkidine tâbi tutmadan doğrudan metinden hareketle haklarında doğru bir yargıya varmak mümkün değildir. Yani hiçbir aykırılığı olmadığı halde peygambere ait olmayan bir söz konumunda olabilir. Dolayısıyla burada bize sened tenkidi, başka kriterlere başvurup vurmamada yardımcı olacak en kayda değer unsur olacaktır. Zira eğer söz doğru

olur, ancak senedi problemli ise senedden hareketle ya sözün reddine, ya da en azından peygambere ait olup olmama konusunda bir istifhama yol açabilecektir.

3. Söz doğru sened de sağlam ise peygambere isnad edilen böyle bir nakli kabul etmekten başka bir seçeneğimiz yoktur. Bu iki olumlu şarta rağmen peygambere ait bir söz değilse, burada bizim bir sorumluluğumuz olmayacaktır; çünkü bunu bilmemize imkân yoktur. Zira insan gücünü aşan durumlarda Allah kullarını sorumlu tutmayacaktır[372]. Zaten bir sonuca ulaşmak için birçok aşamalardan geçilmekte; Kur'an, akıl, tarih, ilim gibi kriterler kullanılarak belli bir sonuca ulaşılmaktadır.

Bugün insad değerlendirmesi yapılamayacağını söyleyenler genellikle görüşlerini İbn Salâh'ın "Muahhar dönemlerde isnad değerlendirmesi ile hadisin sıhhati hakkında kesin hüküm verilemeyeceği" sözüne dayandırmaktadırlar. Oysa İbn Salâh, hüküm verilemeyeceğini değil, kesin bir hüküm verilemeyeceğini söylemektedir. Bu iki ifade arasında fark vardır.

Râvilerin ehliyetini ortaya koyan ciltler dolusu eserler yazılmış ve tarih boyu rivâyetlerin değerlendirilmesinde bu eserlerden hep yararlanılmıştır. Zira daha önce de belirtildiği gibi tarihi yaşamak, tarihi şahsiyetlerle bizatihi görüşmek, kişiler hakkında birebir görüşerek bilgi edinmek mümkün olmadığına göre, güvenilir kişilerin bize aktardığı bu tür bilgilere belli bir noktaya kadar güvenmek durumundayız.

İnsanlık hayatının idamesi bir sonraki neslin bir öncekinin bilgi, haber ve bulgularına güvenmesine bağlıdır. Hiçbir nesil hiçbir şey yokmuş gibi her bilgiyi yeniden keşfetme yoluna gidemez. Aksi halde dünyada ilim ve hayat gelişemez, insanlık da ilkellikten kurtulamaz. O halde nesilden nesile güvenilir kişiler yoluyla aktarılan bilgilere belli ölçüler çerçevesinde güvenme zorunluluğu vardır.

Bununla beraber geçmişten gelen bilgileri nakleden kişilerin tamamen objektif olabildiklerini söylemek de zordur. Rical tenkidi değerlendirmelerinde varılacak sonuca zamanın ilmî geleneği, toplumun kültür düzeyi, resmî ideoloji[373], mezhep taassubu, ikili diyaloglar, komşuluk ilişkileri, haset, kıskançlık, ilmî faaliyet ve ilişkiler gibi ilmî, ahlâkî ve duygusal faktörler müspet ya da menfi yönde etki eder. Ancak bu konu tümüyle dini ilgilendirdiği için, dinî

---

[372]Bk. Bakara: 2/286.

[373]Geçmişte yapılan bazı mezhep inançlarının kabûlü yönünde yapılan baskılar buna örnektir.

sorumluluk duygusunun, problemin çözümünde, tamamen değilse de büyük oranda müspet yönde rol oynadığını söylemek mümkündür. Bu gerçekler geçmişte yapılan her değerlendirmeyi nihai bir sonuç olarak ele almanın yanıltıcı olacağını gösterir. Bu durum yine eski bilgilere dayanarak fakat yeni bir sentezle daha sağlıklı bir sonuç elde etme ihtimalini doğurmaktadır.

Senedin aktüel değeri açısından hadis kaynaklarının nüshaları arasında *takdim, tehir, ziyâde, noksan* açısından birtakım farklılıkların bulunduğunu[374] ve bunların nereden kaynaklandığının tespitinde senedin büyük rol oynayacağını da belirtmekte fayda var.

Konuyu mevcut hadis kaynaklarını okuma ve anlama açısından ele alacak olursak senedin fonksiyonunu ve güncelliğini daha yakından görmek mümkündür. Örneğin hadislerin tasnif sistemlerinden biri olan ale'r-ricâl' sistem, Müsnedlerle Mu'cemleri kapsar. Musnedlerde sahabî râviler muhtelif kriterlere göre sıralanır ve her birinden rivâyet edilen hadisler, konularına bakılmaksızın ve hadislerin ihticaca elverişli olup olmadıklarını kaydetmeksizin isimleri altında dercedilir.[375] Mu'cemlerde ise hadislerin ya ilk sahabî râvileri veya son râvileri olan müellifin hocaları, alfabetik veya kabilelerine göre bir sıralamaya tâbi tutulur; rivâyet ettikleri hadisler isimlerinin altında art arda verilir. Bu sistemin belli râvilerden ne kadar ve hangi hadislerin rivâyet edildiğini tespit etme kolaylığından başka araştırmacıya sağladığı herhangi bir fayda yoktur. Bu sistemin amacı, hadis metinlerini olduğu gibi korumak, ricâle ait rivâyetleri tespit edip hüküm istinbatı için bir araya getirmektir.[376] Bu tür eserlerin musannifleri, güvenilirlikten ziyâde arşivlemeyi esas aldıkları için, kısmen sistem gereği, kısmen kişisel kabuller sonucu eserlerine zayıf hadis alma konusunda bilinçli olarak mütesâhil davranmışlardır. Ale'r-ricâl eserlerde malzeme sadece mutfağa getirilir, pişirilip sofraya getirilmesi; yani, servis kısmı fıkıhçılara bırakılır. Dolayısıyla sıhhat bakımından her çeşit hadisin bulunduğu ale'r-ricâl eserlerdeki hadisleri istinbat yönüyle değerlendirmek, tasnif sonrası âlimlere kalmıştır. Bu da isnada her zaman ihtiyaç olduğunu gösterir.

---

[374]Suyûtî, *Tedrîb,* I, 109.

[375]İbnu's-Salâh, Ebû 'Amr Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrazûrî, *Ulûmu'l-hadîs (Mukaddimetu İbni's-Salâh),* th. Âişe Abdurrahmân, Kahira trs, Dâru'l-maârif, s. 184.

[376]Çakan, *Hadis Edebiyatı,* s. 25-26.

Ale'l-ebvab eserlerde bablara yansıtılan hüküm ya da yorumlar için sunulan deliller tek bir hadis olabileceği gibi birkaç hadis de olabilmektedir. Birden çok hadis zikretmek, ya *'delil niteliği taşıyan ilk hadisi desteklemek'* veya *'bir farkı ortaya koymak'* veya *'birden çok tarikini serdetmek'* gibi amaçlar taşıyabilmektedir. Hadislerin sonunda başka herhangi bir yorum ya da değerlendirme ifadeleri yer almaz. Buhârî'nin metodu budur.

Yine ale'l-ebvab olan Musannefler, Dihlevî'nin de belirttiği gibi *sahih, hasen, zayıf, ma'rûf, garib, şâz, münker*, *doğru, yanlış, sabit, maklûb* gibi her çeşitten hadisleri ihtiva ederler. İhtiva ettikleri hadislerin gerekleriyle hükmetmek ancak hadis ricâlini yakından tanıyan, hadis illetlerine vâkıf olan büyük hadis otoritelerinin girişebileceği bir iştir.

İbn Teymiyye (ö.728/1327) de zayıf olarak nitelenen her râvinin bütün rivâyetlerinin terk edilemeyeceğine işaret ederek çok yanıldığından dolayı zayıf kabul edilen birinin rivâyetlerinin çoğu sahih olabileceğini ve âlimlerin, itibar ve destekleme amacıyla bu tür kişilerden hadis naklettiklerini belirtir. Onun ifadesiyle tarikler çoğalınca rivâyete karşı güven de artar; çünkü turuk çokluğu birbirlerini kuvvetlendirir; fâcir ve fâsık da olsalar, verdikleri haber bazen ilim de ifade edebilir.[377] Dolayısıyla burada tarik çokluğunun hadisin güvenilirliğine destek olduğunu ve ona olan güveni artırıcı bir fonksiyon icra ettiğini belirtmekte yarar var. Çünkü râvilerin sıfatları değiştikçe hadislerin sıhhat dereceleri de değişmektedir.

Diğer bir ifade ile Hadis İlminin terminolojisi genelde senede göre oluştuğu için hadislerin niteliğini anlamak, kavramak ve algılayabilmek senedin vasfına vâkıf olmakla mümkündür.

SONUÇ:

Sonuç olarak senedin aktüel değeri ile ilgili şunları söylemek mümkündür:

1. Aynı rivayetin farklı versiyonları olup birini diğerine tercih etmek gibi bir durum söz konusu olduğunda, ilk müracaat kaynağımız sened olacaktır.

2. Bugün sahih hadisler bir heyetin tetkik ve değerlendirmesiyle seçilip bir araya getirilecek olsa bile hadislerin sıhhat değerlendirmelerindeki

[377]Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 118.

sübjektiflik var olduğu sürece isnadın fonksiyonu devam edecektir. Örneğin Buharî'nin Sahîh'indeki hadislerin sıhhati hakkında ümmetin ittifakından bahsedildiği halde bu eser yine de bazı tenkitlerden kurtulabilmiş değildir.

3. Hadis kaynaklarının nüshaları arasındaki farklarda neyin ilâve edilip neyin eksik bırakıldığını tespit etmek için sened yine önemli bir fonksiyon icra edecektir.

4. Ale'r-ricâl tasnif edilmiş hadis kaynakları, tasnif sistemi gereği her türlü hadis içerdikleri halde musannifleri de tek tek hadis hakkında değerlendirme yapmamışlardır. Bu tür hadisler hakkında değerlendirmeler haliyle tasnif sonrası âlimlere kalmıştır. Tasnif sonrası âlimlerin râvilere vukûfiyeti ne ise günümüz âlimlerininki de odur. Çünkü bugün olduğu gibi onların da râviler hakkındaki bilgileri kitabîdir. Görmediği, karşılaşmadığı râviler hakkındaki kanaati, bilgiyi nakledene olan güvenle eş değerdir.

5. Ale'l-ebvâb tasnif edilen en sahih kaynaklarda bile, bab içinde değişik nedenlerle zayıf hadislere de yer verilmiştir. Hangi rivayetin hüküm, hangi rivayetin destek, hangi rivayetin bilgilendirme amaçlı zikredildiği ise ancak senedle belli olabilmektedir. Zira hadisin vasfını ortaya koyan çoğu kez seneddir. Zayıf olarak nitelendirilen rivayetlerin zayıflık derecesini de yansıtan râvi ve senedlerin durumudur.

6. Son olarak sened olmadan hadis alanında hiçbir bilimsel çalışmanın yapılamayacağını da hatırlatmakta yarar var. 28.03.2012

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâ'isu'l-hasîs şerhu ihtisâri ulûmi'l-hadîs,* Beyrut ts.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* İstanbul 1987.

Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı,* İstanbul 1989.

ed-Dümeynî, Misfir b. Gurmullah, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları,* çev. İlyas Çelebi-Adil Bebek-Ahmed Yücel, İstanbul 1997.

el-A'zamî, Muhammed Mustafa, *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî,* Beyrut 1413/1992.

el-Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Tarîhu Bağdâd,* Mısır

1343/1931.

el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed Ali b. Sabit, *el- Câmi‘ li-ahlâkı'r-râvî ve adâbi's-sâmi‘,* th. Mahmud et-Tahhân, Riyâd 1983.

el-Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy, th. Abdulfettâh Ebû Ğudde, *er-Ref‘ ve't-tekmîl,* Haleb ts.

en-Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin b. Şeref, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât,* Beyrut ts.

ez-Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a‘lâmi'n-nubelâ,* Beyrut 1409/1989.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Aburrahman er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta‘dîl,* Haydarabad 1371-1373.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Aburrahman er-Râzî, *Takdimetu'l-Cerh ve't-ta‘dîl,* Haydarabad 1371-1373.

İbn Ebî Ya‘lâ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. el-Hüseyn, *Tabakâtu'l-henâbile,* Kahire 1371/1952.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihabuddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb,* Beyrut 1404/1984.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmail b. Kesîr el-Kureşî, *el-Baîsu'l-hasîs şerhu İhtisâri ulûmi'l-hadîs,* th. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut ts., (Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye).

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-arab,* Beyrût 1414/1994.

İbnu’s-Salâh, Ebû ‘Amr Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrazûrî, *Ulûmu’l-hadîs (Mukaddimetu İbni’s-Salâh),* th. Âişe Abdurrahmân, Kahira trs., (Dâru’l-maârif).

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Ca'fer, *Kitâbu'l-mevzûât mine'l-ehâdîsi'l-merfûât,* th., Nureddin b. Şükrî b. Ali Boyacılar, Riyâd 141861997.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Istılahları,* Ankara 1985.

Mahmut et-Tahhân, *Yeni Hadîs Usûlü* [Teysîru mustalahi'l-hadîs], çev. Cemal Ağırman, Sivas 1999.

Muhammed Cemaluddîn el-Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs,* th., Muhammed Behcet el-Baytâr-Muhammed Reşîd Rızâ, Beyrut 1422/2001.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim İbnü'l-Haccac el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim (el-Câmi'u's-sahîh),* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî), İstanbul ts. ofset.

Nureddin 'Itr, *Menhecu'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs,* 3. bs., Dımaşk 1401/1981.

Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları,* İstanbul, 1997.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedrîbu'r-râvi fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî,* th., Abdulvahhâb Abdullatîf, Beyrût 1404/1988.

Zehebî, *Tezkiratu'l-huffãz,* Haydarabad 1375/1955.

Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz,* Haydarabat 1956.

Müzakereci: Prof. Dr. Musa BAĞCI

(Müzakere metni bulunamamıştır)

İSLÂM -TÜRK EDEBİYATINDA HADÎS

Prof. Dr. Adem DÖLEK*

Hz. Peygamber (s.a.v.), bütün beşeriyete gönderilmiş bir elçidir. O'nun hadîslerinde özelde ve genelde bütün insanlığı ilgilendiren ve çağları aşan mesajlar vardır. Hadîs, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin yazıya geçirilmiş şeklidir. Diğer bir deyişle, Hz. Peygamber'in sünnetinin yazılı ifadesidir. Hz. Peygamber (s.a.v.), her yönü ile Müslümanlar için örnek olduğu gibi hadîsleri de hayatın her alanında etkisini göstermiş ve Türklerin İslâm'la şereflenmelerinden sonra onların edebiyat alanında da etkili olmuştur.

Divanlar, mesnevîler ve kasideler incelendiğinde tevhit, münacât, na't gibi nazım türleri dikkatimizi çekmektedir. Bu alanlarda yazılan şiirler zamanla edebiyatta bir gelenek hâlini almıştır. Hatta zamanla Hz. Peygamber'in hayatının her safhasını anlatan Mevlitler[378], Siyerler[379], Mi'raciyeler[380], Hilyeler veya Şemâiller[381], Na'tlar[382] gibi birçok tür ortaya çıkmıştır. Bu türler edebiyatta hak ettiği yeri almıştır.

Geçmişten günümüze baktığımızda İslâm-Türk edebiyatının temel kaynaklarından birinin hadîs olduğu görülür. Bilhassa nazım alanında hadîsler kuvvetli bir damar olarak etkisini hissettirir. Şâirler, şiirlerinde bazen hadîsi bütünüyle iktibas etmiş, bazen bir kısmını kullanmış, kimi zaman da hadîsin lafzına yer vermeden mânâsına telmihte bulunmuşlardır. Efendimize olan

---

* Prof. Dr., Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzincan/Türkiye, adem_dolek@hotmail.com

378 Bilgi için bkz. Akkuş, Metin, *Klâsik Türk Şiirinin Anlam Dünyası Edebi Türler ve Tarzlar*, Erzurum, 2007, s. 156-159; Canım, Rıdvan, *Divan Edebiyatında Türler*, Ankara, 2010, s.136-1146.

379 Bu konuda yazılan eserler hakkında bkz. Eskin, Şerif, "Klasik, Modern ve Postmodern Anlatılar Arasında Siyer", *Siyer Edebiyat İlişkisi*, İst., 2010, s.13-28; Utku, Nihal Şahin, Prototip Modern Türkçe Siyerler ve Peygamber Algısı", *Siyer Edebiyat İlişkisi*, s. 65-81.

380 Bkz. Akkuş, s. 159-169; Canım, s. 147-160.

381 Bkz. Akkuş, s. 117-121; Canım, s. 78-89.

382 Bkz, TDV, *Günümüz Dilinden Hz. Peygamber'e Naatlar*, Ankara, 1991;Yeniterzi, Emine, *Türk Edebiyatında Na'tlar* (Antoloji), Anakara, 1993; Akkuş, s. 181-188; Canım, s. 173-179.

sevgiden dolayı İslâm-Türk edebiyatında "*Kırk Hadîs*"[383] geleneği başlamış, bunun bir sonucu olarak ardından "*Kırk Hadîs*", "*101 Hadîs*", "*1001 Hadîs*" tercümeleri gibi çalışmalar dikkati çekmektedir. Bu türler, edebiyatımızın özellikle manzum alanın dinin ne kadar etkisi altında kaldığını göstermesi bakımından önemli bir gösterge olarak kabul edilmiştir. Bu durum, böylece geçmişten günümüze devam edegelmiştir. Bu çalışmalarla edebiyatımızda hadîsler, her asır yeniden ele alınmış, her daim taze kalabilmiş, her zaman güncelliğini korumuştur. Bundan sonra da korumaya devam edeceği muhakkaktır.

İslâm geleneğinde "*Kırk Hadîs*"in büyük bir önemi ve yeri vardır. İlk "*Kırk Hadîs*" yazan şâir tebe-i tabiiden Abdullah b. Mübarek el-Mervezî (v.181/797)'dir. Daha sonra "*Kırk Hadîs*" yazan imam Nevevî (v.676/1277)'dir. Nevevî'nin bu "*Kırk Hadîs*"inin birçok defa tercüme ve şerhi yazılmaya başlamıştır. Yapılan bu tercümeler daha çok manzum olarak yazılan tercümelerdir. Bunlar arasında belki en meşhurlardan biri, Nâbî (v.1712)'nin *Kırk Hadîs* tercümesidir. *Kırk Hadîs* yazmanın çok önemli sebepleri vardır. Hz. Peygamberden nakledilen " **مَنْ حَفِظَ عَلَى اُمَّتِي اَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِنَ السنَّةِ كُنْتُ لَهُ شَفِيعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ**/ *Kim sünnetime dair kırk hadîsi ezberlerse kıyamette ona şefaatçi olurum.*"[384] hadîsine istinaden Hz. Peygamber'in şefaatine nâil olmak, cennete girmek ve duâ almak bunlardan bazılarıdır[385]. Gerek Arapça[386], gerekse Türkçe[387] olarak birçok "*Kırk Hadîs*" yazıldığı gibi yazılan "*Kırk Hadîs*"lerin birçok tercümeleri de yapılmıştır[388]. Molla Câmî (v.1492)'nin seçip tercüme ettiği *Kırk Hadîsi*, Câmi ile aynı vezinde Ali Şir Nevâî (v.1501), Fuzûlî (v.1556) ve Nâbî (v.1712) gibi şâirler de tercüme etmişlerdir. Hazînî (v. 1524?), Hâkânî (v.1606) ve Feyzî (v.1614) gibi[389] usta şâirlerin de mesnevî tarzında "*Kırk*

---

[383] Geniş bilgi için bkz. Akkuş, s. 126-128.

[384] İbnu Abdilberr, Yusuf, *Câmiu Beyâni'l-İlmi ve Fadlihî*, Kâhire, 1975, s. 51.

[385] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Yıldırım, Selahattin, *Osmanlı'da Kırk Hadîs Çalışmaları 1*, İst., 2000, s. 19-31.

[386] Bkz. Yıldırım, s. 45-96.

[387] Bkz. Yıldırım, s.98-190.

[388] Mensur ve manzum olarak Arapça ve Türkçe yazılan "*Kırk Hadîs*"lerin sayısının 250'den fazla olduğu ifade edilmektedir.

[389] Bkz. Şener, İbrahim- Yıldız, Âlim, *Türk İslâm Edebiyatı*, İst. 2010, s.200.

Hadîs" tercümeleri vardır. Orta Asya lehçesi ile yazılan bir eser de Mahmud b. Ali (v. 1358)'nin "*Nehcu'l-Ferâdis*"idir[390].

Selahattin Yıldırım, "*Osmanlı'da Kırk Hadîs Çalışmaları 1*" isimli eserinde 39 adet "*Kırk Hadîs*" çalışmasından bahseder. Bunların bir kısmı *kırk hadîs* derlemesi, bir kısmı ise bu "*Kırk Hadîs*"lerin tercümeleridir[391].

Yukarıda da denildiği gibi İslâm-Türk edebiyatında özellikle nazım alanında hadîsler kullanılırken zaman zaman hadîsin tam metninin iktibas edildiği, zaman zaman hadîsin metninin bir kısmının kullanıldığı, zaman zaman da mânâsına telmihte bulunulduğu görülmektedir. Burada üzerinde duracağımız asıl konu, hadîslerin nasıl kullanıldığından ve sıhhatlerini tespit etmekten öte, hadîslerin edebiyatta kaynak olarak kullanılmasını örneklerle açıklamaktır. Bu bakımdan aşağıda, Türklerin İslâm ile müşerref oldukları ilk dönemlerden günümüze kadar kronolojik olarak farklı zamanlarda yetişmiş olan şâirlerin şiirlerinde kullandıkları hadîslere örnekler vermeye çalışacağız. Bu örnekler sadece deryadan bir katre misâlidir. Bu konunun bütün detaylarıyla ortaya konması için bu alanda hadîsçiler tarafından akademik çalışmaların yapılması gerekmektedir. Biz bir tebliğin sınırları içerisinde bazı örneklerle yetineceğiz.

1- YUSUF HAS HÂCİB (v.1077)'DEN ÖRNEKLER

Yusuf Hâs Hâcib, XI. asırda yaşamıştır. Eserinin adı, "mutluluk veren bilgi" mânâsına gelen "Kutadgu Bilig"dir. Bu eser, İslâm-Türk edebiyatının mesnevî şeklinde ilk yazılı manzum eserlerindendir. Eserde 6645 beyit bulunmaktadır. Yusuf, bir buçuk yılda yazdığı bu eserini, 1070 yılında, zamanının hükümdarı olan Tabgaç Buğra Karahan'a sunmuş, "Ulu Danışman" mânâsına gelen "Hâs Hâcib" unvanını bu sebeple almıştır[392]. Yusuf Hâs Hâcib, bu eserinde birçok hadîs kullanmıştır. Bu eserde kullanılan hadîslerle ilgili Abdülkadir Palabıyık'ın çalışması bulunmaktadır[393]. Palabıyık, Kutadgu

---

[390] Şener-Yıldız, s. 200.

[391] Bkz. Yıldırım, *Osmanlı'da Kırk Hadîs Çalışmaları 1*, İst., 2000.

[392] Yusuf Hâs Hâcib, *Günümüz Türkçesi İle Kutadgu Bilig Uyarlaması* (Fikri Silahdaroğlu) Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1996, s. VII.

[393] Bkz. Palabıyık, Abdülkadir, *Düşünce Dünyamızı Aydınlatan Hadisler (Kutadgu Bilig ve Atabetü'l-Hakayık Örneği)*, İzmir, 2010, 25-79.

Bilig'de 45 hadîs tespit etmiştir. Bu hadîslerin ekseriyetinin merfû hadîs iken bazılarının da mevkuf hadîs olduğu dikkati çekmektedir.

Biz burada İslâm-Türk edebiyatının ilk dönemlerinde nazım dalında hadîslerin kullanılmasına örnek olması kabilinden "Kutadgu Bilig"den bazı beyitleri sunmak istiyoruz:

"Tükel bay bolayın tise belgülüg,

Köngül baylıkı kol ay ersig külüg" [394]

"**Şüphesiz tam zengin olayım dersen,**

Gönül zenginliği dile, yiğit sen."[395]

Yusuf Hâs Hâcib'in bu beyti, " عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لَيسَ الْغِنَى عَنْ كَثْرَةِ الْعَرَضِ وَلَكِنَّ الْغِنَى غِنَى النَّفْسِ/*Gerçek zenginlik mâl çokluğu değildir, fakat zenginlik gönül zenginliğidir*."[396] hadîsinin mânâsıdır.

"Tang ermez seningdin meselde kelir,

Kayu neng sevüg bolsa aybı barır."

Hayret etmem sana, meselde vardır,

Sevilen her şeyin aybı kaybolur."[397]

Hâs Hâcib'in bu beyti, "عن النبي صلى الله عليه وسلم حُبُّكَ الشيْئِ يُعْمِي ويُصِمُّ/*Bir şeyi aşırı sevmek (onun kusurlarına karşı gözü) kör ve kulağı sağır eder*."[398] hadîsinin mânâsıdır.

"Ong elging bile sen kötürgil yigü,

Bayat atı aşnu ayıt bügü,

Kişi utrukı aşka sunma elig

Özüng utrukı aş yigil ay silig"

---

[394] Yusuf Hâs Hâcib'in beyitlerinin Uygur Türkçesi, Abdülkadir Palabıyık'ın eserinden alınmıştır.

[395] Yusuf Hâs Hâcib, s. 218 (beyit, 2618).

[396] Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahih*, İst., 1992, Rikâk, 15; Müslim b. el-Haccac, *Sahih*, İst., 1992, Zekât, 120; Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünen*, İst., 1992, Zühd, 40.

[397] Yusuf Hâs Hâcib, s. 218 (beyit, 3514).

[398] Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen*, İst., 1992, Edeb, 116.

Sağ elin alıp, ye yemeğini,

Allah adı söyle, önce ey iyi,

Kişi öndeki aşa uzanma,

Kendi önündeki aşı ye sen de."[399]

Hâs Hâcib, bu iki beyitte " عن عمر بن أبي سلمة قال كُنتُ في حِجْرِ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم وكانتْ يدِي تَطِيشُ في الصَّحْفَة فقال لِي: يا غلامُ سَمِّ الله وكُلْ بيمينكَ وكُلْ ممَّا يَليك/ *Ey oğul! Besmele çek, sağ elinle ye ve önünden ye*."[400] hadîsini kullanmıştır.

2- EDİP AHMET YÜKNEKÎ (XII. YY.)'DEN ÖRNEKLER

Edip Ahmet Yüknekî, XII. yüzyılda Semerkand yöresinde yaşamış bir Türk şâirdir. Eserinin ismi "Atabetu'l-Hakayık"tır. Eserde 484 mısra bulunmaktadır. Bunlar gazel tarzında söylenmiş olup, 40 beyit ve 101 dörtlükten oluşmaktadır. Eser, çoğunlukla ahlâkî konuları içermekte olup nasihat verici mahiyettedir. Abdülkadir Palabıyık "Atabetü'l-hakayık'ta 14 hadîsin kullanıldığını tespit etmiştir[401]. "Atabetu'l-Hakâyık"te kullanılan hadîslere[402] birkaç örnek verelim:

Âlim bilgi ile yükseldi,

Bilgisizlik insanı aşağıya düşürdü;

Bilgiyi ara, usanma, bil ki, o hak Rasûl,

"**Bilgiyi Çin'de bile olsa, arayınız**" dedi.

Son mısra, "**أُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصِّينِ** فَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ/*İlmi, Çin'de de olsa öğrenin. Zira ilim öğrenmek her müslümana farzdır*."[403] hadîsinin bir kısmının mânâsıdır. Beyhakî, hadîsin senedinin zayıf olduğunu söylerken, *el-*

---

[399] Yusuf Hâs Hacib, 335 (beyit, 4129-4130.

[400] Buhârî, Et'ıme, 2; Müslim, Eşribe, 108.

[401] Palabıyık, s. 84-97.

[402] *Atabetu'l-Hakâyık*'ta zikredilen hadîslerin bazılarının konu başlığı olarak zikredildiği de görülmektedir (Bkz. Edib Ahmed b. Mahmud Yüknekî, *Atabetu'l-Hakayık* (haz: Reşit Rahmeti Arat), TDK Yayınları, Ankara, 1992.

[403] İbnu Abdilberr, Yusuf, *Câmiu Beyâni'l-İlmi ve Fadlihî*, Kâhire, 1975, s. 2; Suyûtî, Abdurrahman, *el-Câmiu's-Sağîr*, s. 72; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin, *Şuabu'l-İman*, Beyrut, 1990, hadîs no: 1663.

Câmiu's-Sağîr'de de hadîsin zayıf olduğuna işareten (ض) rumûzu konulmuştur[404].

Tevazu göstereni Tanrı yükseltir,

Kibirli olanı aşağı atar,

Bu iki mısra, " أنَّ رسولَ الله صلَّى اللهُ عليه وسلَّم قال: **مَنْ تَوَاضَعَ للهِ درجةً رفَعَه اللهُ** درجةً حتى يجعله في عِلِيِّين ومَنْ تكبَّر على الله درجةً وضعَه الله درجةً حتى يجعلَه في أسفل السافلين/*Kim Allah için bir derece mütevazı olursa Allah da onu bir derce yükseltir ...*"[405] hadîsinin mânâsıdır. Ya da " عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما نقصت صدقة من مال وما زاد الله عبدا بعفو إلا **عزا وما تواضع أحدٌ لله إلا رفعَهُ الله**"[406] hadîsinin son kısmına telmihte bulunulmuştur.

Ululuk taslama, sakın, bu yalnız Tanrı'dır,

O "**Ululuk Benimdir, siz üzerinize almayın**" dedi.

Bu beyitte," قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني قال الله: **الكبرياءُ رِدائي والعظمةُ إزاري** فمن نازعَني واحدا منهما أدخلتُه جهنَّمَ"[407] hadîsine telmihte bulunulmaktadır.

Dilini sıkı tut, gel, sözünü kısa kes,

Dil korunursa kendin korumuş olursun.

Rasûl "**İnsanı yüzükoyun ateşe atan dildir**" dedi.

Son mısra " عن معاذ بن جبل : قال كنتُ مع النبي صلى الله عليه و سلم في سفر فأصبحت يوما قريبا منه ونحن نسير فقلت يا رسول الله أخبرني بعمل يدخلني الجنة ويباعدني من النار قال لقد سألتني عن عظيم وإنه ليسير على من يسره الله عليه تعبد الله ولا تشرك به شيئا وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ثم قال ألا أدلك على أبواب الخير الصوم جنة والصدقة تطفئ الخطيئة كما تطفئ الماء النار وصلاة الرجل من جوف الليل قال ثم تلا {تتجافى جنوبهم عن المضاجع } حتى بلغ { يعملون } ثم قال ألا أخبرك برأس الأمر كله وعموده وذروته وسنامه ؟ قلت بلى يا نبي الله فأخذ بلسانه قال كف عليك هذا فقلت يا نبي الله وإنا لمؤاخذون مما نتكلم به ؟ فقال ثكلتك أمك يا معاذ و**هل يكبُّ الناسَ**

---

[404] Suyûtî, *el-Câmi*, s. 72.

[405] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İst., 1992, III, 76.

[406] Müslim, Birr, 69; Tirmizî, Birr, 82.

[407] Ebû Dâvud, Libas, 25; Ahmed b. Hanbel, II, 376.

في النار على وجوههم أو على مناخرِهم إلا حصائدُ ألسنتِهِمْ"[408] hadîsinin son kısmının mânâsıdır.

Bu dünya malından yiyecek ve giyecek kadarını al,

Fazlasını isteme, fazlası yüklenilecek vebaldir.

Rasûl, dünya için "tarladır" demiş

Tarlada çalış-çabala ve iyilik ek.

Üçüncü mısra, hadîs olarak nakledilen "**الدنيا مزرعة الآخرة**/*Dünya âhiretin tarlasıdır.*" ifadesinin mânâsıdır. Bu metin hakkında Sehâvî (v.902/1495), Gazâlî (v.505/1111) bunu *İhyâ*'sında[409] nakletmekle birlikte bunun hadîs olduğuna vakıf olamadığını belirtmektedir[410].

Bu dünyanın da dıştan görünüşü güzeldir,

Fakat içinde binlerce nâhoşluk vardır;

Bakıp, dış süsünü görerek, senin ona

Gönül bağlaman, bil ki, hatâların başıdır.

Buradaki son mısra, "حُبُّ الدنيا رأسُ كلِّ خطيئةٍ"[411] hadîsinin mânâsıdır. Beyhakî (v. 458/1066), bunu Hasen el-Basrî'den mürsel olarak nakletmektedir.

Bin kişi dostun olsa çok görme,

Bir kişi, düşman olsa, azımsama[412].

Bu da "الف صديق قليل وعدوّ واحد كثير" ifadesinin mânâsıdır. Bu ifade hadis olarak bulunamamıştır.

Müslüman karşı şefkatli ve merhametli ol

Kendin için düşündüklerini Müslüman için de düşün.[413]

---

[408] Tirmizî, İmân, 8; İbnu Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid, *Sünen*, İst., Fiten, 12; Ahmed b. Hanbel, 5, 231.

[409] Bkz. Gazalî, Muhammed b. Muhammed, İhyâu Ulûmi'd-Dîn, IV, 19.

[410] Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *el-Mekâsıdu'l-Hasene fî Beyâni Kesir mine'l- Ehâdîsi'l-Müştehira alâ'l-Elsine*, Beyrut, 1985, s. 350.

[411] Beyhakî, *Şuab*, hadîs no: 10019; Ayrıca bkz, İbnu Ebi'd-Dünya, *Zemmu'd-Dünya*, s. 16.

[412] Edib Ahmed, s. 95.

“اَحِبَّ للناسِ ما تُحبُّ لنفسِكَ”[414] hadîsinin mânâsıdır.

Kusurlu adamın kusurunu affet,

Düşmanlık kökünü kazıp, ortadan kaldır[415].

“مَن كظم غيطا وهو يقدر على انفاذه ملأالله قلبه ايمانا” hadisinin mânâsıdır.

Deylemî (v.509/1115), bunu Muaz b. Cebel’den “ عن معاذ بن جبل: من كظم غيظا وهو قادر على أن ينفذه دعاه الله عز وجل على رؤوس الخلائق يوم القيامة فيخير في أي الحور شاء”[416] şeklinde nakletmektedir.

Peygamber (s.a.v.) “التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله”[417] buyurdu, diyerek:

“**Sana cefa edene vefa ile mukabele et**,

Ne karda yıkanırsa yıkansın kan ile kan temizlenmez.”[418] beytini söylemiştir. Ancak burada bu ifadenin hadîs olduğuna rastlanamamıştır.

Bela gelirse, ferahı bekleyerek sabret

Belâ ve zahmeti yok etmeye çalışarak ferâhı bekle[419].

“انتظارُ الفرَج بالصبر عبادةٌ” ifadesinin mânâsıdır. Bu ifade hadîs olarak da nakledilmektedir[420].

Dostluk mecaz oldu, hakikat hani,

Binlerce dosttan bir gerçeği bulunmaz

Birçok insanlar dıştan hakikî dost gibi görünüyorlarsa da

İçten vefasızdırlar, bunu bil[421].

---

[413] Edib Ahmed, s. 94.

[414] Tirmizî, Zühd, 2; İbnu Mâce, Zühd, 24; Ahmed b. Hanbel, II, 310.

[415] Edib Ahmed, s. 94.

[416] Deylemî, h. no: 5503.

[417] Edib Ahmed s. CIL.

[418] Edib Ahmed, 94.

[419] Edib Ahmed, s. 95.

[420] Kuzâî, Muhammed b. Selâme, *Şihabu’l-Ahbâr* (terc: Ali Yardım), İst., 1999, s. 41; Suyûtî, *el-Câmi’*, II, 196 (h. no: 4808).

Bu mısraların başlığı olarak Hz. Peygamber'in " من مشى مع ظالم فقد اجرم/*Zâlim ile yürüyen cürüm işlemiştir.*"[422] dediği gibi diyerek şiirini söylemiştir[423]. Bu hadîsi Deylemî (v.509/1115), Muâz b. Cebel'den " معاذ بن جبل ثلاث من فعلهن فقد اجرم **من** اعتقد في غير حق أو عق والديه أو **مشى مع ظالم لينصره فقد أجرم** يقول الله عز وجل إنا من المجرمين منتقمون"[424] şeklinde nakletmektedir.

İslam garîp idi, tekrar garîp oldu,

İbadet –riyâ ve âbid- mecâz oldu.[425]

Birinci mısra, "بَدَأَ الإِسْلاَمُ غَرِيبًا وسيَعودُ غَرِيبًا"[426] hadîsinin mânâsıdır.

Malın haram ise sonu azabdır,

Eğer malın helal ise hesabı sorulur,[427]

Bu mısralar, "حلالُهَا حسابٌ وحرامُها عذابٌ" ifadesinin mânâsıdır. İbnu Abbas'ın bu ifadeyi "يا بن آدم ما تصنع؟ الدنيا حلالها حساب وحرامها عذاب" şeklinde merfu hadîs olarak naklettiği bildirilmektedir[428]. Bununla birlikte Hz. Ali'nin, kendisine dünyanın mahiyeti hakkında soru soran kişiye verdiği cevap olarak da "حلالها حسابٌ وحرامها النار" şeklinde nakledilmektedir[429]. Bu sebeple de mevkuf hadîs olmaktadır.

3- MOLLA CÂMÎ (v.1492)'DEN ÖRNEKLER

Molla Câmî, Farsça olarak kırk hadîs tercüme ederken, Fuzûlî de Molla Câmî'nin "*Kırk Hadîs*"ini Türkçe nazım olarak tercüme eder. Bunlardan bir kaç örnek verelim:

هر کسی را لقَب مکُن مؤمن گرچه از سعْی جان و تن کاهَد

---

[421] Edib Ahmed, s. 96.

[422] Kuzaî, 97; Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut, 1998, II, 281.

[423] Edib Ahmed, s. CLV.

[424] Deylemî, *Müsnedü'l-Firdevs*, h. no: 2462.

[425] Edib Ahmed, s. 96.

[426] Müslim, İmân, 232; Tirmizî, İmân, 13; İbnu Mâce, Fiten, 15.

[427] Edib Ahmed, s. 97.

[428] Bkz.Deylemî, *Müsned*, hadis no; 8192; Sehâvî, s. 315.

[429] Bkz. İbnu Ebi'd-Dünya, s. 20.

تا نخَواهد برادر خُود را آنچَهِ از بهر خِویشتن خَواهد

"Can ve tenden azalmaya çabalasa da, herkesi mü'min diye adlandırma.

Her şeyi kendisine istediği müddetçe, hasetçiden kardeş olmaz."

Bu dörtlük, "**لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه**/*Biriniz, kendisi için arzu ettiğini kardeşi için de arzu etmedikçe iman etmiş olamaz.*"[430] hadîsinin mânâsıdır.

هر که دَر حُب و بغض و منع و عطا نبَودش دل بِغیر حقِّ مایل

نقد ایمان خِویش را یابد بَر مِحَکِّ قبولِ حقِّ کامل

Kimin; sevgi, buğz, men etme ve bağışta, kalbi Allah'tan başkasına meyletmezse;

Kendi iman altınının kıymetini, ancak Hakkın kabul mihenginde tam bulur."

Bu dörtlük, " عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال **من أعطى لله تعالى ومنع لله تعالى وأحب لله تعالى وأبغض لله تعالى وأنكح لله تعالى فقد استكمل إيمانه**/*Kim Allah için verir, Allah için engel olur, Allah için sever, Allah için kızar ve Allah için evlenirse imanı kemâle ermiş olur.*"[431] hadîsinin mânâsıdır.

مسلم آنکس بود به قول رسول گر چه عامی بُود و گر عالم

که بهر جا بود مسلْمانی باشد از قول و فعل او سالم

"Resûlün sözüne göre Müslüman odur ki; ister ümmi ister âlim olsun,

Her nerede varsa bir Müslüman, onun söz ve fiilinden sâlim olsun."

Bu dörtlük, " عن جابرا يقول سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: **المسلم من سلم المسلمون من لسانه** ويده/*Müslüman, Müslümanların elinden ve dilinden selamette olduğu kimsedir.*"[432] hadîsinin mânâsıdır.

سَرَ زْ مادر مَکَشْ که تاج شرف گردی از راه مادرَانْ باشد

خاک شو زِیر پای او که بِهِشْت دَر قدمگاه مادرَانْ باشد

"Başından anneni indirme ki o şerefli bir taçtır, dönüş annelerin yolundan olur.

---

[430] Buhârî, İmân, 7; Müslim, İmân, 71, 72; Tirmizî, Kıyâmet, 59.

[431] Tirmizî, Kıyâmet, 60.

[432] Buhârî, İmân, 4, 5; Müslim, İmân, 64, 65; Ebû Dâvud, Cihad, 2.

Ayağının altına toprak ol ki cennet; annelerin ayağı altında olur.”

Bu dörtlük de “**الجنةُ تحتَ اقدامِ الامهاتِ**/*Cennet anaların ayakları altındadır*.” [433] hadîsinin mânâsıdır. Bu hadîs ile ilgili yukarıda açıklama geçti.

4- HAZÎNÎ (v. 1524?)’DEN ÖRNEKLER

Vefat tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte XVI. yüzyılda yetişen ve kırk hadîs şârihlerinden biri olan Hazînî hakkında detaylı bir bilgi yoktur. Ancak o, Muhammed b. Ebî Bekir el-Usfûrî’nin yazdığı “*Kırk Hadis*” eserini manzum olarak tercüme eden bir şâir olarak bilinmektedir[434]. Hazînî’nin, manzum “*Kırk Hadîs*” tercümesi olduğu gibi onun dışında da şiirlerinde hadîsleri kullandığı görülmektedir. Bunlardan bazılarına örnekler verelim:

“**Utlubü’l-ilme velev bi’s-Sîyn**”i tasdîk eyleyen

İlme gâyet virmeyüp hem-vâre cüst ü cûdadur[435]

Hazînî’nin bu beytinin birinci mısrasındaki hadîs, “ **أُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصِّينِ فَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ**”[436] hadîsinin bir kısmıdır.

Yıkma gönlün kimsenin etme tebâh

Beyt-i mamuru kılarsın hâk-râh

İşbu mezmûna bienâen Mustafâ

Dedi “**Kalbu’l-mü’mini arşu’llah**”

Son mısrada hadîs olarak zikredilen “قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الله/*Müminin kalbi Allah’ın Arşı’dır.*”[437] ifadesinin, es-Sağânî, mevzu olduğunu söylemektedir.

Aşkiyâ ölmezden önce öl kim hadîs-i aşkda

Âşıkın şânındadır “**mûtû ve kable en-temût**”[438]

---

[433] Kuzâî, s. 51.

[434] Bkz. Avcı, İsmail, *Hazînî’nin Manzum Şerh-i Hadîs-i Erbaîn Tercümesi* (Yüksek Lisans Tezi), Balıkesir, 2007, s. 23.

[435] Hazînî’nin buradaki şiirleri Avcı, İsmail, *Hazînî’nin Manzum Şerh-i Hadîs-i Erbaîn Tercümesi* isimli tezinden alınmıştır.

[436] İbnu Abdilberr, s. 2; Suyûtî, *el-Câmi*, s. 72; Beyhakî, *Şuab*, hadîs no: 1663.

[437] Aclûnî, II, 100.

Hazînî'nin bu beytinin ikinci mısrasındaki "موتوا قبل ان تموتوا/*Ölmeden önce ölünüz*" ifadesidir. Bu ifade, hadîs olarak meşhur[439] ise de Ali el-Kârî bunun tasavvuf ehlinin sözlerinden olduğunu söylemektedir[440].

Kaddüm gibi hâk-i kademün öpdi na'lçen

Meşhûrdur "**ed-dâllü 'ale'l-hayri ke-fâ'il**"[441], bu " الدالُّ على الخير كفَاعِلِهِ/*İyiliği gösteren onu işleyen gibidir.*"[442] hadîsidir.

Görüldüğü gibi Hazînî, bu şiirlerinde hadîslerin metinlerini kullanmıştır.

Böyle buyurmışdı ol şāh-ı Arab

Her kim itse sünnetümi müstehab

Sünnetümden ḳırk hadîsi cemʿ ide

Ümmetüm içre özini şemʿ ide

Rūz-ı mahşerde ona olam şefîʿ

Hazret-i Haḳda ola kadri refîʿ

Bu mısralar, "من حفظ على امتي اربعين حديثا من السنة كنت له شفيعا يوم القيامة/*Kim sünnetimden kırk hadîsi ezberlerse kıyamette onun için şefaatçi olurum.*"[443] hadîsinin mânâsıdır. Hadîsin farklı rivayetleri vardır. Bu rivâyetleri, İbnu Abdilbber'in "*Câmiu Beyâni'l- İlm ve Fadlihî*" isimli eserinde bulmak[444] mümkündür.

Latîfî Çelebi (v.1582)'nin de bu hadîs ile ilgili şu şiiri vardır:

Ol rasûl-i Sâdık-ı va'd

Bir hadisin etmiş buna ahd

Kırk dane hadîsi bir kimse

---

438 Avcı, s.3.

439 Sehâvî, s. 682.

440 Ali el-Kârî, *Mevzûât*, s. 87.

441 Avcı, s. 3.

442 İbnu Abdilberr, s. 13.

443 İbnu Abdilberr, s. 51.

444 Bkz. İbnu Abdilberr, s. 49-51.

Ezber etse ya gayriye nakletse

Şühedâ ile haşrola ol kul

Fukahâ zümresinde yazıla ol

Dahî yazan ere inâyete

Dahil olup gelüp şefaate

Bu kelamı çün istima ettim

Ferhimden dönüp semâ ettim.[445]

Hazînî'nin "*Kırk Hadîs*" tercümesinden birinci hadîsin manzum tercümesine şu beyiti örnek verelim:

Dinle Abdullah bunı böyle didi

Fahr-i âlemden rivayet eyledi

Didi mahlukata her kim rahm eder

Rahmi der ana Hüdâyı dâdger[446]

Bu mısralar, "ارْحَمْ مَن في الارضِ يَرْحَمْكَ فِي السَّماءِ/*Yerde olana merhametli davran ki, Semâdaki de sana merhamet etsin.*"[447] hadîsinin mânâsıdır.

5- FUZÛLÎ (v.1556)'DEN ÖRNEKLER

XVI. yüzyılın meşhur şâirlerinden Fuzûlî, Molla Câmî'nin, Farsça kırk hadîs tercümesi olarak kaleme aldığı eserini Türkçe'ye tercüme etmiştir. Yukarıda Molla Câmî'den Farsça olarak verdiğimiz örneklerin Fuzûlî tercümelerini verelim:

Mü´min olmaz kişi hakíkat ile

Dutmayınca tarík-ı terk-i hevâ

Her ne öz nefsine revâ görse

Yar u kardaşa görmeyince revâ

---

[445] Yıldırım, s. 21 (Dipnot, 6)

[446] Hazînî'nin birinci hadisi için (Bkz. Avcı,)

[447] Kuzâî, s.133.

Bu dörtlük, "لا يؤمنُ أحدُكم حتى يحبَّ لأخيه ما يحبُّ لِنفسِهِ/*Biriniz, kendisi için arzu ettiğini kardeşi için de arzu etmedikçe iman etmiş olamaz.*"[448] hadîsinin mânâsıdır.

"Kâmil olmak dilersen ímanun

Kıl temennâ-yı neftsen ikrâh

Bugz u hubb u ata vü men´den it

Muktedâ-yı amel rıza-yı ilah." şeklinde tercüme etmiştir.

Bu dörtlük, " عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: مَنْ أعْطى لله تعالى ومَنَعَ لله تعالى وأحبَّ لله تعالى وأبغَضَ لله تعالى وأنكَح لله تعالى فقد استكمل إيمانَه/ *Kim Allah için verir, Allah için engel olur, Allah için sever, Allah için kızar ve Allah için evlenirse imanı kemâle ermiş olur*"[449] hadîsinin mânâsıdır.

Müslim odur ki ehl-i âlem ile

Sıdk ola kavli hayr ola ameli

Zararın görmeye müselmanlar

Ola pakíze hem dili, hem eli.

Bu dörtlük, " عن جابرا يقول سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده/*Müslüman, Müslümanların elinden ve dilinden selamette olduğu kimsedir*."[450] hadîsinin mânâsıdır.

Analar hürmetün tutun ki müdâm

Kabil-i rahmet-i ilah olasız

Ayağı altına sürün yüzler

Ger dilersiz ki cenneti bulasız.

Bu dörtlük de "الجنة تحتَ أقْدامِ الأُمَّهات/ *Cennet anaların ayakları altındadır*."[451] hadîsinin mânâsıdır. Bu hadîs ile ilgili yukarıda açıklama geçti.

---

[448] Buhârî, İmân, 7; Müslim, İmân, 71, 72; Tirmizî, Kıyâmet, 59.

[449] Tirmizî, Kıyâmet, 60.

[450] Buhârî, İman, 4; Rikak, 27; Müslim, İmân, 65, 66; Ebû Dâvud, Cihad, 2.

[451] Kuzâî, s. 51.

6- GELİBOLULU MUSTAFA ÂLÎ (v.1600)'DEN ÖRNEKLER

XVI. yüzyılın ikinci yarsında yaşamış olan ve devletin birçok işlerinde ve kademelerin görev yapan Âlî'nin birçok eserleri vardır. Bunlardan biri de "*Kırk Hadîs*" tercümesidir.

Âlî bir şiirinde şöyle der:

Meşveretsiz bir işe el vurma sen

Bulasın tâ korkudan emn-i hasen

Bir hadîsinde buyurmuştur Rasûl

Ümmete "el-müşeşâru mü'temen"

Âlî, son mısrada "الْمُسْتَشَارُ مُؤْتَمَنٌ/*Kendisi ile istişâre olunan güvenilen kişidir.*"[452] hadîsinin metnini kullanmıştır. Hadîsin rivayetlerinde " إن المستشار مؤتمن" gibi bazı lafız farklılıkları bulunmakla birlikte bu şekliyle meşhurdur.

7- OKCUZÂDE MEHMED ŞÂHÎ (v.1630)'DEN ÖRNEKLER

Okçuzâde, XII. Yüzyılda yetişen şâirlerden biridir. Bu şâir de şiirlerinde hadîsleri kaynak olarak kullanmıştır. Meselâ:

Hayr-ı ümmet odur ki himmet edip

Hıfz-ı Kur'ân'a sa'y ede her an

Ki Rasûlün kelâmıdır bu hadîs

"Hayruküm men tealleme'l-Kur'ân"

Okuçuzâde'nin bu kıtasındaki son mısra, " عَنْ عُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ/*En hayırlınız, Kur'ân'ı öğrenen ve öğretendir.*"[453] hadîsinin metninin bir kısmı iktibas edilerek alınmıştır.

Resm-i Şeyhayne ittiba eyler

Her kimin ki ola tâli'i sa'di

---

[452] Ebû Dâvud, Edeb, 114; Tirmizî, Zühd, 39; İbnu Mâce, Edeb, 37.

[453] Buhârî, Fezâilu'l-Kur'an, 21; Tirmizî, Sevâbu'l-Kur'ân, 15.

Ümmetine buyurdu Fahr-i enâm

“İktedû bi’lllezi min ba’dî”

Yine Okçuzâde’nin bu kıtasındaki son mısrası “ قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر فإنهما حبل الله الممدود فمن تمسك بهما فقد تمسك بعروة الله الوثقى التي لا انفصام لها”[454] hadîsinin “اقتدوا بالذين من بعدي/*Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer’e uyun, çünkü onlar Allah’ın uzatılmış ipleridir, kim onlara iyice tutunursa Allah’ın kopmaz sağlam ipine tutunmuş olur*.” hadîsinin son kısmıdır.

8- NÂBÎ (v.1712)’DEN ÖRNEKLER

Urfa doğumlu olan Yusuf Nâbî[455], âlimler yetiştiren bir aileden doğmuş, şiir yazacak kadar Arapça ve Farsça’yı iyi bilmektedir ve divan üstatlarından kabul edilmektedir. Nâbî’nin eseri, Molla Câmi’nin kırk hadîs tercümesinden derlenmiş olup ismi “*Tercüme-i Hadîs-i Erbaîn*”dir[456]. Bundan bir örnek verelim:

Dedi Fahru’r-Rasûl **degil mü’min**

O kesânkim rûz-i bî sıdk u safâ

Kendi nefsine görürken lâyık

Görmeyip tâ birâderine revâ[457]

Nâbî’nin bu dörtlüğündeki iki mısra, Hz. Peygamber’in. “ لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه/*Biriniz, kendisi için arzu ettiğini kardeşi için de arzu etmedikçe iman etmiş olamaz.*”[458] hadîsinin mânâsıdır.

Makâl-i “Lâ übâlî” hem cenâb-ı ta’ir-i re’fet

Su âl-i “**lem teudnî**” hem per-i tâvus-ı istiğnâ.[459]

---

[454] Tirmizî, Menâkıb, 16, 37; İbnu Mâce, Mukaddime, 11; Ahmed b. Hanbel, V, 382.

[455] Hayatı hakkında bkz. Bilkan, Ali Fuat, *Nâbî Divanı* I, İst.. 1997, s. XI ve vd.

[456] Yıldırım, s., s. 149.

[457] Şener -Yıldız, s. 200.

[458] Buhârî, İmân, 7; Müslim, İmân, 71, 72; Tirmizî, Kıyâmet, 59.

İkinci mısradaki "lem teudni" ifadesi, "يَا بْنَ آدَمَ مَرِضْتُ فَلَمْ تُعِدْنِي/*Ey Âdemoğlu! Hastalandın beni ziyaret etmedin*"[460] hadîs-i kudsîsinden muktebestir.

9- MÜNÎF (v.1742)'DEN ÖRNEKLER

XVIII. yüzyılda yetişen şâirlerden biri, Münîf'tir. Diğer şâirler gibi Münîf'in de şiirlerinde hadîsleri kullandığı görülmektedir. Bunlardan bazılarına örnekler verelim:

Fâiz-i rahmet ol ki mâderine

Her dem ikrâm u iltifâtdadır

Sahn-ı gülşen saray-ı huld- berîn

Zîr akdâm-ı ümmehâtdadır

Münif'in bu dörtlüğündeki iki mısra "**اَلْجَنَّةُ تَحْتَ اَقْدَامِ الْاُمَّهاَتِ**/*Cennet anaları ayakları altındadır.*" [461] hadîsinin mânâsıdır. Hadîsin lafzında farklı rivayetler olmakla birlikte[462] meşhur olan rivayet budur ve hadîsin bu rivâyet şekli Kuzâî'nin "*Şihabu'l-Ahbâr*" isimli eserinde geçmektedir.

Mümin olmaz o kimse her ne kadar

Bulsa hüsn-i âlemde ömr-i fenâ

Her ne isterse nefsine müminde dilemez

Anı kim kendi nefsine ister[463].

Bu dörtlük, Hz. Peygamber'in "لاَ يُؤمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لأخيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ/ *Biriniz, kendisi için arzu ettiğini kardeşi için de arzu etmedikçe iman etmiş olamaz.*"[464] hadîsinin mânâsıdır. Anonim olarak da:

"Mümin olmaz o kimse âlemde

---

[459] Bilkan, I, s. 4.

[460] Müslim, Birr, 43.

[461] Kuzâî, s. 51.

[462] Bkz, İbnu Mâce, Cihad, 12; Nesâî, Cihad, 6; Ahmed b. Hanbel, III, 429;

[463] Canım, Rıdvan, *Divan Edebiyatında Türler*, s. 96.

[464] Buhârî, İmân, 7; Müslim, İmân, 71, 72; Tirmizî, Kıyâmet, 59.

Ten ü canın eride her ne kadar

Ta karındaşı mümine dilemez

Anı kim kendi nefsine ister.” şeklinde geçmektedir[465].

Rıhletî de bu hadîsi, “Mümin kâmil olmaya hergiz

Sevemeyen cânı gibi kardaşını

Dost görme lîk düşman ola

Sâz kalamaya içine taşını” şeklinde tercüme eder [466].

Nevâî de:

“Mümin irmestür ol ki imândan

Rüzgârı da yüz sagâ körgey

Tâ ki kardaşıga revâ körmez

Ne kim öz nefsiga revâ körgey” şeklinde tercüme eder.[467]

10- NÜZHET ÖMER (v.1778)’DEN ÖRNEKLER

XVIII. yüzyılda yetişen Urfa’lı şâirlerden biri de Nüzhet Ömer’dir. Nüzhet Ömer’in şiirlerinde kullandığı hadîslere örnek verelim:

Ümmete sıdk-ı şefkat ile dedi

Bu hadisi Şefî-i rûz-i cezâ

Salavât ile yâd edin beni kim

Size de rahmet eyleye Mevlâ[468]

Bu iki mısra “ عبد الله بن عمرو بن العاص أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا علي فإنه من صلى علي صلاة صلى الله عليه وسلم بها عشرا ثم سلوا الله لي الوسيلة فإنها منزلة في الجنة لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله وأرجو أن أكون أنا هو فمن سأل

[465] Canım, s. 96.

[466] Canım, s. 96.

[467] Canım, s. 96.

[468] Şener –Yıldız, s. 201.

لي الوسيلة حلت له الشفاعة"[469] hadîsinin "**من صلى علي صلاة صلى الله عليه وسلم بها**/*bana salat okuyana Allah da ona rahmetle muamele etsin.*" kısmının tercümesidir.

11- MEHMET ÂKİF (v.1936)'TEN ÖRNEKLER

Millî şâirimiz Mehmet Âkif Ersoy'un da şiirlerinde hadîsleri referans olarak kullandığını görmekteyiz. Mehmed Âkif, bazen bir hadîsi, şiirin başlığı olarak kullanırken bazen de hadisi şiir içerinde kullanır. Bunlardan birkaç örnek sunalım. Mesela:

Sâde pak sövme ki, Peygamberimiz şi'ri sever.

-Vâkıa "**İnne mine'ş-şi'ri**" büyük bir ni'met

Dikkat etsen: Yine sevdikleri, lâkin, hikmet.[470]

Âkif'in bu şiirindeki "إنّ من الشعر" ifadesi, " إنّ من الشعر حكمةً وإنّ من البيان سحرًا /*Şiirin bazılarında hikmet vardır, beyanın bazısı da sihir gibi etkileyicidir.*"[471] hadîsinden muktebestir. Mehmed Âkif burada hadîsin metinin bir kısmını şiir içerisinde kullanmıştır.

Necip Fazıl da bu hadîsi nazım olarak şu şekilde çevirmiştir:

-Kelam vardır ki, sihir,

Hikmettir bazen şiir…

Yine Mehmet Âkif, bir şiirinin başlığında "**el-Hakku Ya'lû**" ifadesini kullanmakla birlikte aynı ifadeyi şiirin içinde de kullanmıştır:

Evet! Görmemiştir bu âlemde göz

Şu "**el-Hakku ya'lû**" kadar doğru söz"[472]

"el-Hakku ya'lû/اَلْحَقُّ يَعْلُو وَلاَ يُعْلَى عَلَيْهِ/ *Hak üstün gelir, ona galip gelinmez*" ifadesi, "الاسلامُ يَعْلُو ولاَ يُعْلَى عليْهِ"[473] hadîsinin, halk dilindeki meşhur olan şeklidir.

---

[469] Müslim, Salât, 11; Ebû Dâvud, Salât, 36; Tirmizî, Menâkıb, 1.

[470] Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat* (hazırlayan, M. Ertuğrul Düzbağ), 327 (Âsım), İst., 1987.

[471] Buhârî, Edeb, 90; Ebû Dâvud, Edeb, 87; Tirmizî, Edeb, 69; İbnu Mâce, Edeb, 41.

[472] Ersoy, s. 499.

[473] Aclûnî, I, 127.

Bu hadîs, Buhârî'nin *Sahih*'inde, muallak olarak zikredilirken[474] Taberânî'nin *el-Evsat*'ında ve *es-Sağîr*'inde" فقال له رسول الله صلى الله عليه و سلم الحمد لله الذي هداك إلى هذا الدين الذي يعلو ولا يعلى"[475] şeklinde farklı bir lafızla zikredilmiştir. Darekutnî de *Sünen*'inde merfû olarak nakletmiştir[476].

Görüldüğü gibi Mehmed Âkif, zaman zaman hadîslerin lafzını kullanırken zaman zaman da hadîsin mânâsını kullanmaktadır. Mesela, şu şiirinde hadîsin mânâsını kullanmıştır:

"Karı tatlîki için bak ne diyor Peygamber

"Bir talak oldu mu dünyada, semâlar titrer"[477].

Bu mısra, merfû olarak Hz. Ali'den nakledilen " تَزَوَّجُوا ولا تُطَلِّقُوا فَإِنَّ الطلاقَ يَهْتَزُّ مِنْهُ العرشُ"[478] hadîsinin mânâsıdır. Sehâvî, hadîsin senedinin zayıf olduğunu söylerken, İbnu'l-Cevzî de hadîsin mevzu olduğunu belirtir[479].

Mehmed Âkif, " قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: اذا قالت نزار يا لنزار وقالت اهل اليمن يا لقحطان نزل الضرر ورفع النصر وسلط عليهم الحديد/*Rasûlüllah (s.a.v.) buyurdu ki: Nizâroğulları,'Yetişin, ey Nizâroğulları! Yemenliler de 'Yetişin, ey Kahtanoğulları!' dediklerinde hemen başlarına felaket iner, Allah'ın yardımı üzerlerinden hemen kalkar, hepsinin üzerine kılıç musallat olur*." hadîsini de "Hakkın Sesleri" şiirlerinden birinin başlığı olarak kullanmıştır[480]. Bu, *Kenzu'l-Ummâl*'de " عن أبى هريرةَ قال: إذا قالت نزار: يا نزارُ وقالت أهل اليمن يا قحطان نزل الضرُّ ورفع النَّصرُ وسُلِّط عليهم الحديدُ."[481] şeklinde geçmektedir.

12- NECİP FAZIL KISAKÜREK (v.1983)'TEN ÖRNEKLER

---

[474] Buhâri, Cenâiz, 80.

[475] Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mucemu'l-Evsat*, VI, 118 (Şamile); *el-Mucemu's-Sağîr*, I, 297.

[476] Dârekutnî, Ali b. Ömer *Sünen*,(tahk: Şuayb el-Arnavut-heyet), Müessesetu'r-Risale, 2001, IV, 371.

[477] Ersoy, s. 114 (Köse İmam).

[478] Deylemi, hadîs, 2293; Suyûtî, *el-Câmi*, hadîs no: 3289;

[479] Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *Feyzu'l-Kadîr*, Beyrut, ts., III, 243.

[480] Ersoy, s. 184.

[481] Hindî, Ali el-Mutakî, *Kenzu'l-Ummâl fî Sünenu'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, Müessesetu'r-Risale, 1985, I, 403 (h. no:1725).

Türkiyemizin XX. asırda yetiştirdiği ve "Sultanu'ş- şuarâ" unvanını alan büyük şâir olan Necip Fâzıl'ın, altmıştan fazla eseri vardır. Bunlardan biri de 1951 tarihli neşrettiği "*101 Hadîs*" adlı küçük bir kitapçıktır. Bu kitapçıkta 101 hadîsi manzum olarak tercüme ettiğini görüyoruz. Şimdi "*101 Hadîs*"in[482] nazım tercümesinden bazı örnekler verelim:

"إِتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ"[483]

Mümindeki hikmetten korkunuz -ey bilginler!-

Yaradanın nuriyle nazar eder müminler...

Esselam isimli eserinde tercüme:

"Müminin görüşünden sakının" ey bilginler!

Yaradanın nuriyle nazar eder müminler!"[484] şeklinde geçmektedir. Tirmizî, hadîsin "garib"[485] olduğunu söyler[486]. Taberânî'nin *el-Mucemu'l-Kebir*'inin tahkikini yapan Hamdi Abdulmecid es-Selefî de hadîsin "hasen" olduğunu söylemektedir[487].

"أُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصِّينِ فَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ"[488]

Ara her yerde ilmi, o yer ister Çin olsun!

İlim isteği farzdır, her mümin için olsun![489]

Tercümede "Ara her yerde ilmi" ifadesindeki "ara" kelimesi "arayın" şeklinde çoğul olsaydı daha uygun olurdu. Çünkü hadîsin metninde "**أُطْلُبُوا**" şeklinde çoğul olarak geçmektedir.

"كَلِّمِ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ"[490]

---

[482] Necip Fazıl'ın "*101 Hadîs*" isimli bu manzum tercümesi, tarafımızdan hadîslerin tahrici yapılarak kitap çalışması yapılmaktadır.

[483] Tirmizî, Tefsir, 15/6; Taberânî, VIII, 102; Suyûtî, s. *el-Cami*, 16.

[484] Kısakürek, Necip Fazıl, *Esselam*, İst., 2006, s., 118

[485] Hadîsin senedinde, hangi tabakada olursa olsun, bir veya birkaç tabakasında râvî adedi bire düşen hadîstir. Aydınlı, Abdullah, *Hadîs Istılahları sözlüğü*, İst., 1987, s. 60.

[486] Tirmizî, Tefsir, 15/6.

[487] Taberanî, VIII, 102 (dipnot).

[488] İbnu Abdilberr, s. 2; Suyûtî, s. 72; Beyhakî, *Şuab*, hadîs no: 1663.

[489] Kısakürek, s. 119.

-Renkleri, ince ince, ne anlatırsın köre?-

Konuşun her insanla onun aklına göre!

Esselam'da: Renkleri, ince ince, ne anlatırsın köre?

"**Konuşun insanlarla akıllarına göre**!"[491] şeklinde geçmektedir.

Hadîs, Deylemî'nin *Müsned*'inde Abdullah b. Abbas tarafından nakledilmiştir. Ve hadîsin metni şöyledir: " أُمِرْتُ أَنْ نُكَلِمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ **/İnsanların akıllarına göre konuşmamızla emrolundum**."[492]. Bu bakımdan yukarıdaki metnin, bu hadîsten muktebes olduğu anlaşılmaktadır. Bu mânâda Müslim'de de Hz. Âişe'den " أَمَرَنَا رَسُولُ الله صلّى اللهِ عليهِ وسَلمَ أن نُنَزِّلَ مَنَازِلَهُمْ"/*Rasûlüllah (s.a.v.) bize insanların seviyelerine inmemizi emrertti"*[493] şeklinde de bir hadîs nakledilmektedir.

Necip Fazıl'ın, *Essalam* isimli eserinde "Veda Haccı" isimli şiirinde de:

"**Başınıza bir vahşi geçse, burnu halkalı;**

Lâyıksa, işi haksa, emrine bağlanmalı"

Bu mısralar, "اسمع و اطع ولو لحبشي كأنّ رأسه زبيبة"[494] hadisine işaret etmektedir.

"**Ne Arap var, ne acem, olan yalnız insandır!**

Hangi fark ara yerde, insan ki topraktandır."[495] Birinci mısra Hz. Peygamber'in Vedâ Haccında buyurduğu " يا ايّها الناسُ اَلاَ إنّ ربَّكم واحدٌ وإنّ اباكم واحدٌ لا فضلَ لِعرَبِيّ على عَجَمِيٍّ ولا لعجميّ على عربيّ ولا لأسودَ علي أحمرَ ولا لأحمرَ على أسودَ إلاَّ بالتَّقْوَى/*Ey İnsanlar! Rabbiniz birdir, babanız da birdir. Arab'ın aceme, acemin Araba, siyahın kırmızıya, kımızının da siyaha bir üstünlüğü yoktur, üstünlük ancak takvâ iledir.*"[496] hadisine işaret etmektedir.

---

[490] Deylemî, *Müsned*, hadîs no 1611 (www.ahlalhdeeth.com)

[491] Kısakürek, Necip Fazıl, *Esselam*, s., 117 (9. Beyit).

[492] Deylemî, hadîs no 1611.

[493] Müslim, Mukaddime, s. 6.

[494] Buhârî, Ezan, 56.

[495] Kısakürek, s.132.

[496] Ahmed b. Hanbel, V, 411.

İkinci mısra da " إنّ الله قد أذهَبَ عنكم عُبِّيَّةَ الجاهليّةَ وفخرُها بالآباء مؤمنٌ تَقِيٌّ او فاجرٌ شقيٌّ أنتُم بنو آدمَ وآدمُ مِنْ تُرابٍ/ *İster müttakî mümin ister facir şakî olsun atalarıyla cahiliyye övünmesini Allah sizden gidermiştir. Siz Âdem'in çocuklarınız, Âdem de topraktan yaratılmıştır."*[497] hadîsine işaret etmektedir. Tirmizî'nin rivayetinde "*İnsanların hepsi Âdem'in çocuklarıdır, Âdem de topraktan yaratılmıştır*."[498] şeklinde geçmektedir.

SONUÇ

Türklerin, İslâm'la müşerref oldukları ilk dönemlerinden günümüze kadar farklı tarihlerde yaşamış 10'dan fazla şâirin şiirlerinden verilen örneklerde olduğu gibi İslâm-Türk edebiyatında özellikle de nazım alanında hadîslerin temel kaynak olarak kullanıldığı ve böylece hadîslerin edebiyatta asırlardır güncelliğini koruduğu açıkça görülmektedir. Bununla birlikte hadîslerin hangi şekillerde kullanıldığını da görmek mümkündür. Bu örnekler, şâirlerin hadîslere verdiği değeri göstermesi bakımından, onların hadîslere olan ilgi ve alakalarına ve hadîs bilgilerine de ışık tutmaktadır. Ancak bazı şâirlerin zaman zaman hadîs olarak meşhur olan fakat hadis olmayan sözleri hadis olarak kullandıkları da bir gerçektir.

Edebiyat sahasında özellikle de nazım edebiyatı alanında akademik çalışma yapanların, bazen hadîslerin kaynaklarını göstermeye çalışmalarıyla birlikte genelde ikinci ve üçüncü dereceden kaynakları gösterdikleri, hadîslerin sıhhat durumlarına yer vermedikleri görülmektedir. Hadîs alanında akademik çalışma yapanların, edebiyatta kullanılan hadîsler konusunda da yapacakları akademik çalışmalarla, hadîslerin her alanda olduğu gibi edebiyat alanında da güncelliğini asırlardır koruduğunun ortaya konulması yanında kullanılan hadîslerin sıhhatlerinin tespit edilmesi açısından da büyük önemi haiz olacaktır. Çünkü bunun edebiyatçılardan ziyade hadîsçileri ilgilendiren bir konu olduğu kanaatindeyim.

BİBLİYOGRAFYA

---

[497] Ebû Dâvud, Edeb, 111.

[498] Tirmizî, Menâkıb, 74.

-Aclûnî, İsmail b. Muhammed (v.1162/1749), *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs ammâ İştehera mine'l-Ehâdîs alâ Elsineti'n-Nâs* (I-II), Beyrut, 1988.

-Ahmed b. Hanbel (v.241/855), *Müsned* (I-VI), İst., 1992.

-Akkuş, Metin, *Klâsik Türk Şiirinin Anlam Dünyası Edebi Türler ve Tarzlar*, Erzurum, 2007.

-Ali el-Kârî, *Mevzûât*, Dersaadet, İst., ts.

-Avcı, İsmail, *Hazînî'nin Manzum Şerh-i Hadîs-i Erbaîn Tercümesi* (Yüksek Lisans Tezi), Balıkesir, ünv. SBE. Balıkesir, 2007.

-Aydınlı, Abdullah, *Hadîs Istılahları Sözlüğü,*İst., 1987.

-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el- Hüseyn (v.458/1066), *Şuabu'l-İmân* (I-VII), Beyrut, 1990.

-Bilkan, Ali Fuat, *Nâbî Divanı I*, İst.. 1997.

-Buhârî, Muhammed b. İsmail (v.256/870), *Sahih* (I-VIII), İst., 1992.

-Canım, Rıdvan, *Divan Edebiyatında Türler*, Ankara, 2010.

-Dârekutnî, Ali b. Ömer (v.385/995), *Sünen* (tah: Şuayb el-Arnavut-heyet), (I-VI), Müessesetu'r-Risale, 2001.

-Deylemî, Şireveyh b. Şehrdâr (v.509/1115), *Müsnedü'l-Firdevs*, (www.ahlalhdeeth.com)

-Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as (v.278/888), *Sünen* (I-V), İst., 1992.

-Edib Ahmed b. Mahmud Yüknekî, *Atabetu'l-Hakayık* (haz: Reşit Rahmeti Arat), TDK Yayınları, Ankara, 1992.

-Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat* (hazırlayan, M. Ertuğrul Düzbağ), İst., 1987.

-Gazalî, Muhammed b. Muhammed (v.505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (I-IV), Beyrut.

-Hindî, Ali el-Mutakî, *Kenzu'l-Ummâl fî Sünenu'l-Akvâl ve'l-Ef'âl,* Müessesetu'r-Risale, 1985.

-Eskin, Şerif, "Klasik, Modern ve Postmodern Anlatılar Arasında Siyer", *Siyer Edebiyat İlişkisi*, İst., 2010.

-İbnu Abdilberr, Yusuf, *Câmiu Beyâni'l-İlmi ve Fadlihî*, Kâhire, 1975.

-İbnu Ebi'd-Dünya, Zemmu'd-Dünya.

-İbnu Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid (v.273/886), *Sünen* (I-II), İst. 1992.

-Kısakürek, Necip Fazıl, *Esselam*, İst., 2006.

-Kuzâî, Muhammed b. Selâme (v.454/1062), *Şihabu'l-Ahbâr* (terc: Ali Yardım), İst., 1999.

-Münâvî, Muhammed Abdurrauf (v.1031/1622), *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmiu's-Sağîr* (I-VI), Beyrut, ts.

-Müslim b. el-Haccac (v.261/874), *Sahih* (I-III), İst., 1992.

-Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb (v.303/915), *Sünen* (I-VIII) İst., 1992.

-Palabıyık, Abdülkadir, *Düşünce Dünyamızı Aydınlatan Hadisler (Kutadgu Bilig ve Atabetü'l-Hakayık Örneği)*, İzmir, 2010.

-Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman (v. 902/1495), *el-Mekâsıdu'l-Hasene fî Beyâni Kesir mine'l- Ehâdîsi'l-Müştehira alâ'l-Elsine*, Beyrut, 1985.

-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir (v.911/1503), *el-Câmiu's-Sağîr fî Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr* (I-II), Beyrut, 1990.

-Şener, İbrahim- Yıldız, Âlim, *Türk İslâm Edebiyatı*, İst. 2010.

-Taberânî, Süleyman b. Ahmed (v.360//970), *el-Mucemu'l-Evsat*, (I-IX), (Şâmile).

-Taberani, *el-Mucemu's-Sağîr*, .

-TDV, *Günümüz Dilinden Hz. Peygamber'e Naatlar*, Ankara, 1991.

-Tirmizî, Muhammed b. İsâ (v.279/892), *Sünen* (I-V), İst., 1992.

-Yeniterzi, Emine, *Türk Edebiyatında Na'tlar*, Anakara, 1993.

-Yıldırım, Selahattin, *Osmanlı'da Kırk Hadîs Çalışmaları 1*, İst., 2000.

-Yusuf Hâs Hâcib, *Günümüz Türkçesi İle Kutadgu Bilig Uyarlaması* (Fikri Silahdaroğlu) Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1996.

Müzakereci: Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKIN*

Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. Salât ve selâm, Peygamberimiz Hz. Muhammed'e, onun ailesine ve ona tabi olanların üzerine olsun.

Muhterem hocalarım, kıymetli dinleyenler! Prof. Dr. Âdem Dölek Bey'in "**İslam-Türk Edebiyatında Hadis**" başlıklı tebliğini değerlendirmek üzere söz aldım. Hepinizi saygıyla selamlayarak birkaç hususa değinmek istiyorum.

Öncelikle tebliğ metni tarafıma ulaşmadığı için müzakeremi, tebliğin sunumu üzerinden yapacağım. Prof. Dr. Âdem Dölek Bey, dekanlık görevinin ağırlığına rağmen zaman ayırıp böyle bir tebliğ hazırladığı için kendisini tebrik ediyorum.

İslam deliller hiyerarşisinde ikinci sırada yer alan ve Kur'an'ın açıklamaları niteliğinde olan hadis, Müslümanların her zaman ihtiyaç duyduğu ve hayatın her alanıyla ilgili hükümler ihtiva eden bir bilgi kaynağıdır. Bu özelliği sebebiyledir ki Müslümanlar, ortaya koydukları yazılı ve sözlü edebiyatta hadisi kullanmış ve onun yol gösterici özelliğinden istifade etmişlerdir. Hadislerin kullanıldığı bir alan da İslam Türk Edebiyatıdır. Prof. Dr. Âdem Dölek hocamız da tebliğini İslam Türk Edebiyatında geçen hadislere tahsis etmiştir.

Hocamız ele aldığı konuyu kronolojik olarak tertip etmiş, 11. asırdan günümüze kadar gelen bazı edebiyatçıların şiirlerinde geçen bir takım rivayetleri incelemiştir. Yusuf Has Hâcib, Edip Ahmet Yükneki, Fuzulî, Nabî, Mehmet Akif Ersoy ve Necip Fazıl Kısakürek gibi İslam Türk Edebiyatının önde gelen isimlerinin şiirlerinde geçen hadislerden ve hadis olabilecek metinlerden bazı örnekler sunmuştur.

Yukarıda ismi geçen yazarlardan bazıları kaydettikleri sözün hadis olduğuna işaret ederken bazısı kaydettiği sözün hadis olduğunu belirtmeden aktarmıştır.

---

* Prof. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Urfa/Türkiye

Tebliğ metnini görmediğim için tebliğde ele alınan rivayetlerin hangi kaynakta geçtiği ve sıhhat durumlarına işaret edilip edilmediğini bilmiyorum. Kaydedilen rivayetlerin sıhhat durumlarına işaret edilmediği takdirde okuyucunun bazı uydurma rivayetleri sahih olarak algılaması mümkündür. Nitekim sunum sırasında "İlim Çin'de de olsa arayınız" hadisi örnek olarak verildi ve bunun uydurma olduğuna işaret edilmedi. Bu durumda dinleyicilerden bazıları bunu sahih bir rivayet olarak algılayabilir. Nitekim bu hadis böylesi yanlış algı sebebiyle çoğu kimse tarafından sahihmiş gibi kullanılmaktadır.

Halkın bazı uydurma rivayetleri sahihmiş gibi algılamasında edebi metinlerin etkisi olduğu kanaatindeyim. Zira nesilden nesile okunan bu eserlerdeki hadisler, halk tarafından sahihmiş gibi değerlendirilip tekrar edilmiş, sonuçta zayıf ve mevzu olan bazı hadisler bu eserler vasıtasıyla zihinlerde yer bulmuştur.

İslam Türk Edebiyatı metinlerinde yer alan zayıf ve mevzu rivayetler, genellikle zayıf/mevzu rivayetlerin derlendiği kaynaklardan aktarılmıştır. Bu eserlerdeki hadisler umumiyetle kısa ve özlü sözlerden oluşmakta ve edebiyatçıların ilgisini çekmektedir. Meslekten hadisçi olmayan yazarlar, bu nevi kaynaklarda gördükleri rivayetlerin sıhhat durumlarını bilmeden, müellifine güvenerek bu rivayetleri almakta ve eserlerine kaydetmektedirler. Bu eserlerdeki rivayetleri gören okuyucu da bunları sahih olarak algılayabilmektedir.

Burada kusurlu olan sadece edebiyatçılar değildir. Edebiyatçıların başvurduğu hadis kaynaklarını telif eden ve sıhhat durumlarını ortaya koymayan müellifler de kusurludur. Zira hadisin sıhhat durumu belirtilmediği takdirde okuyucunun onu sağlam rivayet olarak algılaması mümkündür.

İslam Türk Edebiyatı metinlerinde geçen rivayetlerin kaynaklarının ve sıhhat durumlarının tespitine ihtiyaç vardır. Bunun için yüksek lisans tezlerinde öğrencilere edebi metinlerde geçen rivayetlerin tahriç ve tahlili ile ilgili konular verilebilir. Böylece edebi eserlerdeki rivayetlerin kaynakları ve sıhhat durumları ortaya konulmuş ve hangi rivayetin sağlam, hangisinin zayıf veya uydurma olduğu tespit edilmiş olur.

Bunun yanında disiplinler arası ortak çalışmaya da ihtiyaç vardır. Hadis ilmi dışında araştırma yapan akademisyen veya yazarlar, eserlerinde kullanacakları rivayetlerin sıhhat durumlarıyla ilgili hadisçilerden teknik destek alabilirler. İşleyecekleri konularla ilgili hangi kaynaklardan yararlanabileceklerini, bu konuda sahih hadislerin bulunup bulunmadığını, sahih hadis varsa bu hadislerle neyin kastedildiğini uzman hadisçilere sorabilirler.

Böylece eserlerinde zayıf veya mevzu olması muhtemel rivayetleri kullanmamış, okuyucuyu da yanlış bilgilendirmemiş olurlar.

Edebi metinlerde geçen rivayetlerin sıhhat durumlarıyla ilgili yapılabilecek bir diğer uygulama, bu rivayetlerin geçtiği kaynakları ve sıhhat durumlarını dipnotlarda göstererek okuyucuyu bilgilendirmektir. Bu yapıldığı takdirde okuyucu metinde geçen rivayet hakkında bilgilenmiş ve böylece yanlış hadis kültürü oluşmasının önüne nispeten geçilmiş olur.

Sözlerimi burada bitirirken Prof. Dr. Âdem Dölek Beyi, hazırladığı bu tebliğden dolayı tebrik eder, sempozyuma ev sahipliği yapan Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Yakın Doğu Üniversitesi Rektörlüğüne, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığına ve emeği geçen herkese teşekkür eder, hepinizi saygıyla selamlarım.

TÜRK-İSLÂM MİMARİSİNDE KULLANILAN HADİSLERİN SIHHAT AÇISINDAN DEĞERİ

TÜRK-İSLÂM SANAT FELSEFESİ

Doç. Dr. Bekir TATLI*

Müslüman Türk milleti, asırlar boyu yeryüzünde adaleti tesis etme ve Allah adını yüceltme (i'lâ-i kelimetillah) ideali uğrunda kıtalararası uzun seferlere seve seve katlanmış ve büyük fetih hareketlerine girişmiştir. Ömrünü fetihlere adayan bu milletin hâkimiyeti altına giren bütün topraklarda genel bir huzur ve güven ortamının ortaya çıktığı görülür. Hemen ifade etmek gerekir ki, Türkler, Allah yolunda elde ettikleri zaferlerin sarhoşluğuna kapılarak kuru bir toprak kavgası gütmemiş; bilakis buraları vatan haline getirebilmek için, Necip Fazıl'ın Sakarya Türküsü'ndeki muhteşem ifadesiyle: *"Ardına çil çil kubbeler serperek"* fetihler sonrasında da uzun uğraşlar vermiş ve kalıcı imar faaliyetlerine girişmişlerdir. İşte bu imar faaliyetleri, başta camiler, medreseler, hanlar, hamamlar, dâruşşifalar, çeşmeler ve türbeler olmak üzere, hatta mezar taşlarına varıncaya kadar hayatın bütün safhalarını kapsayacak ölçüde geniş bir alanı içine alıyordu. Türklerin Orta Asya bozkırlarından çıkarak fethe başladığı Anadolu coğrafyasından, Balkanlar'a, Ortadoğu'ya ve Afrika'ya kadar ulaştığı istisnasız bütün vatan toprakları bu imar faaliyetlerinin birer uygulama alanı haline getirilmiştir. Bu imar hareketi öylesine bereketli semereler vermiştir ki, her şeye rağmen bugün bile bu mimarî eserlerden pek çoğu -en azından Anadolu için söyleyebiliriz- hâlâ sapasağlam ayakta durmaya devam etmektedir.[499]

---

* Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

[499] Osmanlı Devleti'nin Romanya, Macaristan, Yugoslavya, Bulgaristan, Yunanistan ve Arnavutluk gibi Balkan ülkelerindeki kapsamlı imar faaliyetleri ile ilgili titiz bir çalışma için bkz. Ayverdi, Ekrem Hakkı, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri,* I-IV, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 2000. Yine Balkanlar, Ortadoğu ve Afrika ülkelerindeki eserler ve yazılı motifleri hakkında değerlendirmeler için bkz. *Türkiye Dışındaki Osmanlı Mimari Yapıtları,* Yenişehirlioğlu

Türkler inşa ettikleri mimarî yapıları da salt/duygusuz binalar yığını halinde bırakmamışlar, derin bir felsefe ile onların içini ve dışını nakış nakış işleyerek birer şahesere dönüştürmüşlerdir. Sözgelimi camileri bu konuda güzel bir örnek olarak ele alabiliriz. İslâm'ın en önemli dinî mimarî türlerinden olan cami, tabiattaki düzen ve ahengin uzantısı ve özeti durumunda olan bir mekândır. Cami, yer aldığı mekânda tabiattaki uyum, huzur ve birliği sergiler. Başta cami olmak üzere bütün İslâm mimarîsi bu uyum, düzen ve birliğin dalga dalga çevreye yayıldığı veya çevrenin buralara çekildiği mekânlardır. Geleneksel İslâm şehir ve kasabaları caminin doğal bir uzantısı durumundadır ve ona adeta organik bir bağla bağlıdır.[500]

Camilerin kubbelerinden sütunlarına, pencerelerinden duvarlarına varıncaya kadar tepeden tırnağa bütün unsurları yüce bir anlayışın ürünü olarak inşa edilmiştir. İnsanların daha avluya ilk adım atışlarıyla birlikte, cennet bahçelerine girercesine huzur ve mutlulukla yürümeleri için her şey düşünülmüştür. Avlu duvarları ile dış dünyanın bağları kesilmiş, ihtişamlı duvarlar ve aydınlık bir iç mekân sayesinde günlük hayatın gailelerine bir son verilmiş, kapı üzerlerinde yazılı: *"Selâm size! Ne güzel ettiniz! Sürekli kalmak üzere cennete giriniz!"*[501], *"Size selâm olsun! Yaptıklarınıza karşılık olarak girin cennete!"*[502] mesajları altında huzur dolu âleme giriş imkânı sağlanmıştır. Bu noktaya temas eden Farsça bir beyitte şöyle terennüm edilmiştir:

"Ey sevâd-ı dergehet ber rûy-i âlem hâlidîn,

Hâzihî cennâtü adnin fe'd-hulûhâ hâlidîn."

(*"Ey senin dergâhının yeryüzündeki devamlı müntesipleri!*

(Çalışlar), Filiz, Dışişleri Bakanlığı, Ankara 1989; Tatlı, Bekir, "Hz. Peygamber'in Dini Mimariye Nakşedilen Sözlerinin Bölge Halkına Verdiği Mesajlar: Edirne-Balkanlar (Genel) Mukayesesi", *Uluslararası Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed (s.a.v.) Sempozyumu-Ortaasya-Kafkasya-Balkanlar- O7-08 Mart 2009- Sakarya.*

[500] Koç, Turan, *İslâm Estetiği,* s. 151-152, İstanbul 2008. Yazarın ifadesiyle, bugün güzelliklerine hayran kaldığımız cami, medrese ya da kervansaraylar, hayatın en yoğun olarak yaşandığı yerlerdi ve güzellikleri kadar, bugün cami için hâlâ geçerli olduğu üzere, görev de icra ediyorlardı. Bu durum, sahih bir sanatta gaye ile vasıtanın ve güzel ile yararlının birbirinden ayrılamayacağı hakikatinin güzel bir örneğini oluşturur. Bir cami, bir medrese, hem güzelliği hem de kolladığı dinî ve toplumsal görevi ile hayatta yerini alır. Bkz. s. 137.

[501] Zümer, 39/73.

[502] Nahl, 16/32.

İşte cennet bahçeleri; oraya ebedî kalacak şekilde giriniz!")[503]

Türk İslâm mimarîsinde inşa edilen yapıların hemen hemen tamamında verilmek istenen ortak bir mesaj vardır ki bu da Yüce Allah'ın ulûhiyetine ve sarsılmaz hâkimiyetine yapılan vurgudur. Mesela klasik dönem Osmanlı camilerinde yer alan ortadaki büyük kubbe, Allah'ın birliği (tevhit) esasının sembolik bir ifadesidir. Bütün sütunlar, diğer küçük kubbeler, pencereler, kapılar, kemerler, süslemeler hep o büyük kubbe için vardırlar ve o olmasa adeta birer hiçtirler. Mekâna sonsuzluk hissini veren büyük kubbedir ve onun yokluğunu düşünmek bile abestir. Her şey onunla vardır ve ona hizmet için varlık sahnesine çıkmış gibidir. Kubbe deyip geçmemek gerekir; çünkü tasarıma hâkim olan unsur kubbedir. Bu nedenle kubbelerin boyutlarını daha büyük göstermek üzere, bitişikteki avlulu yapının, kapının veya kapalı mekânın çatısının alçak tutulması veya en önemli kubbenin eğimli bir arazinin en yüksek noktasına yerleştirilmesi gibi çeşitli yöntemler geliştirilmiştir.[504]

Görüldüğü üzere Türk-İslâm mimarî eserleri karakteristik bir şekilde tevhit esasını yani Allah'ın varlığı ve birliği ilkesini tüm yaratılmışlara haykıran birer tablodan ibarettir. Bu mimarînin önemli özelliklerinden biri de, teolojik anlayışlarına uygun olarak, büyük ölçüde antropomorfizme (teşbihî ulûhiyet anlayışına) dayanan eski Yunan sanatına hiçbir şekilde iltifat etmemesidir.[505] Tam tersine, şunu açıkça belirtmek gerekir ki, bizim sanatkârlarımız yaptıkları bütün yapılarda Allah'ı merkeze almışlar ve asla şirk unsurlarına yer vermemişlerdir. Bu anlamda mimarî eserlerimiz Yüce Allah'ın *es-Sâni'* (yaratan), *el-Müdebbir* (düzenleyen), *el-Musavvir* (şekillendiren), *el-Mukaddir* (ölçüp biçen ve takdir eden) gibi isimlerine mazhardırlar. Türk-İslâm mimarîsi İslâm'a ait yüce değerleri özüne ilmek ilmek işlemiştir. Erol Güngör, bu noktaya şöyle değinir: "Batı nasıl Hıristiyan kültürünün beslediği eserleri vermişse, biz İslâm kültür ve medeniyetine dâhil olduğumuz için o kültür içinde yer alan eserler yaratmışızdır. Türklerin onuncu asırdan itibaren ortaya çıkardıkları her

---

[503] Amasya Bâyezid Paşa İmareti ahşap kapı kanatları. Bkz. Yardım, Ali, *Amasya Kaya Kitâbesi*, s. 60, Ankara 2004.

[504] Hillenbrand, Robert, *İslâm Sanatı ve Mimarlığı,* s. 268, çev. Çiğdem Kafescioğlu, Homer Kitabevi, İstanbul, 2005.

[505] Koç, *İslâm Estetiği,* s. 20.

eseri, İslâm kültürü içinde bir yere oturtmak, o kültür içinde izah etmek mümkündür."[506]

Türk mimarlık tarihinin hiç şüphesiz en başta gelen isimlerinden biri olan Mimar Sinan'ın eserlerinde Yüce Allah'ın hâkimiyetine yapılan vurguyu daha da net görme imkânına sahibiz. Onun, birleşik mekân fikrini veren merkezî kubbeli yapılarındaki yazılar oldukça dikkat çekicidir ve özenli bir şekilde seçilip, yerlerine yerleştirilmiştir. Kubbelerde en fazla nakşedilen yazılar, İhlâs suresi[507], Âyetü'l-Kürsî[508], Fâtiha suresi[509], Nur âyeti diye bilinen *"Allah göklerin ve yerin nurudur…"*[510] şeklindeki âyetle, *"Şüphesiz Allah gökleri ve yeri nizamları bozulmasın diye tutuyor. Andolsun ki onların nizamı eğer bir bozulursa, kendisinden başka hiç kimse onları tutamaz."*[511] gibi daha çok Allah'ın yüceliğine, birliğine, hâkimiyetine vurgu yapan sure ve âyetlerdir. Böylece, ana kubbe ile gök kubbe birbiri ile özdeşleşmiş olmakta, "evren sembolizmi" ana kubbede ifade bulmakta; yer ve gök birliğinin sembolik anlamı, böylelikle evrendeki birliği de açıklamaktadır.[512] Bu anlayış Mimar Sinan'dan sonra da devam etmiş, camilerin ana kubbelerine, aynı anlamlardaki âyetler

---

[506] Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri,* s. 117-118, İstanbul 1993. Esasen, sahip olduğu imanı mimarîye nakşetmek İslâm'a has bir uygulama olmayıp, diğer semavî dinler için de benzeri şeyleri söylemek mümkündür. Sözgelimi; Hıristiyan bir mimar da bir kiliseyi yukarıdan bakıldığında haç şeklinde görünecek biçimde çizer. Bu, haç ile sembolize edilen Hıristiyanlık felsefesinin mimarîye uygulanması anlamına gelir. Kiliselerdeki tezyin de, esası Hıristiyanlık felsefesinde yatan öğelere dayanır. Dolayısıyla pek çok esasın, şekil olarak da mimarîye girdiğini, böylece dinin felsefesi ile mimarînin bütünleştiğini söyleyebiliriz. Bkz. Ramazanoğlu, Gözde, *Mimar Sinan'da Tezyinat Anlayışı,* s. 1, Kültür Bakanlığı, Ankara 1995.

[507] Kur'ân-ı Kerim'in 112. suresi olup, oldukça veciz 4 âyetten müteşekkildir.

[508] Bakara, 2/255.

[509] Kur'ân-ı Kerim'in 1. suresi olup yedi âyettir.

[510] Nur, 24/35.

[511] Fâtır, 35/41.

[512] Özsayıner, Zübeyde Cihan, *Mimar Sinan'ın İstanbul'daki Cami ve Türbelerindeki Yazı Düzeni ve Anlamı,* I, 281, Dr. Tezi, İstanbul Üni. SBE. Sanat Tarihi, İstanbul 1993; Ögel, Semra, "Sinan'ın Eserlerinde Süsleme ve Mimarinin Bütünlüğü", *VI. Vakıf Haftası- Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde "Mimar Sinan ve Dönemi" Sempozyumu- 5-8 Aralık 1988,* s. 350, İstanbul 1989.

yazılagelmiştir.[513] Mimar Sinan'da ve diğer Osmanlı camilerinde yer alan evren sembolizmi fikrinin, mimarın özel tasarlaması olmadığı, bunun devrin ortak bir tasarımı olduğu anlaşılmaktadır.[514]

Genel olarak İslâm sanatı ve mimarîsi için yapılan şu değerlendirmeler, aslında çok rahatlıkla Türk-İslâm sanatı için de geçerlidir:

En güzel bir biçimde yaratılmış insanın önemli hasletlerinden biri de, onun bedîî (estetik) bir duyarlılığa sahip olmasıdır. Evrendeki düzen ve dengenin idraki insana daha öteleri, kısaca bütün varlığın gayesini telkin eden estetik bir algılayış içinde gerçekleşir. Bu bağlamda İslâm estetiğini, metafizikle ilgisini asla kesmeyen bir estetik olarak görmek durumundayız. İslâm'da din ve dünya diye iki ayrı alan telakkisi olmadığından, İslâm sanatları da olanca metafiziksel boyutlarıyla, hayatın her köşesini, her mekânı ve her türlü malzemeyi sürekli göz önünde bulundurduğu ilkelere sadakatle güzelleştirme yoluna gitmiştir.[515]

İslâm sanatının en belirgin özelliği, ruhun açılan pencerelerinin aydınlığında gelişmiş bir sanat olmasıdır. Bu sanat, fani bir âlemde baki olanı, kesretin kaynaştığı bir dünyada tevhidi aramanın huzuru ve aydınlığı içinde gelişir. Bu sanatta kafa ve gönül; vahiy ve ilham gibi iki ilâhî ışığın aydınlığında buluşmuş ve olağanüstü güzellikte sanat eserleri ortaya koymuştur. Bu sanatta fizik ötesi, hayatın bizzat içinde olduğunu mütemadiyen hissettirir. Kısaca İslâm sanatı hayatın metafiziğe ve metafiziğin de medeniyete bitişik olduğunun en somut göstergesidir.[516]

Bütün İslâm sanatları görünende görünmeyeni, değişende değişmeyeni yakalama ve gösterme cehd ü gayretinde olduğundan, tabiatı olduğu gibi aksettirmek yerine onu soyutlamaya, ele aldığı nesnenin bireyselliğini ve tabiiliğini öldürmeye yönelmiştir. Bununla birlikte geleneksel sanatımız, ne kadar dolaylı ve imalı konuşsa, ne kadar soyutlama ve stilizasyona gitse de reel olandan bütünüyle kopmamıştır. İslâm sanatlarının, İslâm maneviyatının derinden ve duyarak anlaşılmasının en kolay ve açık yollarından biri olduğu

---

[513] Mimar Sinan'ın eserlerinde hat sanatının kullanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Derman, M. Uğur, "Mimar Sinan'ın Eserlerinde Hat Sanatı", *VI. Vakıf Haftası- Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde "Mimar Sinan ve Dönemi" Sempozyumu- 5-8 Aralık 1988,* ss. 287-300, İstanbul, 1989.

[514] Bkz. Ögel, "Sinan'ın Eserlerinde Süsleme ve Mimarinin Bütünlüğü", s. 350.

[515] Koç, *İslâm Estetiği,* s. 14-15, 18.

[516] Arvasi, *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz,* s. 118, İstanbul, 2006; Koç, *İslâm Estetiği,* s. 19.

rahatlıkla ileri sürülebilir. Zaten sanatın işlevlerinden biri de onun akılla kavranamaz ve ulaşılamaz olanı, anlaşılabilir ve ulaşılabilir kılmasıdır. İslâm sanatı, İslâm'ın varlık anlayışı ve marifet nazariyesi ile kopmaz bir ilişki içindedir. Hatta bu sanat bu marifetin somut ve duyulur düzeyde bir açılımıdır. İslâm sanatını, en genel çizgileriyle, İslâm'ın manevî gerçekliklerinin biçimler dünyasındaki açılımı olarak tanımlamak mümkündür. Bu sanat, İslâm'ın varlık tasavvuru ve metafiziğinin dil, ses, görüntü, çizgi vb. şeklinde, çeşitli düzeylerde duyulur kılınmasından başka bir şey değildir. Bu anlamda sanat, kültürel etkinlikler içinde dinin dili olmaya en yakın bir ifade tarzı olarak her zaman önemli olmuş ve bu önemini korumaya da devam etmiştir.[517]

KUR'ÂN ve SÜNNET'İN SANATLA İLİŞKİSİ

İslâm'ın ana kaynaklarından ikisi Kur'ân ve Sünnet'tir. Bu iki kaynak çağlar boyu bütün İslâm milletleri için vazgeçilmez birer umde (ilke) olarak kabul edilmiş ve dünyanın neredeyse tamamında İslâm'ın bu iki nass olmadan anlaşılamayacağı hususunda Müslümanlar arasında görüş birliği ortaya çıkmıştır. Bu nedenle konumuzla ilgili olarak Kur'ân ve Sünnet'in bakış açısını tespit etmek faydalı olacaktır.

İslâm'da âlemdeki güzellik ve düzen ilâhî bir sanat olarak telakki edilir. Bu anlayış içinde en büyük sanatkâr Allah'tır ve O, kendindeki "Cemal" sıfatı ile her an tecelli etmektedir.[518] Bu açıdan bakınca kâinat bir güzellik okyanusudur; insan ise bu okyanusun üzerinde parlayan ve *"en güzel biçimde yaratılmış"*[519] olan bir yıldız gibidir. Kâinata ve insana bir sanatkâr gözü ile bakanlar, onlarda muhteşem "estetik mesajlar" bulacaklardır. Ama Müslüman sanatkâr kendini bu mesajların suretlerine (formlarına) kaptırmaz; bütün bunların arkasında gizlenen "Mutlak Güzeli" bulmaya çalışır.[520] Güzelliği "müteâl" (aşkın) ve "mutlak" bir kıymet sayan bir İslâm sanatkârı için o, Allah'ın "Cemal" sıfatının lif lif, hücre hücre tabiatın ve kâinatın her noktasına

---

[517] Koç, *İslâm Estetiği,* s. 25, 31, 46, 131-132, 193; Burckhardt, Titus, *İslâm Sanatı-Dil ve Anlam,* s. 1 (Seyyid Hüseyin Nasr'ın sunuşu), çev. Turan Koç, İstanbul, 2005.

[518] Arvasi, *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz,* s. 122; Koç, *İslâm Estetiği,* s. 138.

[519] *"Biz insanı en güzel biçimde yarattık."* Tîn, 95/4.

[520] Arvasi, *age.,* s. 122.

işlenmiş bir nakıştır, sestir, ahenktir, figürdür, harekettir ve insanoğlu da bu mesajları ve âyetleri sezmeye, duymaya, yaşamaya ve yakalamaya memur kabiliyetli bir muhataptır. Sanatkâr ise bu işi en iyi şekilde başaran idrak sahibi kişidir; eserde müessiri, itibari güzelliklerde Mutlak Güzeli arayan ve yakalayan kimsedir. *"Allah güzeldir, güzeli sever"* kutlu sözünü idrak eden Müslüman sanatkâr, gerçekte güzeli ararken, Allah'ı aradığının farkındadır. Bu sebepten o, izafi ve geçici "formlara" bağlanmaktan kaçar, kendini Mutlak Güzel'e götüren mücerret hamlelere sarılır; fani suretler yerine, ulvî tırmanışlara özlem duyar.[521]

Uçsuz bucaksız görünen kâinat başlı başına bir şaheserdir. Gerçekten Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın sanatının yüceliğini gözler önüne seren pek çok âyet vardır. Allah gökyüzünü direksiz olarak ayakta tuttuğunu insanlara çeşitli vesilelerle hatırlatırken, insanlardan defalarca gökyüzüne bakmalarını ve onda bir çatlak/yarık olup olmadığını kontrol etmelerini ister. Kur'ân'ın Allah'ın sanatıyla ilgili tespitleri oldukça çarpıcıdır:

- *"O (Allah), birbiri ile ahenkli yedi göğü yaratmıştır. Rahman olan Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun? Sonra gözünü, tekrar tekrar çevir bak; göz (aradığı bozukluğu bulmaktan) âciz ve bitkin halde sana dönecektir! Andolsun ki biz, en yakın göğü kandillerle donattık..."*[522]

- *"Görmekte olduğunuz gökleri direksiz olarak yükselten, sonra Arş'a istivâ eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah'tır. (Bunların) her biri muayyen bir vakte kadar akıp gitmektedir. O, Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanmanız için her işi düzenleyip âyetleri açıklamaktadır. Yeri döşeyen, onda oturaklı dağlar ve ırmaklar yaratan ve orada bütün meyvelerden çifter çifter yaratan O'dur. Geceyi de gündüzün üzerine O örtüyor. Şüphesiz bütün bunlarda düşünen bir toplum için ibretler vardır."*[523]

- *"O, gördüğünüz üzere gökleri direksiz olarak yarattı."*[524]

---

[521] Arvasi, *age.*, s. 82, 121.

[522] Mülk, 67/3-5. Son âyet için ayrıca bkz. Fussilet, 41/12.

[523] Ra'd, 13/2-3.

[524] Lokman, 31/10. Az önce zikredilen Ra'd, 13/2 ve buradaki Lokman, 31/10. âyetlerine şu şekilde de anlam vermek mümkün olup, her iki durumda da Yüce Allah'ın eşsiz sanatına ve yaratmadaki kudretine dikkat çekilmektedir: *"O Allah, gökleri görebildiğiniz bir direk olmaksızın yarattı."*

• *"Biz en yakın semayı bir süsle, yıldızlarla süsledik."*[525]

• *"(Allah) size şekil verdi ve şeklinizi güzel yaptı!"*[526]

• *"Gökleri ve yeryüzünü yerli yerince yarattı. Sizi şekillendirdi ve şeklinizi de güzel yaptı. Dönüş ancak O'nadır."*[527]

• *"Andolsun, biz gökte birtakım burçlar yarattık ve seyredenler için onu süsledik."*[528]

• *"Allah, yarattığı şeyi en güzel şekilde yaratır."*[529]

• *"(İşte bu) her şeyi sapasağlam yapan Allah'ın sanatıdır* (صُنْعَ اللهِ)*."*[530]

Sıralanan âyetlerin her biri kâinattaki ilâhî sanata vurgu yapar; özellikle son âyette lâfız olarak da صُنْعَ اللهِ diyerek *"Allah'ın sanatı"*ndan bahsedilmiş olması oldukça dikkat çekicidir. Bu örneklerin sayısını çoğaltma imkânımız vardır ve Kur'ân-ı Kerim'in hangi suresine bakılsa, oradan Allah Teâlâ'nın eşsiz sanatını gözler önüne seren bir ince nokta yakalamak mutlaka mümkündür.

Yüce Allah böylece, varlığına ve birliğine delâlet eden kusursuz sanatının belgelerini birer tablo misali insanlara arz ediyor ve onlardan bunları seyretmelerini, kavramalarını ve üzerinde derin olarak düşünmelerini istiyor. Allah'ın bu yüce sanatı bir şaheser olarak insanların karşısında sanki asılı durmakta ve insanlara devamlı surette şu mesajı vermektedir:

• *"Allah'ın rahmetinin eserlerine bir bak! Arzı, ölümünün ardından nasıl diriltiyor! Şüphesiz O, ölüleri de mutlaka diriltecektir. O, her şeye kâdirdir."*[531]

Buraya kadar sıralanan âyetlerden açıkça anlıyoruz ki, Yüce Allah yerleri, gökleri ve içindekileri yaratıp meydana koyduktan sonra, onları ayrıca tesviye (düzenleme) ve tezyine (süslemeye) tâbi tutmuştur. Buna göre süsleme keyfiyeti

---

[525] Sâffât, 37/6.

[526] Ğâfir, 40/64.

[527] Teğâbûn, 64/3.

[528] Hicr, 15/16.

[529] Secde, 32/7.

[530] Neml, 27/88.

[531] Rum, 30/50.

ve niteliği, insana Yaratıcısından sirayet etmiş; fıtrat ve tabiatına O'nun Zâtından yansımıştır. Bu itibarla, süsleme arzusu ve çabası içerisinde ezelden ebede uzanan çok kutlu ve çok muazzam ilâhî bir sır ve kutsî bir hikmet yatmaktadır.[532]

Bütün İslâm sanatları belli bir düzen, ahenk ve açıklık üzerine kurulmuştur. Bu yüzden, başta görsel sanatlar olmak üzere, İslâm sanatlarıyla Kur'ân arasındaki ilişki biçimsel düzeyde değil manevî düzeydedir. Daha açık bir ifadeyle İslâm sanatının Kur'ân'la olan bağlantısını, bu sanatın onun hakikatine olan bağlılığı ve sadakatinde aramak gerekir.[533]

Hz. Peygamber de, yaşadığı sürece daima Yüce Allah'ın bu kâinattaki hâkimiyetinin ne derece büyük olduğunu ve O'nun sanatının eşsizliğini gözler önüne sererek bıkmadan, usanmadan anlatmaya devam etmiştir. Rasûlullah (s.a.), Kur'ân'da bulunan bu konudaki âyetleri büyük bir zevkle insanlara anlatır ve Allah'ın sanatının güzelliklerini terennüm ederdi.

Bu arada İslâm'da resim yerine niçin daha ziyade hat (yazı) sanatının ön plâna çıktığı konusuna ve İslâmiyet'te resmin konumuna kısaca değinmemiz gerekmektedir.

Kaynaklarımızda resmin karşılığı olarak "suret, tasâvîr, temâsîl" gibi kelimeler kullanılmaktadır. Buhârî (v.256), *el-Câmiu's-sahîh* adlı eserinin Libas bölümünde "tasvirler" adlı bir bab başlığı açmış ve ilk hadis olarak Ebû Talha el-Ensârî'den naklen şu rivâyeti kaydetmiştir:

- *"İçinde köpek ve tasvirler bulunan eve melekler girmez."*[534]

---

[532] Özdağ, Musa, *Tuzaklar ve Uyarılar,* s. 203-204 (Bir Sanat Olarak Süsleme Konusu), Kastamonu, 2007. Yazar konuyla ilgili oldukça derinlemesine ve dikkat çekici açıklamalar yapmaktadır. Özdağ'a göre tezyin, ilâhî sanatın, süslenen ve nakışlanan varlık üzerinde teşhir edilmesi hâdisesidir; gizli kalan kabiliyet ve yücelik sıfatlarının, insanları cezbeden ve onların son derece başını döndüren bir görsellik içerisinde kendilerini bir bir ortaya koyma faaliyetidir; mukaddes güzelliklerin mahlûkat aynasına çeşitli pozisyonlarda ve belli ölçülerde yansıtılmasıdır. Yazarın ifadesine göre Allah Teâlâ, varlıklar üzerinde bir takım süslemeler ve nakışlar yaparak, varlığının, onlarca gizli kalan, görünmeyen ve bilinmeyen yönlerinden ve yanlarından onları haberdar etmiştir. Eğer O, böyle bir sanat ve yücelik gösterisinde bulunmasaydı, herhalde bizlerin O'nun hakkında bilgi ve ilgi sahibi olması mümkün olamazdı. Bkz. s. 204-205.

[533] Koç, *İslâm Estetiği,* s. 58.

[534] Buhârî, Libas 86 (no: 5605). Krş. Libas 90 (no: 5612, 5613), 92 (no: 5615). Ayrıca bkz. Buhârî, Bed'ü'l-halk 7 (no: 3053, 3054), 17 (no: 3144), Meğâzî 9 (no: 3780); Müslim, Libas 83, 84, 85, 86, 87; Tirmizî, Edeb 44 (no: 2804).

Hz. Peygamber'in resim yapmaya karşı tutumunu aksettiren diğer rivâyetleri şöyle sıralayabiliriz:

- *"Allah katında kıyamet günü en şiddetli azaba uğrayacak kimseler tasvir yapanlardır."*[535]

- *"Kıyamet günü azabı en şiddetli olanlar, yaratıcılıkta (kendilerini) Allah'a denk görenlerdir."*[536]

- *"Şu tasvirleri yapanlar var ya, kıyamet gününde azap edilirler ve onlara: 'Şu yarattıklarınıza hayat verin bakalım!' denir."*[537]

- *"Peygamber (s.a.), içinde haç (resmi/işareti) bulunan şeyleri evinde bırakmaz, yerle bir ederdi."*[538]

Bu ve benzeri rivâyetlerde yer alan tasvir/temsil/resim karşıtı ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda geçmişten günümüze çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Bu görüş sahiplerinden bir kısmı, İslâm'da resmin kesinlikle yasak kapsamında olduğunu iddia ederken, diğer bir grup ise, gerçekte bir yasağın söz konusu olmadığını ancak Hz. Peygamber'in asıl karşı çıktığı şeyin, bazı sanatçıların kendini yaratıcı makamına koyarak Allah'a alternatif gibi göstermeye çalışması olduğunu belirtmişlerdir.

Bu yüzden resim ya da tasvir, İslâm sanatları içinde, başta tevhit ilkesinin gözetilmesi olmak üzere, belli başlı sebeplerden dolayı ihtiyatla karşılanmış, bu yüzden de büyük ölçüde mesafeli durulmuş bir sanattır. İslâm insanların kafa ve gönüllerine tevhit fikrini yerleştirmeye son derece büyük bir önem verdiğinden, ilâhî olanın plâstik düzeyde temsil ve tasvirine asla izin vermemiştir. Buna karşılık tezhip, hat ve boyama sanatı; halı-kilim, armacılık ve minyatür sanatı İslâm dünyasında hep varolagelmiş ve bu alanların her birinde harikulade güzellikte ve mükemmel sanat eserleri ortaya konmuştur.[539]

---

[535] Buhârî, Libas 87 (no: 5606).

[536] Buhârî, Libas 89 (no: 5611).

[537] Buhârî, Libas 87 (no: 5607). Krş. Libas 90 (no: 5612), 93 (no: 5616).

[538] Buhârî, Libas 88 (no: 5608).

[539] Burckhardt, *İslâm Sanatı,* s. 33; Koç, *İslâm Estetiği,* s. 183, 184, 185; Arvasi, *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz,* s. 119.

Netice olarak söylemek gerekirse, İslâm'da resmin yasaklanmasının, büyük oranda ulûhiyeti temsil eden suretlerle ilgili olduğunu söyleyebiliriz.[540] Esasında Hz. Peygamber güzel sanatların hiçbirini yasaklamamış ama sanat duygusunun belli bazı tezahür şekillerine engel ya da sınırlar koymuştur ki, bu da sanatın daha iyi ve sağlıklı olana yöneltilmesi şeklinde anlaşılmıştır.[541] Dolayısıyla İslâm sanatında resme iltifat edilmemesinin sebebi, böyle bir yasağın mevcudiyetinde değil, bunların insandaki benlik duygusunu kabartmasında, bu durumun ise kibir ve gururlanmaya sebebiyet vererek tevhit esasına zarar vermesinde aranmalıdır. Genel bir ilke olarak, bir şeyin haram, mübah ya da helâl olmasındaki esas illetin (sebebin), onun mesajına ve kullanıldığı yere bağlı olduğu düşünüldüğünde, sadece resim için değil; şiir, roman, hikâye gibi diğer sanat dalları için de zaman zaman sınırlayıcı bir yasak gündeme gelebilir.[542]

TÜRK İSLÂM MİMARİSİNDE YAZININ KULLANIMI

Bilindiği gibi güzel sanatların mimarî, heykeltıraşlık, resim, musiki, dans, edebiyat, şiir ve benzeri dalları vardır. Kültürünün ve medeniyetinin kalitesi ve seviyesi ne olursa olsun, her cemiyette mutlaka bu sanat faaliyetlerine rastlanır. Ancak bu güzel sanat dallarının mahiyeti, muhtevası, değeri ve itibarı, farklı

---

[540] Bkz. Burckhardt, *İslâm Sanatı,* s. 33, 37.

[541] Koç, *İslâm Estetiği,* s. 185. Arvasi de, Hz. Peygamber'in suretlere karşı olan tavrının gerçek Musevilik ve İsevilik'te de bulunduğu noktasına vurgu yaparak, bu iki dinin de aslında "suretlere tapınmayı" yasakladığını ve putları silkip attığını söyler. (Bkz. *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz,* s. 108.) Bununla birlikte Arvasi İslâm'ın sanat anlayışının Greko-Latin sanatından çok farklı olduğunu ısrarla belirtir. Onun ifadesiyle söylemek gerekirse, İslâm'ı bu telakkisinden ötürü suçlamak, Picasso'yu niçin Giotto gibi resim yapmamaktadır diye suçlamaktan farksızdır. İslâm'ın mücerredi muşahhasa, sübjektifi objektife, nonfigürasyonu figüratife, irreeli reele tercih etmesi yepyeni bir sanat anlayışıdır ve bu yönü ile orijinaldir. Bu yüzden İslâm sanatkârından Greko-Latin politeizminden kaynaklanan sanat eserlerini beklemek ve bunu göremeyince de İslâm sanatını ve sanatkârını inkâr etmek yersizdir (s. 117). İnsanoğlu, şayet sanatkâr olmak iddiasını taşıyacaksa, bu gayreti, en büyük ve en yüce sanatkâr olan Allah'a hayranlıktan öte bir şey ifade etmemelidir. İşte İslâm sanatkârı budur. Müslüman sanatkâr Allah'la yarışmaz; sanatını O'nu sevmeye, anlamaya ve yüceltmeye vakfeder, izafi güzellikten Mutlak Güzel'e giden yolu arar. O, eserine tapınan putperest Greko-Latin sanatkârından farklı olarak, yalnız Allah'a yönelir ve O'na kulluk eder (s. 123).

[542] Çam, Nusret, *İslâm'da Sanat Resim ve Mimari,* s. 73-74, Ankara, 1994. Konuyla ilgili geniş değerlendirme için ayrıca bkz. s. 17-75.

kültür ve medeniyetlerde değişik olmuş; yalnız sanatkârların kabiliyet ve şahsiyetlerine göre değil, cemiyetlerin inanç, zevk ve telakkilerine göre de değişik durumlar, akımlar ve biçimler doğmuştur. Gerçekten de bazı kültür ve medeniyetlerde güzel sanat dallarından bazıları diğerinden daha fazla itibar ve rağbet bulur. Sözgelimi, Eski Yunan'da, o cemiyetin politeist karakterine uygun olarak heykeltıraşlık, mimarî, musiki ve tiyatro çok gelişmiş olduğu halde, İslâm medeniyetinde daha çok şiir, hitabet, mimarî ve putperestliğe tepki olarak nakkaşlık ve hüsn-i hat (güzel yazı) gelişmiştir. Müslüman sanatkâr, bütün gücünü şiire, hitabete, mimarîye vermiş; resim zevkini tezhip ve nakışlarla, her biri mücerret bir tablo kadar güzel hatlarla; heykelcilik zevkini de taşlara ve mermerlere bir şiir gibi işlediği motiflerle tatmin etmeye çalışmış ve bugün çağdaş ressamların hayran kaldığı sanat harikalarına ulaşmıştır.[543]

Bu anlamda yazı, mimarînin ana bölümlerinden biri olarak kabul edilen bezemenin Türk-İslâm mimarîsinde, özellikle dinî mimarîde en çok kullanılan türlerinden biridir.[544] Bütün İslâm milletleri arasında hüsn-i hat, Müslümanların estetik duygularını en üst düzeyde temsil eden bir unsur olarak saygın bir konuma sahiptir.[545] İslâm sanatında figürün, diğer kültürlerin sanatlarına kıyasla daha az kullanılması ve yazının ilâhî vahyi taşıyan bir araç oluşu sebebiyle hat, Müslümanların hayatında önemli bir statüye kavuşmuştur.[546] Mimarî mekânları güzel yazılarla tezyin etme geleneği, bütün İslâm ülkelerindeki önemini Türk milleti arasında da korumuş ve hat sanatı büyük bir bezemesel düzeye ulaşmıştır. Böylece yazı, kitap sanatında, dinî yapıların süslemesinde, büyük bezeme nitelikli kitâbelerde ve her çeşit küçük eşyada yani Türk toplum hayatının büyük bölümünde kullanılmıştır.[547]

Belirtmeliyiz ki, Türk-İslâm mimarîsinde eserlere yazı yazma geleneğinin tarihi bir hayli eskilere dayanır. Anadolu'yu fethedip kendilerine vatan yapan

---

[543] Arvasi, *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz,* s. 110-111.

[544] "Bezeme mimarinin ana bölümüdür" görüşü, 19. yy. İngiliz eleştirmeni John Ruskin'e aittir. Bkz. Roth, *Mimarlığın Öyküsü- Öğeleri,* s. 119.

[545] Burckhardt, *İslâm Sanatı,* s. 57.

[546] Kuban, Doğan, *Çağlar Boyunca Türkiye Sanatının Anahatları,* s. 186, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2005; Şahinoğlu, Metin, *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Yazının Dekoratif Eleman Olarak Kullanılışı,* s. 12-13, Türk Eğitim Vakfi- Sadberk Koç Türk-İslâm Kültürü Kaynak Eserler Dizisi 1, İstanbul 1977.

[547] Kuban, *Çağlar Boyunca Türkiye Sanatının Anahatları,* s. 99, 187.

Selçuklu Türkleri ve onların varisleri hep bu geleneği devam ettirmişlerdir. Medenî milletler, "yazı"nın kıymetini çok erken tarihlerde kavramışlar ve ona gereken değeri vermişlerdir. Özellikle taşa, mermere, ahşaba, madenî eşyaya ve çiniye yazılan yazılar, kâğıda yazılanlara göre daha uzun ömürlü olma şansına sahiptirler. Bu sebeple, mimarî eser yazıları, bir yandan bu eserlerin kimlik belgeleri rolünü oynamakta, bir yandan da o vatanın tapu tescil belgeleri özelliğini taşımaktadır.[548] Bir mimarî eserdeki yazıların tamamı, o eserin yapısında gizlenmiş dinî, tarihî, kültürel, ekonomik ve sosyolojik etkenleri yansıtan en önemli ve güvenilir belgelerdir. Bu yazılar, kronolojiyi de içerdiğinden, devletlerin ilerleme, duraklama, gerileme ve yıkılma dönemlerini tespit etmeye de yardımcı olabilmektedir.[549]

Yazı, başlı başına bir sanat olduğu gibi dekoratif sanatların zenginleştirilmesinde ve mimarî abidelerde çok büyük bir rol oynamıştır. Abidelerden ve sanat eserlerinden yazıyı tamamen çıkaracak olursak, bunların pek fakir bir manzara göstereceği şüphesizdir. Mimarlar yanında hattatlar da büyük abidelerin yazıları için, nesiller boyunca sanatlarını göstermişlerdir. 10. yüzyıldan itibaren, her devirde meydana gelen mimarî abideler, yazı ile ayrı bir mana ve zenginlik kazanmıştır.[550]

Önemli bir süs unsuru olarak değerlendirilen yazı, 13. yüzyılın ortalarına kadar kitâbelerde yer alır. Daha sonra portal (taç kapı) ve mihrap kompozisyonlarında girift bordürler halinde önemli bir yer tutar. Erken örneklerde kûfî ve bitkisel unsurla karışmayan yazılar hâkimken, daha sonra çok katlı etkisi veren arabesk[551] zemin üzerinde yer alan yazılar dikkati çeker.[552] Türk-İslâm mimarîsindeki süslemeler devirden devire ve bölgeden bölgeye bazı

---

[548] Yardım, Ali, *Alanya Kitâbeleri (Tesbît, Tescîl, Tasnîf ve Değerlendirme),* s. VII, İstanbul, 2002. Ayrıca bkz. a.mlf., *Amasya Burmalı Minare Camii Kitâbeleri,* s. 153, Ankara, 2004.

[549] Tüfekçioğlu, Abdülhamit, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazının Kullanımı,* I, 2, Dr. Tezi, Yüzüncü Yıl Üni. SBE. Arkeoloji ve Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Van 1997.

[550] Aslanapa, Oktay, *Türk Sanatı,* s. 391, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.

[551] Arabesk, hemen hemen tüm İslâm ülkelerinde görülen, birbirleriyle kesişen, birbiri içine girip çıkan, geometrik ve çizgisel ögelerden oluşan hat ve eğrilerin meydana getirdiği bir bezeme biçimidir. Bkz. Sözen, Metin- Tanyeli, Uğur, *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü,* s. 24, "Arabesk" md., Remzi Kitabevi, İstanbul, 2005; Turani, Adnan, *Sanat Terimleri Sözlüğü,* s. 14, "Arabesk" md., Remzi Kitabevi, İstanbul 2006.

[552] Öney, Gönül, *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları,* s. 23, İşbank Yay., Ankara, 1988.

değişiklikler arzetmekle birlikte bu süslemelerin en bariz özelliği, tabiatı olduğu gibi taklit eden realizmden şiddetle kaçınılması, nesnelerin soyutlaştırılarak ifade edilmesidir.[553] Bu anlamda mimarî dekorasyonda/süslemede en çok kullanılan unsurlardan biri şüphesiz ki yazı, diğer bir ifadeyle hüsn-i hat olmuştur.[554] Yapılar, hattatları küçük alanlar üzerine, ağzı sınırlı genişlikteki kamış kalemlerle yazma ve kompozisyonu bir sayfaya sığdırma gibi endişelerden kurtarıp, hayal güçlerini kolaylıkla yansıtacakları mekânlar sunmuşlardır. Hattatlar yazı türlerini mimarîde kullanarak, güzel yazıların kitap sayfalarında ve murakkâlarda kaybolmasını önlemişler, insanlığa yazı zevkini ve estetiğini görsel olarak aşılamışlardır.[555]

Yazı sanatının Türk-İslâm mimarîsindeki kullanımına geçmeden evvel, genel olarak İslâm mimarîsindeki durumuna bakmakta fayda vardır.

İslâm Mimarîsinde Yazının Kullanımı

İslâmiyet öncesinde bugünkü İslâmî toplumlarda mimarî olarak sadece çadır ve ağaç dallarından ya da kurutulmuş çamurdan inşa edilen yapılara rastlanırken, İslâmiyet'in ortaya çıkmasıyla büyük hamamlar, pazarlar, hanlar, köprüler, camiler, minareler, kümbetler, saraylar inşa edilerek yazılarla süslenmiştir. Bu anlamda Müslüman sanatçıların âyetler ve hadislerle bezediği yazı şeritleri, ahşap, mermer, alçı veya çini panoları ve çerçeveleri tezyin etmiş, özellikle dinî mimarîde yazı dıştan içeriye olmak üzere taçkapılarda, minare şerefe altı kuşaklarında, kapı ve pencere niş ve alınlıklarında, mimarî elemanları birbirine bağlayan yüzeyler üzerinde kuşaklar halinde kullanılmıştır.[556] İslâm mimarîsinde yapının kendi unsurları arasındaki ahenkli bütünlüğe estetik açıdan son derece büyük önem verilmiştir. Burada mimarî ayrıntılar ve tezyinat, yapının kusurlarını kapatmaya yarayan bir örtü değil, asıl bünyeyi tamamlayan unsurlar olarak işlev görür.[557]

---

[553] Çam, *İslâm'da Sanat Resim ve Mimari,* s. 81-82.

[554] Ramazanoğlu, *Mimar Sinan'da Tezyinat Anlayışı,* s. 5.

[555] Tüfekçioğlu, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazının Kullanımı,* I, 1.

[556] Taşkıran, *Yazı ve Mimari,* s. 88; Binous, Jamila vdğ., *Akdenizde İslâm Sanatı- Erken Osmanlı Sanatı- Beyliklerin Mirası,* s. XVI, Arkeoloji ve Sanat Yay., İstanbul, 2000; Şahinoğlu, *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Yazının Dekoratif Eleman Olarak Kullanılışı,* s. 12.

[557] Koç, *İslâm Estetiği,* s. 155.

İslâm sanatları içinde, biraz da hat sanatı ve arabesk gibi farklı sanat dallarını bünyesinde barındırmış olmasından dolayı, mimarînin son derece önemli bir konuma sahip olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Mimarî yapılar, bir dünya görüşünün ve bu görüşü paylaşan insanların hayalinin en somut bir şekilde tezahür ettiği eserlerdir.[558]

Yazının İslâm mimarîsinde yer aldığı ilk günden beri, bazen süsleme, bazen başlı başına bir sanat ve bazen de tamamen tarihî önemi olan bir belge niteliği taşıdığı görülmektedir. Böylece mimarîde yer alan yazı başta ma'kılî, muhakkak, celî sülüs, celî ta'lik gibi türleri olmak üzere, gerek süsleme, gerekse işlev açısından sanat tarihi ve diğer alanlar için en önemli malzemeyi oluşturmuştur.[559]

İslâm mimarîsi ve yazısı Hindistan, Orta Asya, İran, Mezopotamya, Filistin, Kafkasya, Anadolu, Balkanlar, İspanya, Tunus, Cezayir ve Fas'ı içine alan geniş bir alanda görülmektedir. Daha çok anıtlarda kullanılan kûfî yazı Osmanlılarda Mimar Sinan çağına kadar devam etmiştir. Ayrıca kûfî, sülüs ve ta'lik yazılar mimarîde en çok kullanılmış olanlardır. Bu ölçülü estetik yazı türlerinin her birinin sanatsal olarak yazılışını kolaylaştıran kendine özgü bir terkip yöntemi vardır. Bu terkip yönteminin ilk unsuru, ruhsal özelliklerin yansıdığı şekil olan ve her an bir hareket ve ifade taşıyan noktadır. Adeta bir tohum gibi olan bu nokta, sanatçının ruhundan aldığı güzellik ve maharetle büyüyüp gelişerek güzel bir yazı haline gelir. Bu oluşumda yazının dış biçimi onun iskeleti, ruhsal geometrisi de onun ruhu ya da canı gibidir.[560]

Yazının kullanımı yalnızca anıtlarla sınırlı değildir. İslâm fethettiği topraklara yerleştikçe, çok geniş bir yazılı kültüre dönüşmüş; söz, düşüncenin ve iletişimin biricik aracı haline gelmiştir. Ancak sözün kutsallığı, çeşitli yazı türlerinin doğal gelişiminin yanı sıra, tümüyle tekil bir Müslüman sanatı olan hat sanatının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Erken İslâm'da hat sanatını yalnızca yazı olarak ele almamak gerekir, çünkü hat aynı zamanda beraberindeki yardımcı tekniklerle birlikte, kitap sanatı diye bilinen önemli sanat dalının da oluşumundaki en önemli unsurdur.[561]

---

[558] Koç, *age.*, s. 150.

[559] Tüfekçioğlu, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazının Kullanımı,* I, 2.

[560] Taşkıran, *Yazı ve Mimari,* s. 84.

[561] Grabar, *İslam Sanatının Oluşumu,* s. 132-133, çev. Nuran Yavuz, YKY., İstanbul, 1998.

Abbasiler dönemine kadar daha ziyade kitâbî bir sanat olarak kalan ve tezyinata göre mimarîde daha az kullanılan yazının, bu dönemde mimarîde daha çok kullanıldığını görüyoruz. Bunda da Türklerin Orta Asya'da sahip oldukları mimarlık ve tezyinat bilgilerinin rolü olmuştur. Zira kurmuş oldukları devletlerin mimarlık eserlerinde celî yazıyı kullanmaları, başta camileri olmak üzere, medrese, türbe vb. eserleri bununla tezyin etmeleri bu hususu doğrulamaktadır.[562]

İslâm öncesi büyük kültürlerin mabetlerindeki gösterişlilik, Müslüman sanatkârların da camilerini onlarla boy ölçüşecek derecede inşa etmelerine ve süslemelerine neden olmuştur. Başlangıçta mimarîde fazla yer almayan yazı, önce Emevîler sonra da Abbâsîler döneminde artarak kullanılmaya başlamıştır. Özellikle Karahanlı, Gazneli ve Büyük Selçuklu Türklerinin Müslüman olmaları, kendi kültürlerindeki tezyinat anlayışının mimarîye yansımasında ve yazı ile süslemenin kaynaşmasında etkili olmuştur. Böylece yazı, sadece bilimsel eserlerde kalmayıp, sosyal hayatın da içine girmiştir. Başta cami olmak üzere medrese, türbe, kervansaray gibi mimarî yapıların hemen çoğu kartuş[563], madalyon ve kuşaklar halindeki yazılarla süslenmeye başlamıştır.[564]

Türk-İslâm mimarîsinde yazının kullanımına gelince;

Geleneksel Türk sanatında birbirinden farklı dört süsleme türü görülür:

1- Sembolik süsleme

2- Geometrik süsleme

3- Çiçek şeklindeki süsleme

4- Kitâbe ve yazı şeklindeki süsleme.[565]

---

[562] Günüç, Fevzi, *XV.-XX. Yüzyıl Osmanlı Dinî Mimarisinde Celî Sülüs Hattı Uygulama ve Teknikleri,* s. 19, Dr. Tezi, Selçuk Üni. SBE. Arkeoloji-Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Konya, 1991.

[563] Kartuş, ortasındaki boşluğa yazı yazılan ya da bir simge yerleştirilen, etrafı kabartmalı bitki motifleriyle bezemeli küçük çerçevelik veya kitâbeliklere verilen isimdir. Bkz. Turani, *Sanat Terimleri Sözlüğü,* s. 66, "Kartuş" md.; Sözen-Tanyeli, *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü,* s. 125, "Kartuş" md.

[564] Tüfekçioğlu, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazının Kullanımı,* I, 1, 537.

[565] Arseven, Celâl Esad, *Türk Sanatı,* s. 205, Cem Yayınevi, İstanbul 1970.

Konumuz itibariyle bizi burada daha çok ilgilendiren, kitâbe ve yazı şeklindeki süslemedir. Taş, tuğla, çini, ağaç, maden ve tekstil üzerinde yazı, çok önemli bir yer aldığı gibi mimarîde de ön plânda gelmektedir. Böylece yazı, Türk sanatının her sahasında en iyi değerlendirilen ve mimarîye hayat veren bir unsur olmuştur.[566]

İslâmiyet'e geçtikten sonra Türkler, anıtsal yazıyı özenle geliştirerek biçimsel ve orantısal temeller oluşturmuşlar ve Arap harflerini estetik bir yazı haline getirmişlerdir. Arap sülüs ve celileri, kûfi yazı gibi bir süsleme sanatı halinde iken, Türklerin elinde yazının kendisi bir sanat yüksekliğine varmıştır. Bir anlamda Kur'ân'ın bir sanat eseri olarak yazılması, İstanbul'da ve Türklerle gerçekleşmiştir.[567]

Türk-İslâm mimarîsinde yazının kullanımı hakkında daha ayrıntılı bilgi verebilmek için bu dönemi kendi içerisinde Karahanlı, Gazneli, Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı dönemi olarak alt başlıklara ayırmak uygun olabilir.

Karahanlılar Devri (225-609/840-1212):

Karahanlılar dönemine ait vesikaların yeterli olmayışı sebebiyle onların kitâbî yazıları hakkındaki bilgilerimiz yeterli seviyede değildir. Ancak cami, türbe, minare ve kervansaray gibi mimarî eserlerinde gerek tuğla, gerekse pişmiş toprak ve alçı ile yapılan süslemeler içinde kullanılan yazı, Karahanlı dönemindeki yazılar hakkında bilgi sahibi olmamızı kolaylaştırmaktadır. Arslanhan tarafından 513-514/1119-1120 tarihlerinde yapılan Namazgâh Camii'nin mihrap duvarında, sadeliğin esas olduğu zarif ve güzel bir süsleme vardır. Mihrap nişinin (yuvasının) yukarısındaki alınlıkta Lafzatullah (*Allah* ism-i şerifi), ism-i Nebî *Muhammed* (a.s.) ve *dört halife*nin (Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali) isimlerinin ve bu alınlığın altındaki geniş bordür (kenarlık/pervaz) kısmında ise *"el-Mülkü lillâh"* (Mülk Allah'ındır) ibaresinin tekrar ettiği ma'kılî türde bir yazı görülmektedir.[568]

Karahanlı mimarîsi içinde önemli bir yer tutan türbelerden Özkent'te Celâleddin Hüseyin türbesinin portal (anıtsal giriş kapısı) kemeri cephesinde, dıştan itibaren birinci bordürde kûfî bir yazı kuşağı vardır. 12. yüzyıla tarihlenen

---

[566] Aslanapa, *Türk Sanatı,* s. 386.

[567] Aslanapa, *Türk Sanatı,* s. 387; Taşkıran, *Yazı ve Mimari,* s. 89.

[568] Günüç, *XV.-XX. Yüzyıl Osmanlı Dinî Mimarisinde Celî Sülüs Hattı,* s. 20.

Şah Fazıl türbesinde 130 metreyi bulan fakat bugüne kadar okunup çözülemeyen yazılar, Türklerin yazı sanatındaki eriştikleri yüksek seviyeyi gösterir. Dış kısmına nazaran son derece süslü olan türbenin iç kısmındaki motiflerle yazının İslâmî bir görüş ve Orta Asya Türkünün geleneksel tezyinatının birlikte sergilendiği başarılı bir kompozisyonu oluşturur. Celâleddin Hüseyin'in torunu Muhammed b. Nasr'a ait olması muhtemel olan başka bir türbede ise, portal yüzeyinin içteki bordüründe bulunan kabartma kitâbelerin yanı sıra, dıştaki bordürde, mimarîde kullanılan ilk celî sülüs yazı örneğini oluşturan bir yazı kuşağı vardır.[569]

Gazneliler Devri (352-582/963-1186):

Türk-İslâm sanat tarihinde ilk büyük Türk devleti olmaları münasebetiyle Gazneliler, mimarî, süsleme ve el sanatları ile bir yandan Selçuklu, diğer taraftan da Hindistan'daki Türk-İslâm sanatını hazırlamışlardır. Gazne o devirde hiçbir yerde görülmeyecek şekilde camiler ve saraylarla süslenmişti. Güzel sanatların hemen hepsinde iyi olan Gazneliler yazı sanatında da ileri seviyedeydiler. Sultan III. Mesud'a ait yıldız biçimindeki minare üzerinde bulunan kitâbelerdeki yazılardan anlaşıldığına göre Gazneli döneminde yazı, Karahanlı döneminde olduğu gibi tezyinatla birlikte kullanılmaktadır.[570]

Karahanlılar'a nazaran daha sönük kalan Gazne türbe mimarîsi içinde yer alan ve 419/1028 yılında ölen Aslan Cazib türbesinin kubbe kasnağında kûfî kitâbeler vardır. Sivil mimarî örneklerinden olan Leşker-i Bazar sarayının taht salonunda, fresklerin bulunduğu kısımda Kur'ân-ı Kerim'den muhtelif âyetler kûfî yazı ile yazılmıştır. Bu döneme ait kervansaraylardan olan Ribât-ı Mâhî'nin eyvanlarında, tuğladan kesilen parçalarla yapılan yine kûfî kitâbe kuşağı bulunur. Netice olarak, Gazneli döneminin cami, türbe, saray ve kervansaray gibi bütün mimarî eserlerinde yazılı süsleme kullanıldığı anlaşılıyor.[571]

Büyük Selçuklular Devri (429-552/1038-1157):

---

[569] Günüç, *agt.*, s. 20-22.

[570] Günüç, *agt.*, s. 22-23; Yetkin, Suut Kemal, *İslâm Mimarisi,* s. 95-96, Ankara, 1965.

[571] Günüç, *agt.*, s. 23.

Selçuklu mimarîsinde bina cepheleri çoğu zaman yazı şeklindeki motiflerle doldurulmuştur.[572] Selçuklu çağının başından itibaren hat, bezemesel olarak mimarîye katılan önemli bir öğedir. Örneğin en eski ulu camilerden biri olan Sivas Ulu Camii'nin tuğla minaresi üzerinde oldukça yüksekte dolanan bir şeritte kûfi üslupta bir âyet vardır.[573]

Büyük Selçuklu mimarîsinde önemli bir yer tutan Cuma mescidlerinde önceki dönemlerden farklı olarak celî sülüs yazı daha fazla kullanılmıştır. Bu Cuma mescidlerinden 12. yüzyıldan kalan ve Büyük Selçuklu mimarîsinin en ilgi çekici camilerinden olan Ardistan Mescid-i Cuması'nda trompların alt kısmında zemini çiçekli bir celî sülüs yazı kuşağı görülür. Aynı caminin eyvan tonozunun iç kısımlarında da iki sıra halinde yine celî sülüs yazılar vardır. Anlaşılıyor ki, Büyük Selçuklu döneminde celî sülüs yazı bol bol kullanılırken kûfî yazıdan vazgeçilmemiş, o yine mimarîdeki yerini almaya devam etmiştir.[574]

Anadolu Selçukluları Devri (467-718/1075-1318):

Bu devir, Türk sanatının Anadolu'da ürünlerini vermeye başladığı dönem olup, Anadolu Selçuklu Devleti'nin güçlü döneminde, Türklerin Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan göç yolları üzerinde maruz kaldıkları İran, Suriye ve Irak bölgelerinin etkileri, Anadolu'nun yüzyıllar öncesine uzanan kültür ve sanat verileriyle yoğrulmuştur. Orta Asya, İran, Arap ve Antik dünya ile Bizans'ın bu karma tohumları yer yer açıkça fark edilirken, Selçuklular'a özgü yaklaşımlar ve arayışlar kendini güçlü bir şekilde hissettirir.[575]

Uygurlar, Karahanlılar, Gazneliler ve Büyük Selçuklular'dan gelen maddî ve manevî değerler, Anadolu Selçukluları tarafından da aynı his ve heyecan ile geliştirilmiş ve devam ettirilmiştir. Bu devir mimarîsinde yazı büyük bir yer tutar. Anadolu Selçuklu mimarîsindeki ilk yazı örneklerini Ani Camii, Diyarbakır Camii ve Bitlis Ulu Camii'nde görürüz. Bunlardan Bitlis Ulu

---

572 Arseven, *Türk Sanatı,* s. 77.

573 Ödekan, Ayla, "Bezeme ve Simge Olarak Hat", *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı* (Doğan Kuban) içinde, s. 347, İstanbul, 2002.

574 Günüç, *XV.-XX. Yüzyıl Osmanlı Dinî Mimarisinde Celî Sülüs Hattı,* s. 24; Yetkin, *İslâm Mimarisi,* s. 95-96.

575 Öney, Gönül, *Erken Osmanlı Sanatı: Beyliklerin Mirası* (*Akdenizde İslâm Sanatı* içinde), s. 4, Arkeoloji ve Sanat Yay., İstanbul, 2000.

Camii'nin (504/1110) cephesinde, payeye gömülü kûfî kitâbe, yapma kûfî nevinden olup sade zemin üzerine yazılmıştır.[576]

Ancak Anadolu Selçukluları kûfiden çok neshî/celî sülüs yazıyı tercih etmişlerdir. Bununla birlikte farklı bölgelerde inşa edilen eserlerde ma'kılî ve muhakkak yazı türlerine de rastlanır. Bu dönem yapılarında cephe çok belirtilmiş ve ortada yer alan, çevre duvarlarından daha yüksek anıtsal görünüşlü dikdörtgen taş blok halindeki taç kapı, bezeme ve yazı kullanımı açısından ağırlık noktası olmuştur. Yazılar taş üzerine olduğu gibi, mermer, ahşap, çini, tuğla gibi farklı malzemeler üzerine de işlenmiştir. Taş üzerine yazıya, Konya İnce Minareli Medrese'nin (658/1260) portalindekini; çini üzerinde yazıya da Konya Karatay Medresesi'nin (649/1251) kubbe içinin kaidesindekini birer örnek olarak gösterebiliriz. Kur'ân âyetlerini ve bazı hikmetli cümleleri nakleden, bazen de binanın kimin tarafından yapıldığını/yaptırıldığını bildiren bu yazılar, bezeme karakteri ile dikkati çeker.[577]

Anadolu Selçukluları yazıyı sadece süsleme amacıyla değil, aynı zamanda mesaj veren bir unsur olarak da kullanmışlardır. Bu anlamda Moğol istilasından sonra yazı, dini yaymak amacıyla mimarîde bezeme elemanı olarak önem kazanmıştır. Bu dönemde taç kapılar, üzerlerine yazılan Kur'ân âyetleri ile dinî mesajlar ileten mimarî elemanlardı.[578] Bu çağlarda genellikle halkın toplandığı cami ve medrese gibi dinî yapılarda yazının kullanılması, yazıyı halka dönük bir sanat haline getirmiştir. Anadolu Selçukluları döneminde yazı, mimarîde kullanıldığı kadar günlük eşyaların üzerinde de kullanılmıştır.[579]

Beylikler Devri:

13. yüzyılın sonlarına doğru Anadolu'daki siyasi gelişmeler birçok beyliğin bağımsızlığını ilan etmesine yol açmıştır. Ancak bu olaylar tamamen siyasi boyutta kalmış, kültür ve sanat faaliyetleri bütün hızıyla gelişimini

---

[576] Günüç, *agt.,* s. 26. Anadolu Selçuklu yapıtlarında yazının dekoratif eleman olarak Büyük Selçuklulardaki önemini kaybettiğine ve bu devirde yazının çoğunlukla büyük taçkapılarda yazıt olarak görüldüğüne dair görüş bildirenler de olmuştur. Mesela bkz. Şahinoğlu, *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Yazının Dekoratif Eleman Olarak Kullanılışı,* s. 22.

[577] Yetkin, *İslâm Mimarisi,* s. 138; Taşkıran, *Yazı ve Mimari,* s. 89; Günüç, *agt.,* s. 26-28; Tüfekçioğlu, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazının Kullanımı,* I, 16.

[578] Taşkıran, *Yazı ve Mimari*, s. 90.

[579] Şahinoğlu, *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Yazının Dekoratif Eleman Olarak Kullanılışı,* s. 56.

sürdürmüştür.[580] Beylikler devrinde kûfî yazının yerini büyük ölçüde nesih ve sülüs türü[581] yazılar almıştır. Camilerde Allah lafzı, ism-i Nebî ve halifelerin adları, kelime-i tevhid yazıları, usta veya bani kitâbeleri işlenmiştir.[582]

Aydınoğulları eserlerinden olan ve 734/1334 yılında Tire'de Süleyman Bey için yaptırılan türbenin kitâbesinde görülen celî sülüs yazılar, beylik döneminin erken örneklerindendir. Ayrıca **Karamanoğlu Beyliği**'ne ait eserlerden Hacı Beyler Camii (759/1358) kitâbesi, Arapzade Camii (776/1374) kitâbesi, Hatuniye Medresesi (784/1382) portal nişinin etrafındaki yazı, Alâaddin Bey Kümbedi'nin (790/1388) üst tarafındaki kuşak yazısı; **Karakoyunlu** eserlerinden Ahlat Gevaş Halime Hatun Kümbedi (759/1358) ve Erzen Hatun Kümbedi (798/1396) külâhlarının altında kuşak halindeki yazılar; **Menteşeli Beyliği**'ne ait Milas'taki Firuz Bey Camii (796/1394) kitâbesi ve **Candaroğlu Beyliği**'ne ait Kastamonu'daki İsmail Bey Camii (832/1429) kitâbesi; **Osmanlı Beyliği** mimarîsine ait, 790/1388 yılında Sultan I. Murad'ın annesi Nilüfer Hatun adına İznik'te inşa edilen imaretin kitâbesi, İznik'teki Yeşil Cami'nin (793/1391) son cemaat mahallindeki kapının üzerindeki yazı ve yine Bursa'da Çelebi Mehmet zamanında (816-824/1413-1421) yaptırılan Yeşil Cami portali üzerinde bulunan kitâbeler hatırlanmaya değer örneklerdir.[583]

Osmanlı Mimarîsi (698-1341/1299-1923):

Osmanlılar güzelliği aşırı süste değil, çizgilerin ve şekillerin tenasübünde, sadeliğinde ve ahenginde aramışlardır. Osmanlı mimarîsinde süslemede kullanılan örgeler (motifler), İslâm sanatının türlü bölgelerinde görüldüğü üzere

---

[580] Tüfekçioğlu, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazının Kullanımı,* I, 18.

[581] Nesih ve sülüs Türk/İslâm hat sanatında *aklâm-ı sitte* de denilen en fazla kullanılan altı yazı (diğerleri muhakkak, reyhânî, tevkî', rik'a) türü arasında yer alır. Bu ve diğer (kûfî, rika', tâlik, dîvânî, siyakat vs.) yazı çeşitleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Derman, Uğur, *İslâm Kültür Mirasında Hat San'atı,* s. 33-44, Editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, Ircica Yay., İstanbul 1992; Yazır, Mahmud Bedreddin, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli,* neşre hazırlayan: Uğur Derman, I-III, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1989 ; Yazansoy, Cenap, *Sabancı Hat Koleksiyonu- Collection of Calligraphy,* "Yazı Çeşitleri" kısmı, İstanbul 1985.

[582] Öney, Gönül, *Beylikler Devri Sanatı- XIV.-XV. Yüzyıl (1300-1453),* s. 29, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1989; Tüfekçioğlu, *age.,* I, 18, 498; Günüç, *XV.-XX. Yüzyıl Osmanlı Dinî Mimarisinde Celî Sülüs Hattı,* s. 29-30.

[583] Günüç, *agt.,* s. 29-31; Tüfekçioğlu, *age.,* I, 498.

bitki, çizgi ve yazı unsurlarından teşekkül eder.[584] Bu dönemde yazı, mimarîyle birlikte kullanımının en güzel ölçüsünü bulmuş ve gelişiminin son aşamasına varmıştır. Böylece yazı, mimarîyi tanımlayan, taştan inşa edilen yapıya ruh ve anlam veren, hatta o olmadan yapıda eksik bir şeyler varmış hissini verdirecek kadar mimarî tasarımda önemli rol oynamış, adeta yapı ve malzeme gibi önem kazanmıştır.[585]

Osmanlı dönemi mimarî tezyinatında, yapıların bani/sanatçı isimlerini ve inşa tarihlerini bildiren, dolayısıyla belge niteliği taşıyan kitâbelerin yanı sıra, yazının bir dekoratif eleman olarak kullanımı da söz konusudur. Büyük bir ustalık ve sadelik içinde kullanılan yazılar, taşa, çiniye, vitraya, ahşaba ve mermere hiçbir yerde görülmemiş güzellikte, mimarîyi tamamlayan bir unsur olarak, adeta bir mücevher gibi geçirilmiştir. Yazı süslemede en çok kullanılan, kûfî ve neshî/sülüs nevilerdir. Osmanlılar bütün bu yazıları Araplarda olduğu gibi başka süs motifleriyle karıştırmadan başlı başına kullanmışlardır.[586]

Osmanlı mimarîsinde çok kullanılan hat sanatı, kendi bünyesi içine yabancı süsleme motifleri sokmadan, bağımsız bir sanat olarak ustaca kullanılmıştır. Öyle ki, harflerin sade form güzelliği ile yazılan metnin içerdiği anlam sayesinde, yazı mimarîye büyük bir renk katmaktadır. Bu da mimar ile hattatın büyük bir uyum içinde çalışarak, mimarîyle hat sanatının ayrılmaz bir bütün olmasını sağlamıştır.[587] Mimarîde yazı, estetik özelliğinden hiçbir şey kaybetmeden ve daima gözün rahatlıkla okuyacağı şekilde düzenlenmiş ve yazılmıştır. İç ve dış mekânda belirli yerlere yazılan âyet ve hadislerden müteşekkil yazılar malzemeyi yumuşatmakta, şeffaflaştırmakta ve ona kozmik anlamlar vermektedir. Genellikle, mihrap üzerinde mihrap yazısı; mihrabın sağında "Allah", solunda "Hz. Muhammed" ve yan duvarlarda dört halifenin adları yazılıdır. Her camide görebildiğimiz bu yazılar dışında anıtsal kubbeli

---

[584] Yetkin, *İslâm Mimarisi,* s. 266. Erken dönem Osmanlı mimarisi hakkında, Godfrey Goodwin'in *A History of Ottoman Architecture* (London 1992) adlı kitabında da oldukça ayrıntılı sayılabilecek bilgiler mevcuttur.

[585] Taşkıran, *Yazı ve Mimari,* s. 90-91.

[586] Özbek, Yıldıray, *Osmanlı Beyliği Mimarisinde Taş Süsleme (1300-1453),* s. 564, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002; Yetkin, *İslâm Mimarisi,* s. 267; Taşkıran, *age.,* s. 91; Özsayıner, Zübeyde Cihan, *Mimar Sinan'ın İstanbul'daki Cami ve Türbelerindeki Yazı Düzeni ve Anlamı,* I, 286, Dr. Tezi, İstanbul Üni. SBE. Sanat Tarihi Bilim Dalı, İstanbul 1993.

[587] Özsayıner, *age.,* I, 2.

yapılarda; kubbe yazısı, yarım kubbe yazıları, kubbe altında çepeçevre ya da alt kısımda dolaşan kuşak yazısı, kemer içi yazısı, pencere üstleri yazıları, cümle kapısı ve yan giriş kapıları, kitâbe yazıları, son cemaat yerinde pencere üstleri ve cümle kapısı yan giriş kapıları kitâbe yazıları bulunur. Müezzin mahfillerinde ise Hz. Peygamber döneminde ilk ezan okuyan sahâbîlerden Bilâl-i Habeşî'nin adı yazılıdır.[588]

II. Murad devrinin (824-855/1421-1451) sonuna doğru kitâbelerde ebced tarihi düşürmeler ve manzum ifadeler yer almaya başlamış, Fatih (855-886/1451-1481) ve II. Beyazıt (887-918/ 1482-1512) zamanında kullanımı hızla artmış ve klâsik dönemin belirgin ve vazgeçilmez özelliği haline gelmiştir. Böylece kitâbelerin muhteviyatı da değişikliğe uğrayıp zaman zaman âyet ve hadislerin yerini, şairlerin beyitlerinin ve şiirlerin aldığı da olmuştur.[589]

Batılı sanat tarihi araştırmacılarından Hillenbrand, Osmanlı sanatının - kendi tabiriyle- çoğunlukla statik olan doğasını ve yüksek teknik kalitesini göz önüne alarak, devlet kontrolünün dönem sanatı üzerinde sürekli ve kararlı bir etkisi olduğunu düşünmektedir. Ona göre bunun iyi tarafı, yüksek sayıda sanatçının istihdam edilmesi ve bunların eserlerinin en yüksek standartlarda olmasıdır. Fakat devlet kontrolünün bir fiyatı vardır; bu da, merkezî olarak üretilen plânların kolayca belgelenebildiği mimarlık alanında açıklıkla görülen, fakat diğer sanat alanlarında da gözlemlenen standartlaşmadır. Paradoksal olarak, en üst düzeydeki sanatçılar daha az yetenekli olanlara nazaran daha az özgürlüğe sahiptir. Bunlar kendi seçimlerini veya açık bir pazarın taleplerini takip edebilecek bireylerden ziyade, saray görevlileridir.[590]

Osmanlı döneminin şüphesiz en büyük dehalarından biri olan Mimar Sinan'ın yapıtlarında 16. yüzyıl yazı sanatının en güzel örneklerini bulmak mümkündür. Sinan'ın camilerinde yazı sanatı, kendisinden önce ve sonra inşa edilen camilerde görülmeyen bir biçimde hesaplı, akılcı ve mimarîyle tam bir uyum halindedir. Bütün yapı unsurlarının, merkezî kubbede ifadesini bulduğu Selimiye Camii kubbesinde en büyük hattatlardan biri olan Karahisârî tarafından yazılan ve İslâm dininin temel ilkesi olan tevhidi yani Allah'tan başka Tanrı olmadığını, hâkimiyetin sadece O'na ait olduğunu anlatan İhlâs suresinin, yapı elemanlarını bütünleştirerek mimarî yapıya birlik kimliğini veren kubbenin

---

[588] Taşkıran, *age.,* s. 90-91; Özsayıner, *age.,* I, 1-4, 285-286.

[589] Tüfekçioğlu, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazının Kullanımı,* I, 538.

[590] Hillenbrand, *İslâm Sanatı ve Mimarlığı,* s. 265.

simgesel anlamıyla örtüşmesi, aynı zamanda mimarî ve yazının birbiriyle sımsıkı bütünleştiği aşkın anlamlar da içeren güzel bir örnektir.[591]

Netice olarak söyleyebiliriz ki, Osmanlı dinî mimarîsinde kullanılan yazılar, dekoratif olarak yapıya katkıda bulundukları kadar, içerdikleri anlamlar ile de insanlara mesajlar verir. Uğur Derman'ın ifadesiyle; esasen gözleri ölçülü güzelliğe alıştırması bir yana, okuyanlara bir tebliğde bulunduğu ve mesaj verdiği için camilerde mimarîden sonra en mühim vazifeyi hat üstlenmiştir; diğer sanatlar ise ancak mimarîyi tamamlamak ve mükemmeliyeti perçinlemek üzere yer almışlardır.[592]

MİMARİ DEKORASYONDA KULLANILAN METİN TÜRLERİ

Buraya kadar incelenen kısımda Türk-İslâm mimarîsinde yazının çok eski tarihlerden itibaren kullanılmaya başlandığı ortaya çıkmış durumdadır. Mimarî dekorasyonun önemli bir unsuru olan yazıya daha yakından baktığımızda açıkça anlıyoruz ki, özellikle dinî mimarîde kullanılan metin türleri benzer özellikler taşımaktadır. Çoğunlukla âyetlerden, hadislerden, kelâm-ı kibârdan, dinî içerikli kaside ve şiirlerden oluşan bu metinler, alanında uzman hattatlar eliyle yazılıyor ve bunların yazıldığı mekânın taşıdığı anlamla uyumlu olmasına dikkat ediliyordu. Bu anlamda seçilen metinlerin, mimarî mekâna manevî bir anlam yüklediğini ve adeta oraya hayat bahşettiğini söyleyebiliriz.

Mimarî dekorasyonun önemli bir unsuru olan yazıların iyi yetişmiş hattatlar[593] tarafından yazıldığını söyledik. Hattatların iyi yetişmiş olması son derece önem arzetmektedir. Çünkü yazı yazılacak mimarî mekânın mahiyeti hakkında bir fikri olmayan hattatın, o mekâna hangi metin türlerinin daha uygun düşeceğini kestirebilmesi oldukça zordur. İşte bu yüzden olsa gerek, her hattat adayının daha başlangıçtan itibaren çeşitli yazı türlerini meşk ederek yetiştirilmesi ve böylece bu metin türlerine aşina kılınması hedefleniyordu. Hat

---

[591] Taşkıran, *Yazı ve Mimari,* s. 91-92.

[592] Derman, "Mimar Sinan'ın Eserlerinde Hat Sanatı", s. 287.

[593] Hat sanatının İslâm kültürü içindeki büyük önemi, bu alanda pek çok sanatçının yetişmesini teşvik etmiştir. Osmanlı döneminde alanında uzman olan hattatların, minyatür yapan nakkaşlardan, müzehhiplerden ve diğer sanatçılardan daha yüksek bir statüye sahip oldukları ifade edilmektedir. Bkz. Kuban, *Çağlar Boyunca Türkiye Sanatının Anahatları,* s. 188.

sanatına ilk başlayanlar içinde kabiliyeti zayıf olanlar, müfredat çalışması sırasında kendiliğinden tasfiye oluyor, müfredat merhalesini atlatanlar hattatlık yolunda istikballerine ümitle bakabiliyordu. Bunlar, çeşitli aşamalardan sonra sülüs-nesihte Arapça uzun bir kaside, ta'lîkte Farsça veya Türkçe kaside yazmaya başlardı. Nihayet, maruf âyetler, hadisler, dualar, ebcet hurufatı ve hat hakkında birkaç kelâm-ı kibâr meşk ederlerdi. Bütün bunlardan maksat, hem hattat namzedinin terkip (kompozisyon) kabiliyetini arttırmak, hem de onların mimarî mekânla uyumlu metin türlerini öğrenmelerini temin etmek olsa gerektir.[594]

Mimarî dekorasyonda en sık rastlanan metin türlerinin başında âyetler ve hadisler gelir. Bunların yanı sıra, önemli şahsiyetlere ait sözlerin, şiirlerin ve gazellerin de yazıldığı görülmektedir. Titus Burckhardt, bu anlamda haklı olarak İslâm sanatını, çok sayıda başka sanat tarihçisinin bizi inandırdığı gibi kazara birbirine karışmış tarihsel eklentiler olarak değil, İslâmî vahyin ilkeleri ve formunun bir türevi olarak görmektedir.[595]

Şimdi mimarîde yazılan metin türlerini kısaca ele alabiliriz:

1. Âyetler

Her dönemde dinî mimarîde en çok nakşedilen metin türü şüphesiz Kur'ân-ı Kerim'den âyetler olmuştur. Öyle ki, bir mimarî yapının neredeyse bütün parçalarının âyetlerle süslendiği örnekler vardır. Bu durum Allah kelâmına verilen değeri gösterdiği gibi, diğer yandan nakşedilen âyetler vasıtasıyla hem gelen ziyaretçilere mesajlar verilmeye çalışılmış, hem de bu yolla o mimarî yapının bir anlamda bereket ve hayat bulması sağlanmıştır.[596] Sadece mimarîde değil, diğer sanat dallarında da benzer bir durum söz konusudur. Erol Güngör'ün ifadesiyle, bizde en çok gelişme kaydetmiş edebiyat formu olan şiirimize dikkat edilirse, buradaki mazmunların pek çoğunun başta Kur'ân ve Peygamber sözleri olmak üzere İslâm medeniyet dairesinin ortak kaynaklarına dayandığı görülür. İslâm'a müracaat etmeksizin bu eserleri

---

[594] Derman, *Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı*, s. 394, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara, 1993.

[595] Burckhardt, *İslâm Sanatı-Dil ve Anlam,* Seyyid Hüseyin Nasr'ın sunuşu.

[596] Mimari yapılara âyet yazılma geleneği hakkında kapsamlı bir çalışma için bkz. Sülün, Murat, *Sanat Eserine Vurulan Kur'an Mührü,* Kaynak Yay., İstanbul 2006. Anadolu Selçuklu eserlerinde âyet yazım geleneği hakkında bkz. Gün, Recep, *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Yazı Kullanımı,* s. 189-195, Dr. Tezi, Ondokuz Mayıs Üni. SBE. İslâm Tarihi ve Sanatları, Samsun 1999.

anlamaya imkân yoktur. Bunlarda İslâm'ın insan görüşü dile getirilmiş, İslâm'ın temel değerleri işlenmiş, İslâm'a ait olaylar ve mitoloji kullanılmış, kısacası Türk-İslâm kültürünün tipik örnekleri verilmiştir.[597]

Kur'ân Allah'ın iradesinin algılanmasında önemli bir vasıtadır; dolayısıyla en yüksek derecede saygıya lâyıktır. İslâm sanatları içinde hüsn-i hatta çok büyük bir önem verilmesinin altında yatan sebeplerden biri, bu sanatın hem Allah'ın ifade ve temsil edilemezliğini hissettirecek, hem de kelâmının görsel düzeyde algılanmasına, onun şanına yaraşır bir şekilde aracılık edecek bir özelliğe sahip olmasıdır. Zira yazı, ilâhî kelâmın göze hitap eden bir somutlaşması olarak, Müslümanın Allah'a yakınlık kesbetmesine aracılık edecek bir tecrübe doğurur.[598]

Bütün Türk-İslâm tarihinde mimarî mekânları âyetlerle süsleme geleneği devam etmiştir. Sözgelimi, Anadolu Selçukluları'nda taç kapılar, üzerlerine yazılan Kur'ân'dan âyetler ile çeşitli mesajlar ileten mimarî elemanlardı. Osmanlı mimarîsinde ise yazı, dinî yapılarda Allah'ın kelâmını haykıran bir unsur olup, bu yüzden ön plândadır. En küçük dinî yapıtın giriş kapısı üzerinde bile Kur'ân'dan bir âyet yazılması, o mekânın ilâhî kelâm ile şereflendirilmesi anlamına geleceği gibi, ayrıca gelenlere bir takım mesajların ulaştırılması için de bir vasıtadır.[599]

Mimar Sinan'ın yapılarında da tezyin materyali olarak en fazla dikkat çeken, Kur'ân-ı Kerim âyetleri olmuştur. Pencerelerin ve duvarların en büyük süsü güzel yazı ile yazılmış âyetler idi ki, Sinan, farklı camilerde, aynı mihenk noktalarına çeşitli âyetleri yazdırarak Kur'ân'a gösterdiği saygıyı açıkça ortaya koymuştur.[600]

2. Hadisler

Kur'ân-ı Kerim âyetlerinden sonra en çok yazılan metin türlerinden biri de Hz. Peygamber'e ait sözlerdir. Bu sözler bazen bizzat onun (s.a.) ismi zikredilerek ve ona izafe edilerek, bazen de hadis olduğu söylenmeden kaydedilmiştir.

---

[597] Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri,* s. 118.

[598] Koç, *İslâm Estetiği,* s.139.

[599] Taşkıran, *Yazı ve Mimari,* s. 91.

[600] Ramazanoğlu, *Mimar Sinan'da Tezyinat Anlayışı,* s. 5.

Yazılan hadisler de pek çok mekânda yer bulmuştur. Sözgelimi, bâni kitâbelerinde, yarım kubbelerde, ahşap kapı kanatlarında, duvarlar üzerinde ve vitraylarda yazılmış hadisler yer almaktadır.[601] Araştırmalar sonucunda açıkça ortaya çıkmaktadır ki, hadis/sünnet, mimarî eserlere sadece ruhunu vermemiş, aynı zamanda onların dış görünüşünü de tezyin etmiştir. Bu anlamda hadis/sünnet, Müslüman birey ve toplumun yalnızca zihnini ve varlık anlayışını değil, bediî zevkini de etkilemiştir.[602]

Özellikle Bursa Yeşil Cami, Yeşil Türbe, Edirne ve Amasya Sultan II. Beyazıt Camileri, Topkapı Sarayı'na Fatih Medreseleri'nden getirilen ahşap kapılar, Afyon Gedik Ahmet Paşa Camii pencere kapakları, Edirne Üç Şerefeli Cami, Edirne Eski Cami, Amasya Beyazıt Paşa Camii gibi yapılar hadis metinlerinin yoğun bir şekilde kullanılmasıyla dikkat çekmektedir. Bunların dışında yapı türüne göre bir veya iki hadis ihtiva eden eserler de vardır.[603]

3. Büyüklerin Sözleri (Kelâm-ı Kibâr)

Mimarî eserlere metin seçiminde, üçüncü kaynak olarak pek çok meşhur ismin sözleri bulunmakla birlikte, daha çok İslâm'ın dördüncü halifesi, Hz. Peygamber'in damadı ve sahâbenin ileri gelenlerinden biri olan Hz. Ali'nin (v. 40/660) sözleri ön plâna çıkarılmıştır. Bu sözler bazen tasrih/açıkça beyan edilerek: *"Hz. Ali (kerremallahu vecheh) buyuruyor ki…"* (قال علي كرم الله وجهه) formülü ile verilmiş; bazen de sözün sahibi belirtilmeden sadece metni kaydedilmiştir.[604] Onun sözlerinin en sık kullanıldığı yerlere örnek vermek gerekirse şunları sıralayabiliriz:

Sivas Gök Medrese'nin (670/1272) sağ tarafındaki altı odanın kapı üstü yazıları; Selçuk İsa Bey Camii'nin (776/1375) batı tarafındaki, yarısı duvar içinde bulunan mermer sütun başlığında üç taraflı olarak sülüsle yazılan yazı; Bursa Yeşil Cami'nin (822/1419) pek çok yerinde, dışarıda ve içerideki yazılar arasında, genellikle pencere söve ve panolarında, bazen isim belirtilerek, bazen de belirtilmeksizin; Bursa Yeşil Türbe'de (824/1421) aynen Yeşil Cami'de

---

601 Özsayıner, *Mimar Sinan'ın İstanbul'daki Cami ve Türbelerindeki Yazı Düzeni ve Anlamı,* I, 253.

602 Özafşar, Mehmet Emin, *Hadis ve Kültür Yazıları,* s. 149, Kitâbiyat Yay., Ankara, 2005; a.mlf., "Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanat Hayatında Hadis", *Türkler,* XI, 366, Ankara 2002.

603 Tüfekçioğlu, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazının Kullanımı,* I, 514. Anadolu Selçuklu eserlerinde hadis yazım geleneği hakkında bkz. Gün, *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Yazı Kullanımı,* s. 195-197.

604 Yardım, *Alanya Kitâbeleri,* s. 25.

olduğu gibi metin olarak; Edirne Üç Şerefeli Cami'de (849/1445) mihrabın solundaki birinci pencere kanadında; Akşehir Hasan Paşa (İmaret) Camii (916/1510) kapı girişinin sağındaki ahşap pencere kanatlarında; Sinop Müzesi'nde, muhtemelen bir sandukanın yan taraf yazısı olan beş parçaya bölünmüş kırık bir kitâbede (9/15. asır), isim tasrih edilerek yazılmış yazılar.[605]

Hz. Ali'nin sözü olarak nakledilen bazı vecizeler şöyledir:

قال علي كرم الله وجهه لو كشف الغطاء (ما ازددت يقينا)

"Şayet perde kalksa, benim imanımda hiçbir artma olmaz."[606]

وقال على كرم الله وجهه من عرف نفسه فقد عرف (ربه)

"Kendini bilen Rabbini bilir."[607]

قال علي كرم الله وجهه من علمني حرفا فقد صيرني عبدا

"Kim bana bir harf öğretirse, beni bir köle kılmış olur."[608]

قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه شرف الإنسان بالعلم والأدب لا بالمال والنسب

"İnsanın şerefi ilim ve edep iledir, mal ve nesep ile değildir."[609]

قال علي رضي الله عنه الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا

"İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar."[610]

---

[605] Yardım, *Alanya Kitâbeleri*, s. 25-26.

[606] Bursa Yeşil Cami (dış pencere). Aliyyü'l-Kârî, bu sözün hadis olma ihtimalini değerlendirdikten sonra sonuç olarak meşhur olan görüşe göre bunun hadis değil, Hz. Ali'nin sözü olduğunu söylemiştir. Bkz. *Masnû',* s. 149, no: 254; a.mlf. *el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevdûa*, s. 286 (no: 381). Ayrıca bkz. Sindî, Ebû'l-Hasen Nuruddin b. Abdilhâdî, *Hâşiyetu's-Sindî alâ'n-Nesâî,* VIII, 96, I-VIII, Haleb 1406/1986.

[607] Bursa Yeşil Cami (dış pencere). Bu sözün Hz. Ali'ye aidiyeti muhtemel görünmektedir. Her ne kadar bunun hadis olduğu yönünde de bazı değerlendirmeler olmuşsa da, Hz. Peygamber'e isnâdının sahih olmadığı ve mevzû olduğu yönünde açıklamalar yapılmıştır. Bkz. Aliyyü'l-Kârî, *Masnû',* s. 189 (no: 349); Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ,* II, 343-344 (no: 2532).

[608] Edirne Hacı Adil Bey Çeşmesi (1904). Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ,* II, 347, no: 2543 (Hz. Ali'den söz edilmiyor).

[609] İstanbul Beyazıt Türk Vakıf Hat Sanatları Müzesi. Bu sözün kaynağı bulunamadı.

[610] Sinop Müzesi, Edirne Üç Şerefeli Camii. Sözün kaynağı için bkz. Ebû Nuaym, *Hılyetu'l-evliyâ,* VII, 52 (Süfyân es-Sevrî'nin sözü olarak); Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevdûa,* s. 353 (no: 555); a.mlf. *Masnû',* s. 199 (no: 377; Hz. Ali'nin sözlerinden deniyor); Aclûnî, *Keşfu'l-*

قال علي كرم الله وجهه ثواب الآخرة خير من نعيم الدنيا

"Âhiretin sevabı dünyanın nimetinden hayırlıdır."[611]

من كلام أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه أزكي المال ما اشتريت به الآخرة

"Malın en temizi, kendisiyle âhireti satın aldığındır."[612]

قال علي كرم الله وجهه لا لباس أجمل من السلامة

"Selâmetten daha güzel bir elbise yoktur."[613]

عن علي رضي الله عنه قال من كان في طلب العلم كانت الجنة في طلبه ومن كان في طلب المعصية كانت النار في طلبه

"İlim peşinde koşanı cennet de istekle bekler; masiyet (günah) peşinde koşanı ise cehennem arzuyla bekler."[614]

Bunun dışında diğer İslâm büyüklerinden hatta bazen de geçmiş peygamberlerden bazılarına ait sözlerin yazıldığı da olmuştur. Sözgelimi;

Göynük'te Akşemseddin Türbesi'nin ahşap sandukasında, ünlü sûfî **Yahya b. Muaz**'ın (v. 258/872) bir sözü قال يحيى بن معاذ (Yahya b. Muaz diyor ki) şeklinde, isim belirtilerek yazılmıştır. Niğde'de Taş Eserler Müzesi (Ak Medrese'de bulunan bir mermer lâhitte yine isim tasrih edilerek قال الإمام الشافعي (İmam Şâfiî buyuruyor ki) şeklinde, **İmam Şâfiî**'nin (v. 204/819) bir sözü mezar kitâbesi olarak kullanılmıştır. Sinop'ta Seyyid Bilâl Türbesi'ndeki mermer lâhitte **Büstî**'nin (v. 401/1010) Kasîde-i Nûniyye'sinin baş tarafından alınmış iki beyit, celî sülüs hatla mermere kazınmıştır. Amasya'da Sultan II. Beyazıt Camii'nin batı tarafındaki minbere yakın ahşap pencere kanadına, **Bûsirî**'nin (v. 694/1295) Kasîde-i Bürde'sinin 31. beyti yazılmıştır.[615]

---

hafâ, II, 414 (no: 2795). شرح حديث الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا ismiyle Kâtip Çelebi tarafından söz konusu edilen bir kitap vardır. (Bkz. *Keşfu'z-zunûn*, II, 1043) Bu da -şayet "hadis" kelimesi sözlük anlamıyla kullanılmamışsa- bu sözü hadis olarak algılayanların varlığını göstermektedir. Elbânî, bunun hadis olarak aslı olmadığını söylerken Hz. Ali'nin sözü olduğuna işaret etmiştir. Bkz. *Silsiletu'l-ehâdîsi'd-daîfe ve'l-mevdûa*, I, 219 (no: 102).

[611] Bursa Yeşil Cami. Sözün kaynağı bulunamadı.

[612] Sivas Gök Medrese (Sahibiye Medresesi). Kaynağı bulunamadı.

[613] Bursa Yeşil Türbe. Kaynağı bulunamadı.

[614] Edirne Üç Şerefeli Camii (giriş kapı kanatları). Kaynağı bulunamadı.

[615] Yardım, *Alanya Kitâbeleri*, s. 28.

Geçmiş peygamberlerden Yahya b. Zekeriyya'ya (a.s.) isnâd edilen bir söz de şu şekilde kaydedilmiştir:

قال يحيى بن زكريا عليهما السلام الجواهر في الناس لا في الحجر والنور في القلب لا في البصر والغنى في القناعة لا في المال والفخر في الأدب لا في النسب صدق النبي عليهما السلام

"Cevherler taşlarda değil insanlardadır, nur gözde değil kalptedir, zenginlik malda değil kanaattedir, övünme vesilesi nesep değil edeptir."[616]

Son olarak Amasya Beyazıt Paşa Camii'nin kapı çevresinde, kapı kemeri ile üstteki inşa kitâbesinin arasına yerleştirilmiş Arapça bir kelâm-ı kibar ile konuyu bitirebiliriz:

نزلنا ههنا ثم ارتحلنا – كذا الدنيا نزول وارتحال

"Buraya konduk, sonra da göçüp gittik. İşte dünya; bir konuş ve göçüşten ibarettir."[617]

4. Diğer

Âyetlerin, hadislerin ve İslâm büyüklerinin sözlerinin dışında çeşitli şiirlerin, güzel sözlerin yanı sıra, başta esmâ-i hüsnâ (Allah'ın en güzel isimleri) olmak üzere, esmâ-i Nebî (Hz. Peygamber'in isimleri), dört halifenin ve dünyadayken cennetle müjdelenen on sahâbînin (aşere-i mübeşşere) isimleri de sıklıkla yazılan metin türlerinden sayılır. Konya Beyşehir Eşrefoğlu Camii minber alınlığında ve Bursa Ulu Cami'deki bir levhada Lafzatullah, ism-i Nebî ve dört halifenin isimleri bir tek istifte birleştirilerek güzel bir kompozisyon oluşturulmuştur. İstanbul Sokullu Şehit Mehmet Paşa Camii'nde de dört halifenin ismi tek levhada yazılıdır. Ayrıca Kastamonu Nasrullah Camii ve Edirne Eski Cami'de, dört halifenin ve aşere-i mübeşşerenin isimleri özenle yazılmıştır. Yine Batman Hasankeyf El-Rızk Camii duvarında kare bir plân ve kûfî bir yazı ile ism-i Nebî ile birlikte aşere-i mübeşşerenin isimleri itinayla nakşedilmiş durumdadır. Topkapı Sarayı Çinili Köşk'te bulunan 1510'lu yıllara ait bir cami kandilinde ise, Allah, Muhammed ve Ali isimlerinin yazılı olduğunu görüyoruz. Bunların yanı sıra pek çok camide ilk müezzinlerden Bilâl-i Habeşî'nin isminin müezzin mahfillerine yahut camilerin kuzey duvarlarına

---

[616] İstanbul Beyazıt Türk Vakıf Hat Sanatları Müzesi. Sözün kaynağı bulunamadı.

[617] Yardım, *Amasya Kaya Kitâbesi*, s. 72-74.

yazılması adet haline gelmiştir. Üsküdar Selimiye Camii'nde ise sadece Hz. Bilâl'in ismi yazılmakla kalmamış, onun ismiyle birlikte yine ilk müezzinlerden İbn Ümmi Mektûm'un ismi de müezzin mahfiline çıkışın iki ayrı kapısının üzerine yazılmıştır. Zaman zaman da Hz. Peygamber'e saygıyı ifade eden bir takım metinlerin yazıldığını görüyoruz. Sözgelimi, Üsküdar Ayazma Camii'nde Hz. Peygamber'e duyulan sevgi ve saygı, salât u selâm formunda şu ifadelerle dile getirilmiştir:

اللهم صل على محمد وعلى ال محمد بحر أنوارك ومعدن أسرارك ولسان حجتك وعروس
مملكتك وامام حضرتك وخير خلقك وأحب الخلق اليك وعبدك ورسولك النبي وعلى اله وصحبه أجمعين

Ayrıca, Edirne Eski Cami'de "salâten tuncîna" diye meşhur olan dua ve yakarış ifadelerini ihtiva eden metin celî divânî güzel bir istifle yazılmıştır.

HADİSLERİN MİMARİ DEKORASYONDA KULLANIM GELENEĞİ

Türk-İslâm mimarîsinde hadis kullanım geleneğinin kökeni bir hayli eskilere dayanmaktadır. Ancak bunun tam olarak başlangıç tarihini tespit etme imkânına sahip değiliz. Günümüze kadar gelebilenler arasında ise Anadolu Selçuklu dönemine ait eserler ön plândadır. Bu yapıların hepsi; kimi inşa kitâbeleri bünyesinde, kimi ahşap kapı ve pencere kanatlarında, kimi de minberinde, mihrabında, sütun başlıklarında ve muhtelif yerlerinde, silinmeyen damga gibi hadis metinlerinin işlendiği mimarî eserlerdir. 14. ve 15. yüzyıllara ait olan bu eserlerin bir kısmı Anadolu Beylikleri devrine, bir kısmı da Osmanlı Devleti dönemine ait bulunmaktadır.[618]

Anadolu'daki mimarî eserler gözden geçirildiğinde, yapıldığı dönemlere ait orijinal yazıları bir emanetçi titizliği ile saklayan bir kısım mimarî eserlerimiz vardır ki, bunlar hadis kaynakları açısından, muahhar (sonraki) dönem hadis kaynaklarından ya daha eski, ya da onlarla aynı dönemin eserleridirler. Mesela **Divriği Kale Camii**'nin (576/1180) Sivas Müzesi'ndeki ahşap kapı kanatları, **hadis yazılmış en eski vesika** durumundadır. **Divriği Ulu Camii** ahşap minberi

[618] Yardım, *Şihâb'ül-Ahbâr Tercümesi,* s. 19, İstanbul, 1999.

(638/1240), bir dantela gibi 24 adet hadis metniyle işlenmiştir.[619] **Amasya Burmalı Minare Camii**'nin (640/1242) ahşap minberinin yazıları, birkaç âyet dışında hep hadistir.[620] **Konya Karatay Medresesi** (649/1251) giriş kapısı silmelerinde 22 hadis vardır.[621] **Konya Sahip Ata Camii**'nin (656/1258) orijinal ahşap kapısında, 13. asrın şahitliğini yapan hadis vesikaları mevcuttur. **Sivas Bürûciye Medresesi** (670/1272), **Çifte Minareli Medrese** (670/1272) ve **Gök Medrese**'nin (670/1272) muhtelif yerleri hadislerle bezenmiştir.[622] **Kastamonu Dâruşşifası**'nın (671/ 1272) hadis ihtiva eden inşa kitâbesi ile **Kastamonu Atabey Gazi Camii**'nin (672/1273) hadisli yapım kitâbesi; **Konya Sahip Ata Türbesi**'nin (682/1283) kemeri ile Sahip Ata'nın çini sandukası (684/1285); **Kayseri Sahibiye Medresesi**'nin (690/1291) taç kapısı yazıları; **Tokat Halef Sultan Zaviyesi İmareti**'nin (691/1292) kapı üstü inşa kitâbesi; **Beyşehir Eşrefoğlu Camii**'nin (696/1292) çeşitli yerlerindeki yazıları ve daha nice tarihi eser, hep 13. asırdan günümüze kadar tahrife uğramadan gelen yazılı hadis kaynaklarıdır. Bunların hemen hepsi Anadolu Selçukluları dönemi eserleridir. Öte yandan 14. ve 15. yüzyıllarda yapılan mimarî eserlerde de bir önceki gelenek sürdürülmüştür.[623]

---

[619] Bu hadisler için bkz. Oral, M. Zeki, "Anadolu'da San'at Değeri Olan Ahşap Minareler, Kitâbeleri ve Tarihçeleri", *Vakıflar Dergisi,* V, s. 43-47. Bu çalışmada adı geçen caminin minberinde yer alan rivâyet sayısının 24 değil 25 olduğunu görüyoruz.

[620] Prof. Dr. Ali Yardım, bu caminin kitâbeleri hakkında titiz ve doyurucu bir çalışma ortaya koymuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Amasya Burmalı Minare Camii Kitâbeleri (Kapı, Mihrab, Minber),* Amasya Valiliği Kültür Yay., Ankara 2004. Yardım'ın ifadesiyle Burmalı Minare Camii (640/1242) minberi, Divriği Ulu Camii (638/1240) minberi ve Birgi Ulu Camii (722/1322) minberi ile birlikte Anadolu'da ağırlıklı olarak hadis yazılan üç minberden birisidir. Birgi Ulu Camii minberinde 9 hadis yazılıdır. Bkz. *age.,* s. 36. Yardım'ın çalışmasından öğrendiğimize göre Burmalı Minare Camii minberinde ise toplam 15 hadis yazılmıştır.

[621] Bu medresedeki hadislerin okunuşu ve tahlili hakkında güzel ve titiz bir çalışma için bkz. Gedik, Ahmet, "Karatay Medresesi Taçkapısı'ndaki Celî Yazıların Hat Sanatı Bakımından Değerlendirilmesi", *İstem- İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Musikîsi Dergisi,* yıl: 2, sayı: 3, 2004. Ayrıca bkz. Gün, *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Yazı Kullanımı,* s. 87-89. Ahmet Gedik'in makalesindeki ibare okuma, tahlil ve çevirilerin daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz.

[622] Sivas Buruciye Medresesi kitâbelerinde yazılı olan hadislerin muhtemel sayısı 19 olarak verilmiştir. Konuyla ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz. Şahin, Sami, "Sivas Gök Medrese (Sahibiye Medresesi) ve Kitâbelerindeki Rivâyetlerin Hadis Değeri", *Cumhuriyet Üni. İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: X/1, ss. 145-163, Haziran 2006.

[623] Yardım, *Şihâb'ül-Ahbâr Tercümesi,* s. 18.

Diğer taraftan, en fazla hadis kullanılan mimarî mekânların özellikle Bursa, Edirne, Konya ve Amasya gibi ilim ve kültür merkezlerinde yoğunlaşması, erken dönemlerden itibaren bu şehirlerde hadis eğitimine verilen önemi göstermekte ve Osmanlı'nın kuruluş felsefesinde hadisin ne kadar etkili olduğunu ortaya koymaktadır.[624]

Günümüzde yaygın bir şekilde kaynak olarak kullanılan ikinci el hadis kitapları ile; taşına, mermerine ve ahşabına hadis yazılmış mimarî eserlerin yapılış tarihleri karşılaştırıldığında, bu kitâbelerin, sanat değerlerinin ötesinde, ilim ve kültür bakımından da ayrı bir öneme sahip oldukları gerçeği ile karşılaşmaktayız. Nitekim Selçuklu devri mimarî eserlerinin büyük bir kısmı, *Meşâriku'l-envâr* müellifi es-Sağânî (v. 650/1252) ile *Riyâzü's-sâlihîn* müellifi Nevevî'den (v. 676/1277) önceki yıllarda yapılmışlardır. Beyliklerve Osmanlı devirlerinde yaptırılan mimarî eserlerin kitâbeleri ise, pek çoğu Buhârî şârihi İbn Hacer'den (v. 852/1448), tamamı da *el-Câmiu's-sağîr* müellifi Suyûtî'den (v. 911/1505) önceki devirlerin yazılı vesikalarıdırlar. İfade etmek gerekir ki, kitaba göre kitâbenin tahrif edilme ihtimali daha zayıf, belki de yok denecek derecededir.[625]

HADİSLERİN YAZILDIĞI MİMARİ UNSURLAR

Geçmişten günümüze mimarî yapıların çok çeşitli unsurlarına hadis yazılma geleneği devam etmiş durumdadır. Hadis yazılan mimarî elemanların başında kitâbeler, camiler, medreseler, türbeler, mezar taşları, çeşmeler, dâruşşifalar (hastaneler) gelmektedir. Ayrıca bu mekânlarda bulunan bazı parçaları bünyesinde bulunduran çeşitli müzeleri de burada hatırlamak gerekir. Şimdi sırasıyla bu elemanlara kısaca değinmek istiyoruz:

1. Kitâbeler

[624] Bkz. Hansu, Hüseyin, "Mimari Eserlere Nakşedilen Hadisler Üzerine Bir İnceleme", *Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: IX, sayı: 1, s. 50, ss. 35-51, Diyarbakır.

[625] Yardım, *Şihâb'ül-Ahbâr Tercümesi,* s. 19.

Kitâbe; binaların kemerlerine, kapı üstlerine, çeşme ve sebil gibi yapıların cephelerine konulan yazılı levha veya böyle bir levhanın yazısı yerinde kullanılan bir tabirdir. Mezar taşlarındaki yazılara da kitâbe denir.[626]

Kitâbe kavramı, inşa faaliyetleri ile ilgili olmak üzere eserin kim tarafından, hangi tarihte ve niçin yapıldığını, hangi ustaların çalıştığını, ne gibi tadil ve tamir gördüğünü belirten ve bu faaliyetleri ayrı ayrı ifade etmek üzere gruplara ayırabilen bir kavramdır.[627] Buna rağmen binalarda yer alan âyet, hadis, kelâm-ı kibâr, dualar ve esmâ-i hüsnâ'ya da zaman zaman kitâbe denilmekten kaçınılamamıştır. Bu, bazı terim ve kavramların, sanat tarihi ile ilgili çalışma ve araştırmalarda yerleşmiş müşterek ifadelerin bulunmamasından kaynaklanabilir. Belki de, eserlerde bulunan yazıları, "kitâbeler" ve yapının fonksiyonuna uygun olarak yazılmış "dinî ibareler" şeklinde iki ana gruba ayırmak mümkündür.[628]

Kitâbeler, mimarî eserlerin kimliğini veren bir bilgi kaynağı olmalarının yanı sıra, aynı zamanda kuruluş aşamasındaki bir devletin ve toplumun dil, kültür, tarih ve yaşayış özelliklerini yansıtan ve yapıların estetik bütünlüğünü tamamlayan birer şaheser durumundadır. Bu yönüyle onların, hem sanat tarihi ve hem de şehir tarihleri için büyük önem taşıyan güvenilir belgeler olduğu ortaya çıkmaktadır.[629]

Kitâbelerin yazıldığı dil ve metinde geçen emirler, temenniler, dualar, övgüler, deyimler, padişah unvan ve silsileleri, ay, gün, yıl ve yer adları gibi özellikler onların ilim, kültür ve medeniyet tarihi açısından önemlerini artırmaktadır. Üzerinde kitâbe bulunan binayı tarihlendirebilme, kitâbe bulunmayana göre daha kolay olabilmekte ve daha isabetli sonuçlara ulaştırabilmektedir.[630]

Kitâbelerin kullanıldığı mimarî eserler ana hatlarıyla şunlardır: Cami, mescid, medrese, dârulhuffâz, dârulkurrâ, dârulhadis, mektep, kütüphane,

---

[626] Yardım, *Alanya Kitâbeleri*, s. 9; Pakalın, Mehmed Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü,* II, 284, I-III, İstanbul 1993; Turani, *Sanat Terimleri Sözlüğü,* s. 147, "Yazıt" md.

[627] Yardım, *Alanya Kitâbeleri*, s. 10; Özsayıner, *Mimar Sinan'ın İstanbul'daki Cami ve Türbelerindeki Yazı Düzeni ve Anlamı,* I, 283; Sözen-Tanyeli, *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü,* s. 254, "Yazıt" md.

[628] Yardım, *Alanya Kitâbeleri*, s. 10.

[629] Tüfekçioğlu, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazının Kullanımı,* I, 543.

[630] Tüfekçioğlu, *age.,* I, 2.

dârulkütüp, dâruşşifa, dârussıhha, dârulâfiye, bîmâristan, dergâh, çeşme, şadırvan, sebil, imâret, hamam, han, kervansaray, ribât, misafirhane, bedesten, muvakkıthane, kale, kule (burç), tersane, kışla, saray, köşk, köprü, türbe, kümbet, mezar. Bunların çeşitlerini daha da çoğaltmak mümkündür. Hükümet (vilâyet) konakları, matbaalar, âbideler (anıtlar), saat kuleleri gibi daha pek çok mimarî eser, bünyelerinde taşıdıkları kitâbeleriyle günümüze kadar gelmişlerdir.[631]

Arapça inşa kitâbelerinin bir kısmına bir âyet ile başlanmış; bir kısmına sadece bir hadis ile giriş yapılmış; bir kısmında ise âyet ve hadis birlikte yazılmıştır. Bünyesinde hadis ihtiva eden inşa kitâbelerinden bazıları şunlardır: Kastamonu Yılanlı Dâruşşifası (671/1272), Kastamonu Atabey Gazi Camii (672/1273), Tokat Halef Sultan Zaviyesi (691/1292), Erzurum Ahmediye Medresesi (714/1314), Bünyan Ulu Cami (734/1334), Urfa Eski Ömeriye Camii (742/1341), Kastamonu İbn-i Neccar Camii (754/1353), Kütahya Analcı Mescid (771/1369), Karaman Hatuniye Medresesi (783/1381), Afyon Ak Mescid (802/1400), Balıkesir Umur Bey Camii (815/1412), Edirne Eski Cami (816/1414), Kastamonu İbrahim Bey Medresesi (880/1475), Karaman Araboğlu Camii (899/1494), Geyve II. Beyazıt Sakarya Köprüsü (901/1495), Karaman Hacıbeyler Camii (902/1497), Aksaray Pir Ali Türbesi (945/1538), Erzurum Köse Ömer Ağa Camii (1185/1771), Erzurum Pasinler Yeni Cami (1225/1810), Trabzon Çarşı Camii (1255/1839), Giresun Hacı Mikdad Camii (1307/1890).[632]

2. Camiler

Türk-İslâm mimarîsinde dinî mimarîye ait eserlerin en başta geleni camidir. Türk toplumlarında şehir genellikle cami merkezli olarak inşa edilir ve suya atılan bir taş misali, caminin etrafından doğru dalga dalga yayılır ve gelişir. Cami yapısının inkâr edilemez saygınlığı, saray hamiliğinin odaklandığı bina tipi olmasını sağlamıştır. Böylece tüm yeniliklerin en önce sergilendiği mekân olmuş, yeni fikirlerin kısa sürede ve en kutsal bina tipinin onayıyla yayılmasını sağlamıştır.[633]

Cami, yapılış amacına uygun olarak kesintisiz kullanılagelen yegâne mimarî eser türüdür. Cami, yazının (hüsn-i hat) çok kullanıldığı bir bina türü

---

[631] Yardım, *Alanya Kitâbeleri*, s. 13.

[632] Yardım, *age.*, s. 48-49.

[633] Hillenbrand, *İslâm Sanatı ve Mimarlığı,* s. 265.

oluşunun yanında, aynı zamanda diğer sanat dallarının da (tezhip, çini, ahşap işçiliği vb.) toplu olarak uygulandığı bir mimarî eser çeşididir. Camilerde kapı üstleri ve çevresi, pencere söveleri (kasaları) ve alınlıkları, ahşap kapı ve pencere kanatları, mihrap ve minber çevresi, mahfiller, vaaz kürsüsü, sütun başlıkları, iç kubbeler yazının en çok kullanıldığı mekânlardır.[634] Camiler, en güzel yazıların sergilendiği halka açık en geniş mekânlar olarak da öne çıkmaktadır.[635]

Genel olarak yazı için geçerli olan bu durum, hadis yazımı açısından da aynıdır; camiler Müslümanların toplanma mahalli olduğundan, oralar pek çok konudaki hadislerin bütün nazarlara sunulduğu geniş mekânlar olmuştur. Camilerde yazılan hadislerin konularının, mescid yapmaya teşvik, namazın dinin direği olduğunu hatırlatma, dinin nasihat/samimiyet anlamına gelmesi, ikramda bulunarak ve açları doyurarak insanlara faydalı olmak ve merhamet duygularını geliştirmek, Allah'tan dünya ve âhirette iyilik ve hayır kapılarının açılmasını istemek gibi, çok çeşitli olduğunu söyleyebiliriz. Böylelikle, hemen hemen her konuda insanları Peygamber kelâmıyla aydınlatma yoluna gidilmiştir.

3. Medreseler

Eğitim ve öğretim faaliyetinin gerçekleştirildiği en önemli mekânlardan biri olan medreseler, halkın çeşitli bilim dalları konusunda aydınlatıldığı yerlerdir.[636] Bu manada, hayatın her safhasında süregelen eğitim politikasının bir devamı olarak medreselerin mimarî dekorasyonu da, yazılan pek çok âyet, hadis ve kelâm-ı kibârdan müteşekkil tezyinattan oluşmuştur. Böylelikle kitâbî bilgilerin yanı sıra, göz zevkine hitap eden süslemelerle de görsel eğitimin örnekleri sunulmuştur. Medreselerde genellikle, âlimlerin peygamberlerin varisleri olduğu, ilim öğrenmenin kadın-erkek bütün Müslümanlara farz kılındığı, ilmin Çin'de bile olsa alınması gerektiği gibi bilime teşvik ve bilim adamına verilen değer ile ilgili hadisler yazılmıştır.

4. Türbeler

---

[634] Yardım, *age.*, s. 14.

[635] Derman, *Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı*, s. 392.

[636] Türk eğitim tarihinde medreselerde uygulanan eğitim ve öğretim faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1993'e),* s. 19-21, 39-44, 57 vd., Kültür Koleji Yay., İstanbul 1994; Zengin, Zeki Salih, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* s. 15-29, 38-70, Akçağ Yay., Ankara 2002.

Daha çok padişahlara, önemli devlet adamlarına ve ulemaya ait mezarları bünyesinde barındıran türbeler de yazıların ve bu arada hadislerin sıkça kullanıldığı mekânlar olma özelliğini taşımaktadır. Bursa Yeşil Cami'nin hemen karşısında yer alan Yeşil Türbe, Fatih Sultan Mehmet, Yavuz Sultan Selim, Kanuni Sultan Süleyman, Hürrem Sultan Türbeleri, hadis metinlerinin yazıldığı akla gelen ilk örneklerdir. Türbelerde yazılan hadislerin çoğu, genellikle dünya hayatının geçiciliğini, ölümün kaçınılmaz gerçekliğini ve kalıcı hayatın âhiret olduğunu vurgulayan, ayrıca Allah Teâlâ'ya yakarış ihtiva eden bazı dua ve istiğfar cümlelerini içeren türden olagelmiştir.

5. Mezar Taşları

Mezar kitâbeleri bir devrin kültür ve sanat aynasıdır. Onlar taş mermer ustalığı, süsleme sanatı, hat sanatı, edebiyat, iktisadi hayat ve folklor açısından kültürün bütün dallarına ışık tutan birinci elden belgelerdir. Hamiyetli kimselerce müzelere kaldırılıp koruma altına alınanlar yoluyladır ki, bir kısım araştırmacıların belge ihtiyacı karşılanmış olmaktadır.[637]

Mezar taşlarına yazılan metinlerin karakteristik özellikleri vardır. Her iki taşın, önlü-arkalı iki yüzü de yazılı olan mezar taşlarında metin sıralaması şöyledir: 1- Baş taşının ön yüzüne âyet, 2- Baş taşının arka yüzüne hadis, 3- Ayak taşının ön yüzüne künye, 4- Ayak taşının arka yüzüne de tarih yazılmıştır.[638] Mezar taşlarına yazılan hadisler de genellikle ölümü hatırlatan, müminlerin gerçekte ölmediklerini fakat bir diyardan diğerine göç ettiklerini vurgulayan türdendir.

6. Çeşmeler

Geçmişten günümüze gelen çeşme ve şadırvanların da bilhassa âyet ve hadislerle süslendiği dikkat çekmektedir. Özellikle cami avlularında bulunan

---

[637] Yardım, *Alanya Kitâbeleri*, s. 50. Mezar taşları konusunda özellikle son dönemde akademik olarak oldukça zengin çalışmalara imza atılmıştır. Bunlardan bazılarını burada zikretmek istiyoruz: Nefes, Eyüp, *Samsun Yöresinde Bulunan Mezar Taşları,* Dr. Tezi, Ondokuz Mayıs Üni. SBE. İslâm Tarihi ve Sanatları, Samsun 2002; Taşdemir, Meral, *Kastamonu Şeyh Şaban-ı Veli Camisi ve Türbesi Haziresinde Yer Alan Mezar Taşları,* YL. Tezi, Gazi Üni. SBE. Arkeoloji-Sanat Tarihi, Ankara 2003; Nuhoğlu, Mehmet, *Koca Mustafa Paşa (Sünbül Sinan) Camisi Haziresi Mezar Taşları Üzerine Bir Araştırma,* YL. Tezi, Marmara Üni. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Sanatı, İstanbul 2003; Karaçağ, Demet, *Bursa Mezartaşları (14. 15. Yüzyıl),* YL. Tezi, Gazi Üni. SBE. Uygulamalı Resim, Ankara 1992; Aydoğdu, Günnur, *Amasya Mezartaşları,* YL. Tezi, Gazi Üni. SBE. Arkeoloji-Sanat Tarihi, Ankara 1997.

[638] Yardım, *age.*, s. 50.

çeşme ve şadırvanlarda pek çok hadis yazılıdır. Kasımpaşa Camii ve Piyale Paşa Camii şadırvanları ile son dönem eserlerinden Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Camii'nin şadırvanı akla ilk gelen örneklerdir. Burada yazılan hadislerde, temizliğin önemi ve onun imanın yarısı oluşu, su içirmenin fazileti gibi konular işlenmiştir.

7. Dâruşşifalar

Şifahane (hastane) olarak inşa edilmiş mekânlar da hadis kaydedilen mimarî yapılardandır. Mesela Kastamonu Yılanlı Dâruşşifası'nın (671/1272) giriş bölümü, günümüze kadar intikal edebilmiş nadide eserlerden olup, üzerinde Hz. Peygamber'in dilinden, Allah'ın her hastalık için bir deva yarattığından, dolayısıyla hastalıklara karşı tedavi olmak gerektiğinden bahseden bir hadis yazılıdır.

8. Diğer

Bu kısımda kastettiğimiz mekânların başında müzeler gelmektedir. Özellikle yurdumuzun dört bir yanında bulunan Türk ve İslâm eserleri müzeleri hadis yazılı pek çok levhayı, pencere ve kapı kanatlarını ve kitâbeyi ihtiva etmektedir. İstanbul, Edirne, Bursa gibi neredeyse bütün tarihi şehirlerimizde yer alan bu müzelerin yanı sıra, etnografya müzeleri de benzer türdeki pek çok eseri bünyesinde barındırmaktadır.

Bu anlamda, Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunan ve 18.yy.da İstanbul'da dokunmuş bir halı motifinde yer alan rivâyet oldukça ilgi çekicidir: *"Kim namaz kılarsa, namazgâhında bulunduğu sürece melekler ona salât ederler."*[639]

YAZILI SÜSLEMEYLE VERİLMEK İSTENEN MESAJ

Türk-İslâm mimarîsinde çeşitli mekânlara yazılan hadisler dikkatlice tetkik edilince, bunların gelişigüzel yazılmadığı, bilinçli bir tercihi yansıttığı ve pek çok mesaj yüklü olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu konuya girmeden önce, genel olarak sanatın mesaj verme özelliği ve dekorasyonun ne anlam taşıdığı hakkında bazı değerlendirmeleri burada kısaca sunmak faydalı olacaktır.

---

[639] Bkz. Arseven, *Türk Sanatı,* s. 257. Hadis için bkz. Buhârî, Cemâat 2 (no: 620; فإذا صلى diye başlıyor).

Bir sanat adamının ifadesiyle, her sanat eseri, kendi zamanının çocuğudur; ama daha çok da duygularımızın anasıdır.[640] Bu açıdan bakıldığında, bütün sanat eserlerinin duygularımıza tercüman olduğunu ve onların bize dair bir şeyler taşıdığını söyleyebiliriz. Sanat eseri vasıtasıyla mesaj verme kaygısı, tarih boyunca bütün toplumlarda görülen bir şeydir. Bu, sanatın özünde yer alan derinlikten ve kendine has öz gücünden istifade etme isteğinin bir sonucu olsa gerektir.[641] Sanatın bizatihi kendisi, o sanat eserini izleyenlerin onu hesaba katmasını, ciddiye almasını ve ona göre davranış sergilemesini telkin eder. Bu adeta onun varlık sebebidir.[642] Sanat eserinin asıl değeri işte bundan sonra anlaşılmaya başlar. Çünkü o, güzel olarak algılandığı andan itibaren hemen madde özelliğinin ötesine geçer, maddesizleştirilir, kendi gerçek benliğinde derinleştirilir ve bir özde yoğunlaştırılır. Bu anlamda, belki de değer maddenin kendisinde değil onun anlamında ve içerdiği ülküde yatmaktadır.[643]

Dekorasyona ilişkin temel sorun, onun ne anlam taşıdığıyla ilgili gibi görünmektedir. Yani bunlar salt süsleme amacıyla ve yapının neresinde bulunuyorsa o kesimi vurgulamak ve güzelleştirmek amacıyla yapılmış birtakım bezemeler midir? Yoksa dekorasyonun, ona bir imge değeri kazandıran, konumundan ötürü mimarî yapıya bağlı, ancak zihinsel amaç ve tasarım aşamasında ondan bağımsız bir simgesel anlamı olabilir mi? Mimarlık tarihçisi Oleg Grabar'a göre, bu soruları yanıtlamanın zorluğu, her şeyden önce bu tür bezemelerin süs olarak yorumlanabilmesinin kolaylığından kaynaklanmaktadır. Grabar, konuyla ilgili özetle şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

Kubbetü's-Sahra'daki, İbn Tulun Camii'ndeki ya da Kurtuba'daki uzun yazıtlar belli mimarî bölümleri çerçeveye alıp buraları vurgularlar. Bu yazıtların birer metin olarak anlaşılır olmaları, onların dekorasyonda kullanılmalarıyla bağlantılı olmayabilir. Şam Camii'nin bütün yapıyı saran bir kılıf gibi düşünülebilecek mimarî kompozisyonu, ikonografik anlamlardan bağımsız ve yalnızca süslü bir örtü olarak da anlaşılabilir pekâlâ. Bir başka deyişle,

---

[640] Kandinski, "Sanatta Manevilik: Soyutluk ve İç Gereklilik", s. 46.

[641] Kandinski şöyle der: "Her sanat, derinleştikçe kendi içine kapanır ve ayrı bir varlık haline gelir… Öyle bir yere gelindi ki, her sanatın kendi öz güçlerinin bulunduğu fark edildi." Aslında sanat eserine şeklini veren biçimin de bir içeriği vardır ve esasen biçim o içeriğin dışa yansımasıdır. Bkz. "Sanatta Manevilik: Soyutluk ve İç Gereklilik", s. 53, 56.

[642] Fried, Michael, "Sanat ve Nesnelik", *Sanatın Felsefesi Felsefenin Sanatı,* s. 282, haz. Mehmet Yılmaz, çev. Nazım Özüaydın, Ankara, 2004.

[643] Dewey, "Felsefeye Meydan Okuma", *Sanatın Felsefesi Felsefenin Sanatı,* s. 73.

dekorasyonun yalnızca bezeyici mimarînin hizmetinde bir araç olduğunu öne sürmek, mümkün olmaktan öte, doğru bir sav da olabilir. Cami açısından bu tür dekorasyonun anlamını iki noktada toplayabiliriz: Birincisi, belli bir yapı içinde dağılımının bir dökümü yapıldığında, dekorasyonun, caminin bazı kesimlerinin ötekilere oranla önemini belirttiğidir. Cami dekorasyonun ikinci özelliği, zaman zaman kesin ikonografik anlamlar verilebilecek temalar içermesidir. Cami dekorasyonunda oldukça sık kullanılan bir motifin, çoğu Kur'ân'dan alınma ama bu arada yapıya ilişkin önemli bilgileri de içeren çeşitli Arapça metinler olduğu biliniyor. Kayrevan'daki erken camilerden biri olan Üç Kapılı Cami'de büyük bir yazıt, cephenin neredeyse tümünü kaplar ve dekorasyonun ana temasını oluşturur. Bu yazıtın Kubbetü's-Sahra'da, sikkelerde ve birçok başka örnekte olduğu gibi, ikonografik bir anlamı vardır. Anıtlar üzerindeki Arapça yazılar dekorasyondan öte bir şeydir; Müslümanlara ya da Müslüman yönetimi altındakilere yönelik olduğundan, yalnızca inancın üyelerinin anlayabileceği kesin anlamlar taşır. Bunun İslam'a özgü bir buluş olduğunu söylemek ve yazının anıtlar üzerinde kullanımının Hıristiyanlığın imgelerden yararlanışına paralel olarak düşünülebileceğini öne sürmek pek yanlış olmaz.[644]

İslâm medeniyetinde -mimarî dekorasyonun önemli unsurlarından biri olan yazılı süsleme de dâhil- bütün sanatlar, sanat eseriyle ilgisi olanların hayatî ve manevî ihtiyaçlarıyla doğrudan bağlantılıdır. Dolayısıyla bu sanat açısından bakıldığında kullanışlılık, işe yararlık ve güzellik arasında sıkı bir dayanışma vardır. Sözgelimi, Süleymaniye Camii veya Sultan Ahmet Çeşmesi bütün bu unsurların harikulade bir uyumunu sergiler. Bu anlayışta sanat hayattan başka bir şey değildir. Kısaca "sanat sanat içindir" görüşü burada geçerliliğini bütünüyle yitirir. İslâm sanatında estetik zevkten anlaşılan şey ile yararlı olma birbirinden bağımsız değildir.[645]

İslâm sanatı, ait olduğu din ya da kültürün bir tezahürü olarak, insan hayatını bütün yönleriyle yüceltmeyi amaç edinmiştir. Dolayısıyla bu sanat mümkün olduğu ölçüde yararlı olmayı ve insanın yüce maksatlara ulaşmasında ona aracılık etmeyi üstlenir. Bu maksatların en yücesi de, insanın ait olduğu kaynakla buluşmasıdır. İslâm sanatının en önemli yönü, derin bir tefekküre yaslanarak insana hakikati hatırlatıcı olmak ve estetik düzeyde onu temaşa tecrübesine hazırlamaktır. İslâm sanatı insanı bölmez, onu maddî ve manevî

---

[644] Grabar, *age.*, s. 130-132.

[645] Koç, *İslâm Estetiği,* s. 21.

dünyasıyla mükemmel olanla tanıştırmayı gaye edinir ve ona bunun yollarını telkin eder. Bu sanat hem sanatçıyı hem de hitap ettiği kişi ya da kitleleri kemale erdirme gayesini dinî duyarlılığın kendisine yüklediği bir sorumluluk olarak görür ve yaptığı işi de bir ibadet bilinci içinde yapar. Zaten dinî bir sanat asla başlı başına bir hedef değildir; bir mesajın iletilmesi, hissettirilmesi için bir vasıtadır. Belli bir mesajı sanat formu içinde insanlara iletebildikleri ölçüde "iyi" ya da "kötü" diye isimlendirilirler. İslâm sanatı, başta tezyinat olmak üzere soyutlayıcı ve üslûplaştırıcı özelliği ile tabiattan kurtulmayı öne alırken, o ölçüde de gerçekle bağlantısını koruyan bir sanattır.[646]

Dolayısıyla, Türk-İslâm sanatında dekorasyonun önemli parçalarından biri olan yazı da, sanatın üstlendiği mesaj verme/iletme görevini en iyi şekilde yerine getiren sanat dallarından biri olarak üzerine düşen görevi hakkıyla yerine getirmiştir. Bu anlamda yazı, ait olduğu mimarî unsuru maddenin ötesine taşımak suretiyle, muhataplara mesaj vermenin en etkili yollarından birisi olup, diğer dinlerden farklı olarak özellikle Türk-İslâm mimarîsinde en çok kullanılan mesaj iletme yöntemlerinden biri olarak karşımıza çıkmıştır.[647] Çağlar boyunca Türk-İslâm mimarîsinde tezyinatta kullanılan yazı, sadece süs unsuru olarak yazılmamış, bir taraftan estetik duygulara hitap ederken, diğer taraftan okuma vasıtası da olduğu için, insanlar arasında mühim bir işe yaramış ve bu sebeple geniş bir kullanım sahasına sahip olmuştur. Sözgelimi, Mimar Sinan'ın cami ve

---

[646] Koç, *İslâm Estetiği,* s. 23, 150. Yazara göre, eserleri yapan sanatçılar, sadece sanat yapan kişiler değil, aynı zamanda bir düşünür, bir ahlâkçı ve bir yol göstericidirler. Bu bakımdan, konu seçiminde sonsuz seçeneklere yönelme ve kişisel arzu ve yönelişlerini çeşitli şekillerde dile getirme yerine, toplumsal sorumluluk bilinciyle insanlar için iyi, güzel ve yararlı olanı ortaya koyma yolunu seçmişlerdir. Bkz. s. 26.

[647] Dinler kendilerini en iyi ifade etme imkânını sanatla bulur. (Çam, *İslâm'da Sanat Resim ve Mimari,* s. 9.) İslâm mimarisinde yazı vasıtasıyla bir şeyler anlatma ve mesaj verme geleneği olmasına karşılık, Hıristiyan mimarisinde mesajlar genellikle figüratif olarak verilmiştir. Hıristiyanlığın pek çok anlatımının resimli olarak sunulduğu dikkat çeker. Sözgelimi; Fransa Chartes'deki Notr-Dame katedralinin taç kapılarında, bir tarafta Hz. İsa'nın doğumuna ilişkin üç resim bulunur, diğer bir tarafta ise İsa'nın göğe yükselişi anlatılır. Orta ve en büyük alınlık tablası ise, dört Evangelist'in simgesel temsilleriyle çerçevelenmiş şekilde İsa'yı Son Yargı'da resmeder. Buradaki amaç, kilisenin genişliği boyunca, bir öyküyü anlatmak üzere tutarlı olarak düzenlenmiş imgeler aracılığıyla İncil'in mesajını okur-yazar olmayanlara sunmaktır. Böylece yapının kendisi taştan bir İncil'e dönmüştür. (Bkz. Roth, *Mimarlığın Öyküsü,* s. 130-131.) Bu anlamda bütün İslâm mimarisinin de adeta **yaşayan bir Kur'ân ve Sünnet** olduğunu hatırlamamız gerekir. Oleg Grabar da, mimari yapılardaki yazılı süslemenin İslam'a özgü bir buluş olduğuna değinirken, yazının anıtlar üzerinde kullanımının Hıristiyanlığın imgelerden yararlanışına paralel olarak seyrettiğini belirtir. Bkz. *İslam Sanatının Oluşumu,* s. 132.

türbe mimarîsinde kullandığı yazılar, dekoratif olarak yapıya katkıda bulundukları kadar, içerdikleri anlamlar ile de insanlara önemli mesajlar vermiştir. Çoğunlukla celî sülüs veya celî ta'lik ile yazıldığı için uzaktan bile okunabilen bu yazılar, bir sanat havası içinde ahlâkı arıtıp güzelleştirmeye birer vesiledir. Çünkü yazdırılan her âyet, hadis yahut beyitte, insanı dürüstlüğe ve erdeme teşvik eden, insanlara Allah'ın yüceliğini ve başarıya sadece O'nun yardımı ile ulaşılacağını hatırlatan bir mesaj mutlaka bulunur.[648]

Bu arada bir hususu göz önünde bulundurmak gerekir ki; bir eserin yerine getirdiği fonksiyonla, güzelliği çoğu durumlarda birbiri içine geçmiş bir şekilde bulunur. Bu yüzden bütün bir beşerî tecrübe içinde özellikle estetik olan unsuru görmek her zaman kolay olmayabilir.[649] Aynı şey eserin taşıdığı mesaj için de geçerlidir ve bu anlamda onun taşıdığı mesajın herkes tarafından hemencecik anlaşılabilmesini beklemek doğru olmasa gerektir.

Buraya kadar değindiğimiz hususların yanı sıra, Türk-İslâm mimarîsinde dekorasyonda kullanılan yazı vasıtasıyla verilmek istenen mesajların neler olabileceği hakkında şu tahminlerde bulunmamız mümkündür:

Müşahede edebildiğimiz kadarıyla yazılar, estetik açıdan önemli bir boşluğu doldurmalarının yanı sıra, taşıdıkları mesajlar ile de genellikle kullanıldıkları mimarî mekâna uygunluk arzeden türden olmuştur. Sözgelimi, dinî mimarî örneklerinden olan türbelerde yer alan yazılar vasıtasıyla bir taraftan derin bir anlayışın resmi çizilirken, diğer taraftan içerdikleri anlamlar itibariyle türbe mimarîsi ile yazılar arasında bir mana birliği sağlanmaktadır. Türbeye gelen insanlara; ölümün hak ve kaçınılmaz son, her şeyin fani ve sadece Allah'ın baki olduğu, müminlerin dünya ve âhirette diri olacakları, cennete ulaştıracak amellerin niteliği, inananların mutlaka Allah'ın rahmetine kavuşacakları gibi konular, hüsn-i hat vasıtasıyla büyük bir sanat etkinliği halinde sunulmaktadır.[650]

Mimarîde kullanılan yazılı motiflerle çoğu zaman dinin esaslarını geniş toplum kitlelerine öğretme gayesi de güdülür. Sözgelimi; Moğol istilasından

---

[648] Derman, *Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı*, s. 388-389; Özsayıner, *Mimar Sinan'ın İstanbul'daki Cami ve Türbelerindeki Yazı Düzeni ve Anlamı,* I, 1-2, 258, 279, 285-286.

[649] Koç, *İslâm Estetiği,* s. 19.

[650] Özsayıner, *Mimar Sinan'ın İstanbul'daki Cami ve Türbelerindeki Yazı Düzeni ve Anlamı,* I, 267, 279, 284; Koç, *İslâm Estetiği,* s. 140.

sonra Anadolu Selçukluları'nda yazı, dini yaymak amacıyla mimarîde bezeme elemanı olarak önem kazanmıştır. Bu dönemde taç kapılar; üzerlerine yazılan Kur'ân'dan âyetler ve hadisler ile dinî mesajlar ileten mimarî elemanlar durumundaydı. Yine Yıldırım Beyazıt ile Timur arasındaki savaş sonrasında meydana gelen fetret devrinin yaralarının sarılabilmesi, toplumda aç, susuz ve açık kimselerin gözetilmesi, insanlar arasında toplumsal barış sağlanıp birlik ve bütünlüğün tekrar canlandırılması, devlet ve millet olarak dimdik ayakta olunduğunun vurgulanması amacıyla Bursa Yeşil Cami ve Yeşil Türbe'nin mimarî saygınlığına verilen önem, yazıların anlam bakımından seçiminde de kendini göstermektedir. Bu maksatla komşuya ve misafire ikramda bulunma, aç ve sefil durumdaki kimselere bol bol sadaka verme, insanlara cömertçe ve yumuşaklıkla muamele etme, Allah'ı çokça zikretme ve ihsan ettiği nimetleri hatırlama vb. konulu hadisler; portale (anıtsal giriş kapısına), eyvanlara*, harim duvarlarına, kubbe eteklerine, pencere kapak ve alınlıklarına uzun kuşaklar halinde ve değişik malzeme üzerine farklı yazı türleriyle işlenmiştir.[651]

Yazılı süsleme diğer taraftan insanları tefekkür âlemine sokarak derin bir manevî hazla baş başa bırakır. Allah kelâmının tekrarı başlı başına bir ibadet ve tefekkür sayıldığı için, insanların âyet ve hadislerden müteşekkil yazılı tezyinatı temaşa etmesi de büyük bir tefekkür ortamının oluşturulmasına vesile olmaktadır. Baki olan Allah'tır, dünyada olup biten şeyler geçicidir, düzen ve gerçeklik baki olan Allah'a aittir… Bu anlayışa dayalı olarak ortaya konan tezyinat da sadece göz zevki için yapılmış süs değil, fakat aynı zamanda içinde gizli veya açık bir mesaj barındıran temsilî bir dil olmaktadır. Dolayısıyla süsleme mimarîde bir fazlalık değil, tefekkür yoluyla eserin etki ve işlevine katkıda bulunan ve bir yerde onu tamamlayan bir unsurdur. Büyük taç kapılar ve bazı geniş satıhlarda olduğu gibi, İslâm sanatının her türlü tezhip ve tezyinatında, bir desendeki bir birimden ötekine, bir desenden başka bir desene ve bütün bir görüş alanından başka bir görüş alanına geçmeye adeta zorlayan bir hareket vardır. Ama bu hiçbir eserde sonuca ulaşmaz. Bu hareket, eseri seyredenin hayaline eklemlenerek onda sonsuza uzanma duygusuna dönüşür.

---

* Eyvan: Büyük Selçuklular ile Anadolu Selçukluları'nın cami ve medreselerinde görülen, avluya bakan tarafı açık, üç tarafı kapalı, üstü tonoz (yarım silindir biçiminde tavan örtüsü) ile örtülü, yerden yüksekçe zeminli oylumlara denir. Eyvan, klâsik Osmanlı döneminde Türk mimarlığının gündeminden çıkmıştır. Bkz. Turani, *Sanat Terimleri Sözlüğü,* s. 41; Sözen-Tanyeli, *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü,* s. 81.

[651] Taşkıran, *Yazı ve Mimari,* s. 90; Tüfekçioğlu, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazının Kullanımı,* I, 514-515.

Tabii olmayana erişilince de kütle, hacim, mekân silinir. Bu durum, seyredeni "İlâhî Hazret"in sezilmesi için gerekli olan bir temaşa tavrı içine oturtur.[652]

Birçok konuyu ele alan hadislerin genellikle kısa ve zihinde kalabilecek türleri tercih edilmiştir. Bu da öğretimde kolaylık prensibinin bir gereği olsa gerektir. Şu da bir gerçektir ki, ister kısa olsun isterse uzun, bir taç kapı çerçevesini ya da bir kubbe eteğini süsleyen yazı şeridinin oradaki varlığının amacı illa ki herkesin onu okuyup anlaması da olmayabilir. Çünkü cemaatin içinde okuma-yazma bilen ve Arapça anlayanların sayısı düşünüldüğünde, bu yazıtların sırf okunma amacı taşıyamayacağı anlaşılır. Dahası, özellikle geometrik bir kûfi yazıtın bazen bilmeceyi andıran istifini okumak ancak bir uzmanlık işidir. Kûfi yazıda diakritik işaretler de konmadığı için okuma daha da zorlaşır.[653] Bu nedenle böyle durumlarda yazının kullanılmasının asıl amacının illa ki bir mesaj vermek değil, yapının o kısmını güzelleştirmek veya boşlukları doldurmak olduğunu söyleyebiliriz.

İşte bu noktada bizatihi yazılan metin vasıtasıyla o mimarî yapıya bir nevi kutsiyet (mukaddeslik) özelliği verme çabası olduğu da düşünülebilir. Bir cami taç kapısı üzerine âyetlerden, hadislerden oluşan bir metin yazıldığı zaman bu, o caminin ne derece mukaddes bir mekân olduğunun bir tescili gibidir. Hatta yazıların haşmeti, onun ait olduğu dinin ne kadar yüce olduğu konusunda seyredenleri psikolojik bir etki altında da bırakır. Bununla birlikte, yazıların yarattığı atmosfer sayesinde, okuma-yazma bilmeyenler bile kendilerini manevî bir bilgi sağanağı altında bulur ve bir şekilde ondan istifade eder. Grabar'a göre, dilin çok iyi anlaşılamadığı örneklerde bile, belli bir ikonografik okunabilirliğin ve anlamın bulunduğu varsayılır; bir sanat yapıtının işlevinin ikonografik yönüyle bir mesaj iletmek, onun işlevini ya da işlevlerini görselleştirmek olduğu bilimsel olarak kanıtlanabilir.[654]

Özellikle Sünni toplumlarda camilerin kubbe eteklerine dört halifenin ve bazen aşer-i mübeşşerenin adlarının, lafzatullah/Allah ism-i celili (الله) ve ism-i Nebî/Muhammed (s.a.) (محمد) ile bir arada yazılması, onların mertebe bakımından ne kadar büyük bir üstünlüğe sahip olduklarının bütün ziyaretçilere ilan edilmesi anlamına gelmektedir.

---

652 Koç, *İslâm Estetiği,* s. 48-49, 159.

653 Ödekan, "Bezeme ve Simge Olarak Hat", s. 345.

654 Grabar, *İslâm Sanatının Oluşumu,* s. 177.

Buraya kadar sıraladığımız hususlar, genellikle doğrudan Müslüman ziyaretçileri ilgilendirmektedir. Ancak iç ve dış süslemesiyle bütün mimarî yapılar sadece Müslüman milletlere bir mesaj vermekle kalmaz, aynı zamanda bu sayede devletin ihtişamı bütün yabancı ziyaretçilere de etkili bir şekilde sunulur ve bir nevi devletin propagandası yapılmış olur. Tarih boyunca insanlık birbirine karşı, ortaya koyduğu sanat değeri son derece yüksek eserleriyle övünmüş ve diğerlerine fark atarak bu konuda onlara öncülük yapmaya soyunmuştur. Ortaya konulan bir eserin sanat değerinin yüksekliği ve paha biçilmezliği ise, onun üzerinde yer alan tezyin (süsleme) keyfiyetine bağlıdır. Süsleme yönü ne denli ustalık taşıyor ve derin gerçekleri yansıtıyorsa, adı geçen eser de o kadar kıymetli olur ve eşsiz nitelikte görülür. Şu halde süsleme olayı, gücün ve maharetin, derinliğin ve soyluluğun, ciddiyetin ve hassasiyetin bir tür ispatından ibarettir.[655] Sanatın milletlerarası övünme ve propaganda konusu yapılması hususunu bir batılı kendi cephesinden şöyle dile getirir:

"Osmanlıların, neredeyse bir milyon mil kareyi bulan topraklara hükmeden, Avrupa ve Batı Asya'nın en geniş ve en korkulan gücü olduğunu da unutmamak gerekir. Mimarîlerinin bu gerçeği yansıtması doğaldır. İstanbul'a gelen yabancı elçiler orada karşılaştıkları yeni binaların boyut ve ihtişamını beğendiklerini gösteren raporlar yazmışlardır. Yani bu camilerin propaganda boyutu çağdaş bağlamlarının içsel bir parçasıdır. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nun muazzam malî kaynakları, sultanların belki de Abbasi halifeliğinin başarılı dönemlerinden beri görülmeyen düzeyde hâmilik yapabilmelerini sağlamıştır."[656]

DEĞERLENDİRME

Buraya kadarki bölümde, geçmişten günümüze çeşitli mimarî mekânlarda yazılı motiflerin ve bu arada hadislerin ne kadar yaygın olarak kullanıldığını görmüş olduk. Bu kısımda ise ulaşabildiğimiz rivâyetlerin temel hadis kaynaklarında yer alıp almadıklarıyla alâkalı bazı değerlendirmeler yapmaya

---

[655] Özdağ, *Tuzaklar ve Uyarılar,* s. 204. S. Ahmet Arvasi de, konuyla ilgili değerlendirmelerinde önemli tespitlerde bulunur. Onun ifadelerine göre, büyük ve güçlü bir medeniyetin ortaya koyduğu "estetik telakki" de, eserler de orijinaldir. Bir sanatkâr gibi bir medeniyet de kendine has üslûbunu korudukça ve sanatta şahsiyet sahibi oldukça canlılığını ve dinamizmini ayakta tutabilir. Medeniyetler birbirinden sanat telakkileri ile de ayrılırlar. Bkz. *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz,* s. 78.

[656] Hillenbrand, *İslâm Sanatı ve Mimarlığı,* s. 271.

çalışacağız. Öncelikle mimarî dekorasyonda/süslemede kullanılan hadislerin hangi sıklıkta kullanıldığı hususunu ele almak istiyoruz:

HADİSLERİN MİMARİ DEKORASYONDA KULLANIM SIKLIĞI

Araştırmamız boyunca özellikle dinî mimarîmizde en fazla yazılan metinlerin şüphesiz **Kur'ân-ı Kerim âyetleri** olduğunu apaçık müşahede ettik. Öyle ki Selçuklu, Osmanlı, Candaroğlu, Ramazanoğlu ve diğer bütün Müslüman Türk devlet ve beylikleri döneminde herhangi bir şekilde âyet kullanılmayan mimarî bir unsur bulmak neredeyse imkânsız gibidir diyebiliriz. Camilerin avlusuna girişten itibaren kapı ve pencere alınlıklarına, bizzat kapıların üzerlerine, kubbelere, duvarlara, mihraba, minbere, sütunlara, hatta penceredeki vitraylara varıncaya kadar istisnasız bütün noktalar, Allah kelâmının eşsiz örneklerinin en güzel yazı çeşitleriyle bezendiği yerler olmuştur. Sadece camiler değil, aynı zamanda medreseler, dâruşşifalar, türbeler, çeşmeler, şadırvanlar hatta mezar taşları bile âyetlerin sıkça yazıldığı mekânlar olarak dikkat çekmektedir. Kuşkusuz bu durum Türk-İslâm mimarîsinde Allah Teâlâ'ya ve O'nun eşsiz kelâmı olan Kur'ân-ı Kerim'e gösterilen saygının ne derece büyük olduğunu açıkça gözler önüne sermektedir.

Geçmişten günümüze kadar dinî mimarîmizde yazılan ibarelerin türü bakımından âyetlerden sonra en fazla kullanılan metinler **Hz. Muhammed'in (s.a.) sözleri** yani **hadisleri** olmuştur. Bir uçtan bir uca Türkiye'nin pek çok vilâyetinde bulunan yukarıda sıraladığımız mimarî mekânlar veya unsurlar âyetlerle birlikte aynı zamanda hadislerin de sıkça nakşedildiği yerler durumundadır. Bizim bu çalışmamız bu tabloyu bir nebze olsun aksettirme gayretinin bir sonucu olarak düşünülmelidir. Âyetler kadar yoğun olmasa da hadislerin de çok yaygın bir şekilde yazıldığını görüyoruz. Bu anlamda **Sivas Divriği Kale Camii**'nin (576/1180) Sivas Müzesi'ndeki ahşap kapı kanatları, hal-i hazır durum itibariyle **hadis yazılmış en eski vesika** olarak bilinmektedir. Ondan hariç olarak Bursa Yeşil Camii ve Türbesi, Divriği Ulu Camii, Amasya Burmalı Minare Camii, Konya Karatay Medresesi, Edirne Eski Cami, Edirne Yıldırım Beyazıt Camii, Sivas Buruciye, Çifte Minareli ve Sahibiye Medreseleri, hadislerin en fazla yazıldığı yerler olarak dikkat çekmektedir. Bununla birlikte neredeyse bütün illerimizin tarihî ve mimarî eserlerinde bir veya daha fazla hadisin yazılmış olduğunu rahatlıkla söyleme imkânına sahibiz.

Hadislerin de âyetler gibi bu derece yaygın olarak yazılmış olması da, elbette ki Türk milletinin Hz. Peygamber'e duyduğu derin sevgi ve saygının, aşka dönüşmüş anlamlı bir göstergesi sayılmalıdır. Bu saygının bir başka tipik tezahürü de, mezar taşlarında yazılan âyet ve hadislerin, mevtanın **ayakucu** tarafındaki kitabeye değil de **başucu** tarafındaki kitabenin iki cephesine yazılmış olmasıdır. Böylece Allah ve Peygamber sözlerinin **baş tacı** edildiği, sembolik olarak da gösterilmiştir.

Mimarî dekorasyonda yazımı hususunda en çok rağbet gören, iltifata en fazla mazhar olan hadislerin hangileri olduğuna gelince; burada kısaca **en fazla yazılan hadisler** hakkında bazı tespitlerimizi sunmak istiyoruz:

Hiç şüphesiz mimarîde en fazla nakşedilen hadis, Allah Teâlâ'nın rızası için mescid/cami yaptırmanın faziletinden bahseden: *"Kim Allah için bir mescid yaptırırsa, Allah da onun için cennette bir ev yapar."* anlamındaki hadistir. Mimarî dekorasyonda bunun kadar sık yazılan başka bir hadis olduğunu bilmiyoruz. Hatta İstanbul Lâleli Camii'nde olduğu gibi bu hadis bazı yerlerde değişik varyantları ile birlikte birkaç defa yazılmıştır. Söz konusu hadis öylesine yaygın bir şekilde nakşedilmiştir ki, tarihi mirasımız içerisinde onun yazılmadığı bir coğrafya bulmak belki de mümkün olmayacaktır. Öyleyse bu hadisin niçin bu kadar fazla iltifata mazhar olduğu konusu, aydınlatılmaya muhtaç bir konu olarak önümüzde durmaktadır. Bu konuda bir şeyler söyleyebilmemiz için her şeyden evvel, Hz. Peygamber dönemi ve sonrasında cami ve mescidlerin konumunu bilmemiz gerekecektir.

İslâm medeniyetinde cami, çeşitli müesseseleri bünyesinde toplayan bir merkez olarak görev icra etmiştir. Bu anlamda camiler, ibadethane olma özelliklerinin yanında aynı zamanda birer medrese/okul/ üniversite, tekke, devlet yönetim merkezi, ordu karargâhı, yabancı heyetlerin karşılandığı ve diplomatik görüşmelerin yapıldığı bir salon, davaların görüldüğü bir mahkeme, yaralıların tedavi edildiği bir hastane, bir arşiv vb. çok değişik amaçlar için kullanılmış önemli kurumlardır.[657] Camilerin bu şekilde farklı görevler için kullanılması, her şeyden önce o dönemin şehircilik anlayışının bu kurumlar için ayrı ayrı binalar yapılmasına çok ihtiyaç göstermemesinden ve maddî/fizikî şartların da anılan kurumların müstakil olarak inşa edilmesine imkân vermemesinden

---

[657] İslâm tarihi boyunca camilerin bu şekilde çok amaçlı olarak kullanıldığına dair geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi,* s. 109-112, 282-284, 291-295; Kazıcı, *İslâm Müesseseleri Tarihi,* s. 203-205, 225-229; Önkal, Ahmet- Bozkurt, Nebi, *DİA,* "Cami" md., VII, 49-56.

kaynaklanmış olmalıdır. Bütün Müslümanların toplandığı bir merkez olarak camiler vardı ve bunların çok etkin olarak kullanılmasıyla diğer görevler de pekâlâ birlikte yürütülebiliyordu.

Dolayısıyla Hz. Peygamber'in mescid inşa ve imarına çok teşvik etmesinin altında, camilerin İslâm'ın ilk dönemlerindeki çok yönlü kullanımının da mutlaka göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Yani hadislerde yer alan bu tür teşvikleri, sadece ibadethane olarak kullanılmak üzere cami/mescid inşa etmek şeklinde anlamak, bu hadislerin anlam penceresinin çok dar bir çerçeveye sığdırılması/sıkıştırılması manasına gelecektir. O dönemde camiler niçin inşa ediliyordu? Yukarıda sıralanan pek çok önemli görevin yerine getirilebilmesi ve bu amaçlar için insanları bir araya toplamak gayesiyle. Öyleyse hadisin ruhundaki "toplanmak, bir araya gelmek, yekvücut olmak" ve bu şekilde karşılaşılan problemleri el birliğiyle çözmek şeklindeki anlamın mutlaka ön plâna çıkarılması zaruridir. Yoksa sadece vakit namazlarının eda edilebilmesi için cami/mescid yapılmasına teşvik edildiğini düşünmek, bu yöndeki hadislerin muhtevasında yer alan pek çok gayeden sadece birini (ibadethane olma özelliğini) öne çıkarmak, diğerlerini ihmal etmek anlamına gelir ki bu da doğru olmasa gerektir. Üçüncü halife Hz. Osman Mescid-i Nebevî'nin genişletilmesi sırasında gerekli-gereksiz konuşarak kendisini eleştirenlere verdiği cevapta, Hz. Peygamber'in mescid inşasına teşvik eden hadisini delil olarak göstermiş[658], bu genişletmenin bir ihtiyaçtan kaynaklandığını çünkü insanların bir araya gelmesinin artık güçleştiğini, dolayısıyla onları daha kolay bir şekilde toplayacak biçimde mescidin genişletilmesi gerektiğini anlatmak istemiştir. Yani Hz. Osman da bu hadisin muhtevasında yer alan "toplayıcılık" anlamını çok güzel bir şekilde kavramış ve ortaya koymuştur. Sonuç itibariyle, adından (*el-Câmi'*: Toplayan) anlaşılacağı üzere camilerin en büyük özelliği bütünleştirici olmasıdır. Hz. Peygamber de bütünleştirici olan bu mekânların özellikle fethedilen yeni yerlerde yaygınlaştırılmasını amaçlamış olmalıdır diye düşünüyoruz.

Mimarî dekorasyonda ikinci olarak en sık yazılan metin türü, Hz. Peygamber'in hadislerinde çok sık yer alan ve bizim de hadis olarak düşünülmeleri gerektiği fikrinde olduğumuz kelime-i tevhidler ve çeşitli kullanım şekilleriyle kelime-i şehâdetlerdir. Yüzyıllardır ezanlarda tekrarlanan kelime-i şehadet ifadeleri ve İslâm'ın diğer bir sembolü olan kelime-i tevhidler,

---

[658] Mesela bkz. Buhârî, Mesâcid 32 (no: 439); İbn Hacer, *Fethu'l-bârî,* I, 544-546.

hattatların en sık yazdığı ve bu yolla belki de her an iman tazeleme yoluna gittiği metinlerin başında yer almıştır. Bu arada besmeleleri de hatırlamamız ve bu gruba dâhil etmemiz uygun olacaktır. Kur'ân-ı Kerîm'in de bir âyetinin (Neml, 27/30) bir parçası olan besmelelerin Hz. Peygamber'in ifadelerinde de sıkça yer alması sebebiyle aynı zamanda hadis olarak kabul edilmesinin bir mahzuru olmasa gerektir. Dolayısıyla bize göre bunlar da kelime-i şehâdetler ve kelime-i tevhidler gibi en çok yazılan hadislerden biri durumundadır.

Sıklıkla yazılan diğer bir hadis de: *"Namaz dinin direğidir."* ibaresidir. Bu hadisin de oldukça yaygın bir yazım alanı olduğunu görüyoruz. Özellikle cami avlularında ve mâbetlerin içinde sıkça bu hadisin yazıldığı dikkat çekmektedir. Bu vesileyle, camiye gelen cemaata dinin en önemli görevlerinden birini yerine getirmek üzere orada bulunduğunu hatırlatan bu anlamdaki hadisler, namazın daha bir şuurla eda edilmesi için müminlerin iman bakımından kendilerini yenilemeleri imkânını vermektedir.

Bunlara ilâveten Allah'ın en güzel isimleri (esmâ-i hüsnâ); Hz. Peygamber'in Allah'ı tesbih anlamında kullandığı ifade edilen: *"Sübhânallahi ve bihamdihî sübhânallâhi'l-azîm"* ve *"Sübhânallâhi ve'l-hamdü lillâhi ve lâ ilâhe illallâhu vallâhu ekber ve lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâhi'l-aliyyi'l-azîm"* cümleleri; *"Şefaatim, ümmetimin büyük günah sahiplerinedir."* müjdesi; *"Ey Rabbimiz! Bize dünyada iyilik ver, âhirette de iyilik ver ve bizi ateşin azabından koru!"* duası; *"Allah'a göre yerlerin en sevimlisi mescidlerdir."* beyanı; *"Amellerin değeri niyetlere göredir."* hadisi; *"Hikmetin başı Allah korkusudur."* rivâyeti ve Rasûlullah'ın (s.a.) şemâilini anlatan hilye-i şerifeler en fazla yazılan hadislerin başında gelmektedir.

Mimarî dekorasyonda en fazla yazılan hadisler hakkında bu tespitleri yaptıktan sonra, bir de mimarîde yaygın olarak yazıldığı halde Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda şüpheler bulunan yahut da onun sözü olmamasına rağmen birer hadis gibi yazılmaya devam eden sözlerle ilgili olarak tespitlerimizi sunmak istiyoruz:

Bu minvalde mimarîde çok sık yazılan sözlerin başında: *"Mescidin içindeki mümin denizin içindeki balık gibidir; mescidin içindeki münâfık ise kafesin içindeki kuş gibidir."* rivâyeti gelmektedir. Her ne kadar pek çok mekânda bu söz Hz. Peygamber'in bir hadisi olarak yazılmış ise de, araştırmalarımız sonucunda bunun bir hadis olduğuna dair sağlam bir bilgiye ulaşamadık. Kanaatimizce bu söz tâbiûn ulemâsından Mâlik b. Dînâr'a (v. 123/741) ait bir kelâm-ı kibardır.

Son derece yaygın bir şekilde mimarî dekorasyonda kullanıldığı halde hadis olduğunu teyit edemediğimiz diğer meşhur bir söz şudur: *"Kaçırmadan önce namazda, ölüm gelmeden evvel ise tevbede acele ediniz."* Bu söz çoğu defa hadis formunda nakşedilmemiş olsa da, bazı mekânlarda ya doğrudan Hz. Peygamber'e isnâd edilerek ya da diğer hadislerin arasında zikredilmek suretiyle hadis olduğu izlenimi verilmiştir. Yapmış olduğumuz incelemeler sonucu bunun da bir kelâm-ı kibâr olmasını kuvvetle muhtemel görüyoruz.

Özellikle türbe mimarîsinde hadis formunda yazıldığı halde bu konuda iknâ edici delillere ulaşamadığımız sözlerden diğer bir grubu dünyanın geçiciliğine ve ölüme vurgu yapan: *"Dünya bir saatten ibarettir, sen onu itaatle geçir.", "Müminler ölmezler fakat bir diyardan diğer bir diyara göç ederler.", "Dünyanın evveli ağlama, ortası cefa, sonu ise fenadır.", "Dünya âhiretin tarlasıdır."* ve *"Dünyanın izzeti mal ile âhiretin izzeti ise ameller iledir."* gibi sözlerdir. Bunların pek çoğunun ya kaynağı bulunamadığı ya da Hz. Peygamber'e isnâdı şüpheli olduğu için bu grupta değerlendirilmeleri uygun olacaktır. Anlam olarak çok önemli hususlara değinen bu sözlerin hadis olmadığını söylememizin sebebi tamamen hadis tekniğini ilgilendiren bir husustur. Dolayısıyla hadis olarak değilse bile birer kelâm-ı kibâr olarak bu sözlerin gereğini yerine getirmek ya da bunları dikkate almak, sorumluluk sahibi her inanan kulun bir vazifesi olmalıdır. Buna karşılık bir söze hadis diyebilmek için onun mutlaka temel hadis kaynaklarında yer almasına dikkat etmek; aksi durumda onu Hz. Peygamber'e isnâd/izâfe etme hususunda çok dikkatli olmak gerekir diye düşünüyoruz.

MİMARİDE KULLANILAN HADİSLERİN RİVÂYET ÜSLÛBU

Mimarî dekorasyonda kullanılan hadislerin çeşitli şekillerde/üslûplarda nakşedildiğini söylememiz mümkündür. Hz. Peygamber'e doğrudan izafe edilerek yazılan hadisler çoğu zaman şu kalıplardan biriyle söylenmiştir:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم / قال النبي عليه السلام / قال النبي عليه الصلاة والسلام / قال النبي صلى الله عليه وسلم / كان رسول الله صلى الله عليه وسلم / قال رسول الله صلوات الله عليه / قال عليه السلام / وقال عليه الصلاة والسلام / قال رسول الثقلين ونبي الحرمين صلى الله تعالى عليه وسلم / قال النبي صلوات الرحمن عليه / قال النبي الهاشمي عليه السلام / عن رسول الله صلى الله عليه وسلم / عن النبي صلى الله عليه وسلم / ومن أحاديثه عليه السلام / وقوله صلى الله عليه وسلم / قال صلى الله عليه وسلم / أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال / وقال عليه التحية الأكرم / وقال النبي عليه الصلاة لا تحصى ولا تحاط

Söyleyiş ifadeleri biraz farklı da olsa, bunların tamamını yaklaşık bir ifadeyle: *"Peygamber (a.s.) şöyle söyledi…"* veya *"Rasûlullah (s.a.) buyurdu ki…"* şeklinde çevirmemiz ve anlamamız mümkündür. Hadis tekniği açısından bu ifadelerle nakledilen hadislerin tamamının "merfû" olduğunu söyleyebiliriz. İsnâdı muttasıl (kesintisiz) olsun ya da olmasın Hz. Peygamber'e isnâd edilerek nakledilen rivâyetler merfû olarak kabul edilir.

Mimarîde yazılan hadislerde bazen de bu lâfızlardan biri kullanılmaz ama ibarenin sonunda: *"Rasûlullah doğru söyledi."* (صدق رسول الله) denilir ki, bunları da yukarıdakiler gibi merfû olarak kabul etmemiz gerekir. Bu noktada dikkat çekici diğer bir husus da şudur ki; Hz. Peygamber'in buyruğunu ifade eden fiil (قال *"dedi/söyledi/ buyurdu"*) genellikle aynı olmakla birlikte, bunun peşinden gelen dua cümleleri çok çeşitlilik arzetmektedir. *"Allah ona salât ve selâm eylesin", "selâm onun üzerine olsun", "salât ve selâm onun üzerine olsun", "Allah'ın salavâtı onun üzerine olsun", "İns ve cinnin Rasûlü ve Haremeyn'in Peygamberi ki Allah Teâlâ ona salât u selâm eylesin", "Rahman'ın salâvâtı onun üzerine olsun", "en yüce selâm onun üzerine olsun"* ve *"sayıya gelmez ve ihata edilemez salât ona olsun"* gibi kullanılan tüm bu ifadeler, Rasûl-i Ekrem'e duyulan derin sevgi ve saygının nadide birer göstergesi durumundadır.

Çalışmamızda merfû olarak nakledilen rivâyetlerin gerçekten Hz. Peygamber'e ait olup olmadığını anlamak için kapsamlı bir araştırma içerisine girdiğimizi söyleyebiliriz.[659] Araştırmalarımız sonucu gördük ki, bunlardan pek çoğu temel kaynaklarımızda yaygın olarak bulunurken, geri kalan kısmı ya muahhar (sonraki) dönem kaynaklarında kendine yer bulmuş; ya da hiçbir kaynakta onların izi bulunamamıştır. Her ne kadar Rasûlullah'ın sözü olarak nakledilse de bu tür rivâyetlerin, kaynak problemi dolayısıyla Hz. Peygamber'e isnâd edilmesi mümkün/isabetli gözükmemektedir. Bunların mevzû (uydurma) olması ihtimal dâhilinde olabileceği gibi sahâbeye, tâbiûna veya ulemâdan birine ait bir söz (mevkuf, maktû, kelâm-ı kibar vb.) iken sonradan Hz. Peygamber'e isnâd edilmeye başlanmış olması da muhtemeldir.

Mimarîdeki hadisler bazen de sözün kaynağı konusunda hiçbir belirleyici ifade kullanılmadan doğrudan metin olarak verilmiştir. Bu şekilde verilen rivâyetlerin hadis olduğu konusunda kaynaklarımızda yaygın kanaat bulunması

---

[659] Bu çalışmamızın ayrıntıları için bkz. *Hz. Peygamber'in Mimariyi Taçlandıran Sözleri-Türk İslâm Mimarisinde Kullanılan Hadisler,* s. 67-400, Adana 2010.

halinde bunların da Hz. Peygamber'e doğrudan izafe edilenlerle aynı kategoride düşünülmesi mümkündür.

Kullanılan hadisin çok meşhur olması sebebiyle, bazı durumlarda hadis metninin tamamının verilmeden ve kendisine kısaca telmihte/işarette bulunularak yazıldığı dikkat çeker. Bunun bir örneğini, Bursa İnegöl İshak Paşa Camii'nin tamir kitâbesinde: *"**Hadis-i men benâ** sırrına mazhar oldu..."* şeklinde görüyoruz. Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Camii'nin girişinde de: *"Fahr-i âlemden **hadîs-i men benâ** sünnet sana..."* şeklinde manzum bir ifade yazılıdır. Bu tür ifadelerde, من بنى مسجدا *"Kim bir mescid yaptırırsa..."* diye başlayan çok yaygın hadise bir telmih olduğunu anlıyoruz. Bu tür hadislerin de, doğrudan Hz. Peygamber'e izafe edilenlerle aynı sınıfta yer alması uygun olur.

Bir de Rasûlullah'ın Allah Teâlâ'dan naklettiği (kutsî) rivâyetler vardır ki, bunlar:

قال النبي عليه السلام خبرا عن الله جل جلاله / يقول الله عز وجل

"Peygamber (a.s.) Allah'tan (c.c.) haber vererek şöyle söyledi..." veya *"Allah Azze ve Celle şöyle buyurdu..."* şeklinde dile getirilir ve "kutsî hadis" olarak adlandırılır.

A. KULLANILAN HADİSLERİN SIHHAT DURUMU

Çalışmamız boyunca incelediğimiz rivâyet sayısı 310 civarında olup, bunların önemli sayılabilecek bir kısmını oluşturan % 84'lük kesimin (260 rivâyet) kaynağına bir şekilde (sahih, hasen veya zayıf olabilir) ulaşılmış; yaklaşık % 16'ya tekabül eden 50 kadar rivâyetin ise hadis olarak kaynağı tespit edilememiş ve neticede bunların hadis olmadığına yani mevzû (uydurma) olduğuna kanaat getirilmiştir. Yani uydurma rivâyetlerin bütün rivâyetler arasındaki oranı % 16'dır. Geriye kalan % 84 rivâyetin ise "sahih", "hasen" ve "zayıf" olmak üzere çeşitli derecelere ayrıldığı ortaya çıkmıştır.

Kaynak tahkiki sonucu "sahih" ve "hasen" derecede olduğu anlaşılan ve rahatlıkla amel edilebilir durumdaki hadislerin oranı % 63'tür; "zayıf" rivâyetler ise % 21 oranındadır. Zayıf hadislerin çoğunun fezâil (faziletler, hayra ve güzel amellere teşvik, kötü işlerden sakındırma vs.) konularıyla alakalı oluşunu ve

fezâilde zayıf hadislerle amel etmenin cevazına kail olan âlimlerin[660] görüşünü dikkate alırsak, amel edilebilir durumda olan rivâyetlerin oranının % 75-80'lere kadar yükselmesi bile muhtemel görünmektedir ki bu sevindirici bir yüzdedir.

Hadislerin yer aldığı kaynakların büyük bir çoğunluğunu erken dönem sayılan temel hadis külliyatı teşkil etmektedir. Bazı rivâyetler ise temel hadis kaynaklarında yer almamış ve nispeten sonraki dönemde yaygınlaşmıştır. İlgili çalışmamızda durumu bu şekilde olan rivâyelere yer yer değindik ve şayet hakkında Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda olumsuz bir düşünce yahut değerlendime varsa buna da işaret ettik. Çok rahatlıkla söyleyebiliriz ki, mimarî dekorasyonda/süslemede kullanılan li-zâtihi ve li gayrihi sahih/hasen hadislerin oranı % 60-70'ten daha az değildir ki kanaatimizce bu oran azımsanmayacak ölçüde iyi bir dereceyi ifade etmektedir. Hatta hadis dışındaki Tefsir, Tasavvuf, Hukuk vs. gibi diğer bilim dalları için de benzeri araştırmalar yapılacak olsa, bu tür yazılan eserlerde kullanılan sahih/hasen hadis oranının da muhtemelen bu civarda olduğu ortaya çıkacaktır.[661]

Mimarî dekorasyonda Hz. Peygamber'in bir sözü olarak yazıldığı halde hadis kaynaklarında bulunamayan birçok metnin özellikle müfessir İsmail Hakkı'nın tefsirinde yer almış olması oldukça dikkat çekici bir husustur. Onun yanı sıra İbn Arabî'nin *el-Futûhât*'ı, Fahruddin er-Râzî'nin *Tefsîr*'i, İmam Gazzâlî'nin *İhyâ*'sı da bu tür rivâyetlere en çok kaynaklık eden eserler arasında sayılabilir. Hiç şüphesiz bu durum, hadislerin nakşedildiği mimarî yapıların inşa edildikleri dönemde bu âlimlerin eserlerinin ne kadar çok revaçta olduğunun ve medrese, cami, tekke vb. örgün/yaygın eğitim kurumlarında ve ders halkalarında oldukça yaygın olarak okutulduğunun açık bir göstergesidir. Bu demektir ki, pek çok konuda olduğu gibi hadis konusunda da bu eserler toplum kültürünün alt yapısının oluşmasında olumlu veya olumsuz önemli katkılarda bulunmuştur.

---

[660] Bkz. Leknevî, *el-Ecvibetu'l-fâdıle,* s. 36 vd.; Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı,* s. 340 vd.; Çakan, *Hadis Usûlü,* s. 126-128.

[661] Sözgelimi Bilâl Saklan'ın yaptığı akademik çalışma bu konuda bir fikir verebilecek mahiyettedir. O, tasavvufun temel kaynaklarında geçen hadislerin büyük bir bölümünün (yaklaşık % 65) hadisçilerce makbul kabul edilen dokuz ana hadis mecmuasında yer almakta olduğu ve diğer hadis koleksiyonlarında geçen hadislerin ilâvesiyle bu oranın % 80'lere ulaştığı kanaatine varmış ve bu sonucu oldukça sevindirici bulmuştur. (Bkz. "Tasavvufun Kaynağı Olarak Sünnet", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri-Kutlu Doğum Sempozyumu-2001,* s. 73-74, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008.) Bizim bu çalışmamızdaki mimaride kullanılan hadislerle ilgili kanaatimiz de sayın Saklan'ın ulaştığı sonuçlara benzer bir durum arzetmektedir.

Tespitlerimize göre muteber hadis kaynaklarında bulunamayan rivâyetlerin büyük bir çoğunluğu türbe mimarîsinde kullanılmıştır. "Dünya, Ölüm ve Âhiret Hayatı" başlığı altında toplayabileceğimiz bu rivâyetlerin yarıdan fazlası kaynak problemi taşımaktadır. Dünyanın geçiciliğini, ölümün insanı her an yakalayabileceğini, bu yüzden daima uyanık olup hasenât/iyilikler peşinde koşmak gerektiğini vurgulayan bu rivâyetler, mana olarak doğru olsa bile hadis tekniği açısından illetli/kusurlu/zayıf yahut mevzû oldukları için Hz. Peygamber'in birer hadisi olarak değerlendirilmeleri noktasında ihtiyatlı davranmak uygun olacaktır.

Kaynak bakımından sorunlu diğer bir grup rivâyet ise ilmin fazileti hakkındadır. İlmin ve ilim adamının değerini ifade etmek üzere ortaya atılmış ve bu şekilde mimarîde kullanılmış pek çok rivâyetin hadis kaynaklarında yeri bulunamamıştır. Aynı şekilde mescidlerin inşası değil ama imarı, tefrişi ve aydınlatılması; ayrıca güzel ahlâkın teşvik edilmesi için de hadis uydurulduğu ve bunların zaman zaman mimarî dekorasyonda kendisine yer bulabildiği dikkat çekmektedir.

Geneli göz önünde bulundurulduğunda, uydurulan sözlerin çoğunun insanları iyiliklere teşvik amaçlı olarak ve belki de iyi niyetlerle ortaya atıldığı tahmininde bulunabiliriz. Elbette niyet ne kadar samimi olursa olsun, Hz. Peygamber adına bir şeyler uydurmak büyük bir vebaldir ve *"Kim benim adıma yalan uydurursa, cehennemdeki yerine hazırlansın"*[662] vaîdine/tehdidine maruz kalmayı netice verir. İnsanları hayra teşvik etmek için ise Kur'ân-ı Kerim âyetleri ve sahih Sünnet'in verileri yeterli olup, bunlar uydurma teşvik unsurlarına ihtiyaç bırakmayacak ölçüde kâfi ve zengindir. Ne mutludur ki, mimarî dekorasyonu teşkil eden yazıların büyük bir çoğunluğu bunlardan oluşmaktadır ve bu anlamda doğru tercihte bulunan yöneticiler, bâniler ve mimarlar ayrıca tebrik edilmeyi hak etmektedirler. İbn Hacer'in (v. 852/1448) *"Kim bir mescid yaptırırsa…"* hadisinin şerhi esnasında hatırlattığı bir rivâyete göre, Allah Teâlâ bir tek ok sebebiyle 3 grup insanı cennete sokacaktır: O oku yapan ve bununla sadece mücahitlere yardım etmiş olmayı uman sanatkârı/

[662] Oldukça yaygın olan bu hadis için mesela bkz. Buhârî, İlim 38 (no: 107-110); Müslim, Mukaddime 2-4.

ustayı; o oku (düşmana) atanı ve ona yardım edeni.[663] İbn Hacer'in bu hatırlatması bizi mimarî dekorasyonu âyet ve hadislerle süsleyen/taçlandıran bânilerin, mimarların ve o yazıları okuyup öğrenerek sâlih amel işleyen ziyaretçilerin de bahsi geçen rivâyettekine benzer bir müjdeye nail olmaları konusunda oldukça umutlandırmıştır.

Mimarî dekorasyonda kullanılan hadislerin nereden seçildiği meselesine gelince; ilk bakışta bu hadislerin belli bir kitaptan alınmamış olduğu gibi bir şey akla gelse de, son dönem bazı titiz araştırmacılar tarafından bu konunun da büyük ölçüde aydınlatılmış olması sevindiricidir. Özellikle Divriği Ulu Camii minberi, Amasya Burmalı Minare Camii minberi, Birgi Ulu Camii minberi, Konya Karatay Medresesi ve Sivas Gök Medrese'de olduğu gibi çok miktarda hadis metni yazılan mimarî eserlerin yazıları, herhangi birinin ezberinden yazılmış hadis metinleri olmayıp; aksine tamamen bir kaynağa dayalı olarak nakşedilen metinlerdir. Bu anlamda mimarî eserlere hadis metni seçme hususunda **Kudâî**'nin (v. 454/1062) *el-Müsnedu'ş-Şihâb* ya da *Şihâbu'l-ahbâr* adlı hadis kitabının çokça kullanıldığı görülmektedir.[664] Çalışmamız esnasında bu kitabın ne kadar sık kullanıldığını açık bir şekilde müşahede ettik.

Son dönemin mimarî ve hadis araştırmacısı merhum Ali Yardım'ın Kudâî'nin bu eserinin mimarîye kaynaklık etmesiyle ilgili değerlendirmelerini burada zikretmek, bu işe ömrünü adayan bir kişi olarak ona olan vefa borcumuzun bir ifası sayılmalıdır. Onun ifadesiyle; şu anda elimizde, görme imkânı bulup da tespit edebildiğimiz, Selçuklular ve Beylikler devri mimarî eserlerinde kullanılmış 200'ü aşkın hadis vardır. Bunlardan, Anadolu Selçuklu medeniyetinin mihverini teşkil eden Konya, Kayseri, Sivas üçlüsünde, Selçuklu döneminden kalma mimarî eserlerdeki hadislerin istisnasız hepsinin kaynağını *Şihâbü'l-ahbâr* teşkil etmektedir. Öyle ki, Hz. Mevlana hayatta iken inşa edilen Konya Karatay Medresesi (649/1251) girişindeki 24 hadisin tamamı, sıra ile baştan itibaren *Şihâb*'ın ilk 24 hadisidir. Öte yandan, Birgi'deki Aydınoğlu Mehmed Bey Camii'nin (Ulu Cami) ağaç işçiliği pencere kanatları ve minberinde bulunan 25 hadisin tamamı *Şihâb*'dan alınmıştır. Hadislerin başladığı ilk pencere kapağından itibaren, *Şihâb*'ın 1, 2, 3. hadisleri; arkasından

---

[663] Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 545. Sahâbeden Ukbe b. Âmir'den merfû olarak nakledilen bu rivâyet için bkz. Ahmed, *Müsned*, IV, 146, 148, 154; Ebû Dâvud, Cihad 24 (no: 2513); Nesâî, Hıyel 8 (no: 3578); a.mlf., *es-Sünenu'l-kubrâ*, III, 39 (no: 4420).

[664] Yardım, *Amasya Burmalı Minare Camii Kitâbeleri,* s. 149; Özafşar, "Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanat Hayatında Hadis", *Türkler*, XI, 366.

8, 9, 10. hadisleri; sonunda 99, 100. hadisleri peşi peşine alınmıştır. Diğerleri arasında Divriği Ulu Cami minberindeki 24 hadisin, Selçuk İsa Bey Camii'ndeki 13 hadisin, Bursa Yeşil Cami ve Türbesi'ndeki 40'a yakın hadisin büyük çoğunluğu *Şihâb*'dan alınmadır. Hatta bu hadislerin birçoğunda *Şihâbu'l-ahbâr* tek kaynak durumunda bulunmaktadır.[665]

Mimarî hadis kitâbelerinde yazılı kaynak olarak kullanılan diğer bir eser de **İbn Ved'ân** diye bilinen Ebû Nasr Muhammed b. Ali b. Ubeydillah el-Mevsılî'nin (v. 494/1100) *Kitâbü'l-erbaîn* adlı eseridir. Hayatı hakkında detaylı bilgi bulunmayan İbn Ved'ân, hadis rivâyet tekniği açısından bir kısım tenkitlere uğramakla birlikte, onun söz konusu eseri kültür, sanat ve vaaz çevrelerinin büyük ilgisine mazhar olmuş görünmektedir.[666]

Yine **Molla Câmî**'nin (v. 897/1492) *el-Erbaîn* adlı eserinin de kitâbelere yazılı kaynaklık ettiğini düşünüyoruz. Nitekim onun kırk hadisi cem ettiği ve Osmanlı döneminde yaygın olarak okunan bu meşhur risâlesinin sırasıyla 11, 12, 13, 14, 15, 16, 22, 33 ve 36. hadisleri (40 hadisin 9'u)[667] mimarîde kullanılan hadisler arasında yer almaktadır. Dolayısıyla bize göre bu eser de mimarî hadislerinin diğer bir yazılı kaynağı durumundadır.

C. KULLANILAN HADİSLERİN MİMARÎ MEKÂNLA UYUMU

---

[665] Yardım, *Şihâb'ül-Ahbâr Tercümesi,* s. 282.

[666] Yardım, *Amasya Burmalı Minare Camii Kitâbeleri,* s. 149. Ali Yardım, İbn Ved'ân ve eseri hakkında da önemli tespitlerde bulunmuştur. Onun konuyla ilgili bazı değerlendirmelerini burada zikretmek istiyoruz: "Kaynaklarda *Kitâbu'l-erbaîn, el-Erbaûnu'l-Ved'âniyye* veya *el-Hutabu'l-erbaîn* gibi adlarla geçen bu eser Anadolu'da öteden beri okunagelmiştir. Zehebî'nin verdiği bilgiye göre *el-Erbaûn*'u Anadolu'ya getiren şahıs, İbn Ved'ân'ın Diyarbakırlı talebesi Mervân b. Ali et-Tanzî'dir. Elimizdeki en eski nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah bölümü 410 numarada kayıtlı olanıdır. Sözü edilen nüsha Tokat'ta Sultaniye medresesinde 673 (1274) yılında istinsah edilmiştir. Bu nüshanın istinsahı Amasya Burmalı Minare Camii'nin yapılışından (640/1242) 32 yıl sonradır. Öyle anlaşılıyor ki, o dönemde komşu kültür merkezi Tokat'ta yazılıp okutulmuş olan bu eser, daha önceki tarihlerde bir başka kültür şehri Amasya'ya da girmiş olmalıdır. Girmiştir ki, orada kitâbe kaynağı olarak kullanılabilmiştir. Bu durum, kültür tarihimiz açısından önem arzetmektedir." Bkz. *Age.,* s. 150.

[667] Bkz. Sevgi, Ahmet, "Molla Câmî'nin Erbaîn'i ve Türkçe Manzûm Tercümeleri", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* 6. sayı, s., 55, 58, 61, 64, 67, 70, 88, 121, 130, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, ss. 1-145, Güz 1999, Konya.

Mimarî mekânlara nakşedilen hadislerin yazılmasında hangi unsurun etkili olduğu yani hangi hadislerin nereye yazılacağına kimin karar verdiği merak edilen bir husustur. Çünkü genellikle dikkat edildiğinde hadislerin bilinçli bir tercih sonucu yerlerine yerleştirildiği yönünde bir kanaat oluşur. Özellikle anlam açısından bakıldığında, hadislerle onların kullanıldığı mekânlar arasında tam bir uyum olduğu görülür. Sözgelimi, camilere girişte mescid yapımının faziletinden veya namazın dinin direği oluşundan; şadırvanlarda ve çeşmelerde temizlikten yahut su içirmenin faziletinden; aşhaneye girişte, yemek yaparken Allah adının zikredilmesinden; şifahanelerin girişinde her hastalığın bir şifası olduğundan ve tedavi olmak gerektiğinden; yine mezar taşlarında ölümün hakikatinden bahseden rivâyetlerin seçilmiş olması, gelişigüzel yapılan bir tercihin sonucu olmasa gerektir. Tam tersine, bunların yazımını belirleyen iradenin ne kadar da isabetli davrandığı açıkça hissedilir. Aynı şekilde mesela İstanbul'un fethini müjdeleyen hadisin de başka bir yerde değil de İstanbul Fatih Camii ve Fatih Türbesi'nde bulunması bu yönde değerlendirilmesi gereken bir tercihi yansıtmaktadır.

Kanaatimizce genelde bütün yazıların, özelde ise hadislerin tercihinde etkili olduğu düşünülebilecek kişilerle ilgili birkaç ihtimal söz konusudur. Hadisler ya caminin yapılma emrini veren idareci yahut bâni (bina ettiren/yaptıran) tarafından seçilmiş olabileceği gibi, camiyi yapan mimarın tasarrufuyla da seçilmiş ve uygun olan mekânlara yerleştirilmiş olabilir. Ayrıca yazılacak hadislerin her iki tarafın veya bu konuda ehil kişilerden oluşan bir heyetin karşılıklı müzakereleri sonucu belirlenmiş olması da ihtimal dâhilindedir. Bu ihtimallerden her birinin doğruluğunu gösteren çeşitli tahminî değerlendirmelerle karşılaşıyoruz.

Süleymaniye Camii'nin yazılarını yazan ünlü hattat Karahisarlı Kul Hasan'ın (Karahisârî) söz konusu caminin kubbesine yazmış olduğu âyetin (Fâtır, 35/41) seçiminin sonraki asırlara öncülük ettiği konusunu ele alan bir çalışmada, bu âyetin yazım tercihinin Karahisârî çapında bir sanatçıya istisnai olarak tanındığı tahmininde bulunulur; buna karşılık, genelde yazı seçiminin ne mimara ne de diğer sanatçılara bırakıldığı; bu işin bir heyet tarafından kararlaştırılmış olabileceği dile getirilir.[668] Ancak yazıların bir heyetçe belirlendiğine dair bu tahminin her dönem için geçerli olup olmadığını kestirebilmek zor görünüyor.

---

[668] Ögel, "Sinan'ın Eserlerinde Süsleme ve Mimarinin Bütünlüğü", s. 350.

Bazı araştırmalarda, Hz. Mevlana hayatta iken inşa edilen Konya Karatay Medresesi (649/1251) girişindeki 24 hadisin Mevlana'nın tavsiyesi ile yazdırılmış olabileceği yönünde görüşler dile getirilmiştir.[669] İdarecilerin, yaptırdıkları eserlerde çoğunlukla kendi zevklerini ve dünya görüşlerini yansıtmak arzusunda olmaları ve sanatçılara bu istikamette talimat vermeleri göz önünde bulundurularak, söz konusu hadislerin medresenin bânisi Celâleddin Karatay'ın tercihi ile yazılmış olabileceği de ifade edilmiştir.[670] Celâleddin Karatay'ın karar aşamasında, yakın dostları Mevlana Celâleddin ve Sadreddin Konevî ile görüş alışverişinde bulunmuş olma ihtimalleri de dikkatlere sunulmuştur.[671]

Özellikle Osmanlı döneminde mimarlar ile hattatların büyük bir uyum içinde çalıştığı bilinmektedir. Böylelikle, mimarî ile hat sanatının ayrılmaz bir bütün olması sağlanırdı.[672] 16. yüzyılın büyük bir bölümünde, Hassa Mimarbaşı olan Sinan'ın sarayla yaptığı yazışmalardan, bir yapının inşaatı sırasında yapıyı ilgilendiren tüm ayrıntıların mimar tarafından düşünülüp, organize edilerek uygulamaya konulduğu belirtilir. Ayrıca, yine sarayla yapılan yazışmalardan yapının genel süslemesiyle ilgili kimi kararların ise yapının bânisine bırakıldığı yönünde bilgiler vardır.[673] II. Selim tarafından Selimiye Camii'nin mihrap duvarına yazılması istenen surenin de, Mimar Sinan'ın uygun görmesi ile uygulandığı dile getirilir.[674] Kaynaklardan öğrendiğimize göre Mimar Sinan,

---

[669] Yardım, *Şihâb'ül-Ahbâr Tercümesi,* s. 282.

[670] Gedik, Ahmet, "Karatay Medresesi Taçkapısı'ndaki Celî Yazıların Hat Sanatı Bakımından Değerlendirilmesi", *İstem- İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Musikîsi Dergisi,* s. 181-182, yıl: 2, sayı: 3, 2004.

[671] Gedik, *agm.,* s. 182.

[672] Özsayıner, *Mimar Sinan'ın İstanbul'daki Cami ve Türbelerindeki Yazı Düzeni ve Anlamı,* I, 2.

[673] Özsayıner, *age.,* I, 286; Ödekan, "Bezeme ve Simge Olarak Hat", s. 345.

[674] Sultan II. Selim, Selimiye Camii'nin yazıları hakkında Mimar Sinan'a şöyle bir irade göndermiştir: "Mimarbaşıya hüküm ki: Haliya Edirne'de bina olunmak emrim olan Cami-i Şerif içün Kâtip Molla Hasan'ı taleb eylemişsin. İmdi, mezkûr, mühimm-i mezbûr için tayin olunup irsal olunmuştur. Buyurdum ki, varıp vusul buldukda Cami-i Şerifde tahrir lâzım olan mahalleri, eğer kâşi (çini) ile tahrir olacakları ve eğer sair hat olmak iktiza eyleyen mahalleri gösterip vechü münasip görüldüğü üzere tahrir ettiresin." (Bkz. Derman, M. Uğur, "Edirne Hattatları", *Edirne-Edirne'nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı,* s. 316, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1993.) Sultan'ın Mimar Sinan'a verdiği bu emirden de açıkça anlaşılacağı gibi Sinan, yazıları

bilhassa hattın en fazla kullanılma sahası bulduğu camilerde, devrinin usta hattatlarıyla çalışmıştır ki böylece onun yapılarında hat sanatı çağının en gelişmiş şekliyle yer almıştır.[675] Buradan anlıyoruz ki, Mimar Sinan, cami ve türbelerine yazdıracağı hatların seçiminde ve uygulanmasında söz sahibiydi ve o bunu gerçekleştirmek için en iyi hattatlardan istifade etmesini bilmişti.[676] Bu durum sadece Mimar Sinan'a has bir uygulama mıdır tam olarak bilemiyoruz ancak özellikle mimarlar, alanında uzman ve son derece yetkin kimseler olduğu zaman, süslemelerin tamamen onlar tarafından belirlendiğini göstermesi açısından bu güzel bir örnektir.

Öyle anlaşılıyor ki, süslemeler konusunda bânilerle sanatçılar çeşitli görüş alış verişinde bulunuyorlardı. Fakat bânilerin süsleme programına ne gibi müdahalelerinin olduğu, hangi yüzeye nasıl bir desen istedikleri konusu aydınlatılmaya muhtaç konulardır. Ancak özellikle Bursa Yeşil Cami'den hareketle, desenleri hazırlayan nakkaşla mimar arasında iyi bir diyalog olduğu söylenebilir. Dolayısıyla sözgelimi taşçıların veya diğer malzeme ustalarının, önceden hazırlanmış desenleri kullanmaktan ziyade, yapı tamamlandıktan sonra yüzeyin biçimine uygun olarak hazırlanan desenleri uygulamış olmaları daha makul görünüyor.[677]

Kanaatimizce yazılacak yazıların belirlenmesinde çeşitli dönemlerde bânilerin, mimarların yahut da dönemin sevilen büyük âlimlerinin tavsiyeleri bir arada etkili olmuştur. Bunlardan sadece birinin etkisini ön plâna çıkaran tahminler yanıltıcı olmamalıdır.

SONUÇ

Buraya kadar yaptığımız değerlendirmeler sonucunda, mimarî dekorasyonda kullanılan yazıların ve bu arada hadislerin gelişigüzel yazılmadıkları, mutlaka bilinçli bir iradenin tercihini yansıttıkları ortaya çıkmaktadır. Bu iradenin ise yönetici/devlet, bâni, dönemin ulemâsı veya bizzat

---

yazması için kimin münasip ve yazı yazılması gereken mahallerin nereler olduğuna karar veren en yetkili isim durumundadır.

[675] Derman, "Mimar Sinan'ın Eserlerinde Hat Sanatı", s. 287.

[676] Özsayıner, age., I, 287.

[677] Özbek, *Osmanlı Beyliği Mimarisinde Taş Süsleme,* s. 651. Nakkaşlar hakkında değerlendirme için bkz. s. 579-581.

mimar olması muhtemel olduğu gibi zaman zaman bunlardan birinin diğerlerinin önüne geçmesi ya da hepsinin iletişim içerisinde olması da akla uzak bir ihtimal olmasa gerektir.

Ayrıca hadislerin seçiminde belli bazı yazılı kaynaklar etkili olmuştur ki bunlardan üçü Kudâî'nin (v. 454/1062) *Şihâbu'l-ahbâr* veya *Müsnedu'ş-Şihâb'ı* ile İbn Ved'ân'ın (v. 494/1101) *Kitâbu'l-erbaîn* ve Molla Câmî'nin (v. 897/1492) *el-Erbaîn* adlı eserleridir. Bunların yanı sıra hadisle birlikte alanı ne olursa olsun toplumun bilgilenmesi için okutulan devrin önemli musannefâtının da etkili olduğunu düşünebiliriz. Sözgelimi müfessir İsmail Hakkı'nın, İbn Arabî'nin, İmam Gazzâlî'nin, İbn Kemâl Paşa'nın toplum hayatına yön veren ve ders halkalarında yıllarca okutulan meşhur eserleri bunlardan birkaçıdır. Nitekim çalışmamız esnasında hadis kaynaklarında bulamadığımız pek çok rivâyete adı geçen müelliflerin eserlerinde rastlamamız bu düşüncemizi pekiştirmiştir.

Niçin bu kitapların tercih edildiği meselesine gelince; kanaatimizce bunun en önemli sebebi, söz konusu eserlerde geçen hadislerin/rivâyetlerin genellikle kısa ve özlü (*cevâmiu'l-kelim*) oluşları ve dolayısıyla akılda daha kolay kalmalarıdır. Halkın genel okumuşluk seviyesinin çok da yüksek olmadığı düşünüldüğünde bu tercihin ne kadar da isabetli olduğu anlaşılacaktır. Eğitimde kolaylık prensibi gereğince, muhatapların bilgi seviyelerine indirgenen her bilgi onlar tarafından kolaylıkla kabul görür. İnsan psikolojisinde herhangi zorlu bir durumla karşılaşınca çekingenlik ve uzaklaşma dürtüsü vardır. Buna karşılık bir şey ne kadar zor ve içerik itibariyle derin manalar ihtiva ediyor olsa da, ilk bakışta kolay gibi göründüğü takdirde insanların ona yaklaşımı daha müspet ve sevecen olur. Bu manadan olarak mimarî dekorasyonda genellikle kısa ve özlü hadislerin tercih edilmesinin, pedagojik nedenlerden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Böylelikle insanların eğitimi çok daha kolay olabilecek ve tabiri caizse hastanın bir ilacı tek seferde içmesi gibi okuyanlar da o hadisleri hemencecik hüsn-i kabulle karşılayıp özümseyebilecektir.

Çalışmamızda incelediğimiz rivâyet sayısı 310 civarında olup, bunların önemli sayılabilecek bir kısmını oluşturan % 84'lük kesimin (260 rivâyet) kaynağına ulaşılmış; yaklaşık % 16'ya tekabül eden 50 kadar rivâyetin ise hadis olarak kaynağı tespit edilememiş ve neticede bunların mevzû (uydurma) olduğuna kanaat getirilmiştir. Yani uydurma rivâyetlerin bütün rivâyetler arasındaki oranı % 16'dır. Geriye kalan % 84 rivâyetin ise "sahih", "hasen" ve "zayıf" olmak üzere çeşitli derecelere ayrıldığı ortaya çıkmıştır.

Kaynak tahkiki sonucu "sahih" ve "hasen" derecede olduğu anlaşılan ve rahatlıkla amel edilebilir durumdaki hadislerin oranı % 63'tür; "zayıf" rivâyetler ise % 21 oranındadır. Zayıf hadislerin çoğunun fezâil (faziletler, hayra ve güzel amellere teşvik, kötü işlerden sakındırma vs.) konularıyla alakalı oluşunu ve fezâilde zayıf hadislerle amel etmenin cevazına kail olan âlimlerin görüşünü dikkate alırsak, amel edilebilir durumda olan rivâyetlerin oranının % 75-80'lere kadar yükselmesi bile muhtemel görünmektedir.

Buraya kadar sıraladığımız verileri şu şekilde tabloya aktarabiliriz:

	Sahih-Hasen	**Zayıf**	**Uydurma**	**Toplam Rivâyet**
Adet	195	65	50	310
Yüzde	% 63	% 21	% 16	% 100
Amel edilebilirlik	Yaklaşık **% 75-80**			

Son olarak bir hususa daha dikkat çekmek isteriz ki, İslâm toplumlarına baktığımızda, mimarî mekânlarda süsleme unsuru olarak kullanılan metinlerin genellikle Kur'ân âyetlerine ve Peygamber sözlerine/hadislere dayanmakta olduğunu görürüz. Kuşkusuz bu vasıtayla, mimarî mekâna kazandırılan estetik bir takım güzelliklerin yanı sıra aynı zamanda insanımızın görsel olarak da eğitilmesi yoluna gidilmiş olmaktadır. Yani bu mekânları ziyaret edenler her an Allah Teâlâ'nın ve kutlu Peygamber'in sözleri ile bilgilendirilmekte, uyarılmakta ve daima kendilerine çekidüzen vermeye davet edilmektedir. Verilen bu mesajın uzun yıllar boyunca yerine ulaştığını ve ziyaretçiler tarafından hüsn-i kabulle karşılandığını varsayabilir/düşünebiliriz. Günümüze gelindiğinde de yine mimarî dekorasyonda kullanılan metinlerin ekseriyetle âyet ve hadislerden tercih edildiğini görüyoruz. Ancak günümüz insanına Kitap ve Sünnet'in verdiği mesajların doğru ve eksiksiz ulaştırılması için bugün belki de eskisinden daha fazla gayret göstermek ve metnin anlamını uygun bir dille onların anlayış seviyelerine yaklaştırmak gerekmektedir. Çünkü Arapça olan bu metinlerin mevcut halleriyle sadece bunları okuma konusunda uzman ya da yeterli altyapıya sahip kişilerce anlaşılma durumu söz konusu olabilmektedir. Buna karşılık insanların çoğunun bırakın anlamayı, bu metinleri okuyabilecek durumda bile olduklarını söyleyebilmek zordur. Bu nedenle söz konusu âyet ve hadis metinlerinin sadece görsel birer tablo gibi duvarda asılı durmaları, istenen

faydanın elde edilmesine yetmeyecektir. Bizce yapılması gereken, sahih metinlerden seçilecek verileri Arapça hüsn-i hattın yanı sıra Türkçe olarak da göze hoş gelen güzel bir istifle sunmak, aynı zamanda içeriklerini ehil kişilerce cemaate zaman zaman aktarmak, açıklamak ve hatırlatmaktır. Böylece hem âyet ve hadis metinleri daha anlaşılır olacak, hem de verilen mesaj yerine doğru bir şekilde ulaşacaktır.

Müzakereci: Yard. Doç. Dr. Ömer Özpınar*

Muhterem başkan, Değerli dinleyenler, öncelikle herkesi saygı ve muhabbetlerimle selamlıyorum.

Müzakereme geçmeden önce, genel anlamda bir sempozyum için tebliğ hazırlama ve sunma tekniği ile ilgili ifade edilmesini faydalı gördüğüm bir kaç hususu, müsaadenizle, kısaca huzurlarınıza arz etmek istiyorum.

Sempozyumlarda sunulan tebliğlerde zaman zaman bizlerin de maruz kaldığı yanlışlıklardan birisinin, tebliğ ile araştırma makalesi mantığının birbirine karıştırılması olarak görüyorum. Zira araştırma makalesi, bir ilmi meseleyi enine boyuna ve kaynaklara dayalı olarak müdellel bir şekilde ortaya koymaktır. Tebliğ ise, bir ilim adamının hakkında sempozyum düzenlenen konunun bir tarafıyla ilgili olarak, o andaki müktesebatını ortaya koyduğu bilimsel yaklaşımdır. Bilimsel bir makale ile spesifik bir konuda bildiri sunmak birbirine karışınca, metot ve formatlar da karışmış olmaktadır. Dolayısıyla farklı usul ve üsluptaki akademik çalışmaları ifade eden makale ve tebliğin de bir farkı kalmamaktadır. Bu birinci hususdu.

İkinci husus, tebliğlerin planlamasının iyi yapılamamasıdır. Öz olarak meselenin ne olduğu, çözüm olarak ne sunulduğu, sonuçta nelere ulaşıldığı ve nelerin teklif edildiği aşamalı olarak planlanarak tebliğler sunulmuş olsa, daha faydalı ve sonuç alıcı sunumlar gerçekleşmiş olacaktır.

Bu sebeplere bağlı olarak ortaya çıkan üçüncü husus ise, zaman olarak kısa bir süreyle sınırlandırılan tebliğ sunumlarında, konunun tam olarak arz edilememiş olmasıdır. Örneğin 30-40 sayfalık bir tebliğ içeriğinin, 20 dakikada sunulabilmesinin imkanı hiç yok gibidir. Müfid bir ihtisar da her zaman yapılamamaktadır. Sunulacak tebliğlerimiz, şayet bir konunun tek bir meselesi üzerinde odaklanabilse ve o meseleyi etrafıyla ortaya koyacak bir sunum gerçekleştirilebilse, herhalde sempozyumlar daha faydalı olacaktır.

Bu genel mülahaza ve tekliflerimizden sonra, şimdi Değerli Doç. Dr. Bekir Tatlı Bey'in tebliğinin müzakeresine geçebiliriz.

Bir tebliğin müzakeresinde üç hususun bulunması gerektiği söylenir. Kısaca "*3T formülü*" diyebileceğimiz bu üç husus, takdir, tenkit ve tekliftir.

---

* Yard. Doç. Dr., Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Konya/ Türkiye, oozpinar@konya.edu.tr

Buna göre öncelikle ifade etmemiz gerekir ki, tebliğ sahibi değerli ilim adamı Bekir Tatlı Bey, tebliğini hazırlarken büyük emek ve zaman harcamıştır. Her ilmi çalışmanın ne zahmet ve gayretlerle hazırlandığını hepimiz iyi bilmekteyiz. Bu sebeple, böyle bir tebliğin ortaya çıkmasından ve hadîsin, mimari ve sanat tarihi gibi alanlarla ilgisini ortaya koyan tebliğinden dolayı, kendilerini tebrik ediyorum.

İkinci ve üçüncü T'lere gelince, işte bir müzakereyi müzakere yapan, bu T'lerdir diye düşünüyorum. Zaten müzakerecinin tebliğin olgunlaşmasındaki rolü de bu iki T'de ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple söz konusu tebliğle ilgili olarak, acizane tenkit ve tekliflerimi kısaca bir arada sunmak; bunu da *Şekil, Dil ve Üslup* ve nihayetinde *Muhteva* olmak üzere üç ana başlık altında ifade etmek istiyorum.

1-Şekil bakımından

Şekil bakımından tebliğin ilk dikkat çeken tarafı, metninin hayli uzun olmasıdır. Buradaki "hayli" nitelemesinin, neredeyse bir kitapçık ebadındaki uzunluğa tekabül ettiğini belirtmek meseleyi daha açıklayıcı olacaktır. Zira müzakeresi için bendenize gönderilen nüshasında tebliğ, 11 punto ile neredeyse tek satır aralığında ve sayfa kenarları da az tutularak yazılmış haliyle toplamda 31 sayfadan oluşmaktadır. Akademik yazım standardı olan 12 punto ve cilt paylı sayfa yapılandırmasıyla ölçüldüğünde ise, tebliğin boyutu tam 49 sayfa tutmaktadır.

Tebliğde, toplam 25 başlık ve zaman zaman geniş alıntıların yapıldığı 178 dipnot kullanılmıştır. Sayılan bu hususlar ve uzunluk dikkate alındığında bu tebliğ, tebliğ hazırlama tekniğinin mantığını çok aşmış gözükmektedir.

Tebliğde şekil bakımından ilk göze çarpan hususlardan bir diğeri, her akademik çalışmasının şekil şartlarından birisi haline gelmiş bulunan "Giriş" yazısının olmayışıdır. Tebliğ ana başlığının hemen altında "*Türk-İslâm Sanat Felsefesi*" adıyla ikinci bir konu başlığının yer alması, okuyucuyu hazırlıksız bir şekilde doğrudan konunun içine çekmektedir. Oysa, ana başlıktan sonra tebliğin konusu, önemi, sorunu tespit etme, metodu, amacı gibi hususları izah eden tanıtıcı bir girizgahın eksikliği hemen hissedilmektedir.

Tebliğin şekil yönünden asıl tenkit edilmesi gereken bir başka yönü, konu başlıklarının sıralanışında kullanılan harflendirmeyle ilgilidir. Baştan büyük "A" harfinden "G" harfine kadar harflendirilen altı ana başlık ve bunların rakamlarla

numaralandırılan alt başlıkları bulunmaktadır. Daha sonra 23. sayfadaki bir "Değerlendirme" başlığıyla konu bağlanarak tamamlanıyor. Buraya kadar normal bir işleniş ve sıralama planını oluşturan bu durum, yine 23. sayfadan ve yine büyük "A" harfiyle başlayıp yine "D"ye kadar devam eden dört başlıklı yeni bir sıralamayla Sonuç bölümün bulunduğu 30. sayfaya kadar devam ediyor. Yani ikinci bir defa daha aynı harfler konu başlıklarını planlamada kullanılıyor ki, bu karışıklığın mantığını izah etmek mümkün gözükmemektedir. Böyle bir yapı ve içerikten hareket edildiğinde, sanki iki farklı planda oluşturulmuş iki farklı yazı, sonra birbirine eklemlenmiş, ama harflerin ardışıklığının düzenlenmesi unutulmuş gibi bir durum söz konusudur.

2-Dil ve Üslup Bakımından

Belirtmek gerekir ki tebliğ, dil ve üslubu bakımından başarılıdır. Akıcı bir dille kaleme alınmıştır. Ancak tebliğde ve özellikle ilk sayfalarda baskın şekilde görüldüğü üzere duygusal bir anlatım kullanılmasının, akademik çalışmalarda bulunmaması gereken bir üslup olarak değerlendiriyorum.

Yazıda, eğik çizgi işareti (/)nin sıklıkla ve bazen de gereksiz yerlerde kullanılması, anlatım ahengini bozan bir unsur olarak dikkat çekmektedir. Bir sayfada yedi kere (bkz. s.24) ve belki daha fazla bu işaret kullanılabilmektedir.

Öte yandan tebliğ metninde genelde çok uzun cümleler kurulmuş olması, anlama bakımından okuyucu açısından bir dezavantaj oluşturmaktadır. Ayrıca bu uzunluktan kaynaklanan bazı ifade bozuklukları da dikkat çekmektedir (bkz. s.16, 26, 27).

3-Muhteva Bakımından

Muhteva bakımından tebliğe yaklaşıldığında, ilk önce konunun işlenişi ve referansla ilgili problemler olduğunu tespit etmek gerekmektedir. Bir tebliğ metni için oldukça çok kabul edilebilecek 178 adet dipnotun, sadece 10-15 kadarı hadîs ve hadisçilere ait kaynaklara atıfla oluşturulmuştur. Hadîs çalışması olarak da daha çok merhum Ali Yardım hocamızın ve benzeri kültürel hadîs çalışması denilebilecek birkaç çalışmaya atfın dışında yeterli sayıda asli hadîs kaynağı kullanılmadığı görülmektedir. Nitekim dipnotlara bakıldığında, bilgilerin toplandığı ve referans olarak kullanılan kaynakların yüzde doksan beşini, Genel Türk tarihi, Sanat tarihi, Hat sanatı ve Estetik ile ilgili eserlerin oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Bu sebeple tebliğin genel muhtevası, yukarıda zikredilen sanatla ilgili bilimlere yönelik eserlerin genel bir özeti ve değerlendirilmesi şeklinde tebarüz ettiği söylenebilir. Bu da okuyucuya, bir hadîs çalışmasından daha çok, Sanat Tarihi ya da Türk-İslam Sanatları dallarında yapılan bir çalışmayla karşı karşıya olduğu intibaını vermektedir.

Oysaki adı "*Türk-İslâm Mimarisinde Kullanılan Hadislerin Sıhhat Açısından Değeri*" olan bir tebliğde, mimaride kullanılan ve mimariye yön veren hadislerin, sıhhat durumlarına göre gruplandırılarak; belli bir kanaat oluşturacak sayıdaki rivayetin, sened ve metin tenkidinin yapılmış olması daha yararlı olurdu diye düşünüyoruz. Aynı şekilde tebliğin sonuç bölümünde de, camilerde, türbelerde, mezarlıklarda ya da diğer dini mekanlarda kullanılan hadîslerin, usulüne uygun tahriçleri yapılarak sıhhatleriyle ilgili özlü bir değerlendirme bulunmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Öte yandan 31 sayfalık tebliğin 27. sayfasındaki başlığın: "*Kullanılan Hadislerin Sıhhat Durumu*" şeklinde olması, tebliğin ana başlığında vurgulanan ve asıl mesele olduğu ifade edilen konunun ancak burada ele alınabildiğini göstermektedir. Yani önceki 27 sayfa Türk-İslam Sanat Tarihi meselelerinin ele alındığı bir mukaddime niteliğindedir. Ana başlığa göre, asıl konu olarak ele alınması gereken, hadislerin sıhhat durumları ile alakalı bilgiler ise ancak 27. ve 28. sayfalarla sınırlı kalmış gözükmektedir. Bu sayfalarda da değerli tebliğci, "*Türk-İslam Mimarisinde Kullanılan Hadisler*" isimli bir kitabına atıfla yetinmektedir. O kitabında dini mimaride kullanılan rivâyetlerin sayısal miktarının 310 olarak tespit edildiğinden söz etmektedir. Ancak tebliğinde bu çalışmanın detayları ve hadislerle ilgili bilgi bulunmamaktadır. Burada sadece rivâyetlerin sahih, hasen, zayıf ve uydurma şeklinde sayısal olarak sınıflandırılması ve yüzdelik oranlarının verilmesi ile yetinilmiştir.

Sonuç

Tebliğin 25 başlıktan oluştuğunu daha önce zikretmiştik. Bu başlıklar altında yaklaşık 11 farklı konu ele alınmaktadır ve bu konuların her biri aslında ayrı birer tebliğ konusu olma özelliğindedir. Bu durum, tebliğin uzun olmasının yanı sıra, ana başlıkta vurgulanan konunun yeterince ele alınamamasının da başlıca sebebi gibidir. Ayrıca bu kadar çok konunun bir tebliğe sıkıştırılmaya çalışılması, tebliğin de dağınık bir görünüm arz etmesine sebep olmuştur.

Ayrıca tebliğin içeriğinin bu şekilde oluşturulmuş olması, asıl konu başlığına yeteri kadar yer verilememesine sebep olmuş gözükmektedir. Buna

göre, tebliğin muhtevasına bakarak başlığın, "*Müslüman Türklerin Sanata Verdiği Değer ve Dini Mimaride Hadislerin Kullanıldığı Yerler*" şeklinde olmasının uygun olacağı değerlendirilebilir.

Bununla birlikte tebliğ, hadîsin ve hadîsçilerin farklı alanlardaki varlığını göstermesi bakımından önemlidir. Teşekkürlerimi ve saygılarımı arz ederek, müzakeremi burada tamamlıyorum.

IV. OTURUM (Cuma 16:00-16:40)

Oturum Başkanı Prof. Dr. Ahmet YÜCEL (Türkiye)

ORYANTALİSTLERİN TEK RÂVÎLİ TARÎKLERLE İLGİLİ İDDİALARININ TAHLİL VE TENKİDİ

Yard. Doç. Dr. Fatma KIZIL*

Özet: Batı'da Ignaz Goldziher'le (1850-1921) birlikte isnâdların hadislerle ilgili değerlendirmelerde dikkate alınmaması yaygınlaşmışsa da hem Goldziher'den önceki dönemde Alois Sprenger (1813-1893) ve William Muir (1819-1905) gibi isimler hem de sonraki dönemde J.H. Kramers (1891-1951) ve Joseph Schacht (1902-1969) gibi oryantalistler isnâdlardan belirli sınırlamalarla birlikte yararlanma yoluna gitmişlerdir. Söz konusu sınırlamaların en dikkat çekeni tek râvîli ilerleyen tarîklerin güvenilmez kabul edilmesidir. Schacht geliştirdiği müşterek râvî teorisi ile müşterek râvîlerden önceki döneme ait kişilerin yer aldığı tek râvîli tarîklerin tarihîliğini reddetmiş ve bu konuyla irtibatlı olarak yayılma kavramını geliştirmiştir. Müşterek râvî teorisini ondan alarak üstlenen G.H.A. Juynboll (1935-2010) ise hem müşterek râvî öncesi hem de sonrası tek râvîli tarîklerin sıhhatini reddederek, esasen mefhûm olarak ilk defa Schacht'ta görülen "dalış"ları kavramlaştırmış, ayrıca "örümcek" adını verdiği isnâd yapılarının bu tür dalışlardan mürekkeb tarihlendirilemez isnâdlar olduğunu iddia etmiştir. Bu tebliğde müşterek râvî teorisi bağlamında geliştirilen yayılma, dalış ve örümcek kavramlarından hareketle tek râvîli isnâdlara yöneltilen eleştirilerin, klâsik İslâmî paradigma içerisinden yürütülecek isnâd-metin analizi ile çürütülebileceği örnek bir hadis grubu üzerinden gösterilecek, ayrıca bu konuda, isnâd-metin analizini oryantalist paradigma içerisinden uygulayan Harald Motzki ve Gregor Schoeler gibi oryantalistlerin görüşlerinden ve ulaştıkları sonuçlardan da istifade edilecektir.

* Yard. Doç. Dr., Yalova Üniveristesi, Yalova/Türkiye

GİRİŞ

XIX. yüzyılda Batılı araştırmacılar erken dönem kaynaklarından hareket ederek[678] başlangıçta siyerle irtibatlı, daha sonra ise müstakil olarak hadisle ilgilenmelerinin neticesinde isnâd hakkında da değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Meselâ Ignaz Goldziher tarafından Batı'da hadisi ilk kez bilimsel olarak ele alan kişi şeklinde tavsîf edilen[679] Alois Sprenger, bir hadisin varyantlarının kendisine ulaştığı en eski ortak râvîyi hadisi uyduran kişi kabul etmektedir[680] ki bu yaklaşım isnâddan hareketle hadis tarihlendirmesinin en eski örneklerinden birisi kabul edilebilir. Sprenger'le muasır olan ve onun gibi Hz. Peygamber'in hayatı hakkında hacimli bir çalışması (*The Life of Mahomet*) olan William Muir de isnâdlardan hareketle hadis tarihlendirmesi yapabilmek üzere kullanılabilecek çeşitli kriterlerden bahsetmektedir.

Batı'da hadis çalışmalarından söz edildiğinde akla ilk gelen isimlerden Goldziher'in ise hadislerle ilgili değerlendirmelerinde isnâdlardan istifade etmediği görülür. Öte taraftan çalışmalarını onunla aynı dönemde yapmış Josef Horovitz (1874-1931), isnâdın menşeini hicrî I. yüzyılın son çeyreğine tarihlendirdiği "Alter und Ursprung des *Isnād*"[681] makalesini yazmış, söz konusu makalesinin mütemmimi bir diğer çalışmada[682] ise Yahudi literatüründe bir sözün kaynağını gösterme uygulaması ve İslâm literatüründeki isnâd kullanımını mukayese etmiş; ilkinin ikincisini etkilediği sonucuna ulaşmıştır. İsnâdla ilgili söz konusu müstakil makalelerine rağmen, Horovitz'in isnâdlardan hareketle hadis tarihlendirmeleri yaptığını söylemek mümkün değildir.

Burada Batı'da isnâdla ilgili görüş dile getiren araştırmacıların değerlendirmelerini aktarmak gibi bir amaç gözetilmemiştir. Sprenger, Muir, Goldziher ve Horovitz'in konuya dair değerlendirmelerine yapılan atıflar,

---

[678] Bu yüzyıldan önce de Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili Batı'da çeşitli kitaplar yazılmışsa da bu eserler daha ziyade popüler literatür kapsamında değerlendirilmelidir. Söz konusu kitaplarda bilhassa erken tarihli kaynaklardan istifade etmek gibi bir hassasiyetin olmadığı da ifade edilmelidir.

[679] Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, I-II, ed. S. M. Stern, çev. C. R. Barber – S. M. Stern, II, s. 20, dn. 5.

[680] Josef Horovitz, "The Growth of The Mohammed Legend", *The Life of Muhammad*, ed. Uri Rubin, Ashgate, Aldershot 1998, s. 271.

[681] *Der Islam*, VIII, 1918, ss. 39-47.

[682] "Noch einmal die Herkunft des Isnād", *Der Islam*, XI, 1921, ss. 164-165.

Batı'da hadis tarihlendirmelerinde isnâdın Müslümanlar gibi belirleyici biçimde kullanılmadığını ve isnâddan ne kadar geç tarihte istifade edilmeye başladığını gösterme amacına matuftur. Bu bağlamda bahse değer ilk örnek Harald Motzki'nin de işaret ettiği üzere[683] "A Tradition of Manichaean Tendency"[684] adlı makalesi ile J. H. Kramer'tir (1891-1951). Kramers söz konusu makalesinde incelediği hadisi isnâdlarından hareketle gruplara ayırarak, metnin gelişim aşamalarını takip etmeye çalışmıştır. Fakat Kramers isnâdların tarihlendirmelerde nasıl kullanılacağına dair bir metot geliştirme yoluna gitmemiş, söz konusu metot geliştirme çabası Kramers'in işaret edilen makalesi ile aynı dönemde *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*'ı yayımlanan Joseph Schacht'ta görülmüştür. Schacht isnâddan hakerekle yapılan tarihlendirmeler söz konusu olduğunda muhakkak bahsedilmesi gereken bir oryantalisttir.

Esasen Schacht isnâdın başlangıcı için geç bir tarih vermiş ve isnâdın menşeinin hicrî II. yüzyılın ilk yarısında araması gerektiğini söylemiştir.[685] Burada Schacht'ın bu sonuca giderken dayandığı delilleri değerlendirmek mümkün olmamakla birlikte Schacht'ın söz konusu tarihlendirmesinde "fitne" kavramından hareket ettiği ve konu ile ilgili diğer birkaç habere dayandığı belirtilmelidir. Zira genel olarak bu tür haberlere şüpheyle yaklaşan Schacht'ın isnâd tarihlendirmesinde söz konusu haberleri kullanmakta bir beis görmemesi problemli bir durum arz etmektedir.[686]

Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*'da isnâd tarihlendirmesi için müşterek râvî teorisini geliştirmiş ve bu teoriyi kitabında birçok kez uygulamıştır. Onun isnâdlardan hareketle hadis tarihlendirmesi yapmak için geliştirdiği bu metodun, isnâdın menşei ile ilgili verdiği tarihle örtüştüğü görülmektedir. Schacht'ın geliştirdiği şekliyle müşterek râvî teorisi bir râvînin, kendisinin uydurduğu veya başkasına ait bir sözü, yaygın bir kaideyi/hükmü, Hz. Peygamber'e –eğer mevkūf hadis ise sahâbîye– ulaşan sahte

---

[683] Harald Motzki, "Introduction", *Hadīth*, ed. Harald Motzki, Ashgate, Aldershot, 2004, s. xxxvii.

[684] J. H. Kramers, "Manihesit Eğilimli Bir Hadis: Âkiletü'l-hadir", çev. Fatma Kızıl, *HTD*, II/1, 2004, ss. 107-118.

[685] Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, The Clarendon Press, Oxford, 1975, ss. 36-37; 71-73.

[686] Benzer bir değerlendirme için bk. Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, The Darwin Press, Princeton, 1998, s. 121.

bir isnâdla destekleyerek tedâvüle sürmesini öngörmektedir. Bu sözü Hz. Peygamber'e yansıtan râvî kendisinden birçok kişinin rivâyette bulunması ile isnâdların kendisinde birleştiği müşterek râvî haline gelmektedir.[687] Böylece, hadisi uyduran veya hadisin kendi döneminde ortaya çıktığı[688] bir müşterek râvî; isnâdın hadisi müşterek râvîden alan gerçek râvîlerden müteşekkil kısmı; müşterek râvî ile Hz. Peygamber arasındaki (merfû hadisler için) tek râvîli sahte kısım şeklinde üçlü bir yapı ortaya çıkmaktadır.

Müşterek râvî teorisini anlatmak üzere Schacht'ın *Origins*'te verdiği aşağıdaki şemadan istifade edilebilir:

Şema, tekrar kaldırıldığında şu şekli alacaktır:

Yukarıdaki isnâdda Schacht, müşterek râvî olarak 'Amr b. Ebî 'Amr'ı (ö. 150'den sonra)[689] tespit etmiştir. Dolayısıyla ona göre 'Amr ile Hz. Peygamber arasında kalan tek râvîli isnâd onun tarafından uydurulmuştur ve isnâdın ancak 'Amr'dan sonraki kısmı güvenilirdir.

'Amr gibi Schacht'ın *Origins*'inde müşterek râvî olarak tavsîf ettiği kişilere bakıldığında Şa'bî hariç tamamının onun isnâdın menşei için verdiği tarihte yani hicrî II. yüzyılın ilk yarısı ve sonrasında aktif râvîler olduğu görülmektedir:

'Abdullâh b. Dînar (ö. 127/744-45), A'meş (ö. 147-48/764-66), 'Amr b. Dînâr, 'Amr b. Yahyâ el-Mâzinî (ö. 130'dan sonra), 'Atâ b. Ebî Rabâh, 'Abdülazîz ed-Derâverdî (ö. 187/803), Haccâc b. Ertât, Hasan b. 'Umâre (ö.

---

[687] Schacht, *Origins*, s. 171.

[688] Schacht'a göre müşterek râvînin ismi başka bir kişi tarafından da kullanılabildiği için "hadisin kendi döneminde ortaya çıktığı" ifadesi eklenmiştir.

[689] *Tehzîbü't-Tehzîb*'de (C. VIII, ss. 83-84) İbn Kāni'in (ö. 351/962), vefât tarihini 144 olarak verdiği bilgisi yer almaktaysa da *Takrîbü't-Tehzîb*'deki bilgi tercih edilmiştir. Bk. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 425. Schacht'ın hadis uydurduğunu iddia ettiği 'Amr'a, İbn Hibbân (ö. 354/967) *Sikāt*'ında yer vermiş, Iclî (ö. 261/875), Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer (ö. 842/1448) gibi âlimler onu tevsîk etmiştir. Her ne kadar Yahyâ b. Ma'în (ö. 233/848), Cûzecânî (ö. 259/873), Ebû Dâvûd (ö. 275/888), Nesâî (ö. 303/915) gibi âlimler tarafından taz'îf edilmişse de, 'Amr'ın hadis uydurmakla veya uydurma ithamı ile cerh edilmemiş bir râvî olduğu da vurgulanmalıdır. 'Amr hakkındaki değerlendirmeler için bk. Cûzecânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, s. 125; 'Iclî, *Ma'rifetü's-sikāt*, C. II, s. 181; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, C. VI, s. 253; İbn Hibbân, *es-Sikāt*, C. V, s. 185; İbn 'Adî, *el-Kâmil fi'd-du'afâ*, C. VI, s. 1769; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, C. V, s. 367; a.mlf., *Zikru men tüküllime fîhi ve hüve müvessak*, s. 147; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 425.

153/770), Hişâm b. ‘Urve (ö. 145-46/762-64), İbn Ebî Zi’b (ö. 159/776), İbn Cüreyc, İbn ‘Uyeyne, İbrâhîm b. Sa‘d (ö. 185/801), Mu‘temir b. Süleymân (ö. 187/803), Sa‘d b. İshâk b. Ka‘b (ö. 140’dan sonra), Şa‘bî (ö. 104/722-23), Şu‘be, Zeyd b. Eslem (ö. 136/754), Zührî (ö. 124/742).[690]

Görüldüğü üzere Schacht’ın geliştirdiği şekliyle müşterek râvî teorisi isnâdın ancak belirli bir tarihten sonraki kısmını otantik kabul etmekte, müşterek râvîden önceki kısmının ise müşterek râvî tarafından uydurulan tek râvîli bir tarîkten ibaret olmasını öngörmektedir. Fakat buradaki problem hadis literatüründeki bütün hadislerin bu şablonla uyum arz etmemesi yani ferd hadis olmamasıdır ki bunun farkında olan Schacht “yayılma” (the spread of isnāds) kavramını geliştirmiştir. Schacht’a göre ferd hadislere yönelik tenkitlerden kaçmak üzere isnâdların müşterek râvî ile Hz. Peygamber arasındaki kısmı için ilâve tarîkler uydurulmuştur (yayılma).[691] Schacht, söz konusu ilâve tarîklerin, müşterek râvî ile Hz. Peygamber arasındaki tek râvîli/ferd isnâda eklendiği, yani yayılmanın, isnâd kümesinin yalnızca söz konusu kısmında gerçekleştiğini savunmaktadır. İsnâdlarda yayılma kavramına işaret etmek üzere Schacht’ın verdiği örneklerden birisinin isnâd şemasından istifade edilebilir. Schacht’a göre müçtehidin içtihadında isabet etmesi hâlinde iki, yanılması hâlinde ise bir ecir

---

[690] İsimler için bk. Schacht, *Origins*, ss. 173, 174-175, 201, dn. 1. Schacht’ın müşterek râvî kabul ettiği ve dolayısıyla hadis uydurduğunu iddia ettiği yukarıdaki on dokuz isimden biri (Hasan b. ‘Umâre [Hasan b. ‘Umâre ricâl âlimlerinin çoğunluğuna göre metrûk bir râvîdir. Hakkındaki değerlendirmeler için bk. Cûzecânî, *Ahvâlü’r-ricâl*, ss. 52-53; Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, C. II, s. 303; a.mlf., *Du‘afâ*, s. 34; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta‘dîl*, C. I, ss. 137-138; Zehebî, *Mîzânü’l-i‘tidâl*, C. II, ss. 265-266; a.mlf., *el-Mugnî fi’d-du‘afâ*, C. I, s. 244; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 162; a.mlf., *Tabakātü’l-müdellisîn*, s. 53 (metrûk müdellis râvîlerden müteşekkil 5. tabaka). Hasan hakkındaki en şiddetli cerh, onun Hakem b. ‘Uteybe’den (ö. 115/733-4) yaptığı rivâyetleri Hakem’e sorduğunu ve Hakem’in rivâyetleri inkâr ettiğini ifade eden Şu‘be’den gelmiştir. İbn ‘Adî, Hasan’ın varlıklı bir râvî olduğunu ve hocası Hakem’i evine taşıdığını ifade ederek bu sayede el-Hakem’in başkalarının bilmediği birçok rivâyetine ulaştığını söylemektedir. Bununla birlikte Hakem’den yaptığı bazı rivâyetlerin mahfûz olmadığını belirterek, Hasan’ı “ **وهو الى الضعف أقرب منه الى الصدق**” ifadeleri ile tavsîf etmektedir. Bu ifade, Hasan’ın za‘fına işaret etse de metrûk râvîlerin aksine rivâyetinin i‘tibâr için yazılabileceğini gösteren bir değerlendirme kabul edilmelidir. Bk. İbn ‘Adî, *el-Kâmil fi’-du‘afâ*, C. II, s. 709.]) hariç tamamı, ricâl âlimleri tarafından ta‘dîl edilmiştir. Ta‘dîl edilen söz konusu on sekiz râvîden ise yalnız biri (Haccâc b. Ertât) “**ثقة**”nın altındaki ta‘dîl lafızları ile tavsîf edilmiştir. Bu bakımdan, Schacht’ın râvî değerlendirmesi ile hadis âlimlerinin değerlendirmelerinin telif edilemeyecek bir tenâkuz arz ettiği ortadadır.

[691] Schacht, *Origins*, ss. 165, 166, 171.

alacağını bildiren hadisin[692] müşterek râvîsi Yezîd b. ‘Abdillâh b. Hâd’dır (ö. 139/756-57). Yezîd, Ebû Bekir b. Muhammed b. ‘Amr b. Hazm’a (ö. 120/738) bu hadisten bahsetmiş ve Ebû Bekr de Ebû Seleme b. ‘Abdirrahmân’ın (ö. 94/712-13) kendisine aynı hadisi Ebû Hüreyre’den naklettiğini bildirmiştir.[693] Schacht’ın yaptığı açıklamaya göre hadisin isnâdı aslında aşağıdaki gibiyken:

daha sonra Ebû Bekr’in ifadesiyle bir yayılma gerçekleşerek yani ilâve sahte bir tarîk eklenerek isnâd şu hâle gelmiştir.

Söz konusu hadisin yalnız *Kütüb-i sitte*’deki tarîkleri göz önünde bulundurulduğunda dahi, Schacht’ın Yezîd b. Hâd’ın müşterek râvî olduğu ve isnâdın ondan önceki kısmında yalnız bir tarîkin (Hz. Peygamber↔‘Amr b. el-‘Âs↔Ebû Kays↔Büsr b. Sa ‘îd↔Muhammed b. İbrâhîm↔Yezîd b. Hâd) aslında müşterek râvî tarafından uydurulduğu, geri kalanların ise daha sonra yayılma neticesinde ortaya çıktığı iddiasının, çok geniş çaplı bir isnâd uydurmasının gerçekleştiğini söylemek anlamına görülmektedir.

Schacht’ın bir yandan müşterek râvî öncesi ferd isnâdları uydurma kabul ederken öte yandan söz konusu kısmın ferd olmadığı durumları yayılma şeklinde nitelemesi onun kendi görüşlerine karşı çıkanlara hareket imkânı vermeyen, münekkitlerinin kullanabileceği bütün delilleri en baştan uydurma kabul eden *geçit vermeyen kurgusunun* bir başka örneğini[694] teşkil etmektedir. Başlangıçta

---

[692] Buhârî, “İ‘tisâm bi’l-kitâb”, 21; Müslim, “Akdiye”, 1716; Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 2; Tirmizî, “Ahkâm”, 2; Nesâî, “Âdâbü’l-kudât”, 3; İbn Mâce, “Ahkâm”, 3.

[693] Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi‘î, “Cimâ‘u’l-‘ilm”, *el-Ümm*, I-XI, thk. Rıf‘at Fevzî ‘Abdülmuttalib, C. IX, Dârü’l-Vefâ, Mansure,1422/2001 s. 19.

[694] Meselâ, İslâm hukukunun başlangıçtan itibaren hadislere dayandığını göstermek üzere; sahâbenin Hz. Peygamber’in bir hadisi öğrendiklerinde konu ile ilgili görüşlerini değiştirdiklerini aktaran haberler delil olarak kullanılamaz. Zira fikir değişikliğine dair bu tür haberler Schacht’a göre hadislerin başlangıçtan itibaren önemini göstermek üzere sonradan uydurulmuştur. Ayrıca ona göre, ashâbı hukuk okulları ile ilişkilendiren haberler sahtedir. Medîne’nin “dârü’s-sünne” olduğuna dair haberler sahtedir. I. yüzyılda gelişmiş bir fıkıh düşüncesinin olduğunu gösteren bütün haberler sahtedir. Bir hadisi aynı hocadan rivâyet eden iki râvînin olması durumunda ikinci isimler -onun deyimiyle alternatif isimler- sahtedir. Hadis rivâyetinin başlangıçtan itibaren varlığının doğal bir sonucu olan aile isnâdları sahtedir. Bu liste uzatılabilir fakat hepsi en temel meselede yani I. yüzyılda İslâm hukukunun ve hukûkî içerikli hadislerin mevcudiyeti meselesinde düğümlenmektedir

ferd iken daha sonra meşhûr seviyesine çıkan haberlerin varlığını ya da yayılmanın gerçekleştiği durumları teslim etmek anlaşılabilirken, bütün hadislerin esasen bu tür bir isnâd yapısına sahip olması gerektiğini iddia ederek söz konusu şablonun dışına çıkan tarîkleri yayılmanın eseri şeklinde nitelemek kabul edilemez bir genellemedir. Hadis literatüründeki isnâdların kâhir ekseriyetinin bu şekildeki bir isnâda sahip olduğunun gösterildiği farz edilse dahi, söz konusu durum, hadis literatürünün genişliği nedeniyle, şablonun dışına çıkan isnâdların mevcudiyeti ihtimalini reddetmeyi haklı göstermeyecektir.

Schacht'ın isnâdın menşeini hicrî II. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirmesi, ilk müşterek râvîlerin genellikle bu dönemde yaşadığı kanaati, isnâdların müşterek râvîden önceki kısmının sahte olduğunu iddia etmesi ile; İslâm hukuku ve hukûkî rivâyetlerin menşei hakkındaki değerlendirmeleri irtibatlıdır. Fakat buradaki esas problem, bu değerlendirmeleri arasındaki ilişkinin mahiyetidir. Diğer bir ifadeyle arada bir sebep sonuç ilişkisi varsa, o takdirde beklenen onun olabildiğince çok hukukî hadisi incelemesi, müşterek râvîler için genel bir tarih elde etmesi ve ardından İslâm hukukunun menşei hakkındaki tarihlendirmesine ulaşmasıdır. Hâlbuki, Schacht'ın argümantasyonunun aşamaları takip edildiğinde; Nebevî sünnetin eski hukuk okullarının sünnetinden daha sonra ortaya çıktığını iddia etmesinin ve İslâm hukukunun teşekkülünü II. yüzyılda ve bilhassa Irak'ta aramasının, isnâdların I. yüzyıldan önceki kısmını geriye doğru büyüme ve yayılmanın neticesi olarak nitelemesine, bunun da müşterek râvîleri hadis rivâyetinin sistemleşmesi ile hadisin birçok kişiye nakledilmesinde rol oynayan yani birçok öğrencinin teveccühüne mazhar olan hadis hocaları değil de hadisi ilk kez uydurup tedâvüle süren kişiler kabul etmesine sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır.

Meseleye bu cihetten bakıldığında Johann Fück (1894-1974) ve Harald Motzki'nin Schacht'a temel eleştirileri de daha fazla anlam kazanmaktadır. Meselâ Schacht'ın, Nâfi'e (ö. 117/735) isnâd edilen hukûkî görüşleri kendi dönemi için ileri bir hukuk düşüncesini yansıtması nedeniyle reddetmesini[695] Fück, Nâfi'nin hadislerinin ileri bir hukuk seviyesine işaret etmesinin, İslâm hukukunun Schacht'ın sandığından daha eski olmasından kaynaklandığını

[695] Schacht, *Origins*, ss. 117, 229; a.mlf., "The Law", *Unity and Variety in Muslim Civilization*, ed. Gustave E. von Grunebaum, The University of Chicago Press, Chicago 1955, s. 68.

söyleyerek eleştirmektedir.[696] Bu, Schacht'ın İslâm hukukunun gelişim aşamalarına dair kurgusu ile çatışan haberlerden hareketle teorisini tadîl yerine söz konusu haberleri uydurma kabul ederek teorisine uygun hâle getirmek şeklinde tezahür eden genel tavrının yalnızca bir örneğidir. Nitekim, Motzki de Schacht'a en temel eleştirilerini bu bağlamda dile getirmiş, onun dairevî akıl yürütmelerinin varlığını çeşitli çalışmalarında eleştirmiştir.[697]

Bu değerlendirmeler ışığında ise akla "Peki, Schacht niçin hicrî II. yüzyıl üzerinde bu kadar ısrar etmektedir?" sorusu gelmektedir. Onun çalışmaları bu soruya cevap bulmak üzere incelendiğinde ise, söz konusu yüzyılın "borrowing/diğer kültürlerden iktibaslar" için münbit zaman aralığı temin etmesinin asıl neden olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim diğer din ve kültürlerden yapılan geniş çaplı iktibasları, İslâm hukukunun ilk aşamalarının karakteristik özelliği kabul eden ve bu nedenle İslâm hukukunun Kur'ânî olmak bir tarafa büyük oranda İslâmî dahi olmadığını iddia eden Schacht'ın, İslâm hukukunun menşeini Irak'ta aradığı görülmektedir ki böylece o, iktibaslar için uygun vasatı da elde etmiş olmaktadır.[698] Dolayısıyla Schacht'ın isnâdların yapısı ile ilgili iddialarının, bu bağlam ve arka plân göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Schacht'ın isnâdlarla ilgili iddiaları ile irtibatlı olarak dile getirilmesi gereken önemli bir nokta da, onun yayılma kavramının kendisinden sonraki oryantalistlere ve literatüre etkisidir. Yukarıdaki şemalarda isnâdların yalnızca müşterek râvî veya ondan sonraki râvîlere kadarki kısımları gösterilmiştir. Zira Schacht, yayılmanın isnâdların ancak MR öncesindeki kısmında gerçekleştiğini ve bu yayılmalara rağmen MR'nin birçok isnâdda varlığını muhafaza etmesi nedeniyle hadisin ortaya çıktığı dönemi tespit etmek için elverişli bir araç temin

---

[696] Johann Fück, "Origins of Muhammadan Jurisprudence", *Bibliotheca Orientalis*, X/5, Leiden, 1953, s. 198. Fück'ün tenkidi Coulson'ın, Schacht'ın teorilerinden taviz vermez yaklaşımı karşısında söylediği "eğer resim bulanık görünüyorsa bu belki de başka bir gözlük gerektiği içindir" sözünü akla getirmektedir. Bk. Noel J. Coulson, "Correspondence", *Middle Eastern Studies*, III/2, 1967, s. 202.

[697] Motzki'nin Schacht'ın dairevî akıl yürütmelerine yönelik eleştirileri için bk. Motzki, "İbn Şihâb ez-Zührî'nin Fıkhı: Bir Kaynak Tenkidi İncelemesi", çev. Fatma Kızıl, *HTD*, III/2, 2005, s. 131; a.mlf., "Dating Muslim Traditions", *Arabica*, LII/2, 2005 s. 211.

[698] Schacht'ın İslâm hukukunun Kur'ânî olmak bir tarafa İslâmî dahi olmadığı iddiası için bk. Joseph Schacht, "The Problems of Modern Islamic Legislation", *Studia Islamica*, 12, 1960, s. 100.

ettiğini iddia etmektedir.[699] Hâlbuki ondan sonra, Schacht'ın yayılma kavramı ile mefhum olarak Schacht'ta da bulunmasına rağmen[700] Juynboll tarafından bir terim hâline getirilen "dalış"larla ilgili iddialarını isnâdların MR'den sonraki kısımlarına da teşmîl etmiştir. Dolayısıyla Juynboll'a göre yalnız MR öncesindeki tek râvîli tarîkler değil, MR sonrası tek râvîli tarîkler de uydurmadır.

Neticede oryantalist literatürde isnâdlardan hareketle tarihlendirme için bir yöntem geliştiren ilk kişi olan Schacht yine kendi geliştirdiği kavramların 'kurban'ı olmuş, onun yayılmaya rağmen isnâdlarda MR'lerin tespit edilebileceği iddiası, yayılma ve dalışların kapsamını genişleten Juynboll tarafından, isnâdlarda gözüken birçok müşterek râvînin aslında gerçek müşterek râvîler olmadığı (seeming common ling/görünüşte müşterek râvî) ve bu görünüşte müşterek râvîlerin bulunduğu isnâdların ise en iyi ihtimalle geçtikleri ilk eserin musannifinin veya bu hocasının döneminden itibaren mevcut olduğu varsayılabilirse de genellikle tarihlendirilemez[701] isnâd yapıları örümcekler (spider) olduğu iddiasına dönüştürülmüştür.[702] Dolayısıyla Juynboll'e göre hadis literatüründe gerçek bir MR ihtiva etmediği için binlerce tarihlendirilemez tarîk bulunmaktadır ve mütevâtir hadisler de esasen bu tür isnâd yapıları ile gerçek nakil yolları gizlenmiş haberlerdir.[703] Neticede ise bir yandan isnâdların menşei için hicrî I. yüzyılın son çeyreği tarihlendirmesini yapan dolayısıyla Schacht'tan yaklaşık elli yıl erken tarih veren ve bu nedenle de daha erken dönemden müşterek râvîlerin varlığını kabul eden Juynboll, öte taraftan Schacht'ın tarihlendirebileceği birçok hadisi/isnâdın tarihlendirilemez olduğunu iddia ederek ondan daha şüpheci bir konumda yer almıştır.

---

[699] Schacht, *Origins*, s. 171.

[700] Schacht, ferd hadislerin uydurulan ilâve tarîklerle desteklenmesinin her zaman eklenen yeni râvîlerle olmadığını, mevcut isnâddaki bir râvînin atlanarak daha yukarıdaki kişiden nakilde bulunulabileceğini ifade etmiştir ki bu iddia kendisinden sonra Juynboll tarafından "diving/dalış" şeklinde adlandırılarak isnâd analizinin temeline yerleştirilecek kavramın nüvesini teşkil etmektedir. Schacht, *Origins*, ss. 167, 171, 173. Dalış kavramını Schacht'tan önce Horovitz'in de dile getirdiği burada ifade edilmelidir. Bk. Horovitz, "The Growth of the Mohammed Legend", s. 271.

[701] Juynboll, "Nāfi', the *mawlā* of Ibn 'Umar, and his position in Muslim *Hadīth* Literature", *Der Islam*, LXX, 1993, s. 216; a.mlf., "(Re)apprasial of Some Technical Terms in *Hadīth* Science", *Islamic Law and Society*, C. VIII, S. 3, 2001, s. 307.

[702] Bk. Ek 1 ve Ek 2.

[703] Juynboll, "(Re)apprasial of Some Technical Terms", ss. 306-307; 332, 337.

Her ne kadar Juynboll, Schacht'ın iddialarını bir adım öteye taşıyarak isnâdların kullanımını sınırlasa da kendi belirlediği kriterlere uygun isnâdları ve müşterek râvîleri tarihlendirmelerde kullanmış yani Schacht'ın metodunu bir şekilde devam ettirmiştir. Hâlbuki, Juynboll'un müşterek râvî teorisini ilk kez kullanacağı *Muslim Tradition*'ından (Cambridge 1983) iki yıl önce yayımlanan kitabı *Early Muslim Dogma*'da Michael Cook, Schacht'ın yayılma teorisinin isnâdların tamamını kapsayacak kadar (Cambridge 1981) geniş olduğunu iddia edecek, yaklaşık on yıl sonra yazacağı bir makalesinde[704] ise hadisleri tarihlendirme için müşterek râvî teorisinden istifade edilemeyeceğini öne sürecektir. Meselenin ironik yönü Schacht'ın geliştirdiği müşterek râvî teorisinin yine kendisinin geliştirdiği bir kavram yani yayılma nedeniyle önce Juynboll tarafından kullanımının sınırlandırılması, ardından ise Cook tarafından tamamen terk edilmesinin salık verilmesidir.

Cook bir hadisin İslâm dünyasının farklı bölgelerinde yaşayan sahâbe tarafından naklinin ancak isnâdların yayılmasıyla izah edilebileceği kanaatindedir.[705] Zira aksi takdirde Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin birbirinden farklı bölgelerde yaşayan insanların aynı hadisi aynı hocaya isnâd etmesinin imkânsızlığından hareketle, yayılmanın çok geniş çaplı bir komployu ya da tesadüfü öngördüğü şeklindeki[706] argümanını çürütmenin mümkün olamayacağını ifade ederek, şöyle devam etmektedir: "Eğer isnâdların büyük oranda yayıldığına inanırsak, o vakit A'zamî'nin argümanı bize dokunamaz."[707] Hâlbuki Cook'un yapması gereken 'yayılmayı kabul etmek zorundayız aksi takdirde A'zamî'nin konumunu kabul etmekten başka çare kalmaz' gibi bir düşünceden hareket etmek yerine, yayılmanın gerçekten *büyük oranda* diğer bir deyişle bütün isnâdları etkileyecek şekilde gerçekleştiğini delilleri ile ortaya koymaktır. Zira burada mesele, isnâdların gerçekten *büyük oranda* yayılıp yayılmadığı sorusunda düğümlenmektedir. Her ne kadar, Cook, delillerin, bu soruyu nihâî şekilde cevaplamaya imkân vermediğini itiraf etmişse[708] de yine de

---

[704] Michael Cook, "Eschatology and the Dating of Traditions", Hadīth, ed. Harald Motzki, Ashgate, Aldershot, 2004, ss. 217-241.

[705] Michael Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, s. 115.

[706] M Mustafa Azami, *Shcahct's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, King Saud University, Riyad, 1985, s. 165.

[707] Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 116.

[708] Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 111.

isnâdları tamamen şüpheli kabul eden tavrı benimsemeyi tercih etmekte, bir bakıma kendisinin Schacht ve A'zamî'de temessül ettiğini düşündüğü oryantalist paradigma ve klâsik İslâmî paradigmadan ilkine tâbî olmaktadır.[709] Dolayısıyla, kişinin nasıl bir hadis tarihi tasavvuruna sahip olduğu isnâdların hangisini yayılma kabul edeceğini de belirlemektedir. Bu bakımdan İftihâr Zaman'ın konu ile ilgili yorumu büyük önem arz etmektedir. Zaman, yayılma ile ilgili iddiaların ancak ilk dönem İslâm tarihi tasavvuru ile birlikte anlam ifade edecek mahiyette olduğunu belirtmektedir. Buna göre kişinin herhangi bir fıkhî düzenlemenin başlangıcı ve menşeine dair görüşü, o konu ile ilgili haberlerin isnâdlarını değerlendirmesini etkilemekte, böylece hadisin hangi dönemde uydurulmuş olması gerektiği düşüncesi isnâdlardan birisini diğerine tercih edip, aksini gösterenlerin yayılma şeklinde tavsifine neden olmaktadır. Dolayısıyla, yayılma teorisi istenilmeyen veya sonuçlarla örtüşmeyen isnâdları tasfiye için kullanılmaktadır.[710] Zaman'ın yayılma teorisinin isnâd tasfiyesi için bir araç olarak kullanıldığı şeklindeki tespitinin ne kadar isabetli olduğu ise Schacht'ın müşterek râvî teorisinin öngördüğü tek râvîli tarîk-müşterek râvî-MR sonrası isnâdlar şablonuna uymayan isnâd yapıları ile karşılaştığında, yani müşterek râvîden önce birden fazla isnâdın olması hâlinde bunları yayılmanın eseri kabul etmesinde görülmüştür.

II.

Josep Schacht ve G.H.A. Juynboll'un yayılmanın eseri kabul ettiği müşterek râvî öncesi ve sonrasındaki tek râvîli tarîklerin mevcudiyetlerini yalnızca uydurma faaliyeti ile açıklamanın yanlışlığı ortadadır. Zira bu tür bir bakış açısı, hadis rivâyetinin başlangıcı hakkındaki tasavvura göre

---

[709] Esasen Cook'un oryantalist paradigmayı temsilen Schacht'ı seçmekle hem isabet ettiğini hem de yanıldığını söylemek mümkündür. Zira her ne kadar Schacht, hem kendisinden önceki oryantalist geleneği üstlenmesi hem de kendisinden sonraki oryantalistleri etkilemesi açısından söz konusu geleneğin en önemli temsilcilerinden birisiyse de, Cook'un yayılma üzerinden kullanabileceği uygun bir örnek değildir. Zira Schacht, yayılma teorisine *Origins*'inde yer vermekle birlikte aynı kitabında isnâddan hareketle yapılan tarihlendirmelerin merkezinde yer alan müşterek râvî teorisini de açıklamış, hatta müşterek râvî teorisi ve yayılmaya aynı bölümde yer vermiştir (bk. Schacht, *Origins*, ss. 163-179). Bu bakımdan o, Cook'un yaptığının aksine isnâdların tarihlendirmelerde kullanılamayacağı görüşünün temsilcisi olarak seçilmemelidir.

[710] Iftikhar Zaman, *The Evolution of Hadith: Transmission, Growth and the Science of Rijal in a Hadith of Sa'd b. Abi Waqqas*, University of Chicago, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Chicago, 1991, ss. 104, 190.

şekillenmektedir. Hâlbuki, müşterek râvî öncesi birden fazla tarîkin ya da tek râvîli isnâdın var olmasını, hadis rivâyetinin başlangıcı meselesinden bağımsız almak yani müşterek râvî öncesi çok sayıda tarîkin olmasından hadis rivâyetinin Hz. Peygamber döneminden itibaren başladığı, tek râvîli tarîk olmasından ise Hz. Peygamber döneminden itibaren müteselsil bir naklin bulunmadığı sonucunu çıkaran kategorik bakış açısını terk etmek gerekmektedir. Bilâkis hadis rivâyetinin de belirli bir sistemleşme süreci geçirdiği göz önünde bulundurulmalı, isnâdlar hadis rivâyetinin tabiî gelişimi içerisinde değerlendirilmelidir.

Bu bağlamda Zehebî'nin aşağıdaki sözlerini hatırlamak yeterli olacaktır:[711]

فانظرْ أوّلَ شيء إلى اصحابِ رسولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم الكبارِ والصغارِ ما فيهم أحدٌ إلاّ وقد انفرد بسنةٍ فيُقال له هذا الحديثُ لا يتابَعُ عليه وكذلك التابعون كلُّ واحدٍ عنده ما ليس عند الآخرِ من العلمِ.

Fakat bu, söz konusu dönemde çok râvîli tarîklerin varlığını tamamen reddetmek ve dolayısıyla ilk dönemde bir hadisin birden fazla tarîkinin olduğu durumlarda, bu tarîklerden şüphe duyarak onları sonradan ilâve edilmiş (Schacht'ın yayılma teorisi) veya musanniflerin uydurması (Juynboll'un dalış teorisi) kabul eden anlayışı desteklemek anlamına gelmemektedir. Bilâkis hadis ilminde, müşterek râvînin dayandığı şemanın aksine sahâbenin birden fazla öğrencisinin olabileceği durumlar ve bir haberi Hz. Peygamber'den nakleden birden fazla sahâbînin varlığını gösteren isnâdların mevcudiyeti kabul edilmiş; mütevâtir, meşhûr, azîz ıstılahları bu tür isnâd yapılarına delâlet etmek üzere geliştirilmiştir. Bu bağlamda bilhassa 'Abdullâh b. 'Abbâs, Enes b. Mâlik gibi sahâbîler hatırlanmalıdır. Nitekim hadis literatüründeki râvîleri çeşitli sınıflara ayırarak bir râvî modellemesine gitmeye çalışan Halis Aydemir de sahâbe nesli arasında rivâyetlere bilmünasebe ulaşmak yerine bilinçli olarak rivâyetlerin peşine düşen, hadislerin izini süren Ebû Hüreyre ve 'Abdullâh b. 'Abbâs gibi *toplayan râvîler*le, Enes b. Mâlik gibi uzun yaşamış ve yaşı ilerlemiş, farklı bölgelerden çok sayıda öğrencinin teveccühüne mazhar olmuş *dağıtan râvîler*in varlığına işaret etmektedir.[712] Dolayısıyla, sahâbe neslinde rivâyetlerin akrabalık ilişkileri veya fetvâ sorma gibi vesilelerle aktarılmasının yanı sıra haberlerin

---

[711] Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, C. V, s. 170.

[712] Halis Aydemir, , "Hadis Rivayet Sisteminde Râvi Modelleri", *HTD,* V/1, 2007, ss. 91, 97, 98.

peşine kasıtlı olarak düşen ve aynı şekilde bu haberleri etraflarındaki ilim tâliblerine yine bilinçli olarak dağıtan râvîlerin varlığı unutulmamalıdır.

Tek râvîli tarîkler, yayılma ve dalış kavramları ile ilgili yukarıda yapılan izahların Schacht, Juynboll ve Cook gibi oryantalistlerin yaklaşımlarından farklılık arz etmesi, hadis tarihine ilişkin farklı tasavvurlardan başka bir diğer deyişle farklı paradigmaları takip etmekten kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla iki tarafın birbirini ilzâm edecek açıklamalar yapması güç gözükmektedir. Bununla birlikte, yayılma ve dalışlarla ilgili iddialara yönelik eleştirilerin isnâd-metin analizine dayandırılması, tartışmayı -tamamen olmamakla birlikte- daha objektif bir zemine çekerek söz konusu iddialarının teorik zafiyetinin ötesinde somut tenkitler üretmeye imkân verebilecektir. Nitekim, oryantalist paradigmanın içerisinde kalarak isnâd-metin analizi yapan Harald Motzki, Gregor Schoeler, Andreas Görke, Amin Kamaruddin, Sean Anthony gibi isimler tek râvîli tarîklerin *her zaman* uydurma kabul edilmesinin yanlışlığını yaptıkları çalışmalarda göstermişlerdir. İsnâd-metin analizi aynı hocadan rivâyet eden râvîlerin metinlerinin aynı hocadan geldiklerini gösterecek kadar benzer, fakat kopyalamanın yani yayılmanın olmadığını gösterecek kadar birbirinden bağımsız olması yani her bir isnâdla gelen metnin kendine has mümeyyiz özelliklerinin bulunması gerektiği fikrinden hareket etmektedir. Buna göre, tek râvîli isnâdlarla nakledilen benzer ama bağımsız metinlerin, kopyalamanın ve dolayısıyla yayılmanın neticesi olmadığı sonucuna varılmaktadır. Zira aksi iddia edilip, bu tür tarîklerin yayılmanın neticesi olduğu kabul edildiğinde bu, râvîlerin hadisi aldıkları asıl kişiyi gizleyerek bir üst tabakadaki şeyhe isnâd ederken metinlerde de birtakım lafız değişikliklerine gittikleri anlamına gelecektir ki Motzki, haklı olarak sahtekârlıkta bu tür bir tesadüfün zorluğuna işaret etmektedir.[713]

İsnâd-metin analizinin ricâl literatüründe râvîler hakkındaki değerlendirmeler belirleyici kabul edilerek ve aynı hocadan nakilde bulunan râvîlerin müdellis veya metrûk râvîler olmamaları hâlinde, lafzen rivâyet ihtimali bidayeten reddedilmediği için, birbirinin aynı metinleri nakledebilecekleri kabul edilerek diğer bir ifadeyle klâsik hadis usûlü çerçevesinde uygulanması da tek râvîli tarîkleri herhangi bir metin analizine

[713] Motzki, "The Prophet and the Cat", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* XXII, 1998s. 48.

başvurmadan reddetmenin yanlışlığını göstermiştir. ‘Uranîler hadisinin[714] ilki Rebî‘ b. Habîb’in (ö. 180/796) *el-Câmi‘u’s-sahîh müsnedü’l-İmâm Rebî ‘ b. Habîb*’i olmak üzere kırk altı farklı müellife ait altmış iki eserde geçen, 460 râvînin yer aldığı 300’den fazla tarîkinin[715] incelenmesi de MR’li ve tek râvîli isnâdların yan yana bulunduğu durumların kâhir ekseriyetinde tek râvîli tarîklerin gerçek rivâyet yolu olduğunu göstermiştir. Juynboll’un örümceklerle ilgili kanaatlerinin de isnâd-metin analizi ile çürütülebileceği söz konusu hadisin isnâd-metin analizinden hareketle ulaşılan başka bir sonuçtur. Zira analiz esnasında Enes b. Mâlik’in müşterek râvîlerinden Humeyd et-Tavîl’den (ö. 142/760) gelen isnâd grubunun tek râvîli rivâyetleri ihtiva etmesi nedeniyle Juynboll’un örümcek ismini verdiği yapıda olduğu tespit edilmiş, buna rağmen yapılan isnâd-metin analizi ile metinlerin kaynağının gerçekten Humeyd olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Netice itibariyle, isnâdlar ve metinler arasındaki irtibat ve uyumların, yani aynı hocadan rivâyet eden öğrencilerin metinlerinin mahiyetinin, gerçek ve tarihî bir süreç olarak hadis rivâyetine delâlet ettiğini gösteren çok sayıda

---

[714] Hadisin bütün varyantların ortak unsurlarının neredeyse tamamını içeren ve *Sahîh-i Buhârî*’de “‘Ukl ve ‘Urayne kıssası” adlı bâb başlığı altında yer alan ilk rivâyet ve tercümesine aşağıda yer verilmiştir:

حَدَّثَنِي عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ حَمَّادٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ أَنَّ أَنَسًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حَدَّثَهُمْ أَنَّ نَاسًا مِنْ عُكْلٍ وَعُرَيْنَةَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَكَلَّمُوا بِالْإِسْلَامِ، فَقَالُوا: يَا نَبِيَّ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا أَهْلَ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رِيفٍ، وَاسْتَوْخَمُوا الْمَدِينَةَ. فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَوْدٍ وَرَاعٍ، وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا. فَانْطَلَقُوا، حَتَّى إِذَا كَانُوا نَاحِيَةَ الْحَرَّةِ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ، وَقَتَلُوا رَاعِيَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَاسْتَاقُوا الذَّوْدَ. فَبَلَغَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَبَعَثَ الطَّلَبَ فِي آثَارِهِمْ، فَأَمَرَ بِهِمْ فَسَمَرُوا أَعْيُنَهُمْ وَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمْ، وَتُرِكُوا فِي نَاحِيَةِ الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا عَلَى حَالِهِمْ.

(Müellif dedi ki:) Bana ‘Abdüla‘lâ b. Hammâd tahdîs yoluyla bildirdi. (O da dedi ki:) Yezîd b. Züray‘ bize tahdîs yoluyla bildirdi. (O da dedi ki:) Bize Sa‘îd, Katâde vasıtasıyla Enes’in -radiyallâhü ‘anh- onlara şöyle rivâyet ettiğini tahdîs yoluyla bildirdi: “‘Ukl ve ‘Urayne’den bazı kişiler Medine’ye Hz. Peygamber’le -sallallâhü ‘aleyhi ve sellem- görüşmek üzere gelerek müslüman oldular. Bu kişiler ‘Ey Allah’ın Resûlü biz hayvancılıkla uğraşırdık ve çiftçi değildik.’ dediler. Medine’nin havasını ağır buldukları için Resûlullâh -sallallâhü ‘aleyhi ve sellem- onlara develer ve çobanla birlikte Medine’nin dışına çıkmalarını ve develerin süt ve bevlerinden içmelerini emretti. Onlar da yola çıktılar ve Harre denilen bölgeye geldiklerinde dinlerinden döndüler, Resûlullâh’ın -sallallâhü ‘aleyhi ve sellem- çobanını öldürerek sürüyü götürdüler. Bu olay, Resûlullâh’a ulaşınca, o, takip etmeleri için peşlerinden adam gönderdi. Bu kişilere buyurduğu emir mucebince onların gözlerine mil çektiler, ellerini kestiler. Bu şekilde ölmek üzere Harre’ye terk edildiler. Buhârî, “Megāzî”, 36.

[715] Bk. Ek 3.

çalışma isnâd uydurmanın sanıldığı kadar kolay olmadığını veya bu tür bir uydurmanın metinde herhangi bir iz bırakmadan yapılmasının güçlüğünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla çok geniş bir literatür teşkil etmesi nedeniyle bütün hadislere tatbik edilebilecek şablonlar geliştirmekten mümkün olduğunca kaçınılmalı, ayrıca hadisler hakkında değerlendirmeler yapılırken açıklamaların araştırmacıların kendi hadis tarihi tasavvurlarının etkisinde olduğu her zaman akılda tutulmalıdır.

Bibliyografya:

AYDEMİR Halis, "Hadis Rivayet Sisteminde Râvi Modelleri", *HTD*, V/1, 2007, ss. 85-100.

AZAMİ M. Mustafa, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, King Saud University, Riyad, 1985.

BUHÂRÎ Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîhi'l-müsned min hadîsi Rasûlillâh sallâhu 'aleyhi ve's-sellem ve sünenihî ve eyyâmihi*, I-IV, thk. Muhammed Fu'âd Âbdülbâkī, el-Matba'atü's-Selefiyye, Kahire, 1400.

Kitâbu Du'afâi's-sagīr, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1986.

et-Târîhu'l-kebîr, I-IX, Darü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, ts.

COOK Michael, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

"Eschatology and the Dating of Traditions", *Hadīth*, ed. Harald Motzki, Ashgate, Aldershot, 2004, ss. 217-241.

COULSON Noel J., "Correspondence", *Middle Eastern Studies*, III/2, 1967, 195-204.

CÛZECÂNÎ Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Cûzecânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, thk. Subhi Bedrî Sâmerrâî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1405/1985.

DONNER Fred M., *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, The Darwin Press, Princeton, 1998.

EBÛ DÂVÛD Süleymân b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Kitâbü's-Sünen*, I-V, thk. Muhammed 'Avvâme, Cidde, 1419/1998.

FÜCK Johann, “Origins of Muhammadan Jurisprudence”, *Bibliotheca Orientalis*, X,/5, Leiden, 1953, ss. 196-198.

GOLDZIHER Ignaz, *Muslim Studies*, I-II, ed. S. M. Stern, çev. C. R. Barber – S. M. Stern, George Allen & Unwin Ltd., London, 1971.

HOROVITZ Josef, “Antiquity and Origin of the *Isnād*”, *Hadīth*, ed. Harald Motzki, Ashgate, Aldershot, 2004, ss. 151-158.

“The Growth of the Mohammed Legend”, *The Life of Muhammad*, ed. Uri Rubin, Ashgate, Aldershot, 1998, ss. 269-278.

İBN ‘ADÎ Ebû Ahmed ‘Abdullâh b. ‘Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du‘afâi’r-ricâl*, I-VII, Dârü’l-Fikr, Beyrut, 1985.

İBN EBÎ HÂTİM Ebû Muhammed ‘Abdirrahmân b. Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve’t-ta‘dîl*, I-IX, Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut, 1371/1952-1373/1953.

İBN HACER Şihâbüddîn Ebu’l-Fadl Ahmed b. ‘Ali b. Hacer el-‘Askalânî, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, I-XII, Meclisü Dâiratü’n-Nizâmiyye, Haydarâbâd, 1325-1327.

Takrîbü’t-Tehzîb, thk. Muhammed ‘Avvâme, Dârü’r-Reşîd, Haleb, 1411/1991.

Tabakātü’l-müdellisîn, thk. Âsım b. ‘Abdillâh el-Karyûtî, Mektebetü’l-Menâr, Zerkā, 1983.

İBN HİBBÂN Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî, *Kitâbü’s-Sikāt*, I-IX, Dâiratü’l-Ma‘ârifi’l-‘Osmâniyye, Haydarâbâd, 1393/1973.

İBN MÂCE Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünen*, I-II, thk. Muhammed Fu‘âd ‘Abdülbâkī, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, Kahire, 1395/1975.

‘ICLÎ Ebu’l-Hasan Ahmed b. ‘Abdillâh b. Sâlih el-‘Iclî, *Ma‘rifetü’sikāt*, I-II, thk. ‘Abdülalîm ‘Abdülazîm el-Bestevî, Mektebü’d-Dâr, Medîne, 1985.

JUYNBOLL G. H. A., *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadīth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

"Nāfi', the *mawlā* of Ibn 'Umar, and his position in Muslim *Hadīth* Literature", *Der Islam*, LXX, 1993, ss. 207-244.

"(Re)apprasial of Some Technical Terms in *Hadīth* Science", *Islamic Law and Society*, VIII/3, 2001, ss. 303-349.

KRAMERS J. H., "Maniheist Eğilimli Bir Hadis: Âkıletü'l-hadir", çev. Fatma Kızıl, *HTD*, II/2, 2004, ss. 107-118.

MOTZKI Harald, "The Prophet and the Cat", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XXII, 1998, ss. 18-83.

"İbn Şihâb ez-Zührî'nin Fıkhı: Bir Kaynak Tenkidi İncelemesi", çev. Fatma Kızıl, *HTD*, III/2, 2005, ss. 129-168.

"Dating Muslim Traditions", *Arabica*, LII/2, 2005, ss. 204-253.

"Introduction", *Hadīth*, ed. Harald Motzki, Ashgate, Aldershot, 2004, s. xiii-lxiii.

MÜSLİM Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, Beyrut, 1430/2009.

NESÂÎ Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, I-II, Vaduz, 2000.

ŞÂFİ'Î Muhammed b. İdrîs, "Cimâ'u'l-'ilm", *el-Ümm*, I-XI, thk. Rıf'at Fevzî 'Abdülmuttalib, C. IX, Dârü'l-Vefâ, Mansure,1422/2001.

SCHACHT Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, The Clarendon Press, Oxford, 1975.

"The Problems of Modern Islamic Legislation", *Studia Islamica*, 12, 1960, ss. 99-129.

"The Law", *Unity and Variety in Muslim Civilization*, ed. Gustave E. von Grunebaum, The University of Chicago Press, Chicago, 1955, ss. 65-86.

TİRMİZÎ Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, I-II, Thesaurus Islamicus Foundation, Vaduz, 2000.

ZAMAN İftikhar, *The Evolution of Hadith: Transmission, Growth and the Science of Rijal in a Hadith of Sa'd b. Abi Waqqas*, University of Chicago, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Chicago, 1991.

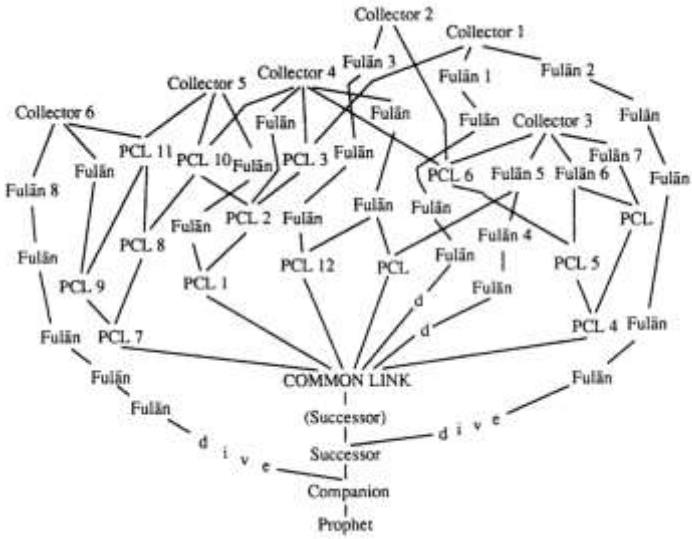
ZEHEBÎ Şemsuddîn Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mîzânü’l-i‘tidâl*, I-VII, thk. ‘Ali Muhammed Mu‘avvaz–‘Âdil Ahmed ‘Abdülmevcûd–‘Abdülfettâh Ebû Sünne, Dârü’l-Kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1416/1995.

el-Mugnî fi’d-du‘afâ, I-II, thk. Nureddîn‘Itr, İdâretü İhyâi’t-Türâs, Katar, ts.

Zikru men tüküllime fîhi ve hüve müvessak, thk. Muhammed Şekûr el-Meyârînî, Mektebetü’l-Menâr, Zerkā, 1406/1986.

EKLER:

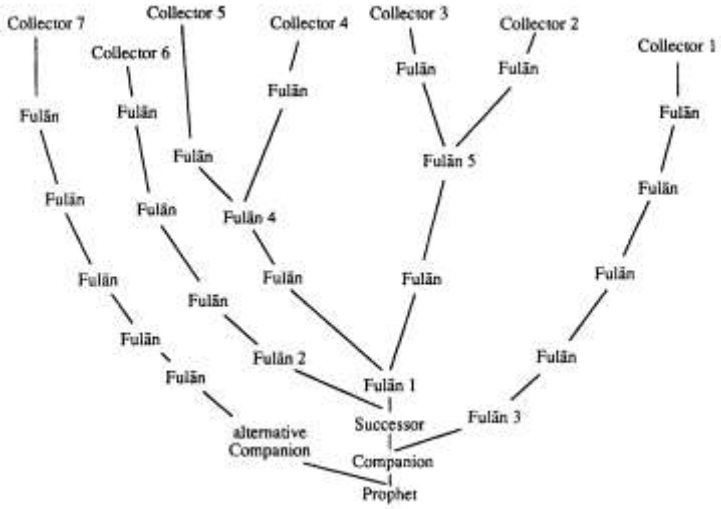
Ek 1: Juynboll’un dalışlarla (dive/d) ilgili iddialarını aktarırken kullandığı şema:[716]



Ek 2: Juynboll’e göre örümcek yapısındaki isnâd şeması:[717]

[716] Juynboll, “Nāfi‘, the *mawlā* of Ibn ‘Umar”, s. 208.

[717] Juynboll, “Nāfi‘, the *mawlā* of Ibn ‘Umar”, s. 215.


Collector 7
Collector 5
Collector 4
Collector 3
Collector 2
Collector 6
Collector 1
Fulān
Fulān
Fulān
Fulān
Fulān
Fulān
Fulān
Fulān
Fulān
Fulān
Fulān
Fulān
Fulān
Fulān
Fulān
Fulān
Fulān
Fulān
Fulān
Fulān
Fulān 5
Fulān 4
Fulān 2
Fulān 1
Fulān 3
Successor
Companion
alternative
Companion
Prophet

Müzakereci: Ali KUZUDİŞLİ*

Sayın Başkan, Değerli Katılımcılar

Sizleri saygıyla selamlıyorum. "Oryantalistlerin Tek Ravili Tariklerle İlgili İddialarının Tahlil ve Tenkidi" adlı başarılı tebliğinden dolayı Sayın Yrd. Doç. Dr. Fatma Kızıl'ı tebrik ediyorum. Kendileri, tebliğ metninde, Sprenger'den günümüze isnadın Batılı gözüyle nasıl görüldüğünü ve değerlendirildiğini kısa ve öz biçimde özetleyerek asıl konusuyla alakalı kısım olan Schacht'ın gündeme getirdiği ve Juynboll'un geliştirip yaygınlaştırdığı "Müşterek Ravi" meselesi üzerinde durmuştur. Tebliğde de belirtildiği gibi Schacht, müşterek ravi ile senedin sonunda yer alan şahıs arasındaki bir kişiden bir kişiye sıralanan ravi zincirini sahte görmektedir. Eğer müşterek ravi, senedin sonundaki şahsa kadar varan ikinci bir rivayet zinciri nakletmişse bunu 'yayılma' olarak isimlendirmekte ve yine uydurma olduğunu iddia etmektedir. Schacht'ın, isnadın ortaya çıkışını hicri ikinci yüzyıla denk getirmeye çalıştığı tespiti yerinde bir tespittir. Onun bu çabası, şu genellemelerde de açıkça görülmektedir. Schacht'a göre:

a. En mükemmel ve tam isnatlar en geç olanlardır.

b. Bir rivayetin daha alt tabakada duranı varsa, o rivayet en üst tabakaya ulaşana yeğlenir.

c. Müşterek raviyi atlayan tarikler daha geç tarihlidir. [718]

Tebliğde haklı olarak bu çabanın nedeni sorgulanmış ve buna cevap olarak "Söz konusu yüzyılın, diğer kültürlerden iktibaslar için münbit bir zaman aralığı olması" gösterilmiştir. Bu, altı çizilmesi gereken bir neden olmakla birlikte, kanaatimizce asıl neden, onun "living tradition" kavramında ispatlamaya çalıştığı husustur. Onun tezine göre Sünnet, (dolayısıyla İslam Hukuku), üç aşamada ortaya çıkmıştır:

a. Herhangi bir şehirde hâlihazırda mevcut olan uygulamalar,

b. İslam idaresinden sonra kısmen aynı, kısmen dönüştürülerek devam ettirildi ve sonraki aşamada,

---

*Yard. Doç. Dr. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Gümüşhane/Türkiye

[718] Motzki, Harald, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, çev. Bekir Kuzudişli, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, 86.

c. Bu uygulamalar sünnet olarak kavramlaştırıldı.[719]

Bu sürecin gerçekleşmesi için en azından bir yüzyılın geçmesi gerektiği açıktır.

Schacht'ın İslam Hukuku ile ilgili tezinin bir argumanı olarak değil de, rivayetlerin tarihsel gelişimi sürecinden bakıldığında, isnat zincirinin genelde sonlara doğru bir daralma ve hatta tekliye düşme durumu, rivayet zincirlerinde sıkça karşılaşılan bir hadisedir. Çünkü müşterek ravi olarak adlandırılan kişinin dönemi, çoğunlukla hadislerin tedvin dönemine denk gelmektedir. O dönemde hadisleri tedvin etmeye çalışan ravilerin amacını iyi incelemek gerekir: Acaba onların amaçları bir hadisin en sağlam isnada sahip olanlarını mı toplamaktı, yoksa değişik tariklerin tümünü mü bir araya getirmek istiyorlardı? Kanaatimize göre onlar Sünneti bir an önce bir araya toplamak için bir hadisin bütün tariklerini değil, en güvendikleri tariki yazmakla yetiniyorlardı. Tedvin işiyle uğraşan raviler hadisleri toplamada birer havuz rolü gördüklerinden kendilerinden öncekilerin rivayetleri doğal olarak onlarda toplanmıştı. Ali İbnu'l-Medînî'nin (ö. 234/848) dediği gibi, *"Baktım ki isnat altı kişi etrafında dönüyor: Zührî (ö. 124/742), Amr b. Dînâr (126/744), Katâde (117/735), Yahyâ İbn Ebî Kesîr (ö. 129/746), Ebû İshak el-Hemedânî (ö. 129/747) ve A'meş (ö. 148/765). Sonra bu altı kişinin ilmi, hadis tasnif eden kimselerde toplandı…"*[720] Vefat tarihlerinden de anlaşılacağı gibi burada ismi zikredilenlerin tümü tedvin çağı muhaddisleridir.

Tebliğde Juynboll'un müşterek ravi konusundaki bir genellemesinden de söz edilmiştir. Juynboll, Schacht'ın yukarıda geçen görüşüne ilaveten, müşterek ravi ile senedin başındaki ravi arasında kalan zincirde, bir kişinin bir kişiden rivayetini –asılsız değil, fakat– şüpheli bulmaktadır. Kanaatimizce Juynboll bu şüphesinde haksız sayılmaz; çünkü tedvin çağından önce tekli rivayetin tarihsel bir dayanağı olduğu halde, bu dönemden sonra hadis rivayetleri yaygınlaştığı ve rivayetlerin pekçok ravi tarafından bilindiği için dayanaktan yoksun gözükmektedir. Çok özel bir koleksiyon, bir raviden bir raviye birkaç kuşak saklanmış, sonra gün yüzüne çıkmışsa, belki olabilir fakat takdir edileceği gibi bu, sık rastlanan bir durum değildir.

---

[719] Kuzudişli, Ali, *Fazlur Rahman ile Sünnet Tartışmaları*, Tibyan Yayınları, İzmir 2004, s. 83.

[720] İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed (ö. 327/939), *el-Cerhu ve't-Ta'dîl*, Dâiretü'l-Ma'arifi'l-Osmaniyye, Haydârâbâd 1952.

Tek ravinin tek raviden naklettiği rivayetlerle ilgili Schacht ve Juynboll'ün genellemelerini tenkit için 'Ukl ve 'Urayne olayıyla ilgili rivayetlerin isnatlarını mercek altına alan Sayın Fatma Kızıl'ın yaptığı değerlendirmeler dikkat çekici ve kıymetli olmakla birlikte tenkide açık bazı noktalar da barındırmaktadır.

Söz konusu olayla ilgili rivayetler incelendiğinde metin formlarının birbirinden farklı oldukları görülmektedir. Farklı sahabilerden gelen ve metin formları farklı olan rivayetleri, bir rivayetin farklı versiyonlarıymış gibi tek şemada birleştirmek kanaatimizce sağlıklı değildir. İlgili rivayetler, bir sözün nakli olmayıp bir olayın anlatımı olduğu için, farklı sahabeden gelen rivayetlerde form farklılığının olması kaçınılmazdır. Bununla birlikte aynı sahabîden gelen rivayetler arasında form farklılıklarının olup olmadığı, ayrıca formlar arasında geçişlerin bulunup bulunmadığı incelenmelidir.

Bu olayla ilgili Enes b. Malik'ten gelen rivayetlerin bazı versiyonları, senet yönünden sahih görülmüş, diğer sahabilerden gelenler ise az veya çok tenkit edilmişlerdir. İsnat değerlendirmelerinde sahabilerin birbirinden hatta bazen tabiinden duyup nakletmiş olmaları ihtimalini göz önünde bulundurmak gerekir. Bu durum, senet ve metin formlarının analiziyle azçok tespit edilebilmektedir. Örneğin 'Ukl ve 'Urayne olayıyla ilgili rivayetlerden Cerîr b. Abdillah'dan (ö. 51) gelen haber zayıf görülmüştür. Bunun nedenlerinden biri, Cerîr'in, Hz. Peygamber'in vefat ettiği sene Medine'ye gelerek Müslüman olmasıdır.[721] Bu durumda olayı bir başkasından duymuş olma ihtimali oldukça yüksektir. Eğer Cerîr veya bir başka sahabî, söz konusu olayı bir başkasından duymuşsa, buradaki şemada gösterilen rivayet hareketlerinin değiştirilmesi gerekecektir.

Sonuç olarak hadisleri tarihlendirmek veya sıhhatini tespit etmek amacıyla ortaya konan genellemelerin, rivayetlerin çeşit zenginliğinden dolayı, tam anlamıyla ispat veya nefyedilemeyeceği kanaatindeyiz. Bazı genellemeler yararlı ipuçları verse de, her rivayet sarmalının, onun diğer rivayet sarmallarına uzantıları gözardı edilmeden, özel olarak analiz edilmesi gerektiğini düşünüyoruz.[722]

---

[721] Bkz. İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (I-VIII), thk. Muhammed Abdulkadir 'Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut 1990, VI, 99; Taberî, Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Cami'ul-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an* (I-XXIV), thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000, X, 247, 4. dipnot.

[722] Bu konuda çeşitli örnekler için bkz. Kuzudişli, Ali, "Rivayetlerin Yapısal Analizlerine Giriş: İbn Sayyad ile İlgili Rivayetler Üzerine Yöntem Uygulaması" Hadis Tetkikleri Dergisi, sy. 7, 85-

128, (2009); “Halâvetü’l-Îmân Terkibinin Yer Aldığı Rivayetlerin Yapısal Analizi” Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 35, sy. 1. (2012).

ÇAĞDAŞ ORYANTALİSTLERİN İSNADA FARKLI YAKLAŞIMLARI ÇERÇEVESİNDE NABIA ABBOTT

Yard. Doç. Dr. İbrahim Kutluay*

ÖZET

Genel olarak oryantalistlerin *isnad* konusunda Müslüman muhaddisler gibi düşünmedikleri, bütün oryantalistlerin -görüşleri arasında birtakım benzerlikler olsa da- aynı düşünceleri benimsemedikleri bilinen bir gerçektir. Bazı oryantalistler genelde hadis, özelde isnad konusundaki araştırmalarında daha insaflı, daha tarafsız ve ilmî olabilmişlerdir: Nabia Abbott bunlardan biridir. Dolayısıyla bu tebliğ, 1981 yılında vefat eden, yirmi civarında kitabın ve düzinelerce makalenin müellifi Nabia Abbott'un isnad, hadislerin tedvini, hadis ve isnadların çoğalması ve aile isnadları gibi konulardaki görüşlerini, diğer oryantalistlerle mukayeseli olarak incelemeyi ve daha önemlisi onun niçin diğer müsteşriklerden farklı düşündüğü sorusuna cevap aramayı ve onun çalışmalarının Batı dünyasında ve oryantalist çevrelerde pek fazla benimsenmemesinin sebeplerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Abbott'un en dikkat çekici çalışması, *Studies in Arabic Literary Papyri II Qur'ānic Commentary and Tradition* (1967) olup bu eser VIII. yüzyılın ikinci yarısı ile IX. yüzyılın başlarına tekâbül eden döneme ait Arapça ilk *papirüs* belgelerden bir seçme mahiyetindedir. Bu tebliğde onun söz konusu eseri merkeze alınıp hadis ve isnadla ilgili görüşleri, oryantalistlerin iddialarıyla mukayese edilerek incelenecektir.

Anahtar Kelimler: Nabia Abbott, İsnad, Oryantalist, Hadis, Papyri

I. GİRİŞ

Hadis-Sünnet konusunda araştırma yapan bütün oryantalistlerin aynı temel aksiyomları kabul ettiklerini ya da onların tezlerinin tamamen asılsız olduğunu ileri sürmek talihsiz bir genelleme olur. Oryantalistlerin aşağıda belli başlılarını ele alacağımız iddialarına karşı, Batı muhitlerinde Fuat Sezgin,

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şırnak/Türkiye

i_kutluay@yahoo.com

Mustafa A‘zamî, Nabia Abbott,[723] Yasin Dutton ve Harald Motzki gibi âlimler, klasik oryantalistlerin tezlerini genel olarak kabul etmezler.

Wael Hallaq’ın bu konudaki değerlendirmesine göre, “Oryantalistler ve onların tezlerine karşı, araştırmalarıyla öne çıkan Müslüman ve gayrimüslim araştırmacılar;

a. Schacht’ın isnad konusunda ulaştığı sonuçları yeniden ispatlamaya çalışan ve bazen onun ötesine geçenler,

b. Schacht’ın görüşlerini çürütmeye çalışanlar,

c. Birinci ve ikinci grup arasında bir orta yol tutup sentez oluşturmaya çalışanlar şeklinde üç grupta incelenebilir.

Metodolojileri farklı olmakla beraber John Wansbrough,[724] Michael Cook[725] ve diğerleri birinci gruba; Nabia Abbott,[726] Fuat Sezgin,[727] M. A‘zamî,[728] Gregor Schoeler[729] ve Johann W. Fück (ö. 1974)[730] ikinci gruba dâhil

---

[723] Juynboll, *Muslim Tradation*, s. 4.

[724] Wansbrough, *Qur’anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

[725] Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study* (Cambridge: Cambridge University Press, 198.

[726] Abbott, Studies in Arabic Literary Papyrus, II: Qur’anic Commentary and Tradition (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), 7 vd.

[727] Sezgin, *Geschichta des arabibischen Schrifitums, Qur’anwissenschaften, Hadīth, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 403 H*. (Leiden: E.J. Brill, 1967), *I*, 53 vd.

[728] A‘zamî, *On Schacht’s Origins*(Riyadh: King Saud University, 1985); A. g. mlf., *Studies in Hadīth Methodology and Literature* (Repr., Indianapolis: American Trust Publications, 1992).

[729] Schoeler, “Die Frage der schriftichen oder mundlichen Uberleifreung der Wissenschaften im fruhen Islam,” *Der Islam*, 62 (1985): 201-30; A. g. mlf., “Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mundlichen Uberlieferung der Wissenschaften im Islam,” *Der Islam*, 66 (1989): 38-67; A. g. mlf., “Munliche Thora und Hadīth: Uberlieferung, Scheiberbot, Redaktion,” *Der Islam*, 66 (1989); A. g. mlf., “Schreiben und Veroffentlichen: Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrunderten”, *Der Islam*, 69 (1992): 1-43.

[730] Fück, “Die Rolle des Traditionalismus im Islam”, *Zeitschfit der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 93 (1939): 1-32. Fück’ün görüşleri ve bununla ilgili bir değerlendirme için bk. Robson, “Muslim Tradition”, *The Hadīth, II*, 360.

edilebilir. Harald Motzki,[731] D. Santillana,[732] G.H. Juynboll (1935-2010),[733] Fazlurrahman[734] ve James Robson[735] ise ortada bir tavır benimsemişlerdir."[736]

Öte yandan "Gayrimüslimlerin yaptıkları hadis araştırmaları, uzun süre isnad analizini konu dışında tutmuştur; zira isnad tamamen güvenilmez olarak kabul edilmiştir. Söz gelimi Schacht (1902-1969) isnadların dikkatsiz bir şekilde düzenlenerek eski hadis otoritelerine dayandırıldığını iddia etmiş,[737] dolayısıyla bunların yeniden incelenmesi gerektiğine işaret etmiştir.[738] Daha sonra Juynboll (1935-2010), araştırmalarında isnad incelemelerinin merkezine isnadı koymuş ve isnad analizinde yeni yöntemler geliştirmiştir. O, böylece hadis incelemesine yeni bir soluk getirmiştir. Bununla beraber onun yöntemleri İslâm bilginleri tarafından kabul gördüğü gibi, bunların reddedildiği de olmuştur."[739]

---

[731] Motzki, *Die Anfange der islamischen Jurisprudenz: Ibre Entwickhung in Mekka bis zur Mitte des 2/8, Jabrbunderts* (Stuttgart: Franz Steiner, 1991): A. g. mlf., "Quo vadis Hadīth - Forschung, Elne kritische Untersuchong von G.H.A. Juynboll: 'Nafi' the mawla of Ibn Umar, and his position in Muslim Hadīth Literature," *Der Islam,* 73 (1996), s., 40-80; A. g. mlf., "The Musannaf of 'Abd al-Razzaq al-San'anī as a Source of Authentic AHadīth of the First Centure A.H.", *Journal of Near Eastern Studies,* 50 (1991): 1-21; A. g. mlf., "Der Fiqh des Zuhri: Die Quellenproblematik", *Der Islam,* 68 (1991), s. 1-44.

[732] Santillana'nın yeri için bk. Robson, "Muslim Tradition", s. 95.

[733] Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadīth*, Cambridge University Press, 1983.

[734] Fazlurrahman, *Islam* (Chicago and London: University or Chicago Press, 1979), 43 vd.*;* A. g. mlf., *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), s. 1-24, 27-82.

[735] FazIurrahman "Muslim Tradition", s. 84-102; A. g. mlf., "Tradition: Investigation and Classification", *Muslim World,* 41 (1951), s. 98-112; A. g. mlf., "The *isnād* in Muslim Tradition", *Transactions of the Glasgow University Oriental Society,* 15 (1953-4), s. 15-26.

[736] Hallaq, "The Authenticity of Prophetic Hadīth: A Pseudo-problem", *The Hadīth,* I, 365; diğer bir takismat için bk. Motzki, "Intorduction", *Hadith,* s. XIV-XVI; ayrıca geniş bilgi için bk. Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeini Tespite Yönelik Yöntemleri*, s. 16.

[737] Bk. Schacht, *Origins,* s. 163, 165.

[738] A'zamî, Schacht'ın bu iddiasını altı örnek üzerinden ele alıp cevaplandırmaya çalışmıştır. Bk. A'zamî, "The Isnad System", *The Hadīth, II,* 146154.

[739] Bk. Motzki, *Batıda Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri,* (Mütercimin önsözü) s. 9.

Bununla beraber Schacht'ın tezlerine en ciddi itiraz 1950'lerde yine bir Batılı İslâmiyât araştırmacısı olan Johann Fück'ten (1894-1974) gelmiştir.[740] Fück, Schacht gibi oryantalistler tarafından araştırmalara konu edilen hadis ve fıkıh kaynaklarının tek taraflı olarak kullanılmasını tenkit etmiş, sayısal bakımdan sınırlı örneklerden genel prensipler istinbat etmenin yanlışlığını vurgulamıştır.[741] İleride değinileceği üzere, Azamî de Schacht'ın tezlerini çürütmeye çalışmıştır.[742]

Bu ön bilgilerden sonra, metod ve tebliğimizin çerçevesi bakımından ifade etmeliyiz ki çalışmamızda bilhassa çağdaş oryantalistlerin ve Nabia Abbott'un isnada yaklaşımını iki ana başlık hâlinde ele alacağız. Tebliğimizin başlığında yer alan "çağdaş oryantalistler" ifadesiyle ilk dönem oryantalistlerden daha ziyade, araştırmalarında onların ortaya koydukları tezleri daha da geliştirmeye çalışan ikinci nesil oryantalistleri kastediyoruz. Dikkat çekmek istediğimiz diğer bir husus, Abbott'un hadislerin tedvini, isnad gibi konulardaki görüşlerini esas olarak, *Studies in Arabic Literary Papyri II Qur'ānic Commentary and Tradition* (1967) adlı eserinde ele almış olduğudur.[743] Bu itibarla daha çok onun bu eserini esas alarak bu konulardaki görüşlerini beş alt başlık altında inceleyecek ve araştırmamızı bu başlıklarla sınırlı tutacağız. Başta Abbott'un karşı tezlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için, oryantalistlerin isnad konusundaki belli başlı tezlerine özet hâlinde işaret edeceğiz; zira oryantalistlerin isnad konusundaki bütün görüşlerini ele alıp tahlil etmek -takdir

---

[740] "Ignaz Goldziher ve Joseph Schacht'ın genel olarak İslâm'a karşı, özel olarak da hadislere karşı taraflı ve saldırgan tavırlarına karşın Johann Fück, Hz. Peygamber, hadis ve sünnet konularında savunmacı bir tavra sahip olmasıyla dikkat çekmektedir. O, özellikle Batı'da Hz. Muhammed'in peygamberliğine karşı itirazlara ve hadislerin sonradan uydurulduğunu iddia eden anlayışa karşı mücadele etmiş ve bu konuda müstakil eserler ortaya koymuştur." Fück ile ilgili olarak bk. Ezer, *Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed ve Sünnet Hakkındaki Çalışmaları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi SBE. Kayseri 2007, s. 29.

[741] Motzki, *Batıda Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, (Mütercimin önsözü) s. 16.

[742] A'zamî, "The Isnad System", *The Hadīth,* II, 130-184; A'zamî, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 166 vd.

[743] Nabia Abbott, bahsi geçen eserinin *Part I Early Development of Islamic Tradition* adlı bölümde, *Early Development of Written Tradition, Continuous Written Transmission, Growth of Tradition, Survival and Authenticity of Tradition* alt başlıklarıyla, yazılı rivayetlerin ilk gelişim safhasını, yazılı rivayet sürecini, hadislerin çoğalmasını ve hadislerin otantikliği meselesini incelemiştir.

edileceği üzere- bir tebliğin sınırlarını aşacak mahiyettedir. Konumuzla ilgili birinci el kaynaklara ve diğer araştırmalara -varsa ve lüzum hissettikçe- bunların tercümelerine dipnotlarda işaret edeceğiz. Nabia Abbott'un yanısıra diğer oryantalistlerin ve onların tezlerine karşı cevap vermeye çalışan araştırmacıların görüş ve değerlendirmelerinden de yer yer istifade edeceğiz. Böylece Abbott'un görüşlerini diğer oryantalistlerin görüşleriyle mukayese etme imkânı bulacağız.

Çağdaş bir oryantalist olarak Nabia Abbott'u konu edinme sebebimize gelince, bilindiği üzere başta Goldziher,[744] Schacht[745] ve Juynboll[746] olmak üzere, onların takipçileri olan oryantalistlere yönelik tenkitler, öncelikle Batı üniversitelerinde eğitim almış Müslüman âlimlerden gelmiştir. 1960'lardan 1980'lere kadar pek çok Müslüman ve Orta Doğu menşeli âlim[747] oryantalistlerin tezlerine tamamen veya kısmen karşı çıkmışlardır. Bu tezlere karşı en etkin meydan okuma, Irak'lı bir Hıristiyan olan Nabia Abbott'tan gelmiştir. Buna rağmen bildiğimiz kadarıyla, Türkçe'de Abbott'un görüşleri üzerine müstakil bir çalışma henüz yapılmış değildir.

Görüşlerine geçmeden önce Nabia Abbott (1897-1981) hakkında kısaca bilgi vermek yararlı olacaktır. Nabia Abbott, 1897 yılında Hıristiyan ve Arap bir tacir babanın kızı olarak Mardin'de doğmuştur. Babasının işleri dolayısıyla Musul, Bağdat ve Bombay'da bulunmuştur. Hindistan'da İngilizce eğitim veren okullarda öğrenim görmüş, lisans eğitimini ise Boston Üniversitesi'nde

---

[744] Fransız oryantalist Louis Massignon'un da ifade ettiği gibi, Goldziher'in oryantalistlerin gözünde İslâm araştırmalarının tartışılmaz üstadı olup ve kendilerinin üzerinde geniş çapta etkileri olmuştur. Bk. Hatipoğlu, *Goldziher*, s.103. Ancak o, Joseph Horovitz, Johann Fück, James Robson, N. J. Coulson, Harald Juynboll, Gregor Schoeler, Harald Motzki gibi bilim adamları Goldziher'i tenkit etmişlerdir. Bk. Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyat Yayınları, Ankara 2002, s. 398. Bununla birlikte Goldziher, İslâm ülkelerinde İslâmî ilimler konusunda pek çok kaynağın neşredilmesinden sonra artık geçen asırda olduğu gibi bir otorite olmaktan çıkmıştır.

[745] "Esasen Goldziher'in ileri sürdüğü tez ve takip ettiği metod bakımından Schacht Goldziher'le mutabıktır. Ancak Schacht, Golziher'in hadise ayırdığı kitabındaki yüzeyselliği, yeni ve yoğun bir malzeme kullanarak telafi etmeye çalışır." Dere, *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımı*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 1999, s. 35.

[746] Juynboll, Schahct'ın tezlerini temelde kabul edip onları daha da geliştirmeye çalışmıştır.

[747] Meselâ M. A'zamî'nin 1966 yılında Cambridge Üniversite'sinde hazırlamış olduğu *Studies in Early Hadith Literature* isimli doktora tezi, onun Goldizher ve Schacht'a (Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 3, 9. dipnot) yöneltilen en açık eleştirilerden biridir (bk. Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 2,3).

tamamlamıştır (1925). 1933 yılında *The Oriental Institute of the University of Chicago*'nun ilk kadın üyesi olmuş ve önde gelen bir Arapça uzmanı olarak erken dönem İslâmî yazmalar üzerine yoğunlaşmıştır. Ayrıca Ashbury College'de tarih dersleri vermiştir. Adı geçen enstitüde Martin Sprengling ile birlikte ilk dönem İslâmî belgeler üzerine çalışmış; numismatik,[748] nümeroloji,[749] papyroloji[750] gibi çeşitli konularda yazmıştır. Abbott, arkasında yirmi civarında kitap ve çok sayıda makale bırakarak 1981 yılında vefat etmiştir.[751]

Abbott'un hadis konusundaki temel eseri, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, *Studies in Arabic Literary Papyri II Qur'ānic Commentary and Tradition* (1967) olmakla beraber o, pek çok makale ve akademik çalışmanın da müellifidir. Bunların belli başlılarını çalışmamızın sonunda, EK1 kısmında zikretmekle yetineceğiz.

Yukarıda oryantalistlerin tezlerine karşı, gerek Batılı ve gayrimüslim gerekse Doğulu ve Müslüman âlimler tarafından cevaplar verilmeye ve karşı tezler geliştirilemeye çalışıldığını kaydetmiştik. Bu çalışmalar günümüzde de devam etmektedir. Şu hâlde oryantalistlerin temel iddialarına kısaca işaret etmek yararlı olacaktır.

II. ÇAĞDAŞ ORYANTALİSTLERİN İSNADLA İLGİLİ TEMEL İDDİALARI

Hemen belirtelim ki oryantalistlerden sünnet ve hadis üzerine çalışanlar, genel olarak hadis,[752] hadis edebiyatı, bilhassa isnad konusunda son derece şüpheci olmuşlardır. Özer'in dediği gibi aslında muhaddislerin isnada

---

[748] Tarih bilimin alt dalı olup sikke ve madalyonların tarihi ve tanımıyla uğraşarır.

[749] Okültizm'in bir dalı olup, evrende her şeyin sayısal bir düzen içinde meydana geldiğini varsayarak sayılarla ilgili çeşitli analitik ve sentetik çalışmalar yapan ilim dalıdır.

[750] Tarihî yazma eserleri konu edinen ilim dalı.

[751] Bkz. http://www.fembio.org/biographie.php/frau/biographie/nabia-abbott/

[752] Öyle ki Juynboll, "Goldziher ve Schacht'ın ulaştığı sonuçların, hadis literatürünün büyük kısmının, onun sözde kaynaklarına (Hz. Peygamber'e, sahâbeye veya daha sonrakilere bile) atfının sahîh olmadığını ortaya koymaktadır" demiştir. bk. Juynboll, *Hadîs Tarihinin Yeniden İnşâsı*, s. 20.

yoğunlaşması son derece haklı ve mantıklı bir tavırdır; zira metinde yoğunlaşmak, anlamanın şartlı oluşu sebebiyle yanıltıcı olabileceği gibi bizi yerli yersiz hadis reddine de itebilir. Hâlbuki isnad, kaynak ile aramızdaki başlıca araçtır ve ilmî araştırma açısından daha nötr bir kalkış noktası sayılır.[753]

Bu kısımda isnad konusunda farklı tezler ileri süren belli başlı oryantalistleri ve onlara karşı yöneltilen tenkitleri birer paragraf hâlinde özetle vermek istiyoruz. Zira burada amacımız temel iddiaları zikretmekten ve bunlara karşı yöneltilen tenkitlere kısaca işaret etmekten ibaret olup Abbott'un bunlara karşı ileri sürdüğü farklı görüşlere dikkati çekmektir. Kanaatimizce her bir iddia[754] müstakil olarak yüksek lisans ve doktora çalışmalarına[755] konu teşkil edebilecek mahiyettedir.

En önde gelen oryantalistlerden sayılan ve fikirleriyle neredeyse bütün oryantalistleri derinden etkileyen **Ignaz Goldziher** (1850–1921) çok büyük oranda hadisin Hz. Peygamber zamanına ait olmayıp daha sonraki dönemlerin mahsulü olduğu kanaatindedir.[756] Esasen o, ilk nesle ait hadislerin olduğunu inkâr etmemekle beraber, bunların Hz. Peygamber'in ağzından çıkmış olduklarını kabul etmez. Ona göre bu hadislerin pek azı muhafaza edilmiştir.[757] Ayrıca o, isnadlara güvenmediği için çalışmalarını daha çok metin merkezli

---

[753] Daha geniş bir değerlendirme için bk. Özer, *İsnad Analiz Yöntemleri* (Önsöz), s. 8.

[754] Mesela Schacht'ın sadece *a silentio* tezi, müstakil bir çalışmaya konu olabilir.

[755] Bu konuda yakın tarihte yapılmış bir çalışma için bk. Kızıl, *Hukukî İçerikli Merfû Hadisler Bağlamında Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi,* (Yayımlanmamış doktora tezi) Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2011.

[756] Bk. Goldziher, *Muslim Studies*, II, 19, 89,126. Onun *Muslim Studies* (Çev. C. R. Barber ve S.M. Stern) Chicago ve New York: Aldine, Atherson 1967-71) adıyla İngilizce'ye tercüme edilen eseri *Muhammedanische Stuiden* isimli kitabının ikinci cildi hadislerle ilgili olup Batı'da erken dönem hadis tarihi araştırmalarında köşe taşı kabul edilir. Juynboll'un "Bildiğim kadarıyla J. Fück'ün son zamanlarda yaptığı birkaç çalışmadan (*Die Rolle des Tradionalismus in Islam* ile "Review of Schacht's Origins", *Bibliotheca orientalis*, 1953, s. 196-197) başka, Batı'da Goldziher'in ulaştığı sonuçlarında farklı sonuçlara ulaşan bir çalışma yapılmış değildir" (bk. Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 2) şeklindeki ifadesi, onun önemini vurgulamaktadır. Yine Juynboll, M. A'zamî'nin 1966 yılında Cambridge Üniversite'sinde hazırlamış olduğu *Studies in Early Hadith Literature* isimli doktora tezinin Goldizher ve Schacht'a (Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 3, 9. dipnot) yöneltilen en açık eleştiri olduğunu belirtir. (bk. Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 2,3).

[757] Robson, "Muslim Tradition", *The Hadīth,* I, 358-359.

olarak yürütür. Goldziher, hadislerin zamanla daha eski otoritelere yansıtıldığını ileri sürerek isnadların uydurma olduğunu ve âlimlerin görüşlerinin hadis biçimine sokulduğunu iddia eder.[758] O, hadisleri kısaca "İslâm toplumunun ilk yüzyıllardaki sosyo-siyasî gelişiminin ya da çatışmalarının yansıması" olarak değerlendirir.[759] Bununla beraber Goldziher, Motzki'nin de belirttiği gibi, "Hadislerin 'tamamı' sonraki dönemlerin gelişmelerinin sonucudur" demez.[760] Yukarıda da değindiğimiz gibi, Goldziher, hadislerin orijinine dair ifadelerinde sadece onların metinlerine ve diğer kriterlere dayanır; hadis metnini hadis hakkında konuşmak ve karar vermek için adeta nihai bir kriter olarak görür[761] ve Hz. Peygamber'e ait hadislerin çoğunu inkâr eder.[762] Goldziher'in "hadislerin zamanla daha eski otoritelere yansıtıldığı" şeklindeki görüşü,[763] daha sonra Schacht tarafından benimsenmiştir.[764]

Goldziher'in eleştirilmesine gelince, o muazzam miktarda kaynağı tetkik etmesine rağmen zihninde tasarladığı amaca uygun düşen verileri ve sonuçları ön plana çıkarmıştır. Goldziher, isnadlara güvenmediği, dolayısıyla hadis incelemelerinde hadis kaynaklarını büyük oranda ihmal ederek tarih ve edebiyat kitaplarına yöneldiği için tenkid edilmiştir.[765]

William Muir ise (1819-1905) Müslümanların, müştereken hadislerin güvenilirliliğini test etmede isnadı en önemli bir unsur ve metot olarak görüp buna güvenmelerini eleştirmiştir. O, isnadda yer alan her şahidin (râvi) bağımsız bir otorite olarak etkili olduğunu, isnadda nereye kadar ve ne düzeyde değişikliklere izin verildiğini ve onlardan herhangi biri tarafından, yeni ne tür

---

[758] Goldziher, *Muslim Studies*, II, 19, 89, 126; ayrıca bk. Hallaq, "The Authenticity of Prophetic Hadīth: A Pseudo-problem", *The Hadīth, I* 365; Robson, "Muslim Tradition", *The Hadīth, I*, 358; ayrıca bk. Özer, *İsnad Analiz Yöntemleri,* s. 11 vd.

[759] Goldziher, *Muslim Studies*, II, 19; ayrıca bk. Motzki, "Musannaf" *The Hadīth*, III, 1; Motzki, "Dating Muslim Tradition," *The Hadīth, II*, 41.

[760] Motzki, "Dating Muslim Tradition", *The Hadīth,* II, 41.

[761] Motzki, "Dating Muslim Tradition" *The Hadīth*, II, 40, 42.

[762] Motzki, "Dating Muslim Tradition", *The Hadīth*, II, 41.

[763] Goldziher, *Muslim Studies*, II, 148.

[764] bk. Schacht, *Origins*, s. 156.

[765] Özer, *İsnad Analiz Yöntemleri, s*. 12.

şeyler eklendiğini söyleyemeyeceğimizi ileri sürerek isnada olan güvensizliğini ortaya koymuştur.[766]

İsnad konusunda en ciddi tezler ise Batı'da isnad eksenli yaklaşımın en önemli temsilcisi olan **Joseph Schacht** (1902–1969) tarafından ileri sürülmüştür. Bilindiği üzere, onun bu konudaki en önemli eseri *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*'dir.

Schacht, Goldziher'in teorilerini kabul etmekle birlikte hadis incelemelerinde isnada daha fazla ehemmiyet vermiştir. Schacht, hadislerin ortaya çıktığı tarihi tespit edebilmek için -müteakip sayfalarda ele alınacağı üzere- müşterek râvi (*common link*)[767] ve isnadların geriye doğru gelişme eğilimi göstermesi (*backward growth of isnads*)[768] gibi teori ve yöntemler geliştirmiştir. İsnad konusundaki tezleri Batı dünyasında en fazla tesir uyandıran oryantalistlerden biri olduğundan, Schacht'ın görüşlerini biraz daha ayrıntılı olarak ele almakta fayda mülahaza ediyoruz.

Hemen belirtelim ki Schacht`in bütün iddiası, isnad sisteminin, hadisleri II. yüzyıl âlimlerine kadar asıllarına götürdüğü için geçerli olabileceği, ancak sahâbe ve Hz. Peygamber'e kadar uzanan senedlerin uydurma olduğu, yüksek otoritelere yansıtıldığı,[769] muhtemel itirazları önlemek için hadislerin çeşitli şekillerde[770] ve tedrici olarak geliştiği şeklindedir.[771] Nitekim onun bu konudaki görüşlerini M. A'zâmî şu şekilde özetlemektedir:

1- İsnad sistemi II. yüzyılın başlarında veya en erken I. yüzyılın sonunda başlamıştır.

2- Senedler, fikir ve inançlarını ilk otoritelere dayandırmak isteyen kimselerce dikkatsizce ve gelişigüzel bir şekilde oluşturulmuştur.[772]

---

[766] Robson, "The Isnad in Muslim Tradition", *The Hadīth*, II, 19.

[767] Bk. Schacht, *Origins*, s. 163, 171-172.

[768] Schacht, *Origins*, s. 163, 165.

[769] Schacht, *Origins*, s. 156.

[770] Schacht, *Origins*, s. 157.

[771] Schacht, *Origins*, s. 163-165.

[772] Schacht, *Origins*, s. 163, 165; A'zamî, üç örnek üzerinden Schacht'ın bu konudaki iddialarını çürütmeye çalışır. Bk. A.g.mlf. "The Isnad System", *The Hadīth, II*, 154.

3- Senedler tedrici olarak uydurulup geliştirilmiştir. İlk isnadlar eksikti; ancak klasik eserler dönemine kadar isnadlardaki boşluklar doldurulmuştur.

4- İsnadlarda görülen ilave râviler Şafiî (ö. 204/820) döneminde ortaya çıkmıştır. Bundaki amaç, tek bir kaynağa dayanan hadislere yapılan itirazlara cevap vermektir.

5- Aile isnadları uydurmadır ve aile isnadlarında sunulan malzemeler de böyledir.[773]

6- Bir senedde *müşterek râvi*nin bulunması, hadisin bu râvinin zamanında ortaya çıktığını gösterir.[774]

A'zamî, Schacht'ın esas itibariyle aynı ifadelerle gelen veya aynı manâya sahip hadislerin, ancak şimdiki zamanın modern ulaşım vasıta ve metotları ile farklı bölgelere geniş şekilde yayılabileceğini savunmasını ve bunun yüzyıllar önce olmasını imkânsız görmesini eleştirmektedir.[775]

Schacht'a göre, hicrî I. yüzyılda Hz. Peygamber'in hiçbir hadisi mevcut olmadığı için tabiî olarak isnad da olamazdı. Ona göre, her hâlükârda "düzenli isnad uygulaması"nın hicrî II. asrın başlangıcından daha önceki bir tarihte olduğunu iddia etmeye hiçbir sebep yoktur.[776] Buna dayanarak Schacht,

---

[773] Schacht, *Origins*, s. 170. Robson, râvilerin uydurma rivayetleri sahihmiş gibi sunmak için aile isnadlarını aynen kullandıklarını, dolayısıyla bunlara güvenilmeyeceğini iddia eder. Bk. Robson, "The Isnad in Muslim Tradition", *Hadīth*, II, 17; Bun karşılık A'zamî, muhaddislerin güvenilir olarak görülmeyen aile isnadlarını tespit ettiklerini ifade ederek bunlara örnekler verir. Babanın oğlu, oğlun babası, eşin kocası, kocanın eşi ve arkadaşların birbirleri hakkında verdikleri bilgilere güvenilmeyecekse biyografiler neye dayanarak yazılacak diye sorar. Bk. A'zamî, "The Isnad System", *The Hadīth, II,* 172,173.

[774] A'zamî, "The Isnad System", *The Hadīth,* II, 143-144; A.g.mlf., *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 166. Schacht çoğunlukla Hz. Peygamberden sonraki üçüncü, dördüncü ve beşinci kişi kabul ettiği müşterek râvinin (Juynboll, "Some Isnad Analytical Methods", *Al-Qantara,* 10/352) bize hadisin tedavüle çıktığı tarihi, yazarını, oluşturulduğu yeri tespit etme imkânı sağlayacağını ifade eder. Müşterek ravinin hadis literatüründe sık karşılaşılan bir olgu olduğunu, dolayısıyla bir faraziyeden ibaret olmadığını ileri sürer. (Schacht, *Origins,* s. 172; ayrıca geniş bilgi için bk. Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeini Tespite Yönelik Yöntemleri*, s. 20, 21). O ayrıca, hadisin müşterek râvinin yaşadığı dönemde üretildiğini ve çoğu müşterek râvinin ise Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve onların çağdaşlarından önce yaşadıklarını belirtir. (Schacht, *Origins,* s. 176).

[775] A'zamî, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence,* s. 166.

[776] Schacht, *Origins,* s. 37.

isnadları tahlil ederken "*müşterek râvi*den Hz. Peygamber'e kadar kısmın uydurma, isnadın müşterek râviden birtakım kollara ayrıldığı kısımların ise hakiki olduğu"nu iddia eder.[777]

Schacht'ın diğer bir teorisi "isnadların geriye doğru gelişme eğilimi gösterdiği"dir. Buna göre daha erken döneme ait bir hadis, muhtemelen muttasıl bir isnada sahip olmayacaktır. Daha tam ve mükemmel isnad, daha geç orijinli bir hadis demektir.[778] Schacht'ın başka bir teorisi de "isnadların çoğalması"na dairdir. Schacht'a göre isnadların geriye doğru yansıtılmasına paralel olarak aynı hadis için râvi ve şeyh ilavesi de *haber-i vâhid*lere karşı yöneltilen itirazlara cevap vermek amacıyla yapılmıştır.[779]

Görüldüğü gibi Schacht'a göre, "Hadis kaynaklarında yer alan isnadların ve bunların Hz. Peygamber'e kadar nispetinin hiçbir değeri yoktur."[780] A'zamî'nin dediği gibi, Schacht'a göre hadisler külliyen yalandır ve tamamı hicrî III. asırda ortaya çıkmıştır. Bu sebeple metinlerden önce isnadların var olduğunu düşünemeyiz. Şu hâlde ona göre "önce metinler, sonra isnadlar ortaya çıkmış olmalı"dır.[781]

Tezlerine delil olarak Schacht, "isnadların ibtidai bir surette başlayıp hicrî III. asrın ikinci yarısında mükemmel hâle geldiğinin herkes nezdinde mâlum olduğunu, çoğu zaman isnadlara hiç önem verilmediğini" ileri sürmüştür. Ona göre, herhangi bir fırka, görüşlerini geçmiş kimselere nisbet etmek istediği zaman, bu şahsiyetlerden dilediğini seçer ve isnada koyardı.[782] Schacht'a göre isnadlar gelişigüzel bir şekilde bir araya getirilmişlerdir. Doktrinleri eski bir otoriteye yansıtılan grubun herhangi bir temsilcisi rastgele seçilerek senede ilave edilmiştir.[783] Nitekim Schacht, "bazı râvilerin senede ilave edildiği" tezini, Iraklı âlim İbrahim en-Nehâî'nin isminin Iraklıların Medine doktrinine galip gelmek

---

[777] Schacht, *Origins*, s. 171; A'zamî, "The Isnad System" *Hadīth, II*, 143.

[778] Schacht, *Origins*, s. 163,165; Bu konudaki iddiaların değerlendirilmesi için bk. A'zamî, "The Isnad System" *The Hadīth, II*, 159.

[779] Schacht, *Origins*, s. 166.

[780] Bk. Schacht, *Foreign Elements in Ancient Islamic Law, Journal of Comparative Legislation and International Law*, vol. XXXII, 1950, parts III, ıv, s. 9.

[781] A'zamî, "Müsteşrik Schacht ve Nebevî Sünnet", *Oryantalist Yaklaşıma İtirazlar* içinde, s. 74.

[782] Schacht, *Origins*, s. 163-164.

[783] Schacht, *Origins, s.* 163.

için karşı bir hareket olarak iki isnadda zikrettiklerini örnek vererek savunur.[784] Schacht, bu noktada Tahâvî'yi (ö. 321) kaynak olarak verirse de -A'zamî'nin belirttiği üzere- İbrahim en-Nehâî, Tahâvî'den 150 yıl önce Irak literatüründe bu hadisin râvisi olarak geçmektedir.[785]

Schacht'ın temel iddialarından birisi de "İsnadların tedrici olarak uydurulmak suretiyle geliştirildiği, ilk döneme ait isnadların klasik koleksiyonlar döneminde tamamlanmış olduğu" şeklindedir.[786] "İsnadların tedricî gelişmesi, kısmen ayırt edilemez bir biçimde çoğalan hadis malzemesiyle paralellik göstermektedir; bilhassa isnadların [sahâbe dönemine doğru kaydırılarak artması], doktrinlerin [fıkhî mezheplerinin görüşlerinin], daha üstün otoritelere olmak üzere geriye yansıtılması şeklinde kendini göstermektedir. Genel olarak konuşmak gerekirse en mükemmel ve tam isnadların en geç tarihli isnadlar olduğunu ifade edebiliriz. Bu durum hadislerin artmasıyla birlikte hız kazanmış olup isnadların gelişip çoğalması, yazım dönemine kadar uzanmıştır.[787]

Schacht'ın diğer bir tezi de *a silentio* olup o, bunu "Bir hadisin belirli bir dönemde mevcut olmadığını ispatlamanın en iyi yolu, ilgili hadisin başvurulması beklenen bir fıkhî münakaşada fıkhî bir delil olarak kullanılmadığını göstermektir. Böyle bir hadis olsaydı tartışmada kullanılması gerekirdi." şeklinde izah eder.[788] O, böylece bir hadisin fıkhî tartışmalarda kullanılıp kullanılmadığını esas alır.

---

[784] Schacht, *Origins,* s. 234-235, 237; A'zamî, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence,* s. 205.

[785] Bk. Ebû Yusuf, *Âsar,* s. 141.

[786] Schacht, *Origins,* s. 165.

[787] Schacht, *Origins,* s. 165.

[788] Schacht, *Origins,* s. 140; Ayrıca bk. Motzki, "Dating Muslim Tradition," *Hadīth, II,* 47. Ayrıca bu teoriyi "çok genellemeci" olması sebebiyle tenkit eden araştırmacılar için bk. Ansarî, Zafer İshak, "A Crtitique of Joseph Schacht's Argument E Silentio", *Hamdard İslâmicus*, v. VII, sayı 2, 1984; M. A'zamî, *Müşteşrik Schacht ve Nebevî Sünnet,* Derleyen M. Emin Özafşar, *Oryantalist Yaklaşıma İtirazlar* içinde, Araştırma Yayınları, Ankara, 1999, s. 60-67). Ancak Schacht'ın *e silentio* tezi; a. Bir hadisi kullanmadıklarının nasıl isbat edileceği, b. Münakaşa esnasında bütün delilleri zikretmek zorunda olup olmadıkları, ayrıca bir hadise şiddetli mukavemet söz konusu ise, yine de hadislerin zikredilmesini beklememiz gerektiği gibi noktalardan tenkid edilmiştir. Çünkü durum mutlaka böyle olmak zorunda ise böyle bir

Schacht'ın görüşlerine yönelik tenkitlere gelince, Motzki, Schacht'ın *a silentio* tezinin biri teorik, diğeri pratik iki zayıf noktasının olduğunu belirtir. Bir hadis, çeşitli sebeplerle fakih tarafından fikhî tartışmada kullanılmamış olabilir. Teorik açıdan zayıflık, Schacht'ın esas aldığı, "böyle bir hadisin mevcut olmaması iddiası", ilgili hadisin fikhî tartışmada kullanılmama sebeplerinden sadece biridir. Kişi bu hadise vâkıf olmamış da olabilir. Onu bu hadisi kullanmaktan alıkoyan başka sebeplerin olması da mümkündür. Schacht'ın *a silentio* delilinin pratik bakımdan zayıf noktasına gelince, Motzki bunu, "Çoğu durumda kaynakların fıkhî bir tartışmayı tam olarak yansıtıp yansıtmadıklarını, fikhî hadisleri ihtiva eden kitapların, delil olarak alınan bütün hadisleri ihtiva edecek şekilde mi telif edildiklerini ya da bu eserlerin müelliflerinin şahsî tercihlerini mi yansıttığını tam olarak bilemeyiz." şeklinde açıklar.[789] Ayrıca Motzki, Schacht'ın müşterek râvi teorisini çok genellemeci bulur ve bunun yerine alternatif isnad metodu teklif eder.[790]

Cook, *Eschalotogy and The Dating of Traditions* adlı makalesinde eskatolojik hadisleri incelemiş, bunlarda sözü edilen bilgileri başka dokümanlarla karşılaştırarak tarihlendirme yoluna gitmiştir. Neticede yaptığı tarihlendirmenin müşterek ravi teorisi ile mutabık düşmediğini tespit etmiştir.[791]

A'zamî de Schacht'ı eleştirmiş ve onun önce tezini belirlediğini, sonra kendisini bu hedefe ulaştıracak biçimde elde ettiği verileri şekillendirdiğini,[792] muhaddisleri kendi görüşlerini ilk otoritelere geriye doğru yansıtmakla

---

itirazın bulunması mümkün değildir. (A'zamî, "Müsteşrik Schacht ve Nebevî Sünnet", *Oryantalist Yaklaşıma İtirazlar* içinde, s. 53) Schacht, Şâfiî'nin görüşlerini "çarpıtarak" alıp kullandığı için ayrıca tenkit edilmiştir. Bundan başka Schacht, Ehl-i Rey'in hadisleri reddettiğini iddia etmektedir. Hâlbuki bunun oran %1'dir; kabul ettiklerinin nisbeti ise % 99'dur. Ne var ki, Schacht Ehl-i Rey'in hadisleri reddetme oranı % 99'muş gibi yansıtmaktadır. (A'zamî, "Müsteşrik Schacht ve Nebevî Sünnet", *Oryantalist Yaklaşıma İtirazlar* içinde, s. 54-55).

[789] Motzki, "Dating Muslim Tradition", *The Hadīth, II*, 47.

[790] Motzki, "The Musannaf of Abd al-Razzāq al-San'ānī", *Hadīth*, III, 1-2; ayrıca bk. Özkan, "The Common link and its relation to the madār", The *Hadīth*, II, 261.

[791] Bk. Cook, "Eschalotogy and The Dating of Traditions", *Princeton Papers, 23-47.* Ayrıca bk. Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeini Tespite Yönelik Yöntemleri, 36-37.*

[792] Bk. A'zamî, "Müsteşrik Schacht ve Nebevî Sünnet", *Oryantalist Yaklaşıma İtirazlar* içinde, s. 52.

suçladığını, hâlbuki kendisinin de doktrinlerini ileriye yansıttığını ifade etmiştir.[793] O, Schacht'ın iddialarına karşı şu cevabı vermektedir:

> "Gerçekte isnadların hicrî ikinci asırda uydurulduğuna ilişkin Schacht'ın görüşünü benimsesek dahi, İslâm dünyasında geniş bir alana yayılmış olan âlimlerin, kendi uydurdukları isnadlarla birbirleriyle bu kadar anlaşmaya varabilmiş olabilmeleri bizi hayrete düşürür. Modern ulaştırma vasıtaları olmadan bu, tamamen imkânsız olmasa da, muhtemel görünmüyor. Dahası, alternatif râvilerin tarihî olarak aynı kaynaktan hadis öğrenmiş olabileceklerini gösterdiğimiz için, alternatif rivayetlerin mevcudiyeti, isnadları oluşturan II. asır âlimleri arasında itinasızlıktan daha ziyade büyük bir dikkatin delilidir."[794]

M. A'zamî, Schacht'ın kullandığı Berîra hadisinin isnadlarını toplayıp değerlendirerek müşterek ravinin geniş çapta bu hadisi uydurmasını imkânsız bulur.[795]

Ayrıca Schacht'ın erken döneme ait isnadın muttasıl olmayacağına ilişkin teorisi ile İslâm hukukuna ilişkin tarihsel yaklaşımı, bazı Batılı ve Doğulu âlimler tarafından kabule mazhar olduğu gibi bazı tenkitlere de uğramıştır.[796] Nitekim **Michael Lecker**, Schacht'ın "Rivayet senedinde müşterek râvinin olması, ilgili hadisin senedde yer alan *müşterek râvi* döneminde ortaya çıktığını ispatlamaktadır. Bu durum uydurma zamanının tarihlenmesinde bize fırsat verir."[797] şeklindeki teorisine itiraz ederek İslâm tarihçiliğinde sonraki müdevvinlerin yeni malzemeler uydurmadıklarını, bilakis kendi kriterlerine göre sadece farklı kaynaklar kullandıklarını ya da aynı kaynaktan farklı seçkiler yaptıklarını vurgular. Lecker'e göre, görünüşteki farklılığın sebebi budur; ayrıca

---

[793] A'zamî, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 205.

[794] A'zamî, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 177; ayrıca bk. A'zamî, *Hz. Peygamber'in Sünneti ve İslâm Hukuku* s. 204.

[795] Bk. A'zamî, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 197-205.

[796] Bk. A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadîs'in-Nebevî ve Târihi Tedvînihî*, II, 416-423.

[797] Schacht, *Origins*, s. 172.

tarihî malzeme büyüyeceği yerde küçülmüştür, denebilir.[798] Aynı şekilde **Micheal Cook** da Schacht'ın isnadların çoğalması ile ilgili teorisini tam olarak netleştirmediğini söyleyerek Schacht'ı eleştirir.[799]

M. Cook kendi görüşünü ifade sadedinde "ref olgusu"nun isnaddaki tek yalan şekli olmadığını belirtir. O -Schacht'ın dediği gibi- râvi ve şeyh ilavesinin de bu konuda önemli bir rolünün bulunuduğuna dikkat çeker. Ona göre bir kimse aynı dönemde yaşadığı bir râvinin şeyhinden duyduğu rivayeti çağdaşından duymasına rağmen, duyduğu râvinin değil onun şeyhinin ismini zikredebilmektedir.[800] Görüldüğü gibi Michael Cook'a göre, buna başvuran çağdaş kişilerin, rivayeti birbirinden alma ihtimali varsa o rivayetin haber kaynağına atfı, asılsız kabul edilmelidir.[801]

Michael Cook'un isnadların çoğalmasına dair ikinci teorisine göre, birisi, belirli bir râvinin bir rivayetini şeyhinden rivayet ediyor; sonra ben bunu onun şeyhinden aldığımı söylemeden, onu kendi şeyhimden duyduğumu söylüyorum. Böylece benim rivayet tarikim de müstakil zannediliyor.[802] Bu sebeple Cook, *Early Muslim Dogma* adlı eserinde J. Van Ess'in ele aldığı bir hadisten hareketle o sözden, müşterek râvi olarak tespit ettiği kişiyi sorumlu tutmasını eleştirerek başka ihtimallerin de olabileceğini, bunun gerçekte nasıl olduğunu tam olarak bilemeyeceğimizi dile getirir.[803] **John Wansbrough**'un (1858–1940) talebesi **J. Van Ess,** Michael Cook'un **(**1940-) "isnadların gittikçe büyüdüğü" şeklindeki tezini kabul etmez.[804]

G. H. A. Juynboll'a (1935-2010) gelince, o, Schacht'ın *Origins* isimli kitabına hayranlığını dile getirip onun bu eserinde ileri sürdüğü isnadların geriye

---

[798] Özer, *İsnad Analiz Yöntemleri, s*. 15 (Lecker, *The Death of Prophet Muhammad's Father: Did Wakidî invent some of the evidence?* ZDGM, 145, 1995, s. 20'den naklen); Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 140.

[799] Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 109.

[800] Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 109.

[801] Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 115; ayrıca bk. Özer, *İsnad Analiz Yöntemleri, s*. 16.

[802] Cook, *Early Muslim Dogma, s.110-112;* Özer, *İsnad Analiz Yöntemleri,* s. 16,17.

[803] Bk. Cook, *Early Muslim Dogma, s.110-112;* Özer, *İsnad Analiz Yöntemleri,* s. 17.

[804] Bk. Cook, *Early Muslim Dogma*, s.107, 114,115 (Van Ess, *Zwischen Hadīth und Theology*, s. 105 vd.)'den naklen. Cook onun isnadların yayılmadığına dair görüşünü tenkit eder. Bk. *Early Muslim Dogma*, s. 114, 116.

doğru yansıtılması ve müşterek râvi teorisinden çok yararlandığını ifade etmiş[805] ve "hadisler hakkında en güvenilir bilgilerin ancak isnadlardan elde edilebileceği" görüşünü savunmuştur. Bu sebeple Juynboll, ricâl kitaplarına, bilhassa Mizzî'nin *Tuhfe*'sine başvurmuştur. Juynboll'un metodu Goldziher'e göre daha ilmîdir. Ayrıca Juynboll'un yaklaşımlarının teorik altyapısı, büyük ölçüde, Schacht'ın varsayımlarına dayanmaktadır.[806]

Goldziher gibi Juynboll da "ilk dönemde yaşamış Müslümanların ve fakihlerinin ürettikleri çözümlerin, sonradan muttasıl isnadlarla Hz. Peygamber'e ref edildiği"ni ileri sürer.[807] O buna örnek olarak Said b. el-Müseyyeb'in fıkhî hükümlerini zikrederek şunları söyler:

> "Biz bu fıkhî hükümlerin yüz elli kusur yıl sonra derlenen hadis mecmualarında zikredildiği gibi Hz. Peygamber'e ve bir sahâbîye değil, Said b. el-Müseyyeb'in kendisine ait olduğunda ısrar ediyoruz... İster Hz. Peygamber'e ait olsun, ister onun bir ya da daha çok sahâbîsine ait olsun, Said b. Müseyyeb'in sırf kendinden öncekilerin fıkhî görüşlerini alıp tekrar ettiğini düşünmek için hakikaten bir mecburiyet bulunmamaktadır.[808]

Juynboll'a göre "Bir hadis ne kadar tafsilatlı bir şekilde düzenlenmişse, onun düzeltilmiş hâli o kadar geç bir tarihe aittir."[809] Ayrıca Juynboll mürekkeb

---

[805] Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 3; ayrıca bk. a.g. mlf., *Hadîs Tarihinin Yeniden İnşâsı*, s. 20.

[806] Juynboll, *Hadîs Tarihinin Yeniden İnşâsı*, s. 20.

[807] Juynboll'a göre İmam Şâfiî'nin merfû hadisler üzerinde ısrar etmesi sonucu (Schacht, *Origins*, s. 11) hadisler artmaya başlamış ve yükselen merfû hadis dalgası, kendinden sonraki elli yılda artış göstermiştir. Bk. Schacht, *Origins*, s. 5, 140. Motzki, Juynboll'un bu iddiasına Abdürrezzak b. Hemmâm'ın *Musannef*'inde Atâ'nın İbn Abbas'tan rivayetlerinin Hz. Peygamber'in hadislerinden sayıca daha fazla olduğunu, hicrî ikinci asır âlimlerinden İbn Şihâb ez-Zührî, İbn Cüreyc ve Amr b. Dînâr'ın şahsî reylerinin *Musannef*'te yer aldığını belirterek bu görüşe katılmaz. Bk. Motzki, "The Musannaf", *The Hadīth,* III, 11-13.

[808] Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 16.

[809] Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 128. Juynboll, Tayâlisî'deki "*men kezebe*" hadisi ile ilgili rivayetleri tetkik ettikten sonra bu sonuca vardığını ifade eder.

isnadların erken dönem *ahbâr müdevvinleri* tarafından ortaya çıkarılmış olabileceğini savunur.[810]

Juynboll'un isnad konusundaki en önemli teorilerinden biri de "müşterek râvi teorisi"dir.[811] İlk defa Schacht tarafından ortaya atılan müşterek râvi teorisini geliştirip isbat etmeye çalışan Juynboll, isnadda müşterek râviden müdevvine kadar olan kısmı kabul eder, ikinci kısım için "gerçek isnad kümeleri" ile tek râvili rivayet zincirlerinden oluşan "isnad ağları" arasında ayırım yapar. O, sadece müşterek râvi ve kısmî müşterek râvileri barındıran isnad kümesinin gerçek olma ihtimalini kabul eder; isnad ağı şeklindeki kısmın gerçekliğini ise kabul etmez.[812] Bunun dışında Juynboll, Schacht'ın *a silentio* delilini başka delillerle kullanabildiği gibi, tek başına da kullanmaktadır.[813]

Bununla birlikte, ilk önce Schacht tarafından ileri sürülen ve Juynboll tarafından daha da geliştirilen "müşterek râvi teorisi"ne Harald Motzki, Michael Cook, Norman Calder ve M. A'zamî gibi bilginler eleştiriler yöneltmişlerdir. Nitekim A'zamî'ye göre isnad meselesinde oryantalistlerin hataya düşmelerinin sebeplerinden biri, ekseriyetle isnad araştırması için yanlış kaynaklara başvurmalarıdır. Onlar sırf hadis literatürü yerine, eserlerin farklı yapılara sahip olduklarını dikkate almadan, sîret ve fıkhu'l-hadîs kaynaklarını kullanmaktadırlar. İlk dönem fakihleri isnadların öneminin farkındadırlar; ancak onlar, özellikle eserin hacmini büyütmemek için kendilerinin bildiği kaynakların ve râvilerin hepsini zikretmemeyi tercih ettiklerini ifade etmişlerdir.[814] Meselâ Ebû Yusuf, hacmini artırmamak için eserinde bütün hadisleri ve isnadları kaydetmediğini belirtme ihtiyacı hissetmiştir.[815] Keza İmam Şâfiî eserinde,

---

[810] Juynboll, "Early Islamic Society as Reflected in its Use of Isnad's", s. 179- 185.

[811] Schacht'ın iddiasına göre, aynı konuya ilişkin hadislerin Hz. Peygamber < Sahâbî < Tâbiî şeklinde devam eden rivayet zincirleri, birtakım kollara doğru dağılmaya başladığında, isnadlar bu kolların müştereken sahip olduğu bir râviyi içerebilmektedir. Bu tür râvilere "müşterek râvi" denmektedir. Müşterek râvisi olan hadis bu teoriye göre müşterek râvi tarafından tedavüle çıkarılmıştır. Örnek bir müşterek ravi isnadı ile ilgili olarak bk. Schacht, *Origins,* s. 171-172. Müşterek râvi teorisi ile ilgili daha geniş bir değerlendirme için bk. Özer, *İsnad Analiz Yöntemleri,* s. 25-43.

[812] Bk. Juynboll, "Nâfi, The Mawlâ of Ibn Omar, and His Position in Muslim Hadīth Literature", *The Hadīth,* II, 189.

[813] Juynboll, *Muslim Tradition,* s. 98.

[814] A'zamî, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* s. 183.

[815] Evzâî, *Sünen-i Evzaî,* s. 38.

esasen zikrettiği hadislere ait muttasıl isnadları işittiğini, ancak o anda onları hatırlayamadığını belirterek[816] kaydettiği bazı hadislerin tam isnadlarını kaydetmeme sebebini ortaya koymuştur.

Bazı oryantalistlerin isnad konusundaki temel yaklaşım ve tezlerini, onlara yöneltilen tenkitleri ana hatlarıyla özetledikten sonra, Nabia Abbott'un bu konudaki görüş ve değerlendirmelerine geçebiliriz.

III. ÇAĞDAŞ ORYANTALİSTLERİN İSNADLA İLGİLİ İDDİALARI KARŞISINDA NABIA ABBOTT

Abbott'un görüşlerini, *Hz. Peygamber Zamanında Hadislerin Yazılması, Hadislerin Resmî Olarak Tedvini ve Tedvinde Emevî İdaresinin Rolü, İsnad Sorulması, İsnadların Yayılması ve Aile İsnadları, Hadislerin Artma Sebepleri* başlıkları altında ana hatlarıyla ele alacak, son kısımda *Abbott'a Yöneltilen Tenkitler'*e yer vereceğiz.

ABBOTT'A GÖRE HZ. PEYGAMBER ZAMANINDA HADİSLERİN YAZILMASI

Abbott, yazılı edebiyatın Araplar arasında, hatta İslâm öncesi dönemde bilinmeyen bir şey olmadığını, Irak'ta ve Suriye'de yaşayan Arapların yanısıra Arap Yarımadası'nda yaşayan ve Arapça konuşan Hıristiyanların ve dışarıda gelip bu bölgeye yerleşen Yahudilerin yazıya vâkıf olduklarını kaydeder. Dahası müşrik Arapların hikmetleri ihtiva eden kutsal saydıkları bazı kitaplarının İslam'ın hemen arefesinde mevcut olduğunu belirtir.[817]

Bununla birlikte bazı oryantalistlerin hadislerin yazıya geçirilmesinin, İslâm ulemâsının aksine, geç tarihte olduğunu iddia ettikleri bilinmektedir. N. Abbott ise hadislerin "daha erken devirde" yazıyla geçirildiği kanaatini taşımaktadır. O, *Studies in Arabic Literary Papyri II Qur'ānic Commentary and Tradition* (1967) adlı eserinde, hemen hemen her sayfada ilk devirlerden itibaren

---

[816] Şafiî, *el-Umm*, VII, 311; a. g. mlf. *er-Risâle*, s. 405.

[817] Abbott, "Early Development of Written Tradition", *Hadīth,* I, 77.

yazılı kayıtların bulunduğunu ifade eder.[818] Abbott, İslâm'ın ilk zamanlarında, daha Hz. Peygamber hayatta iken hadisleri yazma gayretlerinin olduğunu, ashaptan bazılarının Hz. Peygamber'den işittikleri hadisleri kaydettiklerini, bu suretle hadislerin şifahî rivayetle beraber yazılı metinler hâlinde de rivayet edildiğini savunmaktadır.[819] Ona göre bu durum, temel hadis mecmuaları tasnif edilinceye kadar devam etmiştir.

Hz. Peygamber'in zamanında zekât hükümlerine dair verdiği emirler, yazmalar hâlinde Hz. Ebû Bekir'in yanında mevcut idi; Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra bunlar Ebû Bekir tarafından kullanıldı, ardından da ikinci halife Hz. Ömer'in eline geçti. Ondan da Hz. Ömer'in ailesine intikal etti. Hz. Ali ve Abdullah b. Amr b. Âs, bizatihihi Hz. Peygamber'den alarak yazdıkları *sahîfe* ve *kitab* diye adlandırılan daha çok zekatla ilgili belli sayıda hadisi ihtiva eden küçük kitapçıklara sahiptiler.[820]

Özetle ifade edersek Abbott, çoğu müsteşrikin aksine, hadislerin erken dönemde, yazılı ve şifahî rivayet şeklinde tespit edilip rivayet edildiği görüşünü benimsemiştir. Bu sebeple onun görüşleri –genel olarak çoğu oryantalistin kabulüne zıt düştüğü için- Batı bilim çevrelerinde pek müspet karşılanmamıştır.

HADİSLERİN RESMÎ OLARAK TEDVİNİ VE TEDVİNDE EMEVÎ İDARESİNİN ROLÜ

Abbott'a göre, hadislerin erken dönemde yazıya geçirilmesi ve rivayet edilmesi, onların otantikliğinin garantisidir. Bununla bağlantılı olarak o, yukarıda da değinildiği üzere, Hz. Peygamber'e ait sözlerin daha o hayatta iken yazıldığını savunmuştur.[821]

Ancak Abbott'a göre, buradaki asıl problem, Hz. Peygamber'e atfedilen bütün rivayetleri erken dönemde "standart bir şekilde" kayda geçirip rivayet etme

---

[818] Wansbrough'a göre Abbott'un bu görüşü bir burhan olmayıp muhakkak bir zandır. Bu kayıtlar çıkarılıp gösterilmedikçe mevcut durum çok fazla değiştirilemeyecektir. Bu gibi şifahî ve yazılı kayıtların olduğu iddiaları hiçbir zaman eksik olmamıştır. Bk. Motzki, *Batıda Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, (Mütercimin önsözü) s. 9

[819] Bk. Abbott, *Studies II*, s. 9, 10 vd.

[820] Abbott, "Early Development of Written Tradition", *Hadīth,* I, 99. (Abdurrezzak, *el-Musannef*, II, 259, h. no: 20489)'dan naklen.

[821] Abbott, *Studies II*, s. 6-7; A.g. mlf., "Early Development of Written Tradition", *Hadīth,* I, 79 ; Sıddıkî, *Hadīth Literature*, s. 131-32.

teşebbüslerinin olmaması ve "bu dönemde oluşturulmuş yazmalar"ın bulunmamasıdır. Abbott, Hz. Ömer'in (ö. 23/644) uygulamalarının bu hususta etkili olduğu kanaatindedir. Öyle ki Hz. Ömer, Kur'ân'la hadislerin karıştırılma ihtimalinden daha ziyade, Kur'ân'a eşdeğer bir şekilde sünnete önem verilerek Kur'ân'ı ihmale yol açma tehlikesi gibi değişik sebeplerle,[822] hilafeti zamanında, yaptığı istişare ve değerlendirmelerden sonra hadisleri derlemekten vazgeçmiştir.[823]

Hz. Osman'ın (ö. 36/656) çoğalttığı Kur'ân'ın İslâm coğrafyasında başarılı bir şekilde yayılmasından sonra, hadislerin kullanılması ile ilgili söz konusu endişeler, önemli ölçüde bertaraf olmuştur. Abbott'a göre hadislerin kullanımı, hicrî ilk asrın ikinci yarısında gelişme göstermiştir. Büyük şehirlerde, bilhassa Medine ve Mekke'de hadis öğretimi yasal olarak fakih, kadı, öğretmen, vâiz ve kıssacılar tarafından gerçekleştirilmiştir.[824]

Abbott, Goldziher ve Schacht gibi Batılı bilginlerin, İslâm'ın ilk dönemlerinde edebî faaliyetlerle ilgili geç dönemdeki rivayetlerin sıhhatinden şüphe duyduklarının farkındadır. O kendisinin de vaktiyle aynı şüpheleri taşıdığını, ancak bunların büyük ölçüde yersiz şüpheler olduğuna şimdi inandığını, zira bu dönemin tasavvurunun nispeten uygun ve açıklanabilir olduğunu ifade ederek şöyle der:

---

[822] Hz. Ömer, Medine'de yaşayan Yahudi toplumuna ait eğitim ve ibadet yeri Midraş'a zaman zaman yaptığı ziyaretlerde, yahudileri yakından tanıma fırsatı bulmuş ve onların Tevrat'a ek olarak vahiy mahsulü kabul ettikleri *Mişna*'yı (sözlü Tevrat şerh kitabı) oluşturduklarına ve ona çok değer verdiklerine vakıf olmuştur. Bk. Abbott, "Early Development of Written Tradition", *Hadīth,* I, 79.

[823] Bk. Abbott, *Studies II*, s. 7; Abbott, "Early Development of Written Tradition", *Hadīth,* I, 79 (İbn S'ad, *et-Tabakât*, III, 206'dan naklen). Berg'in tesbitiyle Hz. Ömer, bilhassa İslâm'ı yeni kabul etmiş Arap olmayan toplumların Kur'ân âyetleri ile hadisleri karıştırmalarından korkmuş, ayrıca Yahudi ve özellikle Hıristiyanların yaptığı gibi Allah'ın sözleri ile kullara ait sözlerin birbirine karışmasından endişe ederek hadislerin yazılmasını yasaklamıştır. Dahası o, tesbit ettiği yazmaları imha ettiği gibi, bunları telif edenleri de cezalandırmıştır. Bu sebeple pek çok sahâbî Hz. Ömer'in öfkesine maruz kalmamak için yazılı ve şifâhî hadis kullanımından kaçınmıştır. Bk. Berg, *The Development of Exegesis in the Early Islam,* s. 18. Bununla beraber Abdullah b. Amr (ö. 65/684), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), İbn Abbas (ö. 67-8/686-7), Enes b. Mâlik (ö. 94-712) gibi sahâbîlerin de aralarında bulunduğu kırk civarında sahâbînin özel hadis sahifesi bulunmaktaydı ve bunlar hadisleri toplamayı, kaydetmeyi ve rivayet etmeyi devam ettiriyorlardı. Abbott, *Studies II,* s. 7-11.

[824] Berg, *The Development of Exegesis in the Early Islam,* s. 19.

> "Bu kişilerin (İbn Ömer, Ebû Hüreyre, Zeyd b. Sâbit, Nâfî,) kendilerine hayranlık duyan ve kendilerini takip eden öğrencileri (Nâfî, İbn Sîrîn, Said b. Müseyyeb, Hasan el-Basrî, İbn Şihâb ez-Zührî, Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec, Beşîr b. Nahîk) ve bütün edebî faaliyetlerle ilgilenen benzer fikirdeki muhaddisler arasında dikkate değer bir şekilde ittifak vardı. Aynı zamanda bu edebî faaliyete şahitlik yapan ve muhaliflerden tenkitçi bir grup da bulunmaktaydı. Dahası onların çağdaşları ile geniş imparatorluğun her yerine dağılmış benzer faaliyetleri benimsemiş düzinelerce kişi vardı. Ancak bu kimseler şu veya bu sebeple halkın dikkatini çekmemişlerdi."[825]

Bu noktada üzerinde ciddi iddiaların bulunduğu Emevî idaresinin hadislerin tedvinindeki rolüne ve Abbott'un bu konudaki görüşlerine kısaca işaret etmek gerekmektedir.

Goldziher'in (1850–1921), Emevî idaresinin (m. 661-750) İbn Şihâb ez-Zührî (ö.124/742) gibi âlimlere görev vererek hadis koleksiyonları oluşturduklarına ve söz konusu âlimlerin aktif bir şekilde Emevî idaresinin siyasî gündemlerine uygun olarak hadis külliyatının önemli kısmı için malzeme uydurduklarına dair iddiası bilinmektedir.[826]

Abbott, Emevî idaresinin seküler yapısı [dolayısıyla hadislerle ilgilenmedikleri] şeklindeki Goldziher'in iddialarına karşı çıkarak, Emevî halifelerinden Muâviye (ö. 60/680), Mervân (ö. 65/684) ve Abdülmelik'in (ö. 86/705) hadislerin rivayeti ve kaydedilmesiyle ilgilendiklerini savunur.[827] Bilhassa Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 102/ 720) Medine valisi Ebû Bekir b. Muhammed b. Amra b. Hazm'a (ö. 120/738) emir vererek hadisleri ve sünneti yazması için bir komisyon kurdurmasına, hadislerin tedvinindeki hizmetlerine

---

[825] Abbott, *Studies II*, s. 17.

[826] Goldziher, *Muslim Studies*, s. 43,44. O ulemânın kendi görüşlerini desteklemek için hadis uydurması Emevîiler'in de aynı maksatla hadis uydurduklarını, hatta kimi zaman bazı hadislere sansür uyguladıklarını iddia etmiştir A.g. mlf. *Muslim Studies*, s. 43,53,54; Görüşlerinin tenkidi için bk. Koçyiğit, "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", s. 46; Yücel, *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm*, s. 45.

[827] Abbott, *Studies II*, s. 18, 23, 25; A.g.mlf., "Early Development of Written Tradition", *The Hadīth*, I, 91- 95.

ayrıca hadis edebiyatına vurgu yapar.[828] İbn Şihâb ez-Zührî, İslâm coğrafyasında bilinen hadisleri tedvîn etmekle görevlendirilmiştir. Abbott'a göre Ömer b. Abdülaziz, sahih hadislerin cem'inde hizmeti geçen halifelerden sadece biridir. Bu suretle Abbott, Godziher'in düştüğü yanlışı düzeltir ve Emevîler'in hadis malzemesinin yazılı olarak rivayetinde teşvik ve rollerini vurgulayarak bunlara işaret eder.[829]

Godziher'in bu konudaki iddialarına karşı Abbott'un ileri sürdüğü diğer bir görüş şudur:

> "Emevî idaresi zamanında, hadis araştırmalarının asılları üzerine en erken kaynaklarda, ilk olarak ve en önemlisi, kendi idarelerinin siyasî imajı ile ilgili hadis malzemesine değil, Hz. Peygamber'in daha çok zekat ve sadaka konusundaki hadis ve öğretilerinin tesbit edilmesine ağırlık verilmiştir.[830]

Abbott'a göre, Goldziher'in tezi doğru olsaydı, Emevî halifelerinin kendi iktidarlarını meşru gösterecek hadisleri tespit etmeleri, bu tür hadisler yoksa bu hususta hadis uydurmaya kalkışmaları ve buna yoğunlaşmaları gerekirdi ki durum böyle olmamıştır. Ömer b. Abdülaziz, hadislerin resmen tespit edilmesini ilk başlatan Emevî halifesidir. O, Medine valisi Ebû Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm'a resmî yazı göndermiş, âlimlerin vefatıyla birlikte ilmin (hadis) kaybolmasından endişe ederek ona, Hz. Peygamber'e ait hadis ve sünnetlerin toplamasını emretmiştir.[831] İbn Şihâb ez-Zührî bu hususta aktif görev almıştır. Toplanan hadisler arasında idare ile ilgili olanlar ise oldukça azdır. Buna göre Emevî idaresinin resmi bir görevlisi olarak İbn Şihâb ez-Zührî'nin Halife Ömer b. Abdülaziz'in emriyle vilayetlere yayılması için topladığı hadisler -yukarıda da geçtiği üzere- daha çok zekat ve sadaka meseleleri ile ilgilidir.[832]

---

[828] Bk. Abbott, Studies *II*, s. 23, 25.

[829] Bk. Abbott, Studies *II*, s. 18-32. A.g.mlf., "Early Development of Written Tradition", *The Hadīth*, I, 91- 95.

[830] Bk. Abbott, Studies *II*, s. 32-32.

[831] Abbott, "Early Development of Written Tradition", *The Hadīth*, I, 96 (Mâlik, *Muvatta* (Şeybanî rivayeti, s. 389)' dan naklen; Dârimî, *Sünen*, I, 126.

[832] Abbott, "Early Development of Written Tradition", *The Hadīth*, I, 98, 99.

C. İSNAD SORULMASI

Hadis rivayetinde isnadın ne zaman aranmaya başlandığı meselesine oryantalistler fevkalâde ehemmiyet vermişler ve genel olarak bunun mümkün olduğunca geç tarihte olduğu tezini ispat etmeye çalışmışlardır. Abbott'un görüşlerinin nereye oturduğunu daha iyi tespit edebilmek için diğer oryantalistleirn bu konudaki tezlerine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Söz gelimi **Schacht**, "isnad kullanımının geç bir tarihte olduğu"nu ileri sürmüştür.[833] Aslında o, isnadın sistemsiz kullanışının daha önceki bir tarihte olabileceğini kabule yanaşır görünmesine rağmen, isnad kullanımının sistemli uygulamasının II. yüzyılın başlangıcından daha önceki bir devrede (I. yüzyılda) başladığının farz edilmesine hiçbir sebep görmemektedir.[834] Schacht, isnadın "fitne"den sonra arandığını iddia etmiş, "fitne"yi ise Emevî Halifesi Velîd b. Yezid'in (ö. 126) öldürülmesi olarak değerlendirerek isnadı Müslüman âlimlerin görüşüne aykırı olarak, çok geç bir tarihte başlatma gayreti içine girmiştir.[835] O, isnad kullanımı ile alakâlı olarak, İbn Sîrin'in ölümüne ait yaygın tarih hicrî 110 olduğu için, ona izafe edilen "önceleri isnadın istenmediği, ancak daha sonra hadis rivayeti artınca 'Râvilerinizi söyleyiniz.' şeklinde isnad talep edildiği"ne ilişkin ifadenin[836] uydurma olduğu sonucuna varmıştır.[837] Ancak A'zamî'nin de ifade ettiği gibi, burada hâlledilmesi gereken problem şudur: "Mademki ne fakih ne de muhaddis mevcuttu, o zaman bu isnadları kimler kullandı?"[838]

Diğer bir oryantalist **Caetani** (1868-1935), *Annali dell Islam* adlı eserinde, isnadın hadislerle birlikte ortaya çıkmadığını, isnadın İslâm fetihleri sebebiyle yeni medeniyetin ihtiyaçlarının bir neticesi olduğunu savunmuştur. Caetani, isnad kullanımı konusunda Arabistan dışında yer alan şehirlerin

---

833 Schacht, *Origins*, s. 37, 71.

834 A'zamî, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 37.

835 Schacht, *Origins*, s. 37, 71.

836 Müslim, "Mukaddime", 5, s. 15.

837 Schacht, *Origins*, s. 36-37. Bk A'zamî, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 204.

838 A'zamî, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 204.

halkının kültürlü bir hayat sürmesinden kaynaklanan bazı ilmî benzerliklerin bulunduğunu belirtmiş, dahası isnad kullanımının dönemin ilkel Araplarının yapısına oldukça yabancı olduğunu ileri sürmüştür.[839] Hatta o, Taberî'nin de belirttiği gibi, en büyük hadis toplayıcılarından olan Urve b. Zübeyr'in (23–94 h.) isnad kullanmadığını, Kur'ân'dan başka bir kaynaktan nakilde bulunmadığını, Hz. Peygamber'in ölümünden sonraki 60 yıldan daha fazla sürede Halife Abdülmelik (ö. 70 veya 80) zamanında isnad uygulamasının mevcut olmadığını ileri sürmüştür.[840] Bu sebeple Caetani, isnad sisteminin başlangıcının Urve b. Zübeyr (ö. 94 h.) ile İbn İshak (ö. 151) dönemi arasındaki bir zamanda olabileceği neticesine ulaşmıştır. İbn İshak isnad kullanmıştır; ancak bu kendinden sonra gelen müelliflerde olduğu gibi gelişmiş bir isnad kullanımı ve tam isnad biçimi değildir. Vâkidî (ö. 207) ve kâtibi İbn Sa'd (ö. 230) mükemmel olmasa da isnadı geliştirmişlerdir. Yine onun görüşüne göre, daha geniş çaptaki isnad uygulaması, II. yüzyılın sonunda, belki de üçüncü yüzyıl(ın başın)da muhaddisler tarafından ortaya atılıp gerçekleştirilmişir.[841]

Aloys Sprenger ise (1813–1893)[842] -Guastaw Weil gibi- hadislerin çoğunun uydurma olduğunu iddia ederek Urve b. Zübeyr'in (23–94 h.) Halife Abdülmelik'e (halifeliği 65-86 h.) gönderdiği yazıda isnadların bulunmadığını, (her nasılsa) Urve b. Zübeyr'in daha sonra bu isnadlar sayesinde tanındığını

---

[839] Robson, "The Isnad in Muslim Tradition", *The Hadīth,* II,13-14; Ancak Lammens, gelişmiş dilleri değerlendirildiğinde Bedevî Arapların ilkel olarak nitelendirilemeyeceğini belirterek ona karşı çıkmıştır. Bk. Robson, agm. s. 14 (Lammnes, *L'Islam,* Croyances et Institutions (Beyrouth, 1926), s. 12)'den naklen. A'zamî, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence,* s. 166-167; A'zamî, *Studies in Early Hadīth Literature,* s. 214 vd.

[840] Robson, "The Isnad in Muslim Tradition", *The Hadīth, II*, 14; A'zamî, *Studies in Early Hadīth Literature,* s. 213-214; A'zamî, "The Isnad System", *The Hadīth, II,* 144.

[841] Robson, "The Isnad in Muslim Tradition", *The Hadīth,* II, 14; Ayrıca bk. A'zamî, *Studies,* s. 213-214; A'zamî, "The Isnad System", *Hadīth, II,* 144.

[842] Hallaq, "The Authenticity of Prophetic Hadīth: A Pseudo-problem", *The Hadīth,* I, 369.

iddia etmiştir.[843] Ayrıca Sprenger, Urve b. Zübeyr'e atfedilen isnadların uydurma olduğunu ileri sürmüştür.[844]

Sprenger'in bu iddiasına karşılık **Horovitz** (1874-1931), Urve b. Zübeyr'in isnad kullandığını, bunu inkâr edenlerin onun bütün eserlerini göz önüne almadıklarını belirtmiştir.[845] Schacht ise Horovitz'in topladığı delilleri göz önüne almayıp Caetani'nin delilini yeniden öne çıkarmıştır. [846]

Abbotta gelince, o, İslâm tarihinde daha önce "fitne" olarak adlandırılmış pek çok hadise[847] yaşandığı hâlde, fitne kelimesini keyfi bir şekilde yorumlayan ve isnad kullanımını geç tarihte başlatma gayreti içine giren çoğu oryantalistten[848] farklı düşünür. O, Schacht'ın bu husustaki görüşlerine[849] kesinlikle katılmaz. Abbott, isnad kullanımının İbn Şihâb Zührî'den (ö. h. 123) daha önce başladığını kabul ederse de bunun tarihini tespit etmenin çok güç olduğunu ifade eder. Sonuç olarak Abbott, "İslâm'da isnadın menşeinin en geç hicrî I. asrın son çeyreğinin başlarına ya da daha önceye dayandığını, ancak İbn Şihâb ez-Zührî (ö. h. 123) zamanında tesis edildiğini"

---

843 A'zamî, "The Isnad System" *Hadīth, II*, 144; a.g.mlf. *Studies in Early Hadīth Literature,* s. 213-214.

844 Horovitz, "The Antiquity and Origin of the Isnad", *Hadīth: Origins and Development* içinde 7. Makale (Edit, Motzki), s. 154-155 (Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad* (Berlin 1869), I, 339-340'dan) naklen.

845 Bk. Horovitz, "The Antiquity and Origin of the Isnad", *Hadīth: Origins and Development* içinde 7. Makale (Edit, Harald Motzki), s. 167. O, ayrıca, bir kimsenin kendisine soru sorulduğunda cevapladığı ile ilim halkasında yazdığı arasında fark olduğuna işaret eder. Agm. aynı yer; A'zamî, "The Isnad System", *The Hadīth, II*, 144.

846 A'zamî, "The Isnad System", *The Hadīth, II*, 144.

847 Hz. Osman'ın katledilmesi, Hz. Ali ile Muaviye arasındaki savaş, hicrî 70 yılındaki Abdullah b. Zübeyr ve Abdülmelik arasındaki savaş gibi. Geniş bilgi için bk. A'zamî, "The Isnad System", *The Hadīth, II*, 145.

848 Meselâ Juynboll "fitne"den Abdullah b. Zübeyr ile Emevî halifleri arasındaki iç savaşları anlar. Bk. Juynboll, "The Date of Great Fitna", *The Hadīth,* II, 35. A.g.mlf., *Hadis Tarihinin Yeniden İnşaas*ı, s. 37.

849 Schacht, İbn Sirin'e atfedilen ve değişik vesilelerle dile getirdiğimiz "fitneden sonra isnad sorulduğu"na ilişkin rivayeti uydurma kabul eder. Juynboll, "The Date of Great Fitna", *The Hadīth,* II, 35.

belirten[850] Horovitz'in görüşünü benimsemiştir. Bu teoriyi Fuat Sezgin de desteklemiştir.[851] Sezgin, hadislerin ve diğer malzemenin Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte yazılmaya başlandığı ve bu eylemin hicrî ilk üç asırda kesintisiz devam ettiği kanaatindedir.[852]

Özetle ifade edersek Schacht'ın aksine Abbott'a göre, Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerde isnad aranması, ilk "iç savaş" denilen olaydan sonra olmuştur ki bu da İslâm'ın zuhurunun kırklı yıllarına tekâbül etmektedir. Bu hâdiseden sonra tâbiûn, rivayetleri isnadlarıyla nakletmişlerdir. Hâlbuki daha önce kendileri için küçük hadis koleksiyonları meydana getiren çoğu sahâbî, hadisleri isnad ve metinleriyle birlikte karışık olarak yazıyorlardı. Esas itibariyle muhaddisler isnadların sahih ve kabul edilebilir olmasıyla ilgilenmişler ve elde ettikleri hadis malzemesini, ferdî hadis koleksiyonlarından oluşan ve sahâbeden veya tâbiînden birine dayandırmak suretiyle *müsned* tarzında tertib etmişlerdir.[853]

D. İSNADLARIN YAYILMASI VE AİLE İSNADLARI

Abbott, aile isnadlarının varlığını inkâr etmemekle birlikte[854] Schacht'ın iddia ettiği anlamda "aile isnadları"[855]nın düzmece olduğu ve isnadların yayılması tezlerine de karşı çıkar. Bilindiği gibi Schacht, bazı ailelere atfedilen aile isnadlarının ve bu isnadlarla nakledilen rivayetlerin uydurma olduğunu iddia

---

[850] Horovitz, "The Antiquity and Origin of the Isnad", *Hadīth: Origins and Development* içinde 7. Makale (Edit, Motzki), s. 154; A.g.mlf. Islam, VIII, 44; Ayrıca bk. A'zamî, *Hz. Peygamber'in Sünneti ve İslam*, s. 203.

[851] Juynboll, "The Date of Great Fitna", *Hadīth,* II, 34-35. Juynboll'un şunu da ekler ki, İbn Sirin'in "Önceleri isnad sorulmuyordu; fitne ortaya çıkınca râvilerinizi söyleyiniz denmeye başlandı..." (Müslim, "Mukaddime", 5) şeklindeki sözünde kastedilen "fitne" Abdullah b. Zübeyr'in ayaklanması olduğu bu teoriyi desteklemektedir. bk. A.g.mlf. "The Date of Great Fitna", *The Hadīth,* II, 35.

[852] Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 4.

[853] Abbott, *Studies II*, s. 1-2.

[854] Abbott, "Early Development of Written Tradition", *The Hadīth*, I, 99.

[855] Schacht ve Juynboll tarafından da benimsenen "family isnads/aile isnadları" tabirini Abbott, "bir rivayetin oğul, torun veya yeğen gibi kan bağının yanında mevâlîye geçişi" şeklinde tanımlamaktadır. Abbott, *Studies* II, 36; Ayrıca bu hususta daha geniş bilgi için bk. Kuzudışli, *Hadis Rivayetinde Aile İsnadları*, s. 24, 25.

etmektedir.[856] Schacht'ı çok sayıdaki sahih hadisi ve isnadı reddetmeye sevk eden husus, "babadan oğula geçen (soy) senedlerinin (aile isnadları) hepsinin uydurma olduğu" tarzındaki inancıdır; ancak onun bu teorisi çok zayıftır.

O bu görüşünü şöyle dile getirir:

> "Sahihliğin ek bir garantisi olduğunu beyan eden o kadar çok hadis vardır ki bunlar bir ailenin üyeleri arasında meselâ, babadan oğula (ve toruna) teyzeden yeğene veya efendiden azatlı köleye rivayet edilmiş olarak kendilerini sunarlar. Bunları tahlil ettiğimiz zaman, bu aile isnadıyla gelen hadislerin uydurma olduğunu görürüz ve aile isnadlarının mevcudiyetinin, sahihliğin bir göstergesi değil, fakat sadece varlığını muhafaza için bir vasıta olduğunu düşünmekte haklı olduğumuzu bize göstermektedir."[857]

Abbott'a göre, bilhassa aynı aileden gelen nesiller tarafından muhafaza edilen hadis yazmaları, ayrı bölümlere ayrılmış ve bunlara orijinal belgenin isnadı verilmiştir. Böyle bir belgede yüzlerce hadis bulunabilir. Abbott'a göre, aile isnadlarının gelişmesi ve yazılı rivayetin devam etmesi, kaçınılmaz bir sonuca götürmüştür: I. hicrî asrın sonlarına doğru gelişen hadis ve sünnetin büyük kısmı, nispeten az sayıda olup, ezberlenen hadisler şifahî olarak rivayet edilse de, hâlihazırda hadisler birileri tarafından bir yerlerde zaten yazılmıştı.[858]

Son tahlilde aile isnadlarına dair tezi ile Batılı araştırmacıların konuya dikkatlerini çeken ve aile isnadlarının uydurma olduğu görüşü benimseyen Schacht,[859] aile isnadlarını genel olarak uydurma olarak kabul etse de Abbott,

---

[856] Bk. Schacht, *Origins*, s. 170.

[857] Schacht, *Origins*, s. 170.

[858] Abbott, *Studies II*, s. 39. Berg, *The Development of Exegesis in the Early Islam*, s. 22. Ayrıca Abbott'a göre, Nâfî < İbn Ömer veya el-Alâ b. Abdurrahman < babası < Ebû Hüreyre isnadı gibi aile isnadlarında bilinmesi gereken husus, isnadın kendisine dayandığı Ebû Hüreyre'nin iddia edilen tarihten çok önce ortaya çıktığı ve bu tür isnadların daha önce varsayıldığından çok fazla olduğudur. Abbott, *Studies II*, s. 44.

[859] Schacht, *Origins*, s. 170. Juynboll da Schacht'ın tezlerini paylaşmakla kalmamış, onları daha da geliştirmeye çalışmıştır; bununla birlikte o aile isnadları konusuda Schacht'a göre daha ihtiyatlıdır ve genellemeden uzak durur.

söz konusu isnadların otantik olduğu kanaatini taşımaktadır; çünkü ona göre aile isnadları çok erken devirde ortaya çıkmış, önde gelen muhaddisler ve diğer âlimler, meşhur aile isnadlarının yanında, az tanınan aile isnadlarını da delil olarak kullanmışlardır.[860] Bu sebeple Abbott; Enes b. Mâlik, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer'in ve diğer önde gelen sahâbîlerin ailelerinden meydana gelen isnadların İslâm toplumunda erken dönemden itibaren meşhur olduğunu, bununla birlikte Batılı araştırmacıların aile isnadlarına şüpheyle yaklaştıklarını belirtmektedir.[861] Ayrıca aile isnadları konusunda Abbott gibi düşünen başka oryantalistler de bulunmaktadır.[862]

E. ABBOTT'A GÖRE HADİSLERİN ARTMA SEBEPLERİ

Abbott'un üzerinde durduğu diğer bir konu "hadislerin artması"dır. O, hadislerin artma sebebi[863] olarak hicrî II. ve III. üçüncü asırlarda "isnadların çoğalması"nı gösterir. Abbott'a göre, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde tahric ettikleri hadisleri, yüz binlerle ifade edilen hadisler arasından seçmelerinin sebebi, söz konusu kitaplara almadıkları hadislerin sahih olmamasından değil bunların, kitaplarına aldıkları rivayetlerle paralellik teşkil etmesindendir. Bir hadisi Hz. Peygamber'den tek bir sahâbînin işittiğini varsaydığımızda söz konusu sahâbîden de ilgili hadisi iki kişi işitip rivayet etmiş olsa ve bu Buhârî zamanına kadar böyle devam etse, neticede on altı rivayete ulaşılmış ve tek bir hadisin isnadı % 1600 artmış olmaktadır. Hz. Peygamber'den ve diğer nesillerden birden fazla kişinin işitip rivayet ettiği düşünüldüğünde ise rivayetlerin sayısı oldukça kabarmaktadır. Geometrik bir şekilde bu artışı göz önüne aldığımızda, bin ila iki bin sahâbînin ve tâbiînin iki bin ila beş bin hadisi rivayet ettiklerini ve bu durumun Buhârî ve

---

[860] Abbott, *Studies II*, s. 1.

[861] Abbott, *Studies II*, s. 36.

[862] Meselâ Robson, uydurma hadislere isnad lazım olduğu için, aile isnadlarının ihdas edilmesinde daha ziyade, toplumda sahih aile isnadlarının zaten mevcut olduğunu, sadece yalancı râvilerin bu isnadları kullandıklarını belirterek sahih aile isnadlarının varlığına dikkat çeker. Bk. Robson, "The Isnad in the Muslim Tradition", (edit. Harald Motzki, *Hadīth The Origins of Muhammadan Jurisprudence and Development*, s. 171. Robson'un yanı sıra Motzki de Schacht'ın bu konudaki görüşünü eleştirmiş ve onun bulduğu örnekleri genelleştirdiğini, ayrıca kişinin işittiği rivayetleri aile fertleri ile paylaşmasının son derece tabii olduğunu belirtmiştir. Motzki," Dating Muslim Tradition: A Survey", *Arabica*, 2005, s. 221.

[863] Bu konuda geniş bilgi için bk. Karataş, *Hadislerin Artması ve Sayısı*, s. 58-76.

Müslim'in *Sahîh*'lerini tasnif ettikleri hicrî III. asra kadar böyle devam ettiğini görüyoruz. Bunun tabiî sonucu olarak Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ve söz konusu kitaplardaki hadis sayılarına şaşmamak gerekir.[864]

Abbott, "Milâdî VIII. ve IX. yüzyıllarda hadislerin sayısında büyük bir artışın görülmesinin, toplu olarak hadis uydurulduğunu isbat ettiği" şeklindeki tezi reddeder. Ona göre, her şeyden evvel ilk yazılı hadis metinleri oldukça hacimliydi. Meselâ Hasan el-Basrî'nin (22/642–110/728) sâhifesi altı inç (6x2.54 cm.) çapında bir tomardı. Bununla birlikte ilk yazılı mecmualar m. IX. yüzyılda tasnif edilmiş büyük hadis koleksiyonlarından elbette daha küçüktüler. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/856) hadis malzemeleri on iki deve yükünden daha fazlaydı. Vâkidî'nin (ö. 207/822) kitapları altı yüz sandığı dolduracak miktarda iken, Zührî'nin kütüphanesi bir çanta ile taşınabilirdi.[865]

Diğer taraftan ashâb zamanında papirüs ve parşömen kâğıt gibi yazı malzemeleri çok pahalı olduğu gibi bunları elde etmek de pek kolay değildi. Bu sebeple âlimler, hadislerle ilgili ancak çok önemli bilgileri, hadisin metnini ve tek bir isnadını kaydetmek için bu tür malzemeyi kullanıyorlardı. Medine'ye m. VIII. yüzyılın sonlarında Orta Doğu'dan ucuz kâğıt gelmesi üzerine, âlimler elde ettikleri her hadisi artık yazmaya başladılar. Meselâ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*'inde sıraladığı her hadis için ortalama yedi isnadı ihtiva edecek şekilde ilgili rivayeti tespit etmeye gayret etmiştir.[866] Nitekim Brown Abbott'un görüşünü destekleyere şöyle der:

> "Hadis literatürü ve hadis tenkidi ilmi, m. VIII. yüzyılın ortalarında gelişmiş ve hadis metniyle değil isnadıyla birlikte tanımlanır olmuştur. IX. yüzyılda âlimler, çeşitli rivayetleri hararetli bir şekilde toplamışlar ve böylece hadislerin sayısı çoğalmıştır. Hadisin her bir isnadı ayrı bir hadis olarak değerlendirildiği için hadislerin sayısı artmıştır. Gerçekte Nebevî hadislerin sayısı aynı kalırken isnadlar gelişmiş ve daha girift hâle gelmiş, neticede

---

[864] Abbott, *Studies II*, s. 69, 72.

[865] Abbott, *Studies II*, s. 21-22, 49-51; ayrıca bk. Brown, *Hadīth, s*. 218.

[866] Abbott, *Studies II*, s. 71.

farklı isnadların cem' edilmesiyle hadis sayıları artış göstermiştir."[867]

Abbott'a göre hadislerin artmasının diğer bir sebebi, hadis "imlâ meclisleri"dir. Öyle ki "hadis şeyhlerinden hadis yazmak üzere ellerinde yazı malzemesi ile birlikte binlerle ifade edilen sayıda kişi, bu meclislerde hazır bulunuyorlardı. Kısaca bir hadis bir âlimden diğerine aktarıldıkça râvi sayısı artıyor, râvi sayısı artıkça isnadlar da katlanarak çoğalıyordu. Böylece hicrî II. asrın ikinci yarısında hadisleri yazma genel bir uygulama hâline geldi. Bu sebeple çok sayıda isnad, her bir rivayetin diğer râvilere aktarılmasına paralel olarak, daha da artmaya devam ediyordu. Neticede binlerce, on binlerce -bu rakamdan biraz az, biraz fazla- hadis ihtiva eden hadis mecmuaları tasnif edilmeye başlandı."[868]

Bu noktada Abbott, bize önde gelen hadis musanniflerinin sahip oldukları hadislere dair kaynaklarda verilen rakamları aktarır.[869] Bununla beraber o, muhaddislerin sahip oldukları hadislerin ya da hadis mecmualarını telif ve tasnif ederlerken onların ne kadar hadis içinden seçme yaptıklarına dair kaynaklarda zikredilenlerin tam değil yaklaşık rakamları ortaya koyduğunu hatırlatır. Abbott'a göre, bunlar bize, sadece isnadların artmasına paralel olarak hadislerin çoğalma nispetine dair birtakım fikirler verebilir.[870]

Son olarak Abbott, hadislerin artması sadedinde, Ehl-i sünnet dışı kabul edilen mezheplerin hadis uydurduklarını, mevzu da olsa bunların hadislerin

---

[867] Brown, *Hadīth, s*. 218-19.

[868] Bk. Abbott, *Studies II*, s. 68.

[869] "Meselâ Mâlik b. Enes 100,000 hadise sahipti, bunun 10,000'ini kullandı ve *Muvatta*'sında 1,700 hadise yer verdi. Münferid olarak bazı râviler ondan nisbeten daha az hadislere sahiptiler. Şeybânî'nin 700 hadisi vardı. İlkin hadislere yazmaya karşı olan Süfyan b. Uyeyne'nin hadis mecmuasında 7,000 hadis tahric edilmiştir… İbrahim b. Sa'd, İbn İshak'ın *Megazî*'sinden başka İbn İshak'tan 17,000 hadis rivayet etmiştir. Suriyeli İbrahim b. Ayyâş'ın 30,000, Mısırlı İbn Vehb'in 100,000 hadisi vardı. Ebû Hâtim er-Râzi tek bir şeyhten 14,000 hadis yazmıştır. İmam Ahmed b. Hanbel 750,000 ila 1.200.000 hadise sahipti. Buhârî'nin ezberinde 300,000 gibi bir rakamdan oluşan bir hadis müktesebatı vardı, bunlardan 100,000'i sahihti. Toplam sayı ise 600,000 olup Buhârî'nin 200,000 sahih hadis ezberlediği nakledilmiştir. Müslim *Sahîh*'ini 300,000 rivayetten seçerek oluşturmuş olup onun *Sahîh*'i tekrarla birlikte 12,000 hadisi ihtiva etmektedir." (Abbott, *Studies II*, s. 69).

[870] Abbott, *Studies II*, s. 69.

sayısını artırdığını örnekler vererek dile getirir. Ona göre, kendi Sünnî toplumları içindeki hukukî yeniliklere ve itikaden bozuk durumda olan grupların saldırılarına karşı kendilerini hazırlayan ve muhaddislerin öncüleri olan Ehl-i hadîs, mezheplerin çoğalmasının bâtıl olduğunu söylemez. Bununla beraber bazı mezhepler, kendi görüşlerini desteklemek için hadis uydurmuşlardır; hatta bunlar içinde çok sayıda hadis uyduranlar da vardır. Bunlara Şiîler, Kaderîler ve özellikle Hâricîler örnek olarak zikredilebilir. Nitekim bunlar arasında Hâricîlerden Abdülkerim b. Ebû Evcâ el-Veddâ (ö. 155/772) gibi 4,000 hadis uydurduğunu itiraf eden kimseler de bulunmaktaydı.[871]

F. ABBOTT`A YÖNELTİLEN TENKİTLER

Yukarıda muhtelif başlıklar altında görüşlerini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız Abbott, Batılı bilginler tarafından birtakım tenkitlere uğramaktan kurtulamamıştır. Bunlara kısaca ve özet hâlinde değinmek istiyoruz.

Juynboll, Abbott'un eserinin "hadisin menşeiyle ilgili olduğu ve Müslüman okuyuculara oldukça sempatik gelebilecek Batılı bir yaklaşımı sergilediği" tespitinde bulunduktan sonra, Abbott'un isnadlarda ve kitaplarda en yaşlı üç râvi tabakasıyla alâkalı olarak zikredilen bilgilerin çoğuna "fazla güvendiği"ni ifade etmiş ve onu tenkit etmiştir. Juynboll, Hz. Peygamber'in vefatını izleyen üç çeyrek yüzyıllık zaman içinde hadis ve kıssaların rastgele ve genellikle de isim belirtilmeden rivayet edildiğini kaydetmiştir.[872]

İkinci olarak Juynboll, Abbott'u hadislerin rivayeti ile ilgili olarak Hz. Ömer'in tavrına dair kaynaklarda verilen bilgilere fazla itimat etmekle ve İbn Şihâb ez-Zührî'nin rolü konusunda da ayrıntılı ve kat'i düşüncelere sahip olmakla eleştirmiştir.[873] Juynboll, Abbott'un, Ömer b. Abdülaziz'in şahsı hakkındaki tespitlerine katılmakla beraber, onun Emevîler'in hadislerle ilgileri konusundaki görüşlerini de aynı şekilde çok tafsilatlı bulduğundan tenkid eder.[874] Son olarak o, Abbott'un "aile sahifeleri"nin (*family sahīfas*) tarihî ve sahih

---

[871] Abbott, *Studies II*, s. 70.

[872] Juynboll, *Muslim Tradition,* s. 4, 5.

[873] Juynboll, *Muslim Tradition,* s. 5.

[874] Juynboll, *Muslim Tradition,* s. 5.

olduğuna dair görüşünü ikna edici bulmadığını,[875] bazı râvilerin çok sayıda hadis rivayet ettiklerini ve bu konuda verilen rakamlara[876] da fazla bel bağlamanın doğru olmadığını dile getirir.[877]

A.Berg ise Abbott'un "metoduna" tenkit yöneltmiştir. O; Abbott, F. Sezgin ve M. A'zamî'nin delillerinin, kaynak malzemenin tarihî doğruluğuna ilişkin tam bir güvene ve biyografik malzemeye dayandığını; hâlbuki bu malzemenin, müdafaa etmek istedikleri birbirini destekler ve birbirinden beslenir şekildeki isnadlar vasıtasıyla üretildiğini ve bu kaynakların bağımsız olmadığını belirtmiştir.[878]

SONUÇ

Goldziher, Schacht ve Juynboll gibi oryantalistlerin hadisler konusundaki belli başlı iddiaları; hicrî II. ve III. asırlarda fıkhî ihtiyaçlara binaen müctehid imamların görüşlerinin hadisleştirildiği, orijinal hadisin esasen kısa olduğu, uzun rivayetlerin daha sonra oluşturulduğu, kusurlu isnadların daha sonra tamamlandığı, bir dönemde gerçekleşen fıkhî tartışmada bir hadisin kullanılmamış olmasının onun daha sonra uydurulduğuna delil sayılması şeklinde özetlenebilir. Schacht ile onun "müşterek râvi teorisi"ni alıp geliştiren Juynboll, isnadların daha sonra arttığını, isnadın müşterek râviden önceki Hz. Peygamber'e kadar giden kısmının uydurulduğunu, bunun da sorumlusunun "müşterek râvi" olduğunu, ondan sonraki kısmın ise otantik olduğunu, siyasî otoritenin bazı muhaddisleri istihdam ederek kendi lehlerine hadisler ihdas etmeleri konusunda onları kullandıklarını iddia eder.

---

875 Juynboll, *Muslim Tradition,* s. 5, 6.

876 Mesela Juynboll, Abbott'un, helaller ve haramlar konusunda verilen rakamın aşırı bir rakam olduğunu belirtmeden Ebû Bekir b. Abdullah b. Ebî Sebre'nin (ö. 162/788) helaller ve haramlara dair 70 bin rivayetinden bahsettiğini kaydeder. Juynboll'a göre, bu râvi genel olarak hadis uydurmakla itham edilmesine rağmen Abbott buna da işaret etmemiştir. Ayrıca Juynboll, Abbott'un yukarıda zikrettiğimiz hadis imlâ meclisleri ile ilgili görüşlerini, bunların okuyucuyu bin bir gece fantezileri dünyasına götürebileceği düşüncesiyle eleştirir. (Bk. Juynboll, *Muslim Tradition,* s. 6).

877 Juynboll, *Muslim Tradition,* s. 6.

878 Berg, *The Development of Exegesis in the Early Islam,* s. 26.

Bununla beraber, yukarıda ele aldığımız üzere, belli konularda Robson, Fück, Abbott, Motzki gibi bazı oryantalistler ile Fuad Sezgin ve M. A'zamî gibi Müslüman âlimler hadis, sünnet ve özellikle konumuzun ağırlıklı yönünü teşkil eden isnad konusunda Goldziher, Schacht ve Juynboll'un ileri sürdüğü tezlerin çoğuna karşı çıkmış ve bu tezlere tenkitler yöneltmişlerdir. Bu tebliğde isnad ve hadislerin tedvini, çoğalması gibi konulardaki görüşlerini ele aldığımız Nabia Abbott, Schacht ve Juynboll'un müşterek râvi ve hadislerin çoğalması konularındaki görüşlerini, ayrıca isnadların ve bunlara ilave edilen metinlerin sonradan uydurulduğu, aile isnadlarının asılsız olduğu şeklindeki tezlerini kabul etmemiş ve bu konudaki görüşlerini *Studies in Arabic Literary Papyri II Qur'ānic Commentary and Tradition* adlı eserinde dile getirerek tartışmıştır.

Burada asıl cevaplanması gereken soru, oryantalistlerin Batılı çevrelerde genel kabul gören tezlerini Abbott'un niçin benimsemediği ve onlardan hangi noktalarında ayrıldığıdır. Aynı şekilde Abbott'un görüşlerinin Batılı çevrelerde niçin fazla benimsenmediği de önemli bir sorudur.

Goldziher, Schacht ve Juynboll gibi oryantalistlerin tezleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde, onların ilmî ve objektif olmaktan daha ziyade, Müslümanlar nezdinde dinin ikinci önemli kaynağı olan ve nesilden nesile İslâm'ın tesirinin devam etmesini sağlayan sünnet malzemesini değersiz ve kuşkulu kılmak için var güçlerini kullandıkları, aslında ileri sürdükleri tezlerin pek çok açığının bulunduğu, amaçlarına hizmet edecek malzemeyi ihtiva eden kaynakları kullanıp bu eserlerdeki sınırlı örnekleri genelleştirdikleri, bunun da onları yanlış sonuçlara götürdüğü görülmektedir.

Abbott, Motzki, kısmen Robson ve Fück gibi istisnalar bir yana bırakılırsa her şeyden evvel, genel olarak müsteşriklerin belli ölçüde ön yargı ile hareket ettikleri anlaşılmaktadır. Öyle görünüyor ki çoğu oryantalist, sünnet ve hadis konusunda peşinen benimsediği görüşü delillendirebilmek için sünnet ve hadis kaynaklarının yanında fıkıh ve tarih kaynaklarını da kullanarak seçmeci davranmış, bunların içinden tezlerini isbata yarayacak uygun malzeme aramış ve sınırlı kaynaklara başvurarak elde ettiği sonucu bütün hadis külliyatına teşmil etmeye çalışmıştır.

Ne var ki Goldziher ve Schacht'ın araştırmalarından sonra, daha erken döneme ait kaynakların tespit edilmesiyle birlikte onların bazı tezleri geçersiz kalmıştır. Ayrıca oryantalist araştırmaların arka planı ve hedefleri, kimler tarafından desteklendikleri de dikkate alındığında -Sör Seyyid Ahmed Han'ın (ö. 1898) da dediği gibi- çoğu oryantalistin siyasî ve dinî (Hıristiyanlaştırma)

sebeplerle hareket ettikleri,[879] İslâm araştırmalarında sadece ilmî değil ticârî ve sömürgecilik gibi farklı gayeler de taşıdıkları inkâr edilemez bir gerçektir. Onları hadisler üzerine yoğunlaşmaya iten sebeplerden biri de, İslâm'ın çok kısa bir süre içinde evrensel bir dine dönüşmesinin ve medeni dünyanın yarısına hükmeden siyasi bir organizasyon hâline gelmesinin sırrının, hadis tahlillerinde yattığına inanmalarıdır.[880] Ayrıca çoğu oryantalistin araştırmaları tetkik edildiğinde, onların hadislerle meşgul olurken hadisin sahîh olup olmadığını tetkik etmekten daha ziyade, "Bu hadis ne zaman uyduruldu?" gibi peşin hüküm ifade eden bir soru ile araştırmalarına başlama temayülünde oldukları görülmektedir. Kanaatimizce oryantalistler içinde Abbott'un önemi işte bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bazı oryantalistler tarafından tenkit edilse de Abbott'un araştırma ve görüşlerinin kıymeti, bunların sadece Müslüman âlimlerin genelinin isnad konusunda benimsediği görüşlere mutabık olmasına değil, büyük ölçüde tarafsız ve ilmî davranarak hadis ve sünnet malzemesini tahlil etme çabasına dayanmaktadır.

Bununla birlikte, Abbott'un oryantalistlerin Sünnî hadis geleneğine karşı yönelttikleri saldırılara karşı çıkması, onun klasik İslâm ulemâsının hadis konusundaki görüşlerinin tamamını ve Sünnî hadis geleneğini olduğu gibi benimsediği anlamına da gelmemektedir. Nitekim o, râvilerin ya da isnadların güvenilirliliği hakkındaki Müslüman cerh ve ta'dîl âlimleri arasındaki görüş ayrılıklarının, çok önemli bir araç olarak hadis ilminin gerçek etkisine ciddi zararlar verdiğine dikkatlerimizi çekmiştir.[881] Diğer bir tespit olarak denilebilir ki, Abbott belki de bu kadar çok sayıda uydurma rivayetin nasıl ortaya çıktığı konusunda en doyurucu açıklamayı yapan araştırmacıların başında gelmektedir.[882] Son olarak bu araştırmamız, hadis ve sünnetin İslam'daki öneminin bilincinde olan oryantalistlerin bunlara yönelik ne tür

---

[879] Christian Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpratation of Muslim Theology*, s. 132-134; ayrıca bk. Said, *Oryantalizm*, s. 280 vd.; Bulut, "Oryantalizm", *DİA*, XXXIII, 436.

[880] Görmez, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler", s. 18.

[881] Abbott, *Studies II*, s. 74.

[882] Zira müslüman cerh ve ta'dîl âlimlerinin, daha çok hukukî hadisleri *tergîb* ve *terhîb*de kullanılan hadislerden daha ağır bir şekilde inceleyip tenkide tabi tuttukları, bu suretle hadisin metninin türünün, büyük ölçüde ona yöneltilen tenkidin de sertliğini belirlediği görülmektedir. Bu sebeple tergîb ve terhîb konusundaki hadisleri tenkitte hadis münekkitleri daha müsamahalı olduklarından daha çok bu alanda uydurma rivayet günümüze ulaşmıştır. Bk. Abbott, *Studies II*, s. 77.

iddialarda bulunduklarına ve gayelerine ana hatlarıyla işaret etmekten, Harald Motzki, Johann W. Fück gibi çağdaş ve insaflı oryantalistler içinde farklı bir yeri olan Nabia Abbott'a ve onun isnad konusundaki görüşlerine dikkatleri çekmekten ibaret olup daha derin çalışmalara basamak teşkil etmeyi amaçlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA:

Abbott, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyri II Qur'ānic Commentary and Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1967.

---------, "Early Development of Written tradition", *The Hadīth I* içinde 2. makale (edit. Mustafa Shah) Routledge, London, New York 2010, I, 77-115. (Abbott'un *Studies in Arabic Literary Papyri II Qur'ānic Commentary and Tradition* adlı kitabının 5-32. sayfaların müstakil bir makale olarak yayımlanmış h âlidir.

Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam es-San'ânî (ö. 211/827), *Musannef*, (thk. Habiburrahman A'zamî) el-Meclisü'l-İlmi, Beyrut 1983.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî (ö. 241/855) *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, VI, 45.

Ansarī, Zafer Ishaq, "A Crtitique of Joseph Schacht's Argument E Silentio", *Hamdard Islāmicus*, v. VII, sayı 2, 1984.

A'zamî, Muhammed Mustafa, 'The Isnad System: Its Validity and Authenticity', *The Hadīth II,* içinde 18. makale (edit. Mustafa Shah), Rotuledge, London, New York, 2009, II, 130-184.

---------, *Studies in Hadīth Methodology and Literature,* American Trust Publications, Indianapolis 1992.

---------, *Studies in early Hadīth literature: with a critical edition of some early texts= Dirâsat fi'l-hadîsi'n-nebevî***,** American Trust Publication, Indianapolis 1978, s. 212-217.

---------, *Müşteşrik Schacht ve Nebevî Sünnet*, Derleyen M. Emin Özafşar, *Oryantalist Yaklaşıma İtirazlar* içinde, Araştırma Yayınları, Ankara 1999, s. 60-67.

---------, *Hz. Peygamber'in Sünneti ve İslâm Hukuku* (çev. Mustafa Ertürk) , s. 201-202.

---------, *Dirâsât fi'l-hadîs'in-Nebevî ve Târihi Tedvînihî,* el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1400/1980, II, 416-422.

---------, "Müsteşrik Schacht ve Nebevî Sünnet", *Oryantalist Yaklaşıma İtirazlar* içinde, (çev. M.Emin Özafşar) Araştırma Yayınları, Ankara, 1999, s. 52.

Berg, Herbert, *The Development of Exegesis in the Early Islam*: *The Authenticity of Muslim literature from the formative period,* Curzon Press, Richmond 2000. s. 18.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *Sahîh-i Buhârî,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, "Şurût", 17; "Mukâteb", 7.

Brown, Jonathan, *Hadīth Muhammad's Legacy in the Mediaval and Modern World*, Oneworld, Oxford 2009, s. 218.

---------, 'How We Know Early Hadīth Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find', *Islamic Law & Society*, 2008, 15, 2, 143–84.

Bulut, Yücel, "Oryantalizm", *DİA*, XXXIII, 432, 436.

Christian Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpratation of Muslim Theology*, Oxford Press, Karaçi 1979, s. 132-134.

Cook, Michael, *Early Muslim Dogma*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 115.

---------, "Opponents of the writing of tradition early Islam" *The Hadīth I* içinde 4. makale (edit. Mustafa Shah) Routledge, London, New York 2010, I, 156-251.

---------, "*Eschalotogy and The Dating of Traditions",* Princeton Papers in Near Estern Studies, I, Princeton 1992, 23-47.

Dere, Ali, *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımı*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 1999, s. 35.

Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim b. Habib el-Ensari el-Kufi Ebu Yusuf, (ö. 182/798), *el-Âsâr* (thk. Ebu'l-vefâ el-Afgânî), Kahire 1355/1937.

---------, *Kitâbü'l-harac***,** Akçağ Yayınları, Ankara 1982, s. 58, 60-61, 76, 89.

Evzâî, Ebû Amr Abdurrahman b. Amr b. Yumhid (ö. 157/774), *Sünenü'l-Evzaî: Ehâdîs ve asar ve fetava,* (düzenleyen Mervan Muhammed Şear) Dârü'n-Nefâis, Beyrut 1993. s. 38.

Ezer, *Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed ve Sünnet Hakkındaki Çalışmaları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi SBE. Kayseri 2007, s. 29.

Fazlurrahman, *Islam* (Chicago and London: University or Chicago Press, 1979), 43 vd.*;* A. g. mlf., *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), s. 1-24, 27-82.

---------, "Tradition: Investigation and Classification", *Muslim World,* 41 (1951), s. 98-112.

---------, A. g. mlf., "The *isnād* in Muslim Tradition", *Transactions of the Glasgow University Oriental Society,* 15 (1953-4), s. 15-26.

Fück, "Die Rolle des Traditionalismus im Islam", *Zeitschfit der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 93 (1939): 1-32.

Goldziher, *Muslim Studies* (çev. C. R. Barber ve S. M. Stern) Chicago ve New York: Aldine, Atherson 1967-71.

---------, "Hadīth and Sunna" *The Hadīth I* içinde 1. makale (edit. Mustafa Shah) Routledge, London, New York 2010, I, 57-77.

Görke, Andreas, 'Eschatology, History, and the Common Link', *Method and Theory in the Study of Islamic Origins* (E. J. Brill, 2003), s. 179–208.

Görmez, Mehmet, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler", *İslâmiyât*, 3/1, 2000, s. 11–31.

Hallaq, Wael, "The authenticity of Prophetic Hadīth: A Pseudo-problem", *The Hadīth I* içinde 9. makale (edit. Mustafa Shah) Routledge, London, New York 2010, II, 365-380.

---------, "*Goldziher", Oryantalist Gözüyle İslam* içinde (edit. Ahmet Yücel, çev. İbrahim Hatipoğlu) Rağbet, İstanbul 2003, s.103.

Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad" *Der İslâm*, 8, 1918, s. 39-47.

---------, “The Antiquity and Origin of the Isnad”, *Hadīth: Origins and Development* içinde 7. Makale (Edit, Motzki), s. 154.

---------, Islam, VIII, 44.

Lecker, Michael, *The Death of Prophet Muhammad’s Father: Did Wakidî invent some of the evidence?* ZDGM, 145, 1995.

Juynboll, G. H. A. *Muslim Tradition: studies in chronology provenance and authorship of early Hadīth, Cambridge* University, Cambridge 1983.

---------, “Nâfi, the mawlâ of Ibn Omar, and his position in Muslim Hadīth Literature”, *The Hadīth II* içinde 19. makale (edit. Mustafa Shah) Routledge, London, New York 2010, II, 185-218.

----------, “The Date Of Great Fitna” *The Hadīth II* içinde 14. makale (edit. Mustafa Shah) Routledge, London, New York 2010, II, 22-38.

---------, “(Re)appraisal of some technical terms in hadith science” *The Hadīth II* içinde 20. makale (edit. Mustafa Shah) Routledge, London, New York 2010, II, 219-259.

---------, “Early Islamic Society as Reflected in its Use of Isnad’s”, Le Museon, 107 (1994) s. 179- 185.

---------, “Some Isnad Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman- Demeaning Sayings from *Hadīth* Literature”, *Al-Qantara,* 10, 1989, s. 343-384.

---------, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası,* (çev. Salih Özer) Ankara Okulu, Ankara 2002, s. 35.

---------, Joseph Schacht, Harald Motzki, *İsnad Analiz Yöntemleri*; (derleme ve çeviri Salih Özer) Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, (Önsöz), s. 8.

Karataş, Mustafa, *Hadislerin Artması ve Sayısı,* İHAM İşaret Yayınları, İstanbul 2006, s. 88-82.

Kırbaşoğlu, Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi,* Kitâbiyat Yayınları, Ankara 2002, s.398.

Kızıl, Fatma, *Hukukî İçerikli Merfû Hadisler Bağlamında Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi, (*Yayımlanmamış doktora tezi) Uludağ Üniveritesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2011.

---------, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeini Tespite Yönelik Yöntemleri*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi)Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.

Koçyiğit, Talat, "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 15, 1966, s. 44.

Kuzudişli, Bekir, *Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları*, İHAM İşaret Yayınları, İstanbul 2007, s. 24-25.

Melchert, Christopher, "The Musnad of Ahmad ibn Hanbal: How it was Composed and What Distinguishes it From the Six Books', *Der Islam*, 2005, 82, 32–51.

Motzki, H. "The Musannaf of Abd al-Razzaq al-Sanani as a Source of Authentic Hadīth of the First Century", *The Hadīth III* içinde 29. makale (edit. Mustafa Shah), Rotuledge, London, New York, 2009, III, 1-25.

---------**,** "The Author and his work in the Islamic literature of the first centuries: the case of Abdurrezzaq's Musannaf", *The Hadīth I* içinde 7. makale (edit. Mustafa Shah), Rotuledge, London, New York, 2009, I, 320-351.

---------, "Dating Muslim Tradition: a Survey", *The Hadīth II* içinde 15. makale (edit. Mustafa Shah) Routledge, London, New York 2010, II, 39-81.

---------, "Introduction", *Hadīth*, (Edit. Harald Motzki), Great Britain 2004.

---------, *Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, (Derleyen ve çeviren Bülent Uçar), Hadisevi, İstanbul 2006.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim b. el-Haccac (ö. 261/875) *Sahîh-i Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, "Mukaddime", 5, "'Itk", 7, 8, 9.

Özafşar, Mehmet Emin, *Oryantalist Yaklaşıma İtirazlar Bir Sünnet Savunusu Ya da Sünnete İçerden Bakış*, Araştırma Yayınları, Ankara 1999.

Özkan, Halit, "The Common link and its relation to the madār" *The Hadīth II* içinde 21. makale (edit. Mustafa Shah) Routledge, London, New York 2010, II, 260-291.

Robson, James, “The Isnad in the Muslim Tradition”, *Hadīth Origins and Development*, (edit. Harald Motzki), Aldershot: Ashgate, The Formation of the Classical Islamic World, 2004, s. 171.

----------, “Muslim Tradition: The Question of Authenticity” *The Hadīth I* (içinde 8. makale, edit. Mustafa Shah) Routledge, London, New York 2010, I, 351-364.

Said, Edward, *Oryantalizm*, (çev. Nezih Uzel), İstanbul 1998.

Sezgin, *Geschichta des arabibischen Schrifitums, Band I: Qur’anwissenschaften, Hadīth, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 403 H*. (Leiden: E.J. Brill, 1967), 53 vd.

Schacht, Joseph (ö. 1389/1969), *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1967, s. 171-172.

---------, *Foreign Elements in Ancient Islamic Law, Journal of Comparative Legislation and International Law*, vol. XXXII, 1950, parts III, ıv, s. 9, 17.

---------, *An introduction to Islamic law*, Oxford University, London 1964. s. 34.

Schoeler, Gregor, “Oral Torah and Hadit: transmission, prohibition of wrting, redaction”, *The Hadīth I* içinde 3. makale (edit. Mustafa Shah) Routledge, London, New York 2010, I, 116-155.

---------, “Die Frage der schriftichen oder mundlichen Uberleifreung der Wissenschaften im fruhen Islam,” *Der Islam*, 62 (1985): 201-30.

---------, “Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mundlichen Uberlieferung der Wissenschaften im Islam,” *Der Islam*, 66 (1989): 38-67.

Sıddıkî, Muhammad Zubeyr, *Hadīth Literature*, the Islamic Text Society, United Kingdom, Cambridge 1993, *Hadis edebiyatı tarihi: menşei, tekâmülü, hususiyetleri ve tenkidi*, trc. Yusuf Ziya Kavakçı) İrfan Yayınevi, İstanbul 1966, s. 131-32.

Şafiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas (ö. 204/820), *Kitâbü’l-Üm= Mevsûâtü’l-İmam eş-Şâfîî* **(**tahkik Ali Muhammed, Adil Ahmed; şâriki fî’t-tahkik Ahmed İsa Hasan Ma’saravî), Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 2001/1422.VII, 311.

---------, *er-Risâle*, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Kahire 1312, s. 405.

Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefi (ö. 189/805), *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne*, Vizâretü'l-Maârif, Beyrut 1964, I, 45, 204.

Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

http://www.jstor.org/action/do Basic Search "Nabia Abbott"

http://www.worldcat.org. "Nabia Abbott"

http://www.fembio.org/biographie.php/frau/biographie/nabia-abbott/

EK1 ABBOTT'UN ESERLERİ

A. KİTAPLAR

1. ***The monasteries of Fayyūm***, Chicago (Illinois): The University of Chicago Press, 1937.

2. ***The Kurrah papyri from Aphrodito in the Oriental Institute***, Chicago (Illinois): The University of Chicago Press, 1938.

3. ***The rise of North Arabic script and its Kur'ānic development, with a full descrtiption of the Kur'ān manuscriıptes in the Oriental Institute,*** Chicago (Illinois): The University of Chicago Press, 1939.

4. ***Aisah, the beloved of Mohammed,*** Chicago (Illinois): The University of Chicago Press, 1942; London: Al Saqi, 1985; North Stratford, NH: Ayer, 2000, (Ayşe: Hz. Muhammed'in Sevgili Eşi: Yaşam Öyküsü, çev. Tuba Asrak Hasdemir, Yurt Kitap Yayınları, Ankara 1999.

5. ***Two queens of Baghdad, mother and wife of Hārun al-Rashīd***, Chicago (Illinois): The University of Chicago Press, ©1946; Chicago, (Illinois): The University of Chicago Press, 1974. (*Bağdat'ın İki Kraliçesi Hayzuran ile Zübeyde: Yaşam Öyküsü*, Çev. Suat Kaya, Yurt Kitap Yayınları, Ankara 2000).

6. ***Studies in Arabic literary papyri I Historical texts***, Chicago (Illinois): The University of Chicago Press 1957.

7. ***Women and the state on the eve of Islam***

8. ***The rise of the North Arabic script***, Chicago, (Illinois): The University of Chicago Press, 1939.

9. ***Arabic palaeography,*** Ann Arbor, 1941.

10. ***Pre-Islamic Arab queens,*** Chicago (Illinois): The University of Chicago Press, 1941.

11. ***Studies in Arabic literary papyri,*** Chicago, (Illinois): The University of Chicago Press 1957.

12. ***Historical texts,*** Chicago, (Illinois): The University of Chicago Press, 1957.

13. ***Studies in Arabic literary papyri I. Historical text***, Chicago (Illinois): The University of

Chicago Press, 1957.

14. ***An Arabic-Persian wooden Kuranic manuscript the Royal library of Shah Husain***

Safawi I.

15***. Arabic-Persian Koran of the late fifteenth or early sixteenth century.***

16***. Studies in Arabic literary papyri 2: Qurānic commentary and tradition,*** Chicago (Illinois): The University of Chicago Press, 1967.

17. ***Qurānic commentary and tradition,*** Chicago (Illinois): The University of Chicago Press, 1967.

18. ***Studies in Arabic literary papyri 3: Language and literature***, Chicago (Illinois): The University of Chicago Press, 1972.

19. ***Language and Literature,*** Chicago (Illinois): The University of Chicago Press, 1972.

20. ***Arabic and Islamic studies in honor of Nabia Abbott,*** http://www.worldcat.org/title/arabic-and-islamic-studies-in-honor-of-nabia-abbott/oclc/605394530&referer=brief_results Chicago (Illinois): The University of Chicago Press, 1981.

B. MAKALELER

1. **"An Arabic Papyrus Dated A. H. 205"**, Journal of the American Oriental Society, Sep., 1937, vol. 57, no. 3, p. 312-315.

2. "**The Monasteries of the Fayyūm (Continued"**, The American Journal of Semitic Languages and Literatures, Jan., 1937, vol. 53, no. 2, p. 73-96; The Monasteries of the Fayyūm, Journal of Near Eastern Studies, Jan., 1942, vol. 1, no. 1, p. 106-126.

3. "**The Monasteries of the Fayyūm (Concluded)**", The American Journal of Semitic Languages and Literatures, Apr., 1937, vol. 53, no. 3, p. 158-179.

4. "**Maghribī Koran Manuscripts of the Seventeenth to the Eighteenth Centuries**", The American Journal of Semitic Languages and Literatures, Jan., 1938, vol. 55, no. 1, p. 61-65.

5. "**Arabic Numerals**", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 2 (Apr., 1938), pp. 277-280.

6. "**Persian Documents from Mughal India**", *Journal of the American Oriental Society*, Sep., 1939, vol. 59, no. 3, p. 371-374.

7. "**Arabic-Persian Koran of the Late Fifteenth or Early Sixteenth Century**", *Ars Islamica*, 1939, vol. 6, no. 1, p. 91-94.

8. "**Two Būyid Coins in the Oriental Institute**", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Oct., 1939, vol. 56, no. 4, p. 350-364.

9. "**Wahb b. Munabbih: A Review Article**", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Jan., 1939, vol. 56, no. 1, p. 70-83.

10. "**Women and the State on the Eve of Islam**", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Jul., 1941, vol. 58, no. 3, p. 259-284.

11. "**Pre-Islamic Arab Queens**", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Jan., 1941, vol. 58, no. 1, p. 1-22.

12. "**Women and the State in Early Islam**", *Journal of Near Eastern Studies*, Jan., 1942, vol. 1, no. 1, p. 106-126.

13. "**Women and the State in Early Islam**", *Journal of Near Eastern Studies*, Jul., 1942, vol. 1, no. 3, p. 341-368.

14. "**The Kòasòr Kharāna Inscription of 92 H. (710 A.D.), a New Reading**", *Ars Islamica,* 1946, vol. 11/12, p. 190-195.

15. "**An Arabic Papyrus in the Oriental Institute Stories of the Prophets**", *Journal of Near Eastern Studies*, Jul., 1946, vol. 5, no. 3, p. 169-180.

15. "**A Ninth-Century Fragment of the "Thousand Nights" New Light on the Early History of the Arabian Nights**", *Journal of Near Eastern Studies*, Jul., 1949, vol. 8, no. 3, p. 129-164.

16. "**Martin Sprengling, 1877-1959**", *Journal of Near Eastern Studies*, Jan., 1960, vol. 19, no. 1, p. 54-55.

17. "**Appendix: Jundī Shāhpūr: A Preliminary Historical Sketch**", *Ars Orientalis*, 1968, vol. 7, p. 71-73.

C. TEZ

1. ***The Kurrah Papyri from Aphrodito in the Oriental Institute***, Thesis/dissertation: Thesis/dissertation: Chicago, Ill. : Univ. Pr., 1938.[883]

[883] http://www.worldcat.org; http://www.jstor.org/action/doBasicSearch

Müzakereci: Yard. Doç. Dr. Hüseyin AKGÜN*

"*Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott*" İsimli Tebliğin Müzakeresi

Sayın Başkan, Değerli Hocalarım öncelikle hepinizi saygılarımla selamlıyor ve bu organizasyonda emeği geçenlere teşekkür ediyorum.

Yakın zamana kadar ülkemizde oryantalist denilince akla hep R. Dozy, I. Goldziher, J. Schacht gibi İslam kültürüne karşı sübjektif ve genellemeci[884] yaklaşımlar sergileyen bilim adamları gelmekteydi. Son zamanlarda hadis ve siyer ilimleri alanlarındaki çalışmaları ile ön plana çıkan G. Schoeler, H. Motzki, A. Görke gibi oryantalistler ise diğerlerine göre daha objektif bir duruş sergilemektedirler. Bu farklı yaklaşımlar, Müslüman araştırmacılar için de bir zenginlik kaynağı olarak değerlendirilebilir.

Tebliğini müzakere etme görevi bana verilen Sayın İbrahim Kutluay, ülkemizde çalışmalarına hemen hemen hiç atıf yapılmayan, önemli bir oryantalist olan Nabia Abbott'un isnada yaklaşımı konusunda sunduğu tebliğ ile onun bu konudaki düşüncelerini öğrenmemiz hususunda önemli bir katkıda bulunmuştur. Ancak tebliğde aşağıda ele alacağımız birtakım problemlerle karşılaştık. Bunları iki açıdan tespit etmek ve değerlendirmek mümkündür.

A) Bilimsel Metod Açısından

Tebliğde özellikle kaynak kullanımı ve atıf yapma konusunda bazı sıkıntılar olduğu kanısındayız. Bunlardan bazılarına değinmek istiyoruz.

Öncelikle tebliğde nispeten zengin bir yabancı kaynak kullanımı görülmekle beraber, zaman darlığından ya da buna bağlı olarak kaynaklara erişim güçlüğünden olmalı ki fikirlerine temas edilen oryantalist araştırmacıların bazı çalışmalarının asıllarının görülmediği, ancak bu eksikliğin yabancı

---

* Yrd. Doç. Dr., KSÜ İlahiyat Fakültesi.

884 Bkz. bu genellemeci yaklaşım için Motzki, Harald, *Batıda Hadis Çalışmaları*, ed. Bülent Uçar, İstanbul, 2006, s. 339-340.

kaynaklarda bunlara yapılan atıflarla giderilmeye çalışıldığı görülmektedir.[885] Hâlbuki bunlara başvurulsa yazarın bizatihi kendi görüşü verilmiş, diğer yazarların değerlendirmelerinden doğabilecek yanlış anlama ve aktarma gibi muhtemel riskler en aza indirilmiş olurdu.

Dikkatsizlik kaynaklı olduğunu düşündüğümüz bazı atıf hatalarına da rastladık. Örneğin dipnot 71'de "Wansbrough'a göre …" şeklinde verilen bilginin kaynağına baktığımızda, bu bilgiyi tebliğcinin kaynak sayfası olarak verdiği (mütercimin önsözü) s. 9'da bulamıyoruz, s. 76'da buluyoruz.[886] Yine Azami'nin eserinin tercümesi "İslam Fıkhı ve Sünnet" adıyla yayınlanmıştır. Tebliğci bunu sehven "Hz. Peygamber'in Sünneti ve İslam Hukuku" şeklinde vermiştir.[887]

Ayrıca hocamızın bazı yerlerde Abbott'un görüşlerini ortaya koyarken Herbert Berg'i ve John Brown'u kaynak olarak kullanmasının metodolojik olarak uygun olmadığı kanaatindeyiz. Üçüncü kişilerin gözüyle muhatabımızı tanımaya çalışmamızın ne gibi yanlış anlamalara ve hatalara yol açabileceği ilim ehlinin malumudur.[888]

B) İçerik Açısından

Konu planlama bakımından güzel ele alınmış ve işlenmiştir. Ancak tebliğin çok geniş tutulmasının yukarıda ifade ettiğimiz eksikliklere yol açtığı gibi içeriğin de bazı yerlerde zayıf kalmasına sebep olduğu kanaatindeyiz. Hâlbuki oryantalistlerin görüşlerine sadece Abbott'la ilgili kısımda yer verilseydi çalışma daha kısa ve derli toplu olurdu diye düşünüyoruz. Nitekim tebliğ sahibi bunun örneğini "İsnadların Yayılması ve Aile İsnadları" konusunda çok güzel bir biçimde sergilemiştir.

---

[885] Bkz. dipnot 8: Fück'ün görüşleri ve bununla ilgili bir değerlendirme için bk. Robson, "Muslim Tradition", II, 360; ayrıca dipnot 90: Hallaq, "The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-problem", (*Hadith I* içinde, 9. makale), s. 369 gibi.

[886] Diğer atıf hataları için bkz. dipnot 81: s. 32-32 verilmiş, doğrusu s. 26-28 olmalıydı.

[887] Bkz. dipnot 95 ve Kaynakça.

[888] Örnek için bkz. dipnot 75: Abbott'un görüşleri Berg'in tespitleriyle veriliyor. Bkz. benzeri örnekler için dipnot 30,71.

Bununla birlikte bazı yerlerde ifade edilen görüşlerde, iddia ve cevabın mutabık olmaması gibi mantık ve anlatım problemlerine de rastlıyoruz. Mesela s. 8'de şöyle bir görüş ortaya konmaktadır: "*Nitekim Michael Lecker Schacht'ın, "Rivayet senedinde müşterek râvinin olması, konuyla ilgili hadisin senedinde geçen müşterek râvi döneminde ortaya çıktığını ispatlamaktadır. Bu durum uydurma zamanının tarihlenmesinde bize fırsat verir" şeklindeki bu teorisine itiraz ederek, İslâm tarihçiliğinde sonraki müdevvinlerin yeni malzemeler uydurmadıklarını, bilakis kendi kriterlerine göre sadece farklı kaynaklar kullandıklarını ya da aynı kaynaktan farklı seçkiler yaptıklarını söyler ki, ona göre görünüşteki bu farklılığın sebebi budur. Ona göre tarihî malzeme büyüyeceği yerde küçülmüştür denebilir.*". Görüldüğü gibi burada Michael Lecker, "müşterek ravi" teorisine değil, "isnadların geriye doğru büyümesi" teorisine itiraz ediyor gibidir.[889]

Öte yandan oryantalistlerin görüşlerine genişçe yer vermek yerine mesela fitnenin çıkış tarihiyle ilgili Juynboll'un ve Motzki'nin görüşleri zikredilebilirdi. Yine H. Berg'den Abbott'un görüşleri değil de bizatihi Berg'in kendi yorumları ve eleştirileri alınsa belki daha isabetli olurdu.[890] Özellikle Juynboll'ün "Hadis Tarihinin Yeniden İnşası" kitabında yer alan Abbott'u eleştirdiği dört sayfalık[891] kısımdan hareketle daha derin değerlendirmeler yapılabilirdi. Mesela Juynboll burada, Goldziher'den sonra yayımlanan ve çok önemli gördüğü dört çalışmadan ikisi arasında Abbott'un eserlerini zikreder.[892] Ayrıca Abbott, John Wansbrough tarafından da tenkit edilmiştir.[893]

Son olarak, Abbott ve onun çizgisinde olanların isnad konusundaki yaklaşımlarıyla ilgili iki bilginin görüşlerine yer vererek tebliğe katkıda

---

[889] Tekrar suretiyle anlatım bozukluğu örneği için bkz. dipnot 50.

[890] Mesela o şöyle diyor "…That does not mean for Abbott that the hadiths found in Bukhari and Muslim are entirely authentic and complete, …". Ayrıca H. Berg Abbott'u şüpheci (skeptical) ve iyimser (sanguine) yaklaşanlar şeklindeki gruplandırmasının dışında isnad metodunu (method of ascription) kullananlar arasında zikreder. Berg'e göre bunlar hadis materyalinin tamamını güvenilir kabul ederler. Bkz. H. Berg, "Competing Paradigms In The Study of Islamic Origins: Qur'ān 15:89-91 And The Value of Isnads", *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed. H. Berg, Leiden, 2003, s. 259-262.

[891] Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, çev. Salih Özer, Ankara, 2002, s. 20-23.

[892] Bkz. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 20.

[893] J. Wansbrough, "Reviews" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1968 (31), s. 613-616.

bulunmak istiyoruz. H. Berg Abbott'un metoduna şu itirazda bulunmaktadır: "Abbott, Sezgin ve A'zâmî'nin argümanları, savunmaya çalıştıkları isnadlarla birlikte simbiyotik olarak (birbirinden beslenerek) üretilen biyografik materyallere dayanır. Bu kaynaklar birbirinden bağımsız değildirler."[894] H. Motzki ise bunun ispatı olmayan bir varsayım olduğunu söylemektedir.[895] Bununla birlikte o, özellikle hoca ve talebe listelerinin geç dönem biyografi eserlerinde bu şekilde oluşturulmuş olabileceğini de kabul etmektedir.[896]

Hocamızı tebliğinden dolayı kutlar, sabırla dinlediğiniz için hepinize teşekkür eder, saygılar sunarım.

---

[894] H. Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The authenticity of Muslim Literature From the Formative Period,* Richmond, 2000, s. 26.

[895] H. Motzki, "The Question of The Autheticity of Muslim Tarditions Reconsidered: A Review Article", *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed. H. Berg, Leiden, 2003, s. 214.

[896] H. Motzki, "İbn Şihâb ez-Zührî'nin Fıkhı: Bir Kaynak Tenkidi İncelemesi", çev. Fatma Kızıl, *HTD*, III/2, 2005, s. 143. Motzki burada şöyle diyor: "… Bu, biyografik haberlerin metinlerden hareketle tamamlanmış olabileceği varsayımına götürebilir. Fakat bu tür bir iddia için neredeyse hiç delil yoktur. Sadece daha sonraki hacimli hoca ve talebe listeleri meselâ İbn Hacer'in *Tehzîb*'inde bulduğumuz şekliyle muhtemelen -hiç olmazsa kısmen- bu şekilde ortaya çıkmıştır."

V. OTURUM (28 Nisan Cumartesi 9:30-10:30)

Oturum Başkanı Doç. Dr. Fikret KARAPINAR

WRITTEN AND ORAL TEACHING IN JUDAISM, CHRISTIANITY AND ISLAM.

THE TRANSFORMATION OF ḤADĪTH INTO A SECOND WRITTEN TEACHING

Prof. Dr. Gregor SCHOELER*

Among the many commonalities shared by the three great monotheistic religions, Judaism, Christianity and Islam, is the fact that at their inceptive stage all three had *two* teachings running side by side: a written teaching, i.e., a holy book, and, arising simultaneously with it or emerging thereafter, an oral teaching in addition. In Judaism the written teaching is the Torah (the Hebrew Bible; more precisely the 5 Books of Moses), while the oral teaching is the 'oral Torah' (essentially Talmud [Mishnah and Gemarah] and Midrash works). In Christianity, as in Judaism, the written teaching was originally the Torah of the Jews (the 'Scripture' or 'Old Testament' as it is called by Christians); the 'oral teaching' was the Gospels, the good news of Jesus Christ, heard from Jesus himself by the apostles and other believing contemporaries, and passed on in turn by them to their contemporaries, initially only by word of mouth. In Islam the holy book is the Koran, the 'Scripture' (*al-Kitāb*); the oral teaching the Ḥadīth, 'the Tradition (par excellence)', i.e., the reports on the words and deeds of the prophet Muḥammad and his companions.

Non-monotheistic religions are unfamiliar with this coexistence of two teachings. Indians and Iranians (Zoroastrians) have only one teaching (the *Veda*, and the *Avesta*, respectively), which was initially transmitted purely orally and only recorded and subjected to written editing many centuries later. Hence, for

* Prof. Dr., University of Basel, Almanya

Indians and Iranians the oral teaching *is* the written teaching, and the written teaching *is* – or was – the oral.

At the inceptive stage of the three religions, it was an injunction of the monotheistic scholars of religion, Jewish and Muslim at least, that their oral teachings initially remain purely oral; after a while, however, all three oral doctrines, Talmud, Gospels and Ḥadīth, were ultimately committed to writing and edited (codified).

The intervening time up to codification was quite different for the three religions. It went the fastest in Christianity; the first Gospel to undergo written redaction is the Gospel of Mark (ca. 70 A.D., i.e., already 30-40 after Christ's departure from earth). It took the longest in Judaism: Several 100 years passed until a written edition of the Talmud was on hand. The exact date of the redaction of the Talmud remains unknown up to today (perhaps in the 6th century).

The Islamic oral teaching, the Ḥadīṭh (or 'the Tradition'; including the *Sīra*, the biography of the Prophet) took 150-250 years for to be put into writing in the form we have it today in the works of al-Bukhārī, Muslim and Ibn Hishām (all in th e3rd/9th cent.) and many others. And for to receive a text *ne varietur* and to be edited in something alike a critical edition, the most important collection of *ḥadīth*s, al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ,* took more than 400 years.

The sacred tradition of the *non*-monotheist religions was transmitted purely orally over the centuries, exactly word for word. In the course of this long period mnemonic devices were developed in order to bolster the memory of the transmitters. The sacred tradition of Indians and Iranians (Zoroastrians) was then subjected at a certain point in time to definitive written redaction (codification). On the other hand, the transmission of the oral doctrine of the Jews and Muslims ensued more and more frequently on the basis of written notes. (We know little about the exact details of the transmission of the Gospels prior to their codification, because the interval was too brief.)

Instruction and transmission of the oral doctrine, in Judaism and Islam at least, were one and the same process. It is written notes, used as memory aids, that comprised the records used by teachers for instruction; and students, too, began more and more frequently to write down what they heard. Accordingly, we must envisage the teaching and transmission of oral doctrines in Judaism and Islam to have been much like a modern academic lecture.

However, recording the oral doctrine as a mnemonic device for private use was not without controversy. Many Jewish and many Muslim scholars raised sharp objections in this regard. Their main reason was: No second holy book should emerge alongside the Holy Scripture – i.e., Torah and Koran, respectively. Still, in Islam, there were also advocates for committing it to writing; and thus arose a long-lasting dispute among scholars of Ḥadīth (traditionists) over the question of whether it is permissible to commit the traditions to writing or whether they should just be kept in mind, taught from memory and learned by heart.

In all three religions, however, the development ended with the original 'oral' teaching nonetheless being recorded in book form (codified). It thus came about in all three religions that a second written teaching ultimately emerged which was regarded in practice as equivalent to the original written teaching or, as is the case with the Gospels in Christianity, even more important than the original (the Old Testament). The outcome is that today in Judaism the Talmud, as a redacted work, stand alongside the (written) Torah, in Christianity the New Testament alongside the Old Testament and in Islam the collections of Ḥaḍīth alongside the Koran.

I would now like to take a closer look at the aforementioned development in Islam. I shall focus on the following question: How could it be that the original oral doctrine, Ḥaḍīth, became a second written doctrine?

As we have seen, unlike the Koran, i.e. the written doctrine, Ḥadīth was originally intended to be taught and transmitted purely orally. However, this did not rule out that already in early times many companions of the Prophet had made notes as a supplement to memory. We have ample testimony of this. Many companions are reported to have had *ṣuḥuf*, notebooks. Ibn 'Abbās, the cousin of the Prophet and purported founder of Koran exegesis, is said to have been seen carrying "tablets" (*alwāḥ*) "upon which he wrote something of the doings of the Messenger of God" (Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt* II/2, 123). All of this recording, however, was the result of sporadic, unsystematic efforts.

This didn't change until the first generation of the 'followers,' who, roughly said, were active in the last quarter of the 1st/7th cent. and in the first quarter of the 2nd/8th cent. and themselves had no longer experienced the Prophet Muḥammad. Some of them began to make systematic inquiries with different persons about the life and words of the Prophet, namely with the companions who were still alive. They compiled these reports, the ḥadīth

(initially always in the singular!), one way or another. It is immediately seen that the compilers, before launching their report, generally named their informants; later transmitters proceeded in like manner so that chains of transmitters arose which were placed before the respective texts (so-called *isnād*s; e.g. "A said, B told [or transmitted to] me from C"). This procedure was to become obligatory later on; in this way, each ḥadīth consists of two parts: a chain of transmitters (*isnād*) and the text proper (*matn*).

The most important scholar of the first generation of followers is 'Urwa ibn al-Zubayr (ca. 643 - ca. 612), the son of a cousin of the Prophet and the nephew of his beloved wife, 'Āʾisha. On the one hand, he compiled numerous *legal* traditions and on the other *historical* reports on Muḥammad's life, which formed the matrix of the later *Sīra* (i.e. the Biography of Muḥammad) books. Named most frequently as his informant is his aunt, 'Āʾisha. The sources expressly mention that he had written documents in his possession for his *legal* ḥadīths. ʿUrwa and his contemporaries disseminated their collected traditions orally, or rather aurally, through public instruction. The impartment of knowledge in this way, in which transmission and instruction were one, and in which the lecturer referred to an informant, or a series of informants, i.e. an *isnād*, became determinant from that point on in Ḥadīth and many other Arabo-Islamic sciences.

Two generations later – around the middle of the 2nd/8th cent. – a new and more systematic method for presenting the transmitted material emerged – *taṣnīf,* i.e. arrangement in chapters according to subject matter. We shall come back to this method and the works in question.

The entire codification process of Ḥadīth -- all the way into the 9th cent. when the canonical works came into being -- was accompanied by a vehement discussion between Ḥadiṭh scholars (traditionists) about whether it was allowed at all to write down traditions. Many scholars took the view that the traditions were only to be memorized and transmitted orally, their main argument being that the Qurʾān should be and should remain the only book in Islam. In the first half of the 2nd/8th century, this opinion seems to have dominated the entire Islamic world; and in the second half of that century it was dominant in the scholarly centres of Iraq; most non-Iraqi scholars, however, gave up this view.

This aversion is reflected even in prophetic ḥadīths, e.g., the Prophet Muḥammad is to have said, as someone wanted to write down his words: "Do you want a book other than the book of God?" (al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Taqyīd*, 125) --

and a follower: “Do you wish to make copies of the Koran out of it?” (*Taqyīd*, 36ff.) And another notion coalesced with this one, namely that the “people of the book” (*ahl al-kitāb*), the Jews and Christians, had corrupted their religions through additionally accepted books which were not revealed. Muḥammad is to have said: “The peoples before you were led into error by those very books which they wrote in addition to the book of God.” (*Taqyīd,* 125). (The concern here is in great measure with the Mishnah, i.e. the basic work of the Talmud, which likewise was originally not supposed to be written down!)

On the other hand, another faction of Ḥadīth scholars (traditionists) explicitly advocated the position that tradiions could be put into writing without reservation. Just as their opponents, they adduced Prophetic and other ḥadīṯhs to support their view. But this concession referred to notes serving as aides-mémoire, not to edited books. I cannot deal here with all aspects of this debate, but I want to discuss some far-reaching consequences of the (controversial) prohibition of writing down traditions.

As we have seen, in the middle of the 2nd/8th century, *taṣnīf* a new method of arranging and presenting knowledge emerged. *Taṣnīf* consisted in classifying traditions and other material in chapters according to subject matter: works so organised were called *muṣannafāt* (singular *muṣannaf*). The most famous examples of a *muṣannaf* collection of legal ḥadīths and doctrines is Mālik b. Anas’ (died 795) *Muwaṭṭa*’; and the most famous Prophet-vita compiled in this way in this time is Ibn Isḥāq's (died 767) *K. al-Maghāzī* (‘Book of Campaigns’). Their publication was effected in the traditional way, in lectures in scholarly circles, through audition, dictation and student recitation. Many scholars in the Iraqi centres of learning, Basra and Kufa in particular, continued to recite ḥadīṯs and other reports from memory, refusing to rely on notes or notebooks as aides-mémoire. The Basran Saʿīd b. Abī ʿArūba (d. 156/773) is reported to have been the first traditionist to undertake the systematic classification of ḥadīṯs he had collected. It was said of him (Ibn Ḥajar, *Tahdhīb* 4, 57; 6,399):

> *lam yakun li-Saʿīd b. Abī ʿArūba kitāb inna-mā kāna yaḥfaẓu dhālika kullahū*
>
> Saʿīd b. Abī ʿArūba had no book, but kept everything in his memory

But could he realistically have had memorized what must have been a very substantial collection of ḥadīṯs? The biographical literature does tell us that

Saʿīd had a scribe named ʿAbd al-Wahhāb b. ʿAṭāʾ, who always accompanied him and who wrote his ‚books' (Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt* VII, 2, 76). It appears likely, therefore, that before teaching Saʿīd would consult and retrieve the material for his lecture from a certain number of writings; this material would not be taken from writings belonging to him, there being no such thing, but from those of his scribe's possession.

In Kufa, memorisation of traditions was *de rigueur* until at least the first half of the 3rd/9th century. Concerning the Kufan traditionist and compiler of a *muṣannaf* work, Wakīʿ b. al-Jarrāḥ (d. 197/812) we are told (Ibn Ḥibbān, *Thiqāt* VII, 562):

We never saw a book in Wakīʿ's hands, since he would recite his books from memory (*kāna yaqraʾu kutubahū min ḥifẓihī*).

The fact that Wakīʿ (and other traditionists too) never used his ‚books' while lecturing shows that the use of written records was, at that time and place, considered permissible for private, though not for public, purposes.

In Medina, as well as in other centres, personal and oral (or, rather, aural) instruction remained the norm when it came to publishing and transmitting systematically classified works. This was accomplished, as elsewhere, by audition, dictation or by student recitation. This is for instance true of Ibn Isḥāq's *K. al-Maghāzī* and Mālik b. Anas' *Muwaṭṭaʾ*. However, in contradistinction to the practice in Basra and Kufa, the opposition to the writing down of traditions had disappeared after the middle of the 2nd/8th century in Medina and most of the other non-Iraqi scholarly centres. Unlike their Iraqi colleagues, these compilers of *muṣannaf* works did not feel the need to hide any written collections they had in their possession and even used them in public without hesitation.

As to the nature of these *muṣannaf*-works I have established elsewhere that they were "neither lecture notebooks, nor literature", "elaborated" writings to be sure, but "not ones intended for publication with a larger lay reading public in mind"). They are examples of "a systematic literature of the school, for the school … published… through lectures" (W.W. Jaeger)—that is, through audition, dictation, or recitation by a student. Thus, these works were not yet 'literature', but, at a later stage of development became literature. The transmission process did not consist of copying finalized

books, though written notes were used; memory mattered in this process, since an author could 'publish' his work by reciting it by heart and students might write down what they had heard, not immediatly, but later on, from memory.

The nature of these *muṣannaf*-works (literature ‚of the school for the school', destined for oral delivery to students) accounts for the fact that none of them have come down to us in their original form; at most, we have later recensions of these compilations, but none dating from earlier than the 3rd/9th century. All of them were transmitted and reworked by a student or, more commonly, by a student of a student of the compiler. In the best of cases, these transmissions "on the authority of so-and-so" form the basis of independent works; for instance the S*īra* (‚Biography'), which is Ibn Hishām's (d. 218/834) recension of Ibn Isḥāq's *K. al-Maghāzī,* or the so-called 'Vulgata' of the *Muwaṭṭa'*, which is Yaḥyā b. Yaḥyā al-Maṣmūdī's (d. 234/848) recension of Mālik's work.

The *muṣannaf* movement continued for a century and beyond; *muṣannafāt* are also what the canonical collections of al-Bukhārī and Muslim are. The later collections, from the 3rd/9th cent. on, the canonical works above all, had more or less fixed texts. Meant by "more or less fixed texts" is that of all of these Ḥadīth collections, even the canonical, there are different versions and manuscripts, exhibiting differences in chapter arrangement and text structure. [It is nonetheless certain that some of the compilers in the 3rd/9th cent. already penned their works with a reading public in mind; the *Ṣaḥīḥ* of Muslim b. al-Ḥajjāj demonstrates this clearly: his canonical collection is the only one with an *Introduction* addressed to the readership – the unmistakable mark of a "proper" book.]

It still took until into the 7th/13th cent., however, for the *Ṣaḥīḥ* of al-Bukhārī to get a text *ne varietur*. In this century the urgent need was felt for something akin to a critical edition of this authoritative text. The eminent scholar Ibn al-Ṣalāḥ (d. 643/1245), author of standard work in the field of Ḥadīth science, had to admit that in his time, and for generations before him, the chain of transmitters *(isnād*) was no longer a guarantee that one was in the presence of a reliable text. Ibn al-Ṣalāḥ expressed the view that scholars were holding on to the *isnād* for the sole reason that they regarded it as a characteristic and exclusively Islamic feature of scholarship. From this Ibn al-Ṣalāḥ concluded that the only way to have (and recover) an authentic and reliable text was to collate

as many correct manuscripts of the different extant recensions of a work as possible.

Ibn al-Ṣalāḥ's call was answered by the traditionist al-Yunīnī (d. 701/1302), who prepared a "critical edition" of al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ*. "Collating various manuscripts, al-Yunīnī, in his *Rumūz ʻalā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, left a copy of the *Ṣaḥīḥ* [the so-called *Yunīnīyyah*] which was probably very close to the original… Containing variants with notes and signs in a critical apparatus, it was less suited for transmission by reading and listening" (R. Quiring-Zoche).

At this point, at the latest, al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ*, the principal work of Islamic oral teaching, had transitioned, irrevocably and irreversibly, from the oral to the written. Still, it would be wrong to assume that the original orality was completely abandoned. One aspect of oral teaching was never discarded: the ideal of an ‚audited' or ‚aural' transmission (*al-riwāya al-masmūʻa, samāʻ*). Even the canonical Ḥadīth compilations were in principle to to be received, if at all possible, by way of audition, even though, in practice, only few scholars were able to hear these monumental works in their entirety in the lectures of their authors or their authorized transmitters.

Selected Bibliography

Sources

Ibn Ḥajar al-ʻAsqalānī,*Tahdhīb al-tahdhīb*, 14 vols (Beirut, 1984-1985).

Ibn Ḥibbān al-Bustī, *Kitāb al-Thiqāt*, 9 vols (Hyderabad, Deccan, 1973-1983, repr. Beirut, 1988).

Ibn Hishām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, 2 vols (4 parts), ed. M. al-Saqqā, I. al-Abyārī and ʻA. Shalabī (Cairo, [2]1955).

Ibn Saʻd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kabīr. Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230*, 9 vols, ed. E. Sachau, C. Brockelmann et al. (Leiden, 1904-1940).

al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Taqyīd al-ʻilm*, ed. Y. al-ʻIshsh (n.p., [2]1975).

Studies

Fück, J., ‘Beiträge zur Überlieferungsgeschichte von Buḫārīs Traditionssammlung’, *ZDMG* 92 (1938), pp. 60-87.

— ‘Die Rolle des Traditionalismus im Islam’, *ZDMG* 93 (1939), pp. 1-32.

Quiring-Zoche, R., ‘How al-Buḫārī’s Ṣaḥīḥ was Edited in the Middle Ages: ‘Alī al-Yunīnī and his rumūz’, *Bulletin d’études orientales* 50 (1998), pp. 191-222.

Schoeler, G., *The Oral and the Written in Early Islam*, transl. by U. Vagelpohl, ed. by J. E. Montgomery (London, New York, 2006).

— *The Genesis of Literature in Islam. From the Aural to the Read*. In coll. with and transl. by Sh. Toorawa (Edinburgh 2009).

Müzâkereci: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sait Toprak

(Müzakere metni bulunamamıştır)

ORYANTALISTLER VE HADIS TERIMLERI

Yard. Doç. Dr. Bekir Kuzudişli*

Doğudaki çeşitli kültür ve dinlerle ilgilenenler bir yana sadece İslam'ı kendilerine çalışma konusu olarak belirleyen oryantalistlerin kendi içlerinde çeşitli ekollere ayrıldıkları bilinmektedir. Bu tebliğde oryantalistler ve hadis terimleri konusuna, hadis araştırmalarına dair özel ilgileri ve oryantalist gelenekte güçlü bir akımı temsil etmeleri nedeniyle sadece Goldziher – Schacht – Juynboll çizgisi özelinde değinilecektir. Burada özellikle Schacht ve Juynboll'un oryantalist geleneğin oluşumunda müslümanların kullandıkları hadis terimleri yerine kendi kavramlarını geliştirmelerinin rolü üzerinde durulacak ve bu durumun müslüman araştırmacılara sunduğu olumlu veya olumsuz etkileri aktarılmaya çalışılacaktır. Bu süreçte, adı geçen şahısların bazı hadis kavramlarını farklı şekillerde yorumlamaları da önemli görünmektedir.

Yukarıda söz konusu edilen Oryantalist çizgiye, kullandığı kavramlar açısından bakıldığında, her ne kadar Goldziher'in kavramlaştırma sürecinde pek fazla yer almadığı görülse de o, batılı ilim adamlarına müslüman âlimlerin açıklamalarına güvenilmeyeceğini ve rivayetlerin subûtu hakkında aşırı derecede şüpheci düşünceyi aşılamasıyla öne çıkmaktadır, Ayrıca Goldziher, hadis araştırmalarında kullanılan kavramların alt yapısını oluşturma bakımından da önemli görünmektedir. Schacht ise Goldziher'den aldığı aşırı derecede şüphecilik anlayışını sistemleştiren ve ileri sürdüğü fikirleriyle oryantalist geleneğin kökleşmesini sağlayan kişidir.[897] Bu gün özellikle hadis alanındaki birçok çalışmanın onun görüşlerini destekleyen, olumsuzlayan ya da revize eden fikirler olması, ayrıca batıdaki hadis çalışmalarının tarihi seyrini ortaya koyan

* Yard. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

[897] Bkz. Fatma Kızıl, "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği", *HTD*, VII, 2, 2009, 45-62.

birçok araştırıcının Schacht'a merkezî rol vermesi[898] bu durumu desteklemektedir. Juynboll ise sistem olarak Schacht'ın takipçisidir.

Oryantalistlerin Hadis Terimlerine Yaklaşımları

Schacht'ın oryantalist gelenekte merkezi rolü üstlenmesindeki etkenlerden birisi, hadisin menşeine yönelik ileri sürdüğü fikirlerin yanı sıra sistemini ifade ederken bilinen hadis ıstılahlarından ziyade kendi oryantalist terminolojisini oluşturmasıdır. Juynboll'un hem içerik bakımından hem de yeni kavramlar ekleme noktasında geliştirdiği bu terminoloji, oryantalist bakış açısını yansıtmada ortak bir dil oluşmasına katkı sağlamıştır.[899] Söz konusu terminolojinin oluşumunda üç kısım dikkat çekmektedir:

İlk olarak, yukarıda zikredilen oryantalistler tarafından oluşturulan terminolojinin, hadis usulünde en çok karşılaşılan ve hadisin subûtuna yönelik sahih, hasen ve zayıf kavramlarına hiç iltifat etmediği belirtilmelidir. Nitekim bizzat Juynboll'un, *İslam Ansiklopedisi*'nde sahih kavramı için "Ortaçağ ve modern müslümanlar tarafından kullanılan bir terimdir" dedikten sonra parantez içinde bazı batılı ilim adamlarının da bu kavramı takip ettiğini söylemesi[900] aslında bu terimin batılı ilim adamlarının geneli için pek bir şey ifade etmediğini anlatmaktadır. Nitekim o, en son kitabı *Kanonik Hadis Ansiklopedisi*'nde sahih, hasen ve zayıf terimlerinin kendi sisteminde (Bu durum, yukarıda söz konusu ettiğimiz oryantalist çizgi için de geçerlidir) yerinin olmadığını net bir şekilde ifade etmektedir.[901]

İkinci olarak Schacht ve Juynboll'un geliştirdiği bazı oryantalist terimler, özü itibariyle klasik hadis usulünde ya da kaynaklarda dağınık bir şekilde bulunsa da onların yeniden isimlendirildiği ve sürekli olarak da oryantalist bakış

---

[898] Bekir Kuzudişli "Hadis Araştırmalarında Oryantalist Gelenek ve Harald Motzki", (Motzki, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları* -Çev. Bekir Kuzudişli- İz Yayıncılık, İstanbul, 2011), s. 15-17.

[899] Nitekim Juynboll, kendi ürettiği isnad kümesi ve benzeri terimlerin batılılar tarafından kullanıldığını belirtmektedir. bkz. Juynboll, Hadis İlmindeki Kimi Terimlerin (Yeniden) Değerlendirilmesi" (*İsnad Analiz Yöntemleri* içinde, çev. ve der. Salih Özer, Ankara Okulu, Ankara, 2005), s. 142. Fakat aynı kavramları kullanan bazı oryantalistlerin onlara nispeten farklı anlamlar yükledikleri görülmektedir.

[900] Juynboll, "Sahîh" *El2*, VIII, 835.

[901] Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadîth,* Brill, 2007, s. Xxiii

açısını yansıtır şekilde içinin doldurulduğu görülür. İsnadların geriye doğru gelişmesi (the backgrowth of isnads) ile ref' arasındaki ilginin kurulması gibi bazı terimlerin, hadis tarihi ve usulündeki karşılıkları gösterilmiş ise de diğer bazı terimler, oryantalist bakış açısı nispeten yerleştikten sonra klasik dönemdeki karşılığı detaylı bir şekilde araştırılmıştır. Müşterek ravinin (common link), medar; dalış/dalma (diving) teriminin mütabi kavramıyla eşleştirilme teşebbüsü bu duruma örnek olarak verilebilir. Nitekim Juynboll, "Goldziher'den günümüze kadar batılı bilim adamlarının çoğu, şüphelerini kaynaklardan buldukları kırıntılardan fazlasıyla asla temellendirememişlerse de durumun bu şekilde olduğunu her zaman hissetmişlerdir"[902] diyerek bu duruma işaret etmektedir.

Üçüncü olarak ise özellikle Juynboll'un hadis tarihi ve usûlünde görülen bazı terimleri tekrar inceleyip çoğu kere bunları oryantalist bakış açısına göre hadislerin tedavüle çıkışına uygun şekilde yorumladığı ya da hadis tarihlendirme metodunundaki bazı bulguları açıklama amacıyla kullandığı görülmektedir. Salih kavramı ve ileride üzerinde durulacak olan muammerun terimi bunlar arasında sayılabilir.[903]

Yukarıda, ana damar olarak sunulan oryantalistlerin muhtemelen ortak bir anlayış ve dil oluşturmak için sundukları kavramların ya da kendi sistemlerine uyacak şekilde tekrar içini doldurdukları terimlerin etkisi, sadece batılı ilim adamlarıyla sınırlı kalmadı. Bunlar bir şekilde gerek batıda gerekse İslam coğrafyasında yaşayan müslüman âlimlerin dikkatini çekti ve bazıları geleneksel hadis terminolojisiyle birlikte kullanılmaya başlandı. Bu da müslüman araştırmacıların bu tür kavramları eserlerinde kullanma ya da onlar hakkında çalışma yapma hususunda nasıl bir yol izleyecekleri meselesini ortaya çıkardı. Aşağıda, ilgili kavramlar merkeze alınarak oryantalist çalışmalara karşı verilen tepkiler ele alınmaya çalışılacaktır.

İslam Dünyası ve Oryantalistik Kavramlar

Teorik olarak düşünüldüğünde oryantalist çalışmalara karşı genel olarak dört çeşit yaklaşımın varlığı öngörülebilir. Birinci yaklaşım, oryantalist

---

[902] Juynboll, "Hadis İlmindeki Kimi Terimlerin (Yeniden) Değerlendirilmesi" s. 142.

[903] Bkz. Juynboll, "Sâlih" *El2*, VII, 982-984.

çalışmaların dikkate alınmamasını, yok hükmünde kabul edilmesini ileri sürebilir. İkinci yaklaşım, oryantalistlerin elde ettiği bulguların reddedilmesi gerektiğini vurgulayabilir. Üçüncü yaklaşım oryantalistlerin yaptığı çalışmaları isabetli bulup sonuçlarını bir bütün olarak kabul edebilir. Dördüncü yaklaşım ise oryantalistlerin ileri sürdüğü fikirleri de dikkate alarak hadis ve hadis tarihine tekrar bakmayı önerebilir.[904] Bu yaklaşımlar oryantalistlerin oluşturdukları ya da hakkında fikir yürüttükleri kavramlar için de geçerlidir.

Örneğin oryantalistik gelenekte önemli bir yer tutan müşterek ravi kavramının daha sonra medar terimiyle eşleştirilmesi, ikinci kavramın klasik kaynaklardaki bazı isnad değerlendirmelerinde de bulunduğu gerekçesiyle kabul görebilir. Nitekim Türkiye'de yapılan bazı çalışmalarda da muhtemelen sadece isnadın ayrım noktası olduğuna dikkat çekmek üzere çeşitli yerlerde müşterek ravi teriminin kullanıldığı görülmektedir. Her ne kadar müellifinin zihninde her iki kavramın (müşterek ravi ve medar) aynı anlama gelip gelmediğini bilmek çoğu kere mümkün olmasa da, söz konusu terimleri karşılıklı olarak kullanmak bazı mahzurları bünyesinde barındırmaktadır. Dolayısıyla müşterek ravi kavramı tercih edilecekse, ister herhangi bir isnad çalışmasında isnadın kendisinden sonra ayrıldığı noktayı göstermek için kullanılmış olsun isterse bu kavramla ilgili doğrudan bir çalışma yapılması amaçlansın öncelikle kavramın batılı anlamından arındırılması ve kavrama hadis tarihinde kullanıldığı şekliyle medar teriminin

---

[904] Bir bütün olarak bu yaklaşımların temsilcilerini ve örneklerini zikretmek zor olsa da mesele bazında şu misal dikkate değer görünmektedir. Juynboll, İbn Hacer'in *Tehzibü't-Tehzîb* adlı eserinden hareketle ileri sürdüğü, "ez-Zührî" denildiğinde klasik anlayışa göre İbn Şihab ez-Zührî'nin anlatılmak istendiğini fakat bunun yanlış olup aslında bu nisbenin mutlak kullanımı ile oldukça çok sayıdaki kişinin kastedildiğini ileri sürmekte ve İmam Malik'in Zühri yerine İbn Şihab kullanımını buna bir delil olarak sunmaktadır (Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşaası* -çev: Salih Özer, Ankara Okulu, Ankara, 2002- s. 188 vd.). Zührî nisbesinin kullanımıyla ilgili Juynboll'un bu yaklaşımı bir çalışmada kabul edilmiş (Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolijisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, II. Baskı, 2000, s. 164-166; a.mlf., *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyat, Ankara, 2002, s. 52), fakat başka bir eserde ise reddedilmiştir (Ayhan Tekineş, *Geleneğin Altın Zinciri*, isnad, Ensar Yayıncılık, İstanbul, 2006, s.106-107). Bununla birlikte bir başka çalışma ise muhtemelen Juynboll'un iddialarından hareketle ikinci asırda bazı kitapların söz konusu ismi İbn Şihab (ör: Malik) diğerlerinin ise Zührî olarak naklettiğini (ör: Mamer b. Raşid) tespit etmiş ve üçüncü asır müelliflerinin de söz konusu raviyi hangi müellif kanalıyla naklediyorsa isimlendirmede de ona uyduğunu belirtmiştir (Sabri Kızılkaya, *İsnad ve Metin Çözümlemeleri Bağlamında Geleneksel ve Yeni Yaklaşımlar*, AÜSBE, Ankara, 2008, s. 128 vd. özellikle bkz. s. 131-132).. Bu durum üçüncü asırdaki müelliflerin, genel olarak sadece metni değil isnadda yer alan ravileri de korumaya özen gösterdiğine işaret etmektedir. Oryantalizme karşı nasıl tepki verilmesi konusunda ayrıca bkz. Mustafa el-A'zamî, "Müslümanlar İslâmî Çalışmalar Üzerindeki Müsteşrik Otoritesini Niçin Reddetmelidirler?", *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, 2006, -Kitap olarak 2007 de neşredilmiştir-, s. 234 vd.

içeriğinin yüklenmesi gerekir.[905] Kavramsal bir izah yapılmadığı sürece, yazarın zihninde ne kastedilmiş olursa olsun, okuyucu müşterek ravi terimini gördüğünde, kendini ilgili terimin batılı yorumundan alamayacaktır. Benzer durum aile isnadları terimi de için de geçerlidir. Klasik hadis kaynaklarında pek karşılaşılmayan bu kavram hakkında öncelikle batıda hangi anlamda kullanıldığı, fakat gerçekte hadis tarihinde ne anlam ifade ettiği konusu hatırda tutulmalıdır.[906]

Burada Jonathan Brown'ın İlelü'l-hadis kaynaklarını kullanarak isnadların geriye doğru gelişimi teorisini değerlendirdiği makalesi konumuz açısından dikkat çekicidir. Zira müellif, isnadların geriye doğru gelişimi ile ziyade kavramını (müellif sadece mevkuf rivayetlerin merfu yapılmasını dikkate almakta ve buna yeni bir terim olarak "normative matn addition" demektedir.[907]) karşılaştırırken öncelikle oryantalist anlayışla klasik hadis âlimlerinin bakış açılarını ortaya koymuştur. Ona göre yakın görünen terimler karşılıklı olarak incelenecekse öncelikle müslümanların bakış açılarının tam olarak anlaşılması gerekir. Örneğin batılılar mevkuf ve merfu meselesine art zamanlı olarak bakarken (diakronik); müslümanlar bir hadisin hem merfu hem de mevkûf tarikinin eş zamanlı olarak bulunabileceğini (senkronik) ileri sürüyorlardı.[908] Yine ona göre Schacht sadece 47 örnek incelemiş ve isnadların geriye doğru geliştiği tezini ortaya atmıştı; ancak klasik dönemde bir müslüman âlim 76 örnek bulduğu halde hadislerin ref' edilmesini genel bir karakter olarak sunmamıştı.[909] Bu alıntıda Brown'ın, öncelikle bir kavramın müslümanların zihninde ne anlam ifade ettiğinin doğru bir şekilde ortaya konması teklifi önemlidir. Bir şahsın, mensup olmadığı bir yapıyı araştırırken orada ana akım olarak farklı bir manada kullanılan bir kavramı, kendi sistemine adapte edip kendi kullandığı şekliyle köklerinin zaten var olduğunu iddia etmesi, okuyucudan bazı hususları gizleme anlamına gelmektedir. İkinci olarak, varlığı tespit edilen bir olgunun, hadis rivayetinin genel bir karakteri mi olduğu; yoksa müslüman âlimlerin de zaten farkında olup, doğru olarak kabul etmedikleri ve sistemlerinden atmaya

---

[905] Bkz. Halit Özkan,"The Common Link and its Relation to the Medâr", *ILS,* XI, 1, 2004, s. 50 vd.

[906] Konu hakkında bkz. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Aile İsnadları*, İham/İşaret, İstanbul, 2007.

[907] Jonathan Brown, "Critical Rigor vs. Juridical Pragmatism; How Legal Theorists and Hadîth Scholars Approached the Backgrowth of Isnads in the Genre of Ilal al-Hadîth", *ILS,* 14, 1, s. 11.

[908] Jonathan Brown, "Critical Rigor vs. Juridical Pragmatism", s. 11.

[909] Jonathan Brown, "Critical Rigor vs. Juridical Pragmatism", s. 8.

çalıştıkları bir husus mu sayıldığı önemlidir. Bir yapının tamamını incelemeden belirli olaylar üzerinden gitmek çoğu kere genelleştirme sorunları ile karşı karşıya kalmaktadır.[910]

Neticede batılılar tarafından geliştirilen kavramlar dikkate alındığında, normal şartlarda müslüman araştırmacılar tarafından pek dikkat çekmeyecek çalışma sahalarının açıldığı, fakat bu kavramları çalışırken (veya kullanırken) meselenin odağına sadece kabul ya da reddi koyma yerine hadis rivayetinde kavramın aslında ne anlam ifade ettiğini öncelemenin daha faydalı olduğu söylenebilir. Kavram, gerçek anlamıyla hadis tarihinde ortaya çıktığında batılı kullanımının doğruluğu veya yanlışlığı da ortaya çıkmış olacaktır. Eğer iddia edilen hususlar tamamen veya kısmen doğru ise onu bizim hadis tarihi algısı içerisinde nasıl yorumlamamız gerektiği hususu önem kazanacaktır.

Girişte zikrettiğimiz oryantalist çizgide, kavramlaştırma konusunda en çok gayret sarfeden Juynboll'un klasik hadis ıstılahlarını sistemlerine uygun bir şekilde yeniden yorumlama gayretlerinde de benzer bir durum gözlemlenmektedir. Bu kavramların nasıl ele alınması gerektiği sorusuna örnek olarak muammerûn kavramı incelenebilir. Her ne kadar onu, zaman zaman yaş sündürme hilesi/age trick[911] şeklinde adlandırdığı için oryantalist kavramlara katmak mümkünse de, muammerûn kavramı daha yaygın kullanıldığı için bu kısımda ele alınacaktır.

Juynboll'un muammerûn hakkındaki iddiaları kısaca şu şekilde özetlenebilir: Muammerûn olgusu Kûfe, kısmen de Basra ile bağlantılıdır. Bu iki şehir dışındaki yerlerde muammerûn faaliyetinden bahsedilmez.[912] Kûfe bölgesinde yer alan muammerûn raviler sahabî olmadıkları için isnadın muttasıl yapılması amacıyla bir sahabîye ihtiyaç bulunmaktadır. Bu sahabî Abdullah b. Mes'ud'tur. Dolayısıyla muammerûn olgusu Hz. Peygamber > İbn Mes'ûd > İbn Mes'ûd'un ilim halkasında bulunan biri > İbrahim en-Nehâî > Müşterek ravi şeklinde olması gerekirken, bu müşterek ravi daha kısa bir yoldan Hz. Peygamber > İbn Mes'ud > Muammer > Müşterek ravi şeklinde daha kısa ve

---

[910] Konu hakkında Türkiye'de doktora seviyesinde iki çalışma yapılmıştır. Yusuf Suiçmez, *Hadiste Ref Problemi (Mevkûf ve Maktû Hadislerin Rasûlüllâh'a İzâfesi)*, AÜSBE, Ankara, 2005; Sabri Çap, *Hadis İlminde Merfû-Mevkûf İlişkisi,* UÜSBE, Bursa, 2008.

[911] Juynboll, "Nâfi ve Onun Hadis Literatüründeki Yeri", s. 117 (Salih Özer, *İsnad Analiz Yöntemleri* içinde).

[912] uynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", s. 137 (Mustafa Ertürk, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları* içinde).

işlevsel hale getirilmiştir.[913] Bu bağlamda Juynboll'un muammer sayılan şahsiyetleri genel olarak hayali kişiler olarak kabul ettiği ve ikinci asır süresince muammerûnun yavaş yavaş ortadan kalktığını iddia ettiği belirtilmelidir.[914]

Juynboll'un bu fikirleri sadece kabul ve red açısından düşünülürse, onlar uzun yaşayan şahısların bu derece yekün tutmasından hareketle dikkat çekici bulunabilir ve özellikle birinci asırda fitne neticesinde, ortaya çıkan hadis uydurma faaliyetiyle ilgi kurularak kabul edilebilir. Bu fikirlerin reddedilmesi için de birçok sebep bulunmaktadır: Mesela müşterek ravilerin, bir sahabîye ulaşmak için hicrî seksenli yıllarda vefat eden uzun ömürlü şahıslar icad etmek yerine zaten söz konusu zaman diliminde vefat eden sahabîleri kullanmadıkları sorusu önemli görünmektedir. Çünkü ashabın yayıldıkları coğrafyayı geniş şekilde zikreden Fuad Jabali'nin yaptığı listeye göre sadece Kûfe'de hicrî yetmiş veya seksenlerde vefat etmiş ona yakın sahabi bulunmaktadır.[915] Dolayısıyla Hz. Peygamber'e daha kısa bir şekilde ulaşmak isteyen müşterek ravilerin bu sahabileri kullanmaları beklenirdi. Öte yandan Juynboll'un incelediği raviler rical kaynaklarında genelde 120'li yaşlarda vefat ettikleri belirtilmiştir. Ancak rivayet ve isnad açısından daha önemli olan husus, onların hicrî 80'lerde vefat etmiş olmalarıdır. Yani söz konusu ravilerin anılan yaşa ulaşmalarının, Abdullah b. Mesûd ile ittisal kurmalarında bir rolü yoktur. Zira Abdullah b. Mes'ûd'un hicrî 32 veya 33 yılında vefat ettiği[916] dikkate alınırsa, zaten hicrî seksenlerde vefat ettiği belirtilen bir ravinin (yirmi yaşında ilme başladığı varsayılsa) sadece yetmiş yaşına ulaşmış olmaları yeterlidir. Çünkü Juynboll'un sistemine göre bu şahıslar

---

[913] Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", s. 127.

[914] Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", s. 137.

[915] 1. Abdullah b. Muti' (ö. 74), (Jabali, *The Companions the Prophet: a study of geographical distribution and political alignments,* s. 255); 2. Abdullah b. Utbe (ö. 73), (Jabali, *The Companions,* s. 257); 3. Amr b. Hurays (ö. 85), (Jabali, *The Companions,* s. 263); 4. Esved el-Hilali (ö. 80 ler), (Jabali, *The Companions,* s. 263); 5. Haris b. Süveyd (ö. 72), (Jabali, *The Companions,* s. 269); 6. Musa b. Talha (ö. 103; tahavvela ila Basra), (Jabali, *The Companions,* s. 281); 7. Şüreyh b. Haris (ö. 78; Nezele al-Basra), (Jabali, *The Companions,* s. 293); 8. Tarık b. Şihab, (ö. 82), (Jabali, *The Companions,* s. 297); 9. Ebu Rezin Mesud b. Malik (ö. 60'tan sonra, 80'den sonra, veya 95'ten sonra), (Jabali, *The Companions,* s. 309); 10. Ebu Tufeyl Amir b. Vasıla el-Leysi (ö. 100 veya 110 sümme intekala ila Makka), (Jabali, *The Companions,* s. 311). Juynboll'un kendisi de Ebu Cuheyfe Vehb b. Abdullah'ın hicrî 74; Abdullah b. Ebî Evfa adlı sahabinin ise hicrî 86 da vefat ettiğini belirtiyor. Ancak o, sadece bu tespitle yetinmekte, teorisini sorgulamamaktadır. Bkz. Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", s. 134.

[916] Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", s. 126.

Abdullah b. Mes'ud ile müşterek ravi arasındaki boşluğu kapatma vazifesi görmektedir. Neticede onların muammer olmalarına gerek bulunmamaktadır.

Yukarıda zikredilen hususlar Juynboll'un iddia ettiği şekilde muammer kavramının yanlışlığını göstermektedir. Bununla birlikte Juynboll'un gündeme getirdiği muammerûn etrafındaki tartışmaya sadece kabul ve reddetme üzerinden değil de, hadis âlimleri tarafından da varlığı kabul edilen söz konusu kavramın, hadis tarihinde gerçekte ne anlama geldiği, hadis rivayetinde nasıl bir fonksiyon icra ettikleri, bir zaman dilimine ya da bölgeye toplanmanın olup olmadığı soruları çerçevesinde yaklaşmak araştırmacıya yeni bir alan açacaktır.

Muammerûn meselesi gerçekte ne idi sorusu sorulduğunda, kavramın tanımı ve sınırlarından sonra muhtemelen ilk adım, bu olgunun sadece hadis rivayeti konusuna mı has olduğu yoksa cahiliyye döneminde de var olan bir husus mu olduğunun belirlenmesi olabilir. Bu konuda Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed b. Osman es-Sicistânî'nin (ö. 248/862) el-*Muammerûn ve'l-vesâyâ* kitabının[917] incelenmesi, aslında bu olgunun cahiliyye döneminde de yaygın olduğu ve onun hadis rivayetine hasredilemeyeceğini göstermektedir.

Muammerûn olgusuna târihî seyir açısından bakıldığında ise Juynboll'un, muammer olgusunun ikinci asır süresince yavaş yavaş ortadan kalktığı iddiası dikkat çekmektedir. Tarihi seyir gerçekten böyle midir? Örneğin, Zehebî'nin (ö. 748), "(Şu anda) yaşayanların hepsi yüz sene içerisinde vefat edecek" hadisini Muhammed ümmeti arasında hiç kimsenin yüz yaşını aşmayacak şeklinde anlayan bir gruba karşın yazdığı[918] *Cüz'ün fihi ehlü'l-mie* adlı esere bakıldığında ilk iki asırda yaklaşık kırk muammer sayılmışken, üçüncü asırdan müellif zamanına kadar geçen dönemde yaklaşık olarak seksenbeş muammer şahsın ismi verilmiştir. Bu durum, Juynboll'un iddiasının aksine maummer olgusunun her tabakada devam ettiğine işaret etmektedir.[919] Ancak olayın farklı bir yönü daha bulunmaktadır. Çünkü Recep Şentürk'ün Zehebî'nin *Tezkiretü'l-huffâz*'ında 21

---

[917] Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed b. Osman es-Sicistânî, *el-Muammerûn ve'l-vesâyâ* (thk: Abdülmün'im Amir), Dârü'l-kütübi'l-Arabiyye, 1961.

[918] Zehebî, *Cüz'ün fihi ehlü'l-mie* (thk:Ebû Abdullah Bevkâris, Ebû Yahya Abdullah Künderî), Dârü İbn Hzam, Beyrût, 1418/1997, s. 25-26.

[919] Zehebî, *Cüz'ün fihi ehlü'l-mie*, s. 50-88. Bu kaynağı Juynboll da kullanmaktadır. Ancak metinde zikredilen duruma rağmen Juynboll, "Pek çok ravinin 90 yaşlarına kadar yaşadığı kaydedilmektedir. Ancak 100 veya daha fazla yaştakiler nadir olarak zikredilmektedir" demektedir. Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", s. 137-138.

tabakaya[920] dağılmış 1177 hafızı dikkate alarak yaptığı bir incelemede,[921] bütün grubun yaş ortalaması 79.82 iken; ikinci tabakanın[922] yaş ortalaması dikkat çekici bir şekilde 101'dir. Tabakalar arasında ondan sonraki ortalama en uzun ömrün 84 olduğu dikkate alınırsa (10. Tabaka)[923] adı geçen tabakanın yaş ortalamasının neden bu kadar yüksek olduğu daha çok merak uyandırmaktadır. Üçüncü tabakada en uzun yaşamış hafızın ömrü de ortalamaya paralel olarak 131'dir. Bu rakam da bütün hafızlar içinde ulaşılmış en uzun yaştır. *Tezkiratü'l-huffâz*'ın ikinci tabakası tabiin tabakasının büyüklerine ayrılmış olup, belirgin şekilde muhadram ravileri içermektedir.[924] Tabakanın yaş ortalamasının yükselmesinde söz konusu ravilerin belirgin bir etkisi olduğu ileri sürülebilir. Dolayısıyla, Juynboll'un ileri sürdüğü fikirler, tam olarak doğruyu yansıtmasa da söz konusu tabakada yer alan muhadram ravilerin neden diğer ravilere nispetle uzun yaşa ulaştıkları cevaplanması gereken bir soru olarak durmaktadır. Burada söz konusu yapının oluşmasında tesadüfî olduğu ihtimalinden tutun da, söz konusu şahsın cahiliyye dönemini de idrak etmesinden hareketle uzun yaşadığının düşünülmesine kadar çeşitli ihtimallerin araştırılması gerekir. Öte yandan söz konusu şahısların uzun yaşadığı iddia edildiği için rical kaynaklarında yaşlarının özellikle belirlendiği, bu durumunda yukarıda zikredilen istatikî bilgiye yansıdığı ihtimali de dikkate alınmalıdır. Bu hususların araştırılması, yaş konusunda rical kaynaklarının genel tavrını da daha net olarak ortaya koyacaktır. Böylece rical kaynaklarında bir şahsın doğum, vefat ve yaşının nasıl belirlendiği genel sorusu muhtemelen cevap bulacak; asırlara göre bir değişim içerip içermediği ortaya çıkacaktır.

Juynboll'un muammerûn konusunda ikinci dikkat çekici iddiası Kûfe ve Basra dışındaki hadis merkezlerinde muammerûn olgusundan bahsedilmemesidir.[925] Burada da ilk araştırılması gereken husus bu iddianın gerçekten doğru olup olmadığını tespit etmeye çalışmaktır. Zehebî'nin yukarıda anılan eseri *Cüz'ün fîhi ehlü'l-mie* adlı risalesi incelendiğinde muammerûn

---

[920] Zehebî hafızları 21 tabakada incelemesine rağmen Recep Şentürk, Hz. Peygamber'i (sav) ilk tabakaya yerleştirdiği için onun eserinde 22 tabaka bulunmaktadır.

[921] Recep Şentürk, *Toplumsal Hafiza: Hadis Rivâyet Ağı 610-1505*, Gelenek, İstanbul, 2004, s.76.

[922] Şentürk'ün kitabında 3. Tabaka (24 no'lu dipnota bakınız)

[923] Şentürk'ün kitabında 11. Tabaka (24 no'lu dipnota bakınız).

[924] Zehebî , *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 48-70.

[925] Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", s. 137.

sayılan on dört sahabîden[926] sadece Adi b. Hâtim ve Selmân-ı Fârisî ve Ebu't-Tufeyl Âmir b. Vâsile el-Leysî'nin Kûfe'ye; Enes b. Mâlik'in ise Basra'ya mensup olduğu anlaşılmaktadır.[927] Yani sahabe tabakasında Juynboll'un muammerûnu sadece Kûfe ve Basra'yla sınırlandırması doğru görünmemektedir. Bununla birlikte muhadramun söz konusu olunca Zehebî'nin adı geçen eserine aldığı 15 kişiden biri hariç tamamı Kufe veya Basra bölgesine mensuptur.[928] Diğer tabiîn ve sonraki tabakalara ait şahıslar arasında ise Kûfe ve Basra bölgesine ait olanlar belirgin derecede azdır.[929] Netice itibariyle, muammerûn meselesi bölgesel olarak da düşünüldüğünde, söz konusu terimin genel olarak Kûfe ve Basra bölgesine hasredilemeyeceğini ama muhadramlar söz konusu olduğunda Kûfe ve Basra bölgesinin uzun yaşayan raviler açısından bir kez daha dikkat çektiği görülmektedir.

Muhadramûn-muammerûn ilişkisinin gerçekte var olup olmadığı,[930] şayet varsa ve Abdullah b. Mes'ud ile ortak ravi arasını doldurma işlevi şeklindeki

---

[926] Zehebî, *Cüz'ün fihi ehlü'l-mie*, s. 31-33.

[927] Selman el-Farisi, Irak'ın fethine katılmış, Medâin'e vali olmuş (İbn Hacer, *İsâbe*, III, 141); Hakîm b. Hizam b. Huveylid el-Kuraşî, Kufe bölgesi ile ilgisi kurulmuyor (İbn Hacer, *İsâbe*, II, 112), Hassan b. Sabit b. Münzir, Medine bölgesinde yaşadığı anlaşılıyor (bkz. İbn Hacer, *İsâbe*, II, 62); Hatiyye eş-Şair (İbn Hacer, *İsâbe*, II, 176); Saîd b. Yerbû' el-Mahzûmî Kufe bölgesi ile ilişkisi kurulmuyor (İbn Hacer, *İsâbe*, III, 116), en-Nâbiğatü'l-Ca'dî, Kufe bölgesiyle ilişki kurulmuyor (İbn Hacer, *İsâbe*, VI, 391); Huveytib b. Abdiluzza Medine'de vefat etmiş (İbn Hacer, *İsâbe,* II, 143); Amr b. Ma'dîkerb b. Abdullah, Hicazlı sayılmış (İbn Hacer, *İsâbe*, IV, 686); Adi b. Hâtim, Kufe bölgesine intikal etmiş (İbn Hacer, *İsâbe*, IV, 470); Enes b. Malik, Medine'li olmakla birlikte Basra'ya yerleşmiş (İbn Hacer, *İsâbe*, I, 127); Sehl b. Sa'd es-Saidî, Medinelidir (İbn Hacer, *İsâbe*, III, 200); Ebu't-Tüfeyl Amir b. Vâsile el-Leysî Mekke'de vefat etmiştir (İbn Hacer, *İsâbe*, VII, 230). Onun daha önce Kûfe'de yaşadığı yukarıda zikredilmişti. Ebu Umame el-Bâhilî, Şam bölgesinde ikamet etmiştir (İbn Hacer, *İsâbe*, III, 420); Vâsile b. Eska da aynı şekilde Şam bölgesine yerleşmiştir (İbn Hacer, *İsâbe*, VI, 591).

[928] Zehebî, *Cüz'ün fihi ehlü'l-mie*, s. 38-43. Müellifin zikrettiği şahıslar içinde Ka'bü'l-ahbar'ın hanımının oğlu Tübey' el-Himyerî'nin Şam bölgesine nispet edilmiştir. Hadis rivayetiyle pek ilgisi görülmeyen Haccâc'ın tabibi Teyâzûk'un ise Haccâc nedeniyle Kûfe bölgesiyle ilişkili olduğu söylenebilir.

[929] Zehebî, *Cüz'ün fihi ehlü'l-mie*. Tahkik kısmından hareketle bu raviler şu şekilde belirlenebilir: Ziyad b. Alâka, No: 32, Halef b. Halife, No: 38; Abdullah b. Muaviye, No: 46.

[930] Muhadramûn konusunda Türkiye'de müstakil bir çalışma yapılmıştır (Osman Bilgen, *O'nu – sav- Göremeyenler*, Akademi, İstanbul, 2006, s. 55 vd.). Ancak bu çalışmada, yeri geldikçe ravilerin ileri yaşlarına işaret edilmiş ve bölgeleri de söylenmiş olmasına rağmen muhadram-muammer konusu ve bunların coğrafi özelliklerine dair batılı perspektifi de dikkate alan özel bir başlık açılmamıştır.

oryantalist tez kabul edilmediğine göre, bu konudaki bizim açıklamamızın ne olacağı sorusu detaylı araştırmayı gerektirmektedir. Burada dikkat çekilmeye çalışılan husus, her ne kadar temel yanlışları bünyesinde barındırsa da oryantalist çalışmaların, müslüman araştırmacıların nadiren dikkatlerini çektiği bazı alanları işaretlemesi ve bu sayede yeni çalışma sahalarının açılmasıdır. Şayet bu çalışma alanlarına sadece red ve kabul penceresinden yaklaşılmaz, aslında ne olduğu sorusu sorulur ve olaylara karşı kendi perspektifimiz geliştirilirse oldukça faydalı sonuçlar elde edilebilir. Konu hak ettiği şekilde incelendiğinde oryantalist tezlerin doğru ya da yanlış olduğu ortaya çıkacak; geçerli bir olguyu temsil ediyorsa, onun ana akım olup olmadığı rahatlıkla söylenebilecektir.

Konuyu tamamlamak açısından söylemek gerekirse yaş ile ilgili olması hasebiyle dikkate alınması gereken bir diğer husus, nüsha rivayetlerinde gündeme gelen bazı ravilerin oldukça erken yaşlarda bir kitabı tahammül edip nispeten uzun ömür sürdükten sonra bir sonraki raviye edâ etmesidir. Abdurrezzâk'ın *Musannef*'inde, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ve diğer bazı eserlerde görülen bu olgununun[931] nüsha rivayetinde ne anlam ifade ettiği iki açıdan önem arz etmektedir. Birincisi, çocuk sayılacak yaşta elde edilen tahammul, nüsha rivayetinin güvenli bir şekilde sonraki nesillere ulaşmasını sağlamış mıdır? Bunu test edilebilir yoldan gösterecek bir çalışma, Abdurrezzâk'ın *Musannef*'i ile Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen Abdurrezzâk rivayetlerini karşılaştırmaktır. Zira her iki eserin nüsha rivayetinde onu çocuk yaşta elde edip ömrünün sonunda nakleden ravi bulunduğu akılda tutulur ve bu durumun gerçekten hatalara yol açtığı varsayılırsa, her iki eser arasındaki –*Musannef* ile *Müsned*- lafız farklılıkların da büyük bir orana ulaşması beklenecektir. Söz konusu iki eser çerçevesinde yapılmasa da Abdurrezzâk'ın *Musannef*'i ile Buhârî'nin *Sahih*'i ve İmam Malik'in *Muvatta*'ı ile Abdurrezzâk'ın *Musannef*'i arasında yapılan iki mukayeseli çalışma, anılan

[931] Abdurrezzâk'ın *Musannef*'i için bkz. Motzki, "Hicrî I. Asırdaki Sahih Hadislerin Kaynağı Olarak Abdurrezzâk es-San'ânî'nin *Musannef*'i" (*Hadis Tarihlendirme Metotları* içinde), s. 268 (Motzkî, söz konusu durumun muhtemel yorumunu da zikretmektedir). Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i için bkz. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s.306-307. İbn Mâce'nin *Sünen*'i için bkz: James Rabson,"Sünen-i İbn Mâce'nin (Nüshalarının) Rivâyeti (Çev: Mûsa Erkaya), *Dini Araştırmalar*, VIII, 23, s. 296.

eserlerdeki rivayet farklarının fazla olmadığını ortaya koymuştur.[932] Bu durumda ikinci soru, eğer henüz temyiz çağına ulaşmış birinin, Abdurrezzâk'ın *Musannef*'i, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i gibi devasa eserleri layıkıyla zapt edemeyeceği dikkate alınırsa burada görülen rivayetin gerçekte nasıl olduğu, kullanılan isnadın ne anlama geldiği meselesidir. Bu husus, ikinci ve üçüncü asırda nüsha rivayetinin nasıllığı ve özellikle de müteahhirûn döneminde çok daha fazla revaç bulan âlî isnad elde etme meselesinin konuyla ilişkisi gibi çeşitli meseleri de bünyesinde barındırıyor görünmektedir.

Özet ve Sonuçlar

İslamla ilgilenen oryantalistler arasında Goldziher – Schacht – Juynboll çizgisi önemli bir akımı ifade etmektedir. Bu çizginin oluşmasının önemli etkenlerinden biri, oryantalist bakış açılarını tesis ederken kendi kavramlarını da oluşturmaları ya da müslümanların kullandıkları kavramları kendi bakış açılarına göre yorumlamaları olarak belirlenebilir. Onlar müslüman hadisçilerin merkezî rol verdikleri sahih-hasen-zayıf kavramlarını ise göz ardı etmişlerdir. Söz konusu kavramlar ya da onların oryantalistler tarafından öne çıkan şekliyle kullanımı sadece batılı çalışmalara özgü kalmamış, bir şekilde müslüman yazarların da ilgisini çekmiştir. Dolayısıyla burada söz konusu kavramlara nasıl tepki verilmesi ve çalışılması gerektiği sorusu ortaya çıkmıştır. Metin içinde zikredilen, oryantalist çalışmalara müslüman âlimler tarafından verilen tepkilerin kendilerine göre çeşitli haklı gerekçeleri varsa da bu tebliğde öne çıkarılan husus, onlara sadece red veya kabul açısından yaklaşıp polemik üslubuyla konuyu tartışmak yerine, bir kavramın hadis tarihinde aslında ne ifade ettiğinin araştırılmasıdır. Bu yaklaşım daha faydalı neticeler verebilir. Tabii ki burada bir kavram oryantalistler tarafından yeniden adlandırılmış ise onu öncelikle hadis tarihindeki aslına irca etmek, şayet bu zaten oryantalistler tarafından yapılmış ise her iki kullanım arasındaki farklara dikkat etmek önem arz etmektedir. Oryantalist araştırmalar birçok teorik ve pratik hataları içerse de onların, müslüman âlimlerin pek fazla dikkat etmediği ya da ehemmiyet vermediği kimi konuları dışarıdan bakan kişiler olarak daha iyi gözlemledikleri söylenebilir. Bu da bizler için sadece iddialara cevap verme amacı gütmeden yeni bir alanın anlaşılmasına imkan hazırlamış olmakta, konunun boyutları

---

[932] Ali Akyüz, *Kaynak Tetkiki Açısından Abdürrezzâk-Buhârî İlişkisi Üzerine Bir Mukâyese*, İFAV, İstanbul, 1997, s. 46; Mahmut Kavaklıoğlu, *Kaynak Tetkiki Açısından İmâm Mâlik-Abdurrezzâk Mukâyesesi*, Araştırma, Ankara, 2003, s. 59.

ortaya çıktığında da söz konusu iddiaların doğruluğu ya da yanlışlığı daha kolay cevaplanabilmekte, alternatif açıklamalar yapılabilmektedir. Ayrıca, ilgili konuya eğilen bir araştırmacının, normal şartlarda kenarda kaldığı düşünülen bir mevzu yerine güncel tartışmaları açıklığa kavuşturan bir konu hakkında çalışmış olacağı da not edilmelidir.

Adı geçen oryantalistlerin, sistemlerinde kullanışsız buldukları için göz ardı ettikleri sahih-hasen-zayıf terimleri ise çok daha özel bir ilgiyi hak etmektedir. Bu kavramların işlevsiz sayılmasında muhtemelen kendileri açısından ilk bakışta test edilebilir bilgi sunmadığı için rical ilmine güvensizlik ve müslümanların uyguladığı şekliyle isnad sisteminin yetersizliği düşüncesi önemli rol oynamaktadır. Dolayısıyla burada rical ilmini, âlimlerin güvenirliliği, titizliği gibi hususların yanı sıra, onun arka planını anlatan, bir anlamda İslâmî olmayan bilgi akışında da yani evrensel düzlemde geçerli olan mantık çerçevesinde temellendirmek gerekmektedir.[933]

Müzakereci: Yrd. Doç. Dr. Sami Şahin

(Müzakere metni bulunamamıştır)

[933] Iftikhar Zaman, "The Science of Rijâl as a Method in the Study of Hadîth/Hadis Çalışmalarında Uygulanan Bir Yöntem Olarak Rical İlmi" (*Hadis Tetkikleri Dergisi*, Cilt, 1, Sayı 1, 2003, s. 117 vd.) adlı çalışmasıyla rical ilminin bir ilim dalı olarak kabul edilmesi gerektiğini bir hadis metni incelemesi üzerinden göstermektedir. Zaman'ın bu çalışması, rical ilminin nasıl temellendirileceği sorusuna verilebilecek farklı cevaplarından birisini oluşturmaktadır. Ancak onun uyguladığı bu yöntemin de geliştirilmeye çalışılması gerekmektedir.

HADİS VE TARİH YAZIMI:BATI'DA HADİS'E YAKLAŞIMLAR

Dr. Mehmetcan Akpınar, (Almanya)

Müzâkereci: Doç. Dr. Özcan Hıdır

Editör: "Tebliğci Mehmetcan Akpınar, tepliğinin yazılı metnini göndermediği için, sözlü sunum yapmış, bu yüzden de Doç. Dr. Özcan Hıdır hem tebliğciyi hem de organızasyonu eleştirmiştir. Sempozyum sonrasında da tebliğ gönderilmediği için kitapta yer almamıştır."

VI. OTURUM (Cumartesi 11:00-12:00)

Oturum Başkanı Prof. Dr. Ramazan AYVALLI (Türkiye)

الأحاديث النبوية الدالة على الإشارات العلمية

*الأستاذ المساعيد الدكتور ضياء محمود محمد المشهداني

الحمد لله الذي تواترت ألسنة الذاكرين بذكره وتمجيده ، وتواطأت قلوب المحبين على حبه وتعظيمه وتوحيده .

والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على خير البرية سيدنا مُحَمَّد وعلى آله السادة ، وصحابته النجوم البررة القادة ، وسلم اللهم تسليماً كثيراً .

أما بعد :

فلقد أرسل الله الرسل ، وأيدهم بالبينات المصدقة لهم ، ولكي يطمئن الناس إلى صدق ما أخبرهم به الرسل ، وتقوم الحجة عليهم ، وكي لا يكذبهم مكذب ، فقد أيدهم الله بالبينات المصدقة لهم .

قال تعالى : ﴿ **لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ** ﴾[934] .

والبينات التي أعطي إياها سيدنا محمداًﷺ جاءت متوافقة مع من بعث فيهم من العرب ، وفيما يأتي بعدهم من الأجيال إلى يوم القيامة .

وأهمية بيناته ﷺ تتأتى من كونها البينات الوحيدة الباقية اليوم من بينات الرسل ، والتي تثبت صدقه ﷺ ، وصدق الرسل من قبله ، وبها تقوم الحجة على جميع البشر .

والبينات التي أُيد بها المصطفى ﷺ قائمة ماثلة ، يمكن لأي مسلم أن يستشهد بها ويدل عليها ، بخلاف اليهود ، فهم لا يستطيعون اليوم الإتيان بعصا موسى عليه السلام أو بأي بينة من بيناته ، وكذلك النصارى لا يستطيعون أن يقدموا للناس اليوم أياً من بينات عيسى عليه السلام ، ولا يملك الطرفان إلا المرويات التاريخية ، والتي يمتلك المسلمون بطبيعة الحال مثلها .

والإعجاز المرتبط بنبوة سيدنا مُحَمَّدﷺ يأخذ منحيين : أحدهما البينات الدالة على رسالته ، وأكبر

---

* Yrd. Doç. Dr., Irak Üniversitesi, İRAK

(934) سورة الحديد : الآية 25 .

هذه البينات وأعظمها هو القرآن الكريم بدون منازع ، فهو حجة في ذاته ؛ لأنه نزل بعلم الله سبحانه وتعالى ، ومن أبرز أدلته اليوم الإعجاز العلمي الذي قدم للبشر جميعا المعجزة الكبرى فيما يحمله من علم إلهي ، كما قال تعالى : ﴿ **لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا** ﴾[935] . وللرسولﷺ معجزات وبينات كثيرة غير القرآن تقوم بها الحجة في عصرنا وما يأتي من العصور .

والمنحى الثاني : المعجزات الدالة على نبوتهﷺ المتمثلة بالبشارات الواردة في التوراة والإنجيل وما حملته من أنباء وأوصاف دلت عن بعثة النبي ﷺ مبينة اسمه وصفاته البدنية والمعنوية ونسبه ومكان بعثته، وصفة أصحابه وصفة أعدائه، ومعالم الدين الذي يدعو إليه، والحوادث التي تواجهه ، والزمن الذي يبعث فيه، ليكون ذلك دليلاً على صدقه عند ظهوره بانطباق تلك الأوصاف عليه ، وهي أوصاف وبشارات تلقاها أهل تلك الأديان نقلاً عن رهبانهم وأحبارهم وكهنتهم قبل ولادة الرسول ﷺ بقرون كثيرة.

وقد أشار القرآن الكريم إلى تلك البشارات ، فقال تعالى: ﴿ **الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ** ﴾[936] .

وهذا البحث يتعلق بالمنحى الأول ، أي البينات المؤيدة للنبوة ، اخترت منها موضوعاً لهذا البحث (**الأحاديث النبوية الدالة على الإشارات العلمية**) بينت فيه الدلالات العلمية التي جاءت موافقة للسنة النبوية .

ومما تجدر الإشارة إليه أن المؤمن الحقّ يستبشر بالحقائق العلمية المكتشفة المؤيدة لنبوة سيد البشر ﷺ وإن لم يكن لها ذلك التأثير في درجة إيمانه ، ولكن بحث هذه المسائل مهم جداً في التعريف بمنزلة الرسول ﷺ وصدق نبوته في خطابنا للعقلية الغربية ، فهو أكثر إقناعاً إذا كان مؤيَّداً بالحقائق العلمية ، وإن تأخر المسلمين في الانفتاح على الغرب ، وتلكؤهم في التعريف بنبيهم ﷺ بالصورة المناسبة كان أحد أسباب الحملة الأخيرة التي حاولت الاستهزاء برسول الله ﷺ .

ومن المناسب ذكره أن بعض المكتشفات العلمية ليست قطعية الدلالة ، فهي خاضعة للتجارب وعرضة للتغيير في ضوء طور المكتشفات المتغير.

كذلك من المناسب الاستشهاد بالأخبار الصحيحة المروية عن رَسُول اللهِ ﷺ لكي نقطع دابر التشكيك بهذه المعجزات بسبب ضعف الحديث أو جهالة السند وغير ذلك .

من هذا المنطلق ارتأيت تسليط الضوء على بعض الحقائق العلمية القطعية الدالة على صدق النبوة المروية بطرق صحيحة ، وبما يقطع أي مجالٍ للشك أو الطعن ، وتتناغم مع روحية العصر وعقليته .

وتضمن هذا البحث تمهيداً ومبحثين وخاتمة :

المَبْحَث الأَوْل : من شواهد الإعجاز الطبي في السنة النبوية

المَبْحَث الثَّانِي : من شواهد الإعجاز الاجتماعي في السنة النبوية

المَبْحَث الثَّانِي : من شواهد الإعجاز الكوني في السنة النبوية

---

(935) سورة النساء : الآية 66 .

(936) سورة البقرة : الآية 146 .

وأرجو أن أكون قد وفقت في عرض الموضوع ، وبما ينسجم مع سعة صفحات هذا البحث ، والله الهادي إلى سواء السبيل ، وصلى الله على سيدنا مُحَمَّد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليماً كثيراً .

كثيرةً جداً هي الشواهد الدالة على الإعجاز الطبي في الحديث النبوي ، بل يمكن لنا القول بكل ثقة واطمئنان أنه ما من وصية صحية أوصانا بها رَسُول اللهِ ﷺ إلا وهي منطوية على حقائق علمية قاطعة ، نجح العلم في البرهنة على بعضها ، وما زال بعيداً عن اكتشاف أسرار ما لم يكتشف منها .

ومما يؤسف له أن المسلمين أخذوا دور المتلقي ، فيما يتعلق بالحقائق العلمية المؤيدة لما جاء في الْقُرْآن الْكَرِيم والسنة النبوية ، واكتفوا بهذا الدور السلبي ، فإثبات هذه البينة أو تلك الحقيقة رهن بما يثبته الغرب ويكشفه لنا ، والأحرى بنا أن نؤسس مؤسسات بحثية علمية يشترك فيها علماء الدين مع غيرهم من علماء الفيزياء والكيمياء والطب وغيرهم للوقوف على الحقائق التي وردت في الْقُرْآن الْكَرِيم والسنة النبوية ، والكشف عنها عوضاً عن انتظار ما يكشف لنا الغرب بسبب قصور المؤسسات البحثية عندنا أو غيابها .

فنحن طوال قرون نتلو قوله تعالى : ﴿ **إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ** ﴾[937] من دون أن نقف على العلة الحقيقة الكامنة في تحريم لحم الخنزير من دون غيره من الحيوانات ، وراح بعض المسلمين يضرب أخماساً في أسداسٍ في محاولة معرفة هذه العلة .

وكذلك الشأن في كيفية سقوط المطر ، فالذي يطالع كتب التفسير مثلاً يقف على معلومات غريبة تثير الدهشة ، في حين أن سبب سقوط المطر صار معلوماً لطلبة المدارس الابتدائية اليوم ، وعرفوا ما كان لغزاً محيراً لجهابذ العلماء .

وليس في هذا طعناً لعلمائنا الكرام ، فهم فعلوا ما في وسعهم وعلى وفق ما تيسر لهم من معلومات . والقصد أننا في كل هذه المسائل نتلقى الخبر من الغرب ونشير إلى أن الْقُرْآن الْكَرِيم قد ذكر هذا قبل ألف وكذا مائة من السنين ، ولكن يبقى السؤال المحير : لِمَ لمْ يكتشف هذا علماؤنا ؟

إن تبرير ذلك بتخلف وسائل البحث العلمي أو تأخرها قد يكون مقبولاً ، وهذا العذر يبدو منطقياً في كشف الحقائق الكونية والمتعلقة بالكواكب والنجوم ، ولكنه لا يبدو منطقياً في كشف بعض الحقائق البسيطة التي يستطيع أي مختبر بقدرات بسيطة من الوقوف عليها .

وما أكثر الوصايا الطبية التي نفعنا بها النبي ﷺ ، والتي يمكن إثباتها بقدرات بسيطة للغاية ، من ذلك ما روي عن أبي هريرة ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ : ((إن الشيطان حساس لحاس ، فاحذروه على أنفسكم، من بات وفي يده ريح غمر ، فأصابه شيء فلا يلومن إلا نفسه))[938] .

فليس بالمتعذر أن يقوم أياً من المختبرات الطبية بأخذ مسحة من يدّ إنسان قبل النوم وبعده وإظهار نتائج ذلك ، ونحن على ثقة أنها ستكون مؤيدة لما جاء في الحديث ، وبها يعرف مغزى التشبيه بالشيطان أهو حقيقي أم مجازي .

---

(937) سورة البقرة : الآية 173 .

(938) سُنَن التِّرْمِذِيّ : 289/4 رقم (1859) . وقال : حديث غريب من هذا الوجه ، وصححه الحاكم : 132/4 رقم (7126) . وحسنه في تحفة الأحوذي : 484/5-485 .

المَبْحَث الأَوْل

من شواهد الإعجاز الطبي

في السنة النبوية

واضح أن السنة النبوية زاخرة بالشواهد بالوصايا الطبية التي أثبت العلم حقيقتها وكشف أسرارها .وفي هذا المبحث سأسلط الضوء على بعض هذه الوصايا .

أَوَّلاً ـ الطاعون :

قال إبراهيم بن سعد : سمعت أسامة بن زيد ﷺ يحدث سعداًﷺ عن النبي ﷺ قال : ((إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها ، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها)) . فقلت : أنت سمعته يحدث سعداً ولا ينكره؟ قال: نعم[939] .

قد يبدو منع الدخول إلى المدينة منطقياً ؛ لأن الداخل قد يكون عرضة للإصابة بهذا المرض ، ولكن لم يمنع الخروج منها ؟

والجواب عن هذا : أن الدراسات في المدة الأخيرة كشفت أنه عندما يكون الطاعون منتشراً في مدينة من المدن ، أو منطقة من المناطق فإن عدد الذين يظهر عليهم أعراض المرض تتراوح نسبتهم ما بين (10-30 %) . والباقون من سكان المدينة يحملون الجرثومة في أجسادهم ، لكن جهاز المناعة عندهم يتغلب على الجراثيم ، فتبقى في الجسم ولكنها لا تضره ، فإذا بقي هذا الصحيح في البلدة التي فيها الطاعون ، فلا خوف عليه ؛ لأنه ملقح ، ولأن عنده مقاومة من جهاز المناعة تدفع عنه المرض .

أما لو خرج من هذه المدينة أو البلدة ، فإنه يخرج حاملاً لهذه الجرثومة ، فينقل ذلك المرض إلى مدينة جديدة ، وقد ينشأ عن ذلك هلاك الملايين من البشر بسبب خروج هذا المصاب بالجرثومة من بين أهل هذه المدينة المصابين بالطاعون .

والسؤال المطروح : إلى متى يستمر هذا الحصار المضروب على هذه المدينة ؟

إلى وقت يسير حتى يتغير سلوك الجرثومة بإضافة خاصية وراثية جديدة تذهب فيها خاصية العدوى التي تنتشر وتنقل المرض للآخرين[940] .

ففي هذا الحديث فرض النبي ﷺ الحجر الصحي على مرضى الطاعون قبل 1400 عام ، ولم يكن الحجر الصحي معروفاً من قبل ، فالرسول ﷺ هو أول من وضع الحجر الصحي ورسم قواعده ، والعقل الغربي إن لم يقف على الإعجاز في هذه الحقيقة ، فهو على أقل تقدير سيعلم أن الرسول ﷺ صاحب عقلية جبارة مبدعة سبقت عصره بأكثر من ألف وخمسمائة عام ، وهذا وحده ليس بالأمر الهين كما هو معلوم .

ثَانِيًا ـ الفرق بين الكلب والقط :

عن أبي هريرة ﷺ قال : ((قال رسول الله ﷺ : إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه ، ثم ليغسله

---

(939) صَحِيْح الْبُخَارِيّ : 2163/5 ؛ صَحِيْح مُسْلِم : 1738/4 رقم (2218) . متفق عليه ، واللفظ للبخاري .

(940) يُنْظَرْ : الإعجاز العلمي في الإسلام والسنة النبوية ، لمحمد كامل عبد الصمد ، دار الصفدي بيروت ، 2004م : 36 .

سبع مرار)) ، وفي رواية : ((إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب)) [941] .

وعن كبشة بنت كعب بن مالك وكانت تحت بن أبي قتادة : أن أبا قتادة ﷺ دخل عليها فسكبت له وضوءاً ، فجاءت هرة تشرب منه ، فأصغى لها أبو قتادة الإناء حتى شربت . قالت كبشة : فرآني أنظر إليه ، فقال : أتعجبين يا بنت أخي ؟ قالت : فقلت : نعم ، فقال : إن رسول الله ﷺ قال : إنها ليست بنجس ، إنما هي من الطوافين عليكم ، أو الطوافات)) [942] .

هذا موقف متعارض بين حيوانين من الحيوانات التي تعيش في بيت الإنسان وتخالطه ، والكلب أنفع للإنسان من القطة بكثير ، والحاجة إليه قد تكون ماسة في الرعي أو الحراسة وغيرهما بخلاف القط ، ولولا أن سيدنا محمداً ﷺ كان نبياً لذهب إلى تفضيل الكلب على القط للحاجة الماسة إليه ، كما يفعل الغرب اليوم من اقتناء الكلاب وتقبيلهم واحتضناهم .

وكثيراً ما نسمع عبارات من بعضهم يستغرب فيها من هذا المنع معللاً أن الغربيين يقبلون الكلاب ولا يصيبهم أي مكروه .

والجواب عن هذا كله أن الكلب يحمل الكثير من الأمراض المعدية فهو يحمل ما يقارب خمسين مرضاً طفيلياً ، وكثير منها يوجد في لعابه .

أما القط فهو يعدّ من أطهر الحيوانات من الناحية الطبية ، إذ هو لا يحمل من الجراثيم والميكروبات إلا ما يسبب مرضاً واحداً فقط ، يصيب الإنسان بالعمى ، ويوجد هذا المرض في براز القط ، فإذا أكل حيوان آخر هذا البراز انتقل هذا المرض إلى جسم هذا الحيوان ، وعندما يذبح ذلك الحيوان ويؤكل لحمه ينتقل المرض بدوره إلى الإنسان فيصاب به[943] .

والذي يلاحظ أن حكمة الله تَعَالَى جبلت هذا الحيوان على دفن برازه من دون غيره من الحيوانات حتى لا تأكله الحيوانات الأخرى ، وبذلك يخلي مسؤوليته . ومن هذا نعرف مصداقية الحديثين الشريفين .

أما ردنا على من يتذرع بتقبيل الغربيين للكلاب وتربيتها في داخل البيوت ، فنقول : أننا لسنا بمحيطين بتفاصيل حياة هؤلاء لنعلم أأصيبوا بمرض معين من عدمه ، وأن التوجهات الغربية الحديثة تذهب إلى ضرورة إخراج الكلاب من البيوت وتربيتها في الحدائق[944] .

ثَالِثًا ـ الحمى :

عن ابن عمر ـ رَضِيَ اللهُ عَنْهُما ـ عن النبي ﷺ قال : ((الحمى من فيح جهنم ، فأبردوها بالماء))[945] .

---

[941] صَحِيْح الْبُخَارِيّ : 75/1 رقم (170) ؛ صَحِيْح مُسْلِم : 234/1 رقم (279) . متفق عليه ، واللفظ لمسلم .

[942] الحديث رواه ابن خزيمة وصححه : 55/1 رقم (104) ، وصححه ابن حبان : 115/4 والحكام : 263/1.

[943] يُنْظَرْ : الإعجاز العلمي في الإسلام والسنة النبوية ، لمحمد كامل عبد الصمد : 42.

[944] ظهر عدد من البرامج الأمريكية العلمية والاجتماعية التلفازية التي تتحدث عن خطورة إيواء الكلاب في البيوت ، منها على سبيل المثال برنامج (أوبرا) الذي كرس عدداً من الحلقات لهذا الغرض .

[945] صَحِيْح الْبُخَارِيّ : 1191/3 رقم (3091) ؛ صَحِيْح مُسْلِم : 1731/4 رقم (2209) . متفق عليه وقد روي الحديث عن عدد من الصحابة ﷺ .

عن جابر بن عبد الله ﷺ : أن رسول الله ﷺ دخل على أم السائب ـ أو أم المسيب ـ ، فقال : مالك يا أم السائب ـ أو يا أم المسيب ـ تزفزفين ؟ قالت : الحمى ، لا بارك الله فيها ، فقال : لا تسبي الحمى ، فإنها تذهب خطايا بني آدم كما يذهب الكير خبث الحديد)) [946] .

وقد وردت أحاديث كثيرة تضير إلى هذا التوجه ، منها أيضاً ما رواه سمرة بن جندب ﷺ : أن النبي ﷺ قال : ((إن الحمى قطعة من النار فأبردوها عنكم بالماء)) . قال : وكان رسول الله ﷺ إذا حمّ دعا بقربة من ماء فأفرغها على قرنه فاغتسل)) [947] .

لقد ثبت أنه عند الإصابة بالحمى ذات الحرارة الشديدة التي قد تصل إلى 41 درجة مئوية ، قد يؤدي إلى هياج شديد ، ثم هبوط عام وغيبوبة تكون سبباً في الوفاة . ولذا كان لزاماً تخفيض هذه الحرارة المشتعلة بالجسم فوراً حتى ينتظم مركز تنظيم الحرارة بالمخ .

وليس لذلك وسيلة إلا وضع المريض في ماء أو عمل كمادات من الماء البارد والثلج حيث إنه إذا انخفضت شدة هذه الحرارة عاد الجسم كحالته الطبيعية بعد أن ينتظم مركز تنظيم الحرارة بالمخ ، ويقلل هذه الحرارة بوسائله المختلفة من تبخير وإشعاع وغيرهما .

وقد ثبت علمياً أنه عند الإصابة بالحمى تزيد نسبة مادة (الأنترفيرون) لدرجة كبيرة ، كما ثبت أن هذه المادة التي تفرزها خلايا الدم البيضاء تستطيع القضاء على الفيروسات التي هاجمت الجسم ، وتكون أكثر قدرة على تكوين الأجسام المضادة الواقية ، فضلاً عن ذلك فقد ثبت أن مادة (الأنترفيرون) التي تفرز بغزارة أثناء الإصابة بالحمى لا تخلص الجسم من الفيروسات والبكتريا فحسب ، ولكنها تزيد مقاومة الجسم ضد الأمراض وقدرتها على القضاء على الخلايا السرطانية منذ بدء تكوينها ، وبالتالي حماية الجسم من ظهور أي خلايا سرطانية يمكن أن تؤدى إلى إصابة الجسم بمرض السرطان .

ولذا قال بعض الأطباء : إن كثيراً من الأمراض نستبشر فيها بالحمى كما يستبشر المريض بالعافية ، فتكون الحمى فيها أنفع من شرب الدواء بكثير مثل مرض الرماتيزم المفصلي الذي تتصلب فيه المفاصل وتصبح غير قادرة على التحرك ، ولذلك من ضمن طرق العلاج الطبي في مثل هذه الحالات الحمى الصناعية ، أي : إيجاد حالة حمى في المريض يحقنه بمواد معينة[948] .

ومن هنا ندرك حكمة رسول الله ﷺ في رفض سب الحمى بل ، والإشادة بها بوصفها تنقي الذنوب كما تنقي النار خبث الحديد .

رَابِعًا ـ تحريم أكل لحم الجوارح وكل ذي ناب :

عن أبي ثعلبة ﷺ قال : ((نهى النبي ﷺ عن أكل كل ذي ناب من السبع)) [949] .

وعن بن عباس ـ رَضِيَ اللهُ عَنْهُما ـ : ((أن رسول الله ﷺ نهى عن كل ذي ناب ، وعن كل ذي

---

[946] صَحِيْح مُسْلِم : 1993/4 رقم (2575) .

[947] الْمُسْتَدْرَك عَلَى الصَّحِيحَيْنِ : 447/4 رقم (8229) قال الحاكم : هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه بهذه الزيادة .

[948] يُنْظَرْ : الإعجاز العلمي في الإسلام والسنة النبوية ، لمحمد كامل عبد الصمد : 51 .

[949] صَحِيْح مُسْلِم : 1533/3 رقم (1932) .

مخلب من الطير)) [950] .

لقد أثبت علم التغذية الحديثة أن الشعوب تكتسب بعض صفات الحيوانات التي تأكلها لاحتواء لحومها على سميات ومفرزات داخلية تسري في الدماء ، وتنتقل إلى معدة البشر ، فتؤثر في أخلاقياتهم .

فقد تبين أن الحيوان المفترس عندما يهم باقتناص فريسته تفرز في جسمه هرمونات ومواد تساعده على القتال واقتناص الفريسة .

ونقل عن الدكتور (س ليبج) أستاذ علم التغذية في بريطانيا : إن هذه الإفرازات تخرج في جسم الحيوان حتى وهو حبيس في قفص عندما تقدم له قطعة لحم لكي يأكلها . ويعلل نظريته هذه بقوله : ما عليك إلا أن تزور حديقة الحيوانات مرة وتلقى نظرة على النمر في حركاته العصبية الهائجة أثناء تقطيعه قطعة اللحم ومضغها ، فترى صورة الغضب والاكفهرار المرسومة على وجهه ، ثم ارجع ببصرك إلى الفيل وراقب حالته الوديعة عندما يأكل وهو يلعب مع الأطفال والزائرين ، وانظر إلى الأسد وقارن بطشه وشراسته بالجمل ووداعته .

وقد لوحظ على الشعوب آكلات لحوم الجوارح أو غيرها من اللحوم التي حرم الإسلام أكلها ، أنها تصاب بنوع من الشراسة والميل إلى العنف ، ولو بدون سبب إلا الرغبة في سفك الدماء .

ولقد تأكدت الدراسات والبحوث من هذه الظاهرة على القبائل المتخلفة التي تستمرئ أكل مثل تلك اللحوم إلى حد أن بعضها يصاب بالضراوة فيأكل لحوم البشر ، كما انتهت تلك الدراسات والبحوث أيضاً إلى ظاهرة أخرى في هذه القبائل ، وهي إصابتها بنوع من الفوضى الجنسية ، وانعدام الغيرة على الجنس الآخر ، فضلاً عن عدم احترام نظام الأسرة ومسألة العرض والشرف .

وهي حالة أقرب إلى حياة تلك الحيوانات المفترسة ، إذ إن الذكر يهجم على الذكر الآخر من القطيع ويقتله لكي يحظى بإناثه إلى أن يأتي ذكر آخر أكثر شباباً وحيوية وقوة ، فيقتل الذكر المغتصب السابق ، وهكذا .

ولعل أكل الخنزير أحد أسباب انعدام الغيرة الجنسية بين الأوربيين وظهور الكثير من حالات ظواهر الشذوذ الجنسي مثل تبادل الزوجات والزواج الجماعي ، ومن المعلوم أن الخنزير إذا ربى ولو في الحظائر النظيفة ، فإنه إذا ترك طليقاً لكي يرعى في الغابات ، فإنه يعود إلى أصله فيأكل الجيفة والميتة التي يجدها في طريقة ، بل يستلذ بها أكثر من البقول والبطاطس التي تعوّد على أكلها في الحظائر النظيفة المعقمة .

وهذا هو السبب في احتواء جسم الخنزير على ديدان وطفيليات وميكروبات مختلفة الأنواع ، فضلاً عن زيادة نسبة حامض البوليك التي يفرزها والتي تنتقل إلى جسم من يأكل لحمه .

كما يحتوي لحم الخنزير على أكبر كمية من الدهن من بين جميع أنواع اللحوم المختلفة مما يجعل لحمه عسير الهضم ، فمن المعروف علمياً أن اللحوم التي يأكلها الإنسان تتوقف سهولة هضمها في المعدة على كميات الدهنيات التي تحويها ، وعلى نوع هذه الدهون ، فكلما زادت كمية الدهنيات كان اللحم أصعب في الهضم .

---

(950) الْمَصْدَر نَفْسِه : 1534/3 رقم (1934) .

وقد جاء في الموسوعة الأمريكية أن كل مائة رطل من لحم الخنزير تحتوي على خمسين رطلاً من الدهن ، أي : بنسبة 50 % في حين أن الدهن في الضأن يمثل نحو 17 % فقط . وفي العجول لا يزيد عن 5 % ، كما ثبت بالتحليل أن دهن الخنزير يحتوي على نسبة كبيرة من الأحماض الدهنية المعقدة ، وأن نسبة الكولسترول في دهن الخنزير إلى الضأن وإلى العجول هي : 6: 7 : 9 ، ومعنى ذلك بحساب بسيط أن نسبة الكولسترول في لحم الخنزير أكثر من عشرة أضعاف ما في البقر.

ولهذه الحقيقة دلالة خطيرة لأن هذه الدهنيات تزيد مادة الكولسترول في دم الإنسان ، وهذه المادة عندما تزيد عن المعدل الطبيعي تترسب في الشرايين وخصوصاً شرايين القلب .

وبالتالي تسبب تصلب الشرايين وارتفاع الضغط ، وهي السبب الرئيسي في معظم حالات الذبحة القلبية المنتشرة في أوروبا ، حيث ظهر من الإحصاءات التي نشرت بصدد مرض الذبحة القلبية وتصلب الشرايين أن نسبة الإصابة بهذين المرضين في أوروبا تعادل خمسة أضعاف النسبة في العالم الإسلامي ، وذلك بجانب تأثير التوتر العصبي الذي لا ينكره العلم الحديث .

ومما هو جدير بالذكر أن آكلات اللحوم تعرف علمياً بأنها ذات الناب التي أشار إليها الحديث الشريف ؛ لأن لها أربعة أنياب كبيرة في الفك العلوي والسفلي .

وهذا لا يقتصر على الحيوانات وحدها بل يشمل الطيور أيضاً إذ تنقسم إلى آكلات العشب والنبات كالدجاج والحمام ، وإلى آكلات اللحوم كالصقور والنسور .

وللتمييز العلمي بينهما يقال : إن الطائر آكل اللحوم له مخلب حاد ولا يوجد هذا المخلب في الطيور المستأنسة الداجنة ، ومن المعلوم أن الفطرة الإنسانية بطبيعتها تنفر من أكل لحم الحيوانات أو الطيور آكلة اللحوم إلا في بعض المجتمعات التي يقال عنها إنها مجتمعات متحضرة ، أو في بعض القبائل المتخلفة كما سبق أن أشرنا .

ومن الحقائق المذهلة أن الإسلام قد حدد هذا التقسيم العلمي ونبّه إليه منذ أربعة عشر قرناً من الزمان[951] .

خَامِسًا ـ الوقاية من الأمراض :

عن جابر ﷺ عن رسول الله ﷺ أنه قال : ((غطوا الإناء وأوكئوا السقاء ، فإن في السنة ليلة ينزل فيها وباء لا يمر بإناء ليس عليه غطاء ، أو سقاء ليس عليه وكاء ، إلا نزل فيه من ذلك الوباء))[952] .

لقد أثبت الطب الحديث أن النبي ﷺ هو الواضع الأول لقواعد حفظ الصحة بالاحتراز من عدوى الأوبئة والأمراض المعدية ، فقد تبين أن الأمراض المعدية تسرى في مواسم معينة من السنة ، بل إن بعضها يظهر كل عدد معين من السنوات ، وحسب نظام دقيق لا يعرف تعليله حتى الآن .

ومن أمثلة ذلك : أن الحصبة ، وشلل الأطفال ، تكثر في سبتمبر وأكتوبر ، والتيفوئيد يكثر في الصيف ، أما الكوليرا ، فإنها تأخذ دورة كل سبع سنوات ، والجدري كل ثلاث سنين .

---

(951) يُنْظَرْ : الإعجاز العلمي في الإسلام والسنة النبوية ، لمحمد كامل عبد الصمد : 65-68 .

(952) صَحِيْح مُسْلِم : 3/ 1596 رقم (2014) .

وهذا يفسر لنا الإعجاز العلمي في قول الرسول ﷺ : ((إن في السنة ليلة ينزل فيها وباء)) ، أي : أوبئة موسمية ، ولها أوقات معينة[953]

([953]) يُنْظَرْ : الإعجاز العلمي في الإسلام والسنة النبوية ، لمحمد كامل عبد الصمد : 69 .

المَبْحَث الثَّانِي

من شواهد الإعجاز الاجتماعي في السنة النبوية

الإسلام دين الحياة ، والسنة النبوية العطرة لا تقف عند حدود الإعجاز الطبي ، بل تشمل جوانب الحياة كافة ، ومن هذه الجوانب فضلاً عن الجانب الطبي الوصايا الاجتماعية أي تلك المتعلقة بالفرد والمجتمع وحياة الناس على وجه العموم . ومن وجوه الإعجاز الواردة في السنة النبوية ، ما يأتي :

أَوَّلاً ـ ثبات الشخصية :

عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ عن النبي ﷺ قال: ((رفع القلم عن ثلاثة : الصبي حتى يحتلم ، وعن المعتوه حتى يفيق ، وعن النائم حتى يستيقظ)) [954] .

ثبت في الطب الحديث أن خلايا الإنسان في الجلد والعضلات والعظام والعيون كلها تتجدد كل سبع سنوات مرة واحدة ، ما عدا الخلايا العصبية ، فإنها تتوقف عن النمو عند الإنسان عند السنة السابعة تقريباً إذ أن 10/9 من المخ ينمو في تلك الفترة .

وإلاّ فلو تغيرت الخلايا العصبية لتغيرت شخصية الإنسان ، ولكان له عدة تصرفات في يوم واحد . وهذا من بديع صنع الله ورحمته ، إذ إن الله سبحانه رفع التكليف عن غير المكلف ، وهو الذي لم يكتمل نموه بعد ، فإذا كبر الصبي ثبتت شخصيته من ثبات خلاياه العصبية التي لا تزيد ولا تنقص بسبب تلف ، أو مرض ، وإلاّ لتعطلت وظائفه عن الحركة[955] .

ثَانِيًا ـ تحديد النسل :

عن أنس بن مالك ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ : ((تزوجوا الودود الولود ، فإني مكاثر الأنبياء يوم القيامة)) [956] .

ثبت علمياً أن استخدام أي نوع من وسائل تحديد النسل يعود بآثار وخيمة على الحالة الصحية للأم ، فالجهاز التناسلي للمرأة يهيمن على وظيفة مجموعة من هرمونات التناسل تفرز من الفص الأمامي للغدة النخامية والمبيض .

وفي الحالة الطبيعية تفرز هذه الهرمونات بنسب مقدرة ومعينة ، فإذا حدث فيها أي زيادة أو نقص أدى ذلك إلى حدوث حالة مرضية . ومن هنا تعترف الأوساط الطبية بأن الوسائل المستخدمة لمنع الحمل لها أضرار على من يتعاطونها ، وذلك نتيجة أبحاث كثيرة خرجت بهذه النتائج :

اختلال في التوازن الهرموني بالجسم .

زيادة وزن الجسم وتجمع كيمات كبيرة من السوائل فيه .

---

[954] الْمُسْتَدْرَك عَلَى الصَّحِيحَيْنِ : 67/2 رقم (2350) . قال الحاكم : هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه . والحديث صححه ابن خزيمة : 348/4 ؛ وابن حبان : 335/1 ، وابن الجارود : 46 .

[955] وفي أنفسكم أفلا تبصرون ، لأنس بن عبد الحميد القوز ، الطبعة الأولى ، بيروت ، 1409هـ : 23.

[956] صحيح ابن حبان : 338/9 رقم (4028) ؛ الْمُسْتَدْرَك عَلَى الصَّحِيحَيْنِ : 176/2 رقم (2685) قال الحاكم : هذا حديث صحيح ولم يخرجاه بهذه السياقة .

حدوث التهابات شديدة بالجهاز التناسلي للأم .

زيادة احتمالات التعرض للنوبات القلبية المميتة لمن تجاوزن الثلاثين من العمر ، ولا سيما من تخطين الأربعين .

وقد نقلت وكالات الأنباء خبر موت إحدى السيدات البريطانيات نتيجة تعاطيها لحبوب منع الحمل ، فقد ظلت تتناول حبوب (فالدان) طيلة ثماني سنوات ، ثم استبدلت بها صنفاً آخر هو (ميثو كلور) وذلك بتوصية طبية ، ومرضت بعد أسابيع مرضاً شديداً مما اضطرها لملازمة الفراش ، ثم انهارت صحتها وتوفيت بعد ذلك .

ثبت أخيراً أن استعمال موانع الحمل ، ولا سيما الحبوب ، وقد يؤدي إلى حدوث بعض الحالات السرطانية .

ولكن الذي نهى عنه الرسول ﷺ هو إرضاع الطفل إذا حملت أمه لأن ذلك يؤثر على الرضيع تأثيراً سيئاً مما يجعله ضعيف البنية ، ولو تأملنا هذا الهدي النبوي لوجدنا المسافة بين الحمل والآخر تستغرق ثلاث سنوات ، ولا سيما إذا رجعنا لقوله تعالى : ﴿ **وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ** ﴾[957] .

ومن ذلك نجد أن تنظيم النسل وإعطاء الفرصة للأم لاستعادة صحتها ، أمر يدعو إليه الدين ، وهذا بخلاف منع الحمل بصورة مطلقة.

والغريب أن معظم البلدان الإسلامية تكتسحها دعوة تحديد النسل بحجة مواجهة التحديات الاقتصادية والاجتماعية ، وترصد لهذه الحملة أموالاً طائلة كان من الممكن توظيفها في مشاريع اقتصادية واجتماعية أكثر جدوى ، فتؤكد التقارير في أحد البلدان العربية أن ما يصرف على إنجاح حملة تحديد النسل في عام واحد من سيارات وأطباء وممرضين وممرضات وأدوية ومهمات وعمليات جراحية ومستشفيات وغيرها يكفى لرعاية أكثر من مليون طفل ، في حين أن زيادة الأطفال في البلد لا تتجاوز ربع مليون طفل .

ثم إن في البلاد الإسلامية أقطاراً فيها المشروعات ومجالات العمل وليس فيها العمال ، ومما يضطرها لاستيراد العمالة من خارج البلاد ، حتى من آسيا وأوربا لتنفيذ العمران في هذه الأقطار .

وهناك أقطار أخرى فيها زيادة سكانية تئن منها ، ولا تملك رأس المال لبناء المشروعات التي تتسع لهؤلاء ، أو إيجاد أعمال لهم تعود عليهم وعلى الوطن بالنفع ، فماذا لو استفاد هؤلاء من سكان أولئك ليستمر الإخاء الإنساني .

فضلاً عن ذلك كله ، فإن الثروة البشرية هي أساس التقدم والرقى لو أحسن استغلالها بدلاً من التذرع بعدم وجود الإمكانات المتاحة .

وهذا ما أثبتته تجارب الحياة اليومية من واقع البلدان المتحضرة الغنية كاليابان وغيرها ، ومن هنا

([957]) سورة البقرة : الآية 233 .

كانت أهمية النسل البشري الذي يتأتى من المرأة الودود الولود كما أخبرنا الرسول ﷺ[958] .

[958] يُنْظَرْ : الإعجاز العلمي في الإسلام والسنة النبوية ، لمحمد كامل عبد الصمد : 75 .

المَبْحَث الثَّالِث

من شواهد الإعجاز الكوني في السنة النبوية

يتواصل الإبهار الذي يحققه كل من الْقُرْآن الْكَرِيم والسنة النبوية في إخبارنا قبل (1400سنة) ونيف عن حقائق يكتشفها الإنسان اليوم مذهولاً ، في حين أنه كان يتلوها مئات السنين من دون أن يعي حقيقتها ، ومن المعزات الكونية المهمة التي أخبرنا بها الرسولﷺ أن ما يصل إلى الأرض من هطول محسوب بدقة ولا يتغير وسطياً من عام إلى آخر، وهو ما يعبر عنه في العلوم الجغرافية والعلوم الطبيعية بالتوازن الرطوبي والتهطالي ، ومما جاء في القرآن الكريم : ﴿ **وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ** ﴾[959] .

فقد روي عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ عن رسول الله ﷺ قال : ((ما من عام أمطر من عام ، ولكن يصرفه حيث يشاء ، ثم قرأ :﴿ **وَلَقَدْ صَرَّفْنَاهُ بَيْنَهُمْ** ﴾[960]))[961] .

في هذا الحديث الشريف حقيقتان :

أ ـ الكم المحدود من الهطول السنوي (ما من عام أمطر من عام).

ب ـ قوله ـ عليه السلام ـ: يصرفه حيث يشاء تعنى توزيع الهطول على سطح الأرض توزيعاً حدده رب العزة بشكل يحقق التوازن النطاقي والإقليمي على سطح الأرض، والتوازن الرطوبي المنطلق لتحقيق مختلف أشكال التوازن المادي والطاقي الأرضي، وعند الله كل شيء بمقدار ﴿ **وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ** ﴾[962] .

ولدى وقوفنا أمام ظاهرة الدورة الرطوبية على سطح الأرض، وتتكون الدورة الرطوبية من مجموعتين من العناصر الرطوبية :

أ ـ المجموعة الأولى مجموعة عناصر الكسب الرطوبي .

ب ـ المجموعة الثانية مجموعة عناصر الخسارة الرطوبية[963] .

وبعيداً عن لغة الأرقام والمعادلات العلمية التخصصية ، فأننا نرى في المحيطات أن عناصر الكسب الرطوبي تتجلى في كمية الهطول السنوية فوق المحيطات ، وبما يرد إليها من مياه نهرية عذبة من اليابسة وأما الخسارة فإنها عبارة عن كمية المياه المتبخرة سنوياً من المحيطات ، وأن كمية ما يتبخر سنوياً من المحيطات يعادل (505) ألف كم3، وهي تعادل مقدار الهطول فوق المحيطات (458) ألف كم 3 مضافاً إليها مياه الأنهار الصابة فيها (47) ألف كم3 .

---

(959) سورة الزخرف : الآية 11 .

(960) سورة الفرقان : الآية 50 .

(961) الْمُسْتَدْرَك عَلَى الصَّحِيحَيْنِ : 437/2 رقم (3520) . قال الحاكم : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه .ورواه ابن حزم بسنده عن ابن مسعود موقوفاً .

(962) سورة الرعد : الآية 8 .

(963) يُنْظَرْ : الهيدرولوجيا العامة ، ايفانوف ك. إ. وسواه ، لينينغراد ، 1984م : 12 .

أما بالنسبة للقارات ، فإن عنصر الكسب يتمثل بكمية الهطول السنوية والبالغة (119) ألف كم3، إلا أن الخسارة الرطوبية تتجلى في كمية مياه الأنهار الصابة في المحيط العالمي، وتعادل (47) ألف كم3 كما رأينا، وهكذا نجد أن مجموع ما يتبخر سنوياً فوق القارات يعادل (72) ألف كم3 ، أي : إن مجموع ما يتبخر على سطح الأرض يعادل كمية الهطول السنوية فوقها[964] .

وصدق الرسول ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى عندما قال: (ما من عام أمطر من عام..) .

الخاتمة

بعد هذا العرض الموجز لبعض الشواهد النبوية التي اشتملت على حقائق دالة على الاعجاز العلمي فيها ، أجوز أهم ما جاء في هذا البحث بما يأتي :

1. إن الاعجاز العلمي في السنة النبوية حقيقة ثابتة كما هو الحال في الْقُرْآن الْكَرِيم .
2. إن الإعجاز العلمي في السنة النبوية يشمل مرافق الحياة كافة ، وقد أوردنا بعض الشواهد على ذلك في المجالات الطبية ، الاجتماعية والكونية .
3. ضرورة إنشاء مؤسسات بحثية علمية مشتركة مكونة من علماء الدين ، وعلماء في علوم الفيزياء ، والكيمياء والطب تأخذ على عاتقها تحليل الآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية الشريفة ، والوقوف على ما فيها من معجزات بما يتيسر من إمكانات .
4. تتبع الاكتشافات العلمية الحديثة الثابتة ، ومقابلتها بالحقائق القرآنية والأخبار النبوية .
5. مخاطبة العقل الغربي بلغة مفهومة من قبلهم ، وتضمينها الأرقام والحقائق العلمية من أجل تعريفهم بالإسلام وبنبيه الكريم ﷺ .

هذا غيض من فيض ، والله ولي التوفيق

المصادر والمراجع

1. الإعجاز العلمي في الإسلام والسنة النبوية ، لمحمد كامل عبد الصمد ، دار الصفدي بيروت ، 2004م .
2. تُحْفَةَ الأَحْوَذِيّ بِشَرْحِ جَامِعِ التُّرْمِذيّ ، لأبي العلا مُحَمَّد عَبْد الرَّحْمَن بن عَبْد الرحيم المباركفوري ، (ت 1353هـ) ، دَار الكتب العلمية ، بَيْرُوْت ، (د . ت) .
3. سُنَن التُّرْمِذيّ ، لأبي عيسى مُحَمَّد بن عيسى التُّرْمِذيّ السُّلَمِيّ ، (ت 279هـ) ،تحقيق: أَحْمَد مُحَمَّد شاكر وآخرين ، دَار إِحْيَاء التُرَاث العَرَبِيّ ، بَيْرُوْت ، (د . ت) .

---

[964] يُنْظَرْ : علم الأرض العام ، نيكلوكوفا ن. ب. موسكو ، 1976م : 26 .

4. صَحِيْح ابْن حِبَّانَ بترتيب ابن بلبان ، لأبي حاتم مُحَمَّد بن حِبَّانَ ابن أَحْمَد التميمي البستي ، (ت 354هـ) ،تحقيق: شعيب الأرناؤوط ، الطَبْعَة الثانية ، مؤسسة الرِسَالَة ، بَيْرُوْت ، 1414 هـ - 1993م .

5. صَحِيْح ابْنِ خُزَيْمَةَ ، لأَبِي بَكْرٍ مُحَمَّد بن إِسْحَاق بن خُزَيْمَةَ السُّلَمِيّ النيسابوري ، (ت 311هـ) ،تحقيق: د . مُحَمَّد مصطفى الأعظمي ، الطَبْعَة الأُولَى ، المكتب الإِسْلامِيّ ، بَيْرُوْت ، 1390هـ - 1970م .

6. صَحِيْح الْبُخَارِيّ ، لأبي عَبْد اللَّه مُحَمَّد بن إسماعيل الْبُخَارِيّ الجعفي ، (ت 256هـ) ،تحقيق: د . مصطفى ديب البغا ، الطَبْعَة الثالثة ، دَار ابن كثير , اليمامة ، بَيْرُوْت ، 1407هـ – 1987م .

7. صَحِيْح مُسْلِم . لأبي الحسين مسلم بن الحجَّاج القُشَيْري النَّيْسابوري (ت 261هـ) ، تحقيق : مُحَمَّد فؤاد عَبْد الباقي ، دَار إِحْيَاء التُرَاث العَرَبِيّ ، بَيْرُوْت ، (د . ت) .

8. علم الأرض العام ، نيكلوكوفا ن. ب. موسكو ، 1976م .

9. الْمُسْتَدْرَك عَلَى الصَّحِيحَيْنِ ، لأبي عَبْد اللَّه الحافظ مُحَمَّد بن عَبْد اللَّه الحاكم النَّيْسَابوري ، (ت 405هـ) ، تحقيق : مصطفى عَبْد القادر عطا ، الطَبْعَة الأُولَى ، دَار الكتب العلمية ، بَيْرُوْت ، 1411 هـ - 1990م

10. الْمُنْتَقَى من السُنَن المسندة عن رَسُول الله ـ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ـ لأبي مُحَمَّد عَبْد اللَّه بن علي بن الجارود النيسابوري (ت 307هـ) تحقيق: عَبْد اللَّه عُمَر البارودي ، الطَبْعَة الأُولَى ، مؤسسة الكِتَاب الثقافية ، بَيْرُوْت ، 1408 هـ - 1988م .

11. الهيدرولوجيا العامة ، ايفانوف ك. إ. وسواه ، لينينغراد ، 1984م .

12. وفي أنفسكم أفلا تبصرون ، لأنس بن عبد الحميد القوز ، الطبعة الأولى ، بيروت ، 1409هـ .

Müzâkereci: Prof. Dr. Muhammed Şureyde

Tebliğ ve müzakereyi teslim etmediği için yayımlanamamıştır.

HİKMET BOYUTU AÇISINDAN HADİSLERDEKİ NEHİYLERİN DEĞERİ

KERAHET VAKİTLERİ ÖRNEĞİ

Arş. Gör. Sezai ENGİN*

GİRİŞ

Hüküm kaynağı olma açısından Sünnet Sahabe'den bu yana Hz. Peygamber'in amacına uygun şekilde anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılmıştır.[965] Bu malzemenin bir bölümünü oluşturan Hz. Peygamber'in yasaklamış olduğu fiil ve davranışlar da bu anlama ve yorumlama faaliyetinin içinde yer almıştır. Hiç şüphesiz ibadet, muâmelat, ferdî ve sosyal hayata dair bu yasaklar hikmeti teşkil eden bir dayanağa sahiptir. [966]

Hz. Peygamber'e ait nehiyler aynı statüde değerlendirilmemiş ve delâletleri hakkında değişik hükümler verilmiştir. Bazı nehiyler tahrîm, bazıları kerâhet ifade ederken, bazıları sadece irşâd gayesiyle söylenmiştir ya da bu gayelerle söylendiği fikrine varılmıştır.[967] Hangi nehyin, hangi manaya delâlet ettiği ya da Hz. Peygamber'in herhangi bir şeyi nehyederken kullanmış olduğu ifade tarzlarının delâletleri konusu hadislerin anlaşılması noktasında önemli bir alanı teşkil etmiştir.

---

* Arş. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Eskişehir/Türkiye

965 Güler, Zekeriya, *Hadislerin Anlaşılmasında Rivayet- Dirayet Bütünlüğü,* 113.

966 Bk. Dehlevî, *Huccetullahi'l-bâliğa*, Dehlevî eserini her sünnetin bir hikmete dayandığı düşüncesinden yola çıkarak telif etmiştir. Hikmet kavramını kullanmamızda Dehlevî'nin bu bakış açısının etkisi vardır.

967 Hadislerdeki emir ve nehiy siğalarının delâlet ettiği anlamlar için bkz. İbn Hibbân, el-Müsnedü's-sahih ale't-tekâsım ve'l-enva' naklen, Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 72., İbn Hibbân, eserinde hadislerdeki nehiyleri yüz on nev' (çeşit) altında değerlendirmiş ve delalet ettikleri anlamlar hakkında tesbitlerde bulunmuştur.; Ayrıca bk. Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, Karadâvî, "Sünnette İrşad Yoluyla Gelen Emir ve Nehiyler" başlığı altında sünnet malzemesi içinde yer alan bazı emir ve nehiylerin dinen kaçınılması veya uzak durulması gereken fiillerden olmayıp, irşadi bir nitelikte olduğundan bahsetmiştir.

Hz. Peygamber fiilleri ve davranışları yasaklarken fıkıh usulünde sarîh ve gayr-i sarîh nehiy sîgaları olarak tanımlanan sîgaların birçoğunu hadislerde kullanmıştır. Bunlar; "lâ tef'al", "leyse minnâ, minnî", "iyyâkum, lâ aleykum", "lâ yehıllü", "veylün", "lâmu'n-nafiye", "nehye delâlet eden emir sîgası", "kötü akibet veya cezayı haber verme", "bir fiilin ya da davranışın batıllığını ifade etme", "memnuniyetsizliği belirtme" gibi sîga veya lafızlardır. Bunun yanında Sahabe'nin Hz. Peygamber'in herhangi bir fiili ya da davranışı yasakladığını haber veren "nehâ" fiili ve türevleriyle ayrıca Hz. Peygamber'in bir fiil veya davranıştan hoşlanmadığını haber veren "kerihe" fiili ve türevleriyle verdikleri haberler de bu lafızlar kapsamında değerlendirilebilir.

Bu lafızların yer aldığı hadislerdeki nehiylerin, hangi hükme delalet ettiği sorusuna genel olarak tahrîm, kerâhet gibi cevaplar verilmiştir. Bunun yanında irşâd, tahkîr, tey'is, tasabbur, tesviye gibi anlamlara da delâlet edebileceği belirtilmiştir.[968] Bu anlamlar üzerinde, menhiyyun anh'ın mahiyeti, nehye muhatab olan kişi, nehye tanıklık eden zaman, nehiy eyleminde kullanılan üslub gibi amillerin etkili olduğu söylenebilir.[969]

Hz. Peygamber'in sözlerinin ve davranışlarının birçoğunda üzerinde önemle durulan, anlam dairesi içinde önem arz eden "sözdeki veya fiildeki hikmet (sebep, illet, gerekçe)" nehiy konusunda da üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Mesela, kurban etlerinin üç günden sonra yenilmesinin, kadının mahremsiz yolculuğa çıkmasının, namazlarda kadınların başlarını erkeklerden önce kaldırmalarının yasaklanması bir gerekçe üzerine bina edilmiştir. Kurban etlerinin üç günden sonra yenilmesi, Mekke'ye o yıl dışarıdan gelenlerin aç kalmaması için[970]; kadının mahremsiz yolculuğu güvenlik problemi gerekçesiyle[971]; kadınların namazlarda başlarını erkeklerden önce kaldırmaları da mescidde kadınlara özel, perde ile ayrılmış bir bölümün olmaması nedeniyle erkeklerin avret yerlerinin açılma ihtimalinden dolayı yasaklanmıştır.[972]

---

[968] Alâî, *Tahkîku'l-murad*, 156-157.

[969] Görmez, 205., Hadisler anlaşılmaya çalışılırken sorulması gereken soruların, nehiylerin anlamları ve delaletleri üzerinde de etkili olduğu söylenebilir.

[970] Bk. Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet'e Bağlayıcılık Açısından Bakışları*, 63.

[971] Bk. Karadavi, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 143-144.

[972] İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, II, 151.

Namaz kılmanın, Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı kerâhet vakitleri bu noktada, önem arz etmektedir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in güneşin doğuşu ve batışı sırasında namaz kılmayı nehyettiği rivayetler farklı varyantlarla birçok kaynakta mevcuttur. Hz. Peygamber rivayetlerde bu yasağın sebebini, güneşin şeytanın boynuzları arasından doğması olarak açıklamıştır. Rivayetlerdeki bu gerekçe, çeşitli şekillerde açıklanmaya çalışılmıştır. Bu açıklamalar genelde, güneşin doğuşu ve batışı sırasında güneşe ibadet eden "abedetü'ş-şems" e veya kafirlere benzememe yorumları etrafında dönmüştür.

Rivayetler çerçevesinde konuyu değerlendirdiğimizde, Hz. Peygamber'in gayr-i müslim topluluklara benzememe konusunda bir hassasiyetinin varlığından söz etmemiz mümkündür. Dolayısıyla kerâhet vakitleri ile ilgili bu nehiy bahsedilen hassasiyet kapsamında değerlendirilebilir. Fakat rivayetlerin çoğunda güneşe ibadet edenlere benzemekten bizzat Hz. Peygamber tarafından bahsedilmemiş olması, nehyin gerekçesi olarak gösterilen güneşin şeytanın boynuzları arasından doğması ve batmasının nasıl anlaşılması gerektiğini ve bu anlamanın güncel değerini gündeme getirmektedir.

Biz bu çalışmamızda, "kerâhet vakti" kavramının ortaya çıkmasına zemin hazırlayan bu rivayetlerin ortaya çıkış sebeplerini, geçmişte nasıl anlaşıldığını, yorumlandığını, günümüzde nasıl anlaşılabileceğini, değerini tesbite ve Hz. Peygamber'in nehiy eyleminde, ortaya koymuş olduğu sebeplerin hikmet kavramı çerçevesinde nasıl algılanması gerektiği sorusuna cevap bulmaya çalışacağız.

Kullanmakta olduğumuz hikmet kavramı basit anlamda, sebep, illet ve gerekçe anlamlarındadır. Yani hikmeti ıstılâhî anlamıyla değil, sahabe dönemine de uygun olarak herhangi bir fiilin veya hükmün sebebi, gerekçesi anlamında kullanmaktayız.[973] Istılâhî olarak ise hikmet, "hükmün konuluş amacı" (makâsıd-ı şâri) veya "bu hükümle sağlanmak istenen menfaat" (mesâlih-i ibâd) şeklinde tanımlanmaktadır.[974] Hikmet, "hükmün konmasından amaçlanan sonuç ve hükmün korumak istediği menfaat şeklinde de ifade edilmektedir."[975] Ayrıca

---

[973] Bk. Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 265.

[974] Koca, Ferhat, *"Hikmet", DİA*., XVII, 514.

[975] Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 155.

hikmet, illet, fayda, maslahat, eşyanın hakikatine vakıf olma anlamlarında da kullanılmıştır.[976]

KONUYLA İLGİLİ RİVAYETLER

Konumuza kaynaklık eden rivayetler şu başlıklar altında gruplandırılabilir:

1. Güneşin şeytanın boynuzları arasından doğduğunu anlatan rivayetler:

لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فإنها تطلع بقرني شيطان[977]

İbn Ömer, Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletmiştir: "Namaz kılmak için güneşin doğuş ve batış anlarını seçmeyin (ya da namazınızı bu anlara denk getirmeyin). Çünkü güneş, şeytanın boynuzları arasından doğar."

لا يتحرى أحدكم الصلاة طلوع الشمس ولا غروبها فإنها تطلع بين قرني الشيطان[978]

İbn Ömer, Hz. Peygamber'den şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Herhangi biriniz namazını güneşin doğuş ve batış anına denk getirmesin. Çünkü güneş, şeytanın boynuzları arasından doğar."

لا تصلوا حتى ترتفع الشمس فإنها تطلع بين قرني الشيطان[979]

Saîd b. Nâfi', Ebû Beşîr el-Ensârî'den Allah Rasûlü'nün (s.a) şöyle dediğini nakletmiştir: "Güneş yükselinceye dek namaz kılmayın. Çünkü o, şeytanın boynuzları arasından doğar."

إذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلاة حتى تبرز وإذا غاب حاجب الشمس فدعوا الصلاة حتى تغيب ولا تحينوا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فإنها تطلع بين قرني شيطان أو الشيطان[980]

---

976 Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, 285.

977 Müslim, Salatu'l-musafirin, 290.; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VIII, 321. (Müsned'deki rivayette "bâ" harf-i ceri yerine beyne kullanılmıştır.; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 125, (Musannefteki rivayette "karn" kelimesi müfred olarak kullanılmıştır).

978 Ahmed b. Hanbel, X, 90-91.

979 Ahmed b. Hanbel, XXXVI, 213.

980 Buhari, Bed'u'l-halk, 11.

İbn Ömer'in naklettiğine göre Allah Rasûlü (s.a) şöyle demiştir: Güneş doğarken etrafında oluşan halka göründüğünde, güneş iyice doğana kadar namazı bırakın. Güneş batarken etrafında oluşan halka batmaya başladığında iyice batana kadar namazı bırakın. Güneş doğarken ve batarken namaz kılmayın. Çünkü güneş şeytanın boynuzları arasından doğar."

أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده نحو اليمن فقال الإيمان يمان ها هنا ألا إن القسوة وغلظ القلوب في الفدادين عند أصول أذناب الإبل حيث يطلع قرنا الشيطان في ربيعة ومضر[981]

Ukbe b. Amr Ebî Mes'ûd Hz. Peygamber'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: Allah Rasûlü (s.a) eliyle Yemen tarafına işaret etti ve şöyle dedi: İman Yemenlidir. İşte şurada. İyi biliniz ki katı ve kara yürekliler de develerin kuyrukları dibinde onlara haykıran bedeviler içinde bulunur ki, bunlar şeytan'ın iki boynuzunun doğduğu (şark tarafındaki) Rebîa ve Mudar halkıdır.

2. Güneşin şeytanın boynuzları arasından doğduğunu ve battığını anlatan rivayetler:

لا تصلوا حين تطلع الشمس ولا حين تسقط فإنها تطلع بين قرني الشيطان وتغرب بين قرني الشيطان[982]

Semure b. Cündeb'in naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Güneşin doğduğu ve battığı anlarda namaz kılmayın. Çünkü o, şeytanın boynuzları arasından doğar ve batar.

Muvatta' da Hz. Ömer'e isnad edilen şu rivayet mevcuttur:

لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فإن الشيطان يطلع قرناه مع طلوع الشمس ويغربان مع غروبها[983]

"Namazınızı güneşin doğduğu ve battığı anlara denk getirmeyin. Çünkü şeytanın boynuzları güneşle birlikte doğar ve güneşin batışıyla birlikte batar."

3. Güneşin şeytanın boynuzları arasından battığını ve o vakitte kafirlerin ona secde ettiğini haber veren rivayetler:

---

[981] Buhârî, Bed'u'l-halk, 15.; Müslim, İman, 81.; Ahmed b. Hanbel, XXXVII, 32.

[982] Ahmed b. Hanbel, XXXIII, 341.

[983] İmam Malik, *Muvatta'*, Salat, 589.

صل صلاة الصبح ثم أقصر عن الصلاة حتى تطلع الشمس حتى ترتفع فإنها تطلع حين تطلع بين قرني شيطان وحينئذ يسجد لها الكفار ثم صل فإن الصلاة مشهودة محضورة حتى يستقل الظل بالرمح ثم أقصر عن الصلاة فإن حينئذ تسجر جهنم فإذا أقبل الفيء فصل فإن الصلاة مشهودة محضورة حتى تصلي العصر ثم أقصر عن الصلاة حتى تغرب الشمس فإنها تغرب بين قرني شيطان وحينئذ يسجد لها الكفار[984]

Amr b. Abese'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: Sabah namazını kıl ve güneş doğup iyice yükselinceye dek namaz kılma, çünkü o şeytanın boynuzları arasından doğar ve o an kafirler ona secde ederler. Sonrasında gölge uzunluğu bir mızrak boyu olana dek namaz kılabilirsin. Bu vakitte de namaz kılma, çünkü tam bu sırada cehennem tutuşturulur. Ardından gölge uzadığında ikindi namazını kılıncaya kadar namaz kılabilirsin. Sonra güneş batıncaya kadar namaz kılma, çünkü o şeytanın boynuzları arasından batar ve o an kafirler güneşe secde ederler.

4. Üç vakitte şeytanın güneşe yaklaştığını haber veren rivayetler:

إن الشمس تطلع بين قرني الشيطان (أو قال يطلع معها قرنا الشيطان) فإذا ارتفعت فارقها . فإذا كانت في وسط السماء قارنها . فإذا دلكت (أو قال زالت) فارقها فإذا دنت للغروب قارنها . فإذا غربت فارقها . فلا تصلوا هذه الساعات الثلاث[985]

Ebu Abdillah es-Sunâbihî'nin naklettiğine göre Rasûlullah (s.a) şöyle demiştir: Güneş şeytanın boynuzları arasından doğar (veya şeytanın boynuzlarıyla doğar). Güneş yükseldiğinde ondan uzaklaşır. Güneş tam tepedeyken ona yaklaşır. Batmaya meylettiğinde ondan uzaklaşır. Tam batma anında yine güneşe yaklaşır. Battığında güneşten uzaklaşır. Bu üç vakitte namaz kılmayın."

5. Münafığın namazını betimleme:

سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول تلك صلاة المنافق يجلس يرقب الشمس حتى إذا كانت بين قرني الشيطان قام فنقرها أربعا لا يذكر الله فيها إلا قليلا[986]

---

[984] Müslim, Salatu'l-musafirin, 294.; Benzer lafızlarla, Ahmed b. Hanbel, VIII, 228.; Ebû Dâvûd, Salat, 298, (Ebû Dâvûd'taki rivayette kafirler için secde değil, namaz kılmak fiili kullanılmıştır.).

[985] İbn Mace, İkametü's-salat, 148.; İmam Malik, Salat, 584.

[986] Müslim, Mesacid, 195.; Tirmizi, Salat, 120.; Ahmed b. Hanbel, XIX, 58-59.

Enes b. Malik'ten şöyle nakledilmiştir: Rasûlullahın şöyle dediğini işittim: Münafığın namazı şöyledir: Güneşin şeytanın boynuzları arasında olmasını bekler, Allah'ı çok az zikrettiği ve gagalamaya benzeyen dört rekat namaz kılar."

Rivayetlerin değerlendirilmesine geçmeden önce, konumuzla yakın ilgisi bulunan güneşe ibadet diğer değişle güneş kültünden bahsetmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

GÜNEŞE İBADET (GÜNEŞ KÜLTÜ)

Dinler tarihinde güneş kültüyle ilgili birçok bilgi mevcuttur. Örneğin;

"Sümerlerde güneş tanrısı, kült merkezi Larsa olan Utu idi ve ay tanrısı Nanna'nın oğlu kabul ediliyordu. Her gün doğuşundan batışına kadar gökyüzünde dört fırtına ilahı tarafından çekilen bir araba ile yol aldığına inanılırdı… Eski Mısır'da güneşin sabah, öğle ve akşam görünümlerini temsil eden Amon, Ra ve Ptah üçlüsü idi. ..Mısırda güneşin değişik isim ve sıfatlarla da olsa daima en önemli tanrı durumunda bulunması, hayat vericiliğinin ve kozmogonideki yerinin yanı sıra firavunların babası sayılmasının da etkisiyledir…Yine eski İran'da rahipler dışındaki insanların da güneş doğarken, öğle vakti ve öğleden sonra olmak üzere günde üç defa dua etmeleri istenirdi…" Tanrıların yolu" anlamına gelen Japonların yerli ve milli dini Şintoizm'de Amaterasu güneş tanrıçası olarak düşünülmüş ve kendisine ibadet edilmiştir… Grek dininde Apollo ve Helios güneş tanrısı olarak kabul edilmişlerdi… Yahudilerde bu kült kesinlikle yasaklanmış ve güneşe kulluk edenin taşlanarak öldürüleceği bildirilmiştir…Ortaçağ ikonografisinde güneşin Hz. İsa'nın sembolü olarak kullanıldığı görülür."[987]

Cahiliye Arapları arasında da güneşe ibadetten bahsedilmektedir:

"Kur'an-ı Kerim'de "Gece ve gündüz, güneş ve ay O'nun alametlerindendir. Eğer Allah'a ibadet etmek istiyorsanız güneşe de aya da secde etmeyin; onları yaratan Allah'a secde edin"[988] denilmek suretiyle Cahiliye Arapları arasında güneş kültünün mevcudiyeti belirtilmektedir… Arabistan'da güneş kültünün ne zaman başladığı bilinmemekte, ancak Cahiliye dönemi

---

[987] Güç, Ahmet,*"Güneş", DİA*, XIV, 288-291.

[988] Fussilet, 41/ 37.

onomastiğinde (dilbilimi) sıkça rastlanan Abdüş'şems[989] adından İslamiyet'in çıkışına kadar yaygın biçimde devam ettiği anlaşılmaktadır."[990]

Cahiliye'de, "abedetü'ş-şems" şeklinde tabir olunan insanların, elinde ateş renginde değerli taş bulunan bir putu ilah edinip, bu put için özel bir ev yaptıkları, bu eve gelerek günde üç kez bu put için namaz kıldıkları, aynı şekilde onun için oruç tutup ve ondan şefaat bekledikleri nakledilmektedir. Güneş doğarken, zevâl vaktinde ve batarken puta secde ettikleri de belirtilmektedir.[991] Ayrıca, bedevîlerin aya taptıkları, daha sonraki dönemlerde, gelişen ziraat ile birlikte güneşe tapmanın yaygınlaştığına dair bilgiler de mevcuttur.[992]

Yine Cahiliye döneminde Hristiyanlıktaki teslîs inancına benzeyen, ay, güneş ve Zühre yıldızı figürlerinden oluşan bir inançtan da bahsedilmektedir. Diğer taraftan Cahiliye Araplarının put inancında da güneşin etkisi görülmektedir. Uzzâ, Menât ve Sakîf kabilesinin putu olarak bilinen Lât güneşi temsil eden tanrıçalar olarak kabul edilmekteydi.[993]

DEĞERLENDİRME

1. Karn veya karneyn (Boynuz) Kelimesinin Değerlendirilmesi:

Rivayetlerin ortak özelliği Şeytana "karn" kelimesinin izafe edilmesidir. Garîbu'l-hadis'lerde, "karneyi'ş-şeytan" ifadesindeki "karn" gerçek anlamıyla

---

989 Abdüş'ş-şems ismini ilk kullanan ve Arabistan'da güneşe ibadet uygulamasını başlatan kişi olarak Sebe el-Kebîr adlı bir Yemenli kabul edilmektedir. Bk. Çağrıcı, Mustafa, *"Arap", DİA*, III, 316-321.

990 Güç, Ahmet, 290.

991 Ali, Cevad, *el-Mufassal fi tarîhi'l-arab kable'l-İslam*, VI, 337.

992 Hitti, Philip, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, I, 147. "Bedevilerin yıldızlarla ilgili inanışları aydınlığı altında sürü hayvanları otlattıkları "ay" (yani kamer) üzerinde toplanır. Aya tapma, çobalıkla geçinen bir cemiyeti, buna mukabil güneşe tapma, daha sonra gelişen zirai bir safhayı bize düşündürür. Günümüzdeki Ruvale bedevileri su buharlarını bir araya toplayan, mer'alara faydalı çiğ düşürmek suretiyle nebâtları büyütüp geliştiren ay tarafından insan hayatının tanzim edildiğini tahayyül etmektedirler. Diğer yandan güneş, onlara göre, bütün hayvan ve bitkileri olduğu kadar Bedevileri de mahvetmeyi arzu eder."

993 Bk. Çağrıcı, Mustafa, a.g.y.

değil boynuzların bulunduğu başın iki yanı olarak kabul edilmiştir.[994] Yani şeytanın boynuzlarından anlaşılması gerekenin, inek ya da koyunun boynuzu şeklinde değil, boynuzun çıktığı yer, yani başın iki yanı olması gerektiği ileri sürülmüştür.[995] Ayrıca, "karn", "iktirân" (yaklaşma) olarak da açıklanmıştır. Yani şeytan güneşle birlikte görünmek için doğarken ve batarken güneşe yaklaşmaktadır[996] ve güneşe ibadet edenlerin kendine ibadet ettiklerini hayal etmektedir.[997] Yine "karn" kelimesinin güç, kuvvet anlamında olduğu da belirtilmiştir.[998] Diğer taraftan, gece gündüz ona ibadet eden topluluklar şeklinde bir açıklama da mevcuttur.[999]

Aliyyu'l-kârî tarafından "karn" güneşe ibadet eden, Allah'ı inkar konusunda Şeytana karşı itaatkar olan ümmet olarak açıklanmıştır.[1000] Kadı Iyâz'a izafe edilen bir değerlendirmede, "karneyi'ş-şeytan"ın hakikat ve mecaza hamledilebileceği belirtilmektedir. Gerçek anlam, Şeytan'ın güneş batarken güneşe yaklaştığı, güneşin de onun boynuzları arasından battığı ve tam bu sırada Allah'ın onu, yani Şeytanı, yakarak yok ettiği şeklindedir.[1001]

"Karn" herhangi bir şeyin ilk görünen, ilk ortaya çıkan kısmı anlamında da kullanılmaktadır. Güneşle birlikte kullanıldığında güneşin doğarken görünen

---

[994] Hattâbî, *Garîbu'l-hadis*, I, 725-726.; Zemahşeri, *el-Fâik*, III, 179.; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, IV, 52.; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 35, 535.

[995] İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-hadis*, 253-259.

[996] Hattâbî, a.g.y.; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 392., Şeytanın doğuş anında güneşe yaklaşması ile ilgili olarak İbn Hacer, güneşin dördüncü kat semada bulunduğu, bu bilgiyi ise astronomların doğruladıkları ve Şeytanların ise gökyüzüne nüfuz etmelerinin yasaklandığından yola çıkarak reddedenlere cevap vermiş, astronomların aksine dini ilimlerle uğraşanlara göre güneşin yedi kat sema dışında dördüncü yörüngede (felekte) yer aldığını belirtmiştir.

[997] Nevevî, *Şerhu Müslim*, V, 124.

[998] İbnü'l-Esîr, a.g.y.; Hattâbî, a.g.y.

[999] Aliyyu'l-kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, II, 265.

[1000] Aliyyu'l-kârî, a.g.y.

[1001] Irakî, *Tarhu't-tesrîb*, II, 196.; Ayrıca bk. İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, I, 362., İbn Abdilberr, Muvatta' daki Sunâbihî hadisinin hakikate ve mecaza hamledilerek iki şekilde anlaşıldığını nakletmiştir. Hadisi hakikate hamledenlerin güneşin gerçekten Şeytan'ın boynuzları arasından doğduğunu ve battığını, mecaza hamledenlerin ise "karn" kelimesini güneşe ibadet eden ümmet olarak anladıklarını belirtmiştir

ilk kısmı anlamı da vardır.[1002] Bu anlam, Karn" ın güneşe izafe edildiği bir beyitte şöyle dile getirilmektedir:

تمنح المرأة وجها واضحا مثل قرن الشمس في الصحو ارتفع

"Kadın tıpkı güneşin doğarkenki parlaklığı gibi gülen bir yüz bahşeder."[1003]

Zeyd b. Sâbit'ten gelen bir rivayette de "karn" güneşe izafe edilmiştir;

أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يصلى إذا طلع قرن الشمس أو غاب قرنها وقال إنها تطلع بين قرني شيطان أو من بين قرني شيطان[1004]

"Nebî (s.a) güneş görünmeye başladığında ve batmaya başladığında namaz kılmayı yasakladı. Ayrıca güneşin Şeytan'ın boynuzları arasından doğduğunu söyledi."

Sonuç olarak, rivayetlerdeki "karn" kelimesinin gerçek anlamıyla anlaşılmasının zor olduğu sonucuna varılabilir. Zaten İslam literatüründe gerçek anlamı destekleyen bir bilgi de bulunmamaktadır. Sadece, Zülkarneyn'in isminden yola çıkılarak, "karn" ın Orta-Doğu ve Arap kültüründe gücü, kudreti, otoriteyi simgelediğinden ve aynı kültürlerde boynuz imajının varlığından da söz edilmektedir.[1005] İslam öncesi dönemde ise, böyle bir inanış mevcuttur. Ahd-i Cedîd'de ve Ortaçağ kültüründe Şeytan boynuzlu, kuyruklu, toynaklı, kanatlı, kırmızı renkli ejderha şeklinde tasvir edilmiştir.[1006]

2. Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Rivayetlerde güneş doğarken, zevâl vakti ve güneş batarken namaz kılmak Hz. Peygamber tarafından nehyedilmiştir.[1007] Rivayetler içerisinde, Hz.

[1002] Zebîdî, XI, 368.

[1003] Ferâhidî, *Kitabu'l-ayn*, III, 253.

[1004] Ahmed b. Hanbel, XXXV, 516.

[1005] Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, 602.

[1006] Bk. Gürkan, Salime Leyla, *"Şeytan", DİA,* XXXIX, 102-103.

[1007] Belirtilen vakitlere yönelik nehyi ya da keraheti tahsis edenler de olmuştur. Ebu Yusuf ve İmam Şafiî zeval vaktine yönelik nehyi Cuma günü, üç vakte yönelik nehyi de Mekke ile tahsis etmişlerdir. Yani Ebu Yusuf'a göre Cuma günü zeval vaktinde, İmam Şafiî'ye göre üç kerahet vaktinde Mekke'de namaz kılmakta herhangi bir sakınca yoktur. Hanefi fakihi Kâsânî, nehyin sığası ve

Peygamber sadece Amr b. Abese rivayetinde güneş batarken namaz kılınmamasının gerekçesi olarak kafirlerin o vakitte güneşe secde etmelerini (namaz kılmalarını) göstermektedir. Diğer rivayetlerde, zikredilen vakitlerde güneşin şeytanın boynuzları arasından doğması veya batması ya da Şeytan'ın güneşe yaklaşması gerekçe olarak gösterilmektedir.

Hadis hakiki ve mecaz olmak üzere iki şekilde anlaşılmıştır. Hadisteki ifadeleri zahiri olarak değerlendirip, Şeytan'a güneşin doğuşu ve batışı sırasında ortaya çıkan boynuzlar izafe edenler olduğu gibi, boynuz'dan maksadın başın iki yanı olduğunu savunanlar da olmuştur. Kabul gören ve mecaz olarak değerlendirilebilecek, bir diğer görüş ise "karn" kelimesinin "ümmet" olarak anlaşılmasıdır. Fakat bu son görüş, "karneyn" kelimesinin tesniye oluşundan yola çıkılarak ve güneşe secde edenlerin sadece iki ümmete hasredilemeyeceği öne sürülerek eleştirilmiştir.[1008]

Konuya eserinde geniş yer ayıran İbn Kuteybe'nin açıklamaları önem arz etmektedir. İbn Kuteybe, "Nazar ve haberin yalanladığı hadis" başlığı altında, Şeytan'a gökyüzüne uzanan iki boynuz izafe edilmesine ve şeytan'ın Ademoğlunun damarlarında dolaşmasına yapılan itiraza cevap vermeye çalışmıştır. Öncelikli olarak bu itirazda bulunanların, şeytan ve cinlere inanmadıklarını, rivayeti kabul etmemelerinin temelinde de bunun yattığını belirtmiştir. Şeytanın köpek, ateş, genç kişi gibi şekillere girebilmesinin yanında, göğe, damara, kalbe de ulaşabileceğini savunmuştur. Güneş doğarken namazı terkin nedeninin, güneşin şeytanın boynuzları arasından doğması değil, o vakitte güneşe ibadet ve secde edenler olduğunu söylemiştir. İbn Kuteybe, şeytanın

---

manasıyla herhangi bir tahsise delalet etmediğini, anlamın yani nehyin umumi olduğunu savunmuştur. Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 293.; Ayrıca Şafiî, üç vakte yönelik nehyin nafilelerle ilgili olduğunu, farzlara yönelik olmadığını "Kim uyuyarak bir namazı geçirir ya da unutursa aklına geldiğinde kılsın, vakit hatırladığı andır" hadisiyle destekleyerek savunmuştur. Serahsi ise, bu üç vakitte farz namazların da kılınamayacağını belirtmiştir. Bk. Serahsi, *Mebsût*, I, 151.; Ayrıca bk. Kemaladdin İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethü'l-kadir*, I, 231-239.; Bazıları ise "Kim güneş batmadan önce ikindiden bir rekat kılarsa ikindiyi kılmıştır" hadisiyle güneşin batış anına yönelik yasağın neshedildiğini iddia etmişlerdir. bk. Tahavî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, 152-153.; Diğer taraftan "Sabah namazını kıldıktan sonra güneş doğana dek, ikindi namazını kıldıktan sonra güneş batana dek namaz yoktur" hadisini de tahsis edenler olmuştur. Örneğin Aynî, kaza ve cenaze namazı kılmak ve tilavet secdesi yapmanın caiz olduğunu belirtmiştir. Bk. Aynî, *Umdetu'l-kârî*, V, 119.

[1008] İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-bârî*, V, 36-38.

güneşin doğuşu esnasında, güneşin doğduğu yöne yerleşerek, insanların kendine ibadet ve secde etmelerini sağlamaya çalıştığını iddia etmiştir.[1009]

Nehyin, İbn Kuteybe'nin de belirttiği gibi güneşe ibadet eden kafir bir topluluğa benzemenin önüne geçme ve onlara muhalefet etme amacı taşıdığı Dehlevî tarafından da öne sürülmektedir.[1010] Aliyyu'l-kâri de yasağın hikmetini, güneş doğarken ve batarken güneşe ibadet edenlere benzemekten uzak durulmasını sağlamak olarak açıklamaktadır.[1011] Ayrıca Dehlevî, nehyin tahsis edildiğini kabul etmektedir. Yani, Cuma günü ve Mekke için kerahet vakti söz konusu değildir. Çünkü Cuma günü ve Mekke dinin şiarlarının ortaya çıktığı zaman ve yerdir. Dolayısıyla, diğer inanç gruplarına benzeme, bahsedilen gün ve mekanda mümkün değildir.[1012]

Şah Veliyyullah Dehlevî konuyla ilgili şu açıklamalarda bulunmuştur:

"Bu vakitler Mecusilerin namaz kılma vakitleridir. Onlar dinlerini tahrif edip güneşe ibadet etmişlerdir. Şeytan bu topluluğu kontrolü altına almıştır. Hz. Peygamber'in "Güneş, doğarken şeytanın iki boynuzu arasından doğar ve o an kafirler ona secde ederler" sözünün manası budur. İşte bu nedenle Hz. Peygamber'in ibadetlerin en önemlisi olan namaz konusunda İslam ümmeti ile kafirlerin benzerliklerini ortadan kaldırması gerekmiştir."[1013]

Bu vakitlere yönelik kerahetten namazın tehiri söz konusu olduğunda bahsedilebileceği de öne sürülmüştür.[1014] Yani Hz. Peygamber namazı belirtilen vakitlere bilerek tehîr etmenin önüne geçmek için bu yasağı koymuştur. Fakat rivayetlerin birçoğunda kullanılan **تحري** fiili "daha uygun ve öncelikli olana yönelmek, araştırmak, aramak, gözlemek" anlamlarında kullanılmaktadır. [1015]

[1009] İbn Kuteybe, 253-259.

[1010] Dehlevî, 28-29.;

[1011] Aliyyu'l-kârî, II, 115.

[1012] Dehlevî, a.g.y.

[1013] Dehlevî, II, 33.

[1014] Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, II, 214.; Hattâbî, boynuz kelimesinin gücü, kuvveti temsil ettiğini, namazın Şeytan'ın etkisiyle geciktirilmesinin bir kuvvet- güç ifade ettiğini ve bu nedenle "karneyi'ş-şeytan" tabirinin kullanıldığını nakletmiştir., bk. *Meâlimu's-sünen*, I, 130- 131.; Zahiri alim İbn Hazm, bu rivayette sadece namazın tehirinin değil aynı zamanda kılınış şeklinin de Hz. Peygamber tarafından zemmedildiğini belirtmiştir. Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 27-28.

[1015] İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, II, 853.; Zebîdî, XXXVII, 420.

Dolayısıyla muhtemelen nehiy, doğrudan tehîrin önüne geçmek için değil, özellikle o anlarda namaz kılınmamasına yöneliktir. Diğer taraftan cenaze defnine yönelik nehiy de bu kanaatimizi desteklemekte, nehyin sadece namazın tehiri ile ilgili olmadığına işaret etmektedir:

ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه و سلم ينهانا أن نصلي فيهن أو أن نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب[1016]

Ukbe b. Âmir el-Cühenî şöyle nakletmiştir: "Rasûlullah (s.a) üç vakitte namaz kılmayı ve ölülerimizi defnetmeyi bize yasakladı: Güneş doğup yükselinceye kadar, tam tepedeyken batmaya meyledinceye kadar, batmaya meyledip batıncaya kadar."

Hz. Peygamber'in nehyi sadece tehîre yönelik bir nehiy olsaydı, zeval vaktiyle ilgili bir yasaklama olmaz, bazı rivayetlerdeki "teharrâ" fiili kullanılmaz, kafirlere benzemekten bahsedilmez ve aynı vakitte cenaze defin işlemi de yasaklanmazdı. Namazını tehîr edenle ilişkilendirilebilecek tek rivayet münafığın namazını anlatan rivayettir. Elbette özürsüz tehirin önüne geçilmek istenmiş olabilir ama bunun mücerred bir yasaklama değil de, nehye konu olan vakitlerin mahiyeti ile anlam kazanan bir nehiy olma ihtimali daha yüksek gibi görünmektedir.

Üzerinde önemle durulması gereken bir başka konu, nehyin gerekçesine dair, Sahabe tarafından herhangi bir sorunun ya da açıklama talebinin Hz. Peygamber'e yöneltilmemesidir. Halbuki O'nun (s.a) kullanmış olduğu kelime, deyim veya mesellerin ashab-ı kiram tarafından anlaşılmadığında Hz. Peygamber'e sorular yöneltildiği ve anlaşılamayan noktalarda Hz. Peygamber'in de açıklamalarda bulunduğu bilinmektedir.[1017] Kerahet vaktiyle ilgili rivayetler hakkında böyle bir açıklama talebinin ve talep olmaksızın Hz. Peygamber'in bir açıklamasının bulunmaması bu ifadeye veya benzetmeye Sahabenin yabancı olmadığını göstermektedir.

Güneşin Şeytan'ın boynuzları arasında olması ilgili olarak Hattâbî'ye izafe edilen şu değerlendirme dikkate değerdir.

[1016] Müslim, Salâtu'l-Müsâfirîn, 293.

[1017] Bk. Erul, Bünyamin, *Hadislerin Anlaşılması Meselesi*, 99.

"Bu ve benzeri lafızlar, ta'lîl yoluyla herhangi bir şeyi haram kılma ya da nehyetme için kullanılan, duyular yoluyla anlaşılamayacak ama inanmamız gereken lafızlardır."[1018]

Hattabî'nin değerlendirmesi ve Sahabe'den nakledilen herhangi bir açıklama talebinin olmaması doğrultusunda, şu tesbit yapılabilir. Sahabe ya bu lafızların anlamını biliyorlardı ya da tam olarak anlamadıkları halde, Hz. Peygamber'den sadır olduğu şekliyle inanıp, mucibince amel ediyorlardı.

[1018] Azimâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, IV, 157.

SONUÇ

Hz. Peygamber'e ait bazı nehiyler ve gerekçeleri dönemsel, coğrafi, kültürel öğeler içermektedir. Kerahet vakitlerinde, Hz. Peygamber'in üslubu o dönemde mevcut olan öğelerden güneş kültüne binaen şekillenmiş olabilir.

İbadetlerde dahi kerahete sebep olan, Hz. Peygamber'in gayr-i Müslim topluluklara benzeme konusundaki hassasiyeti bu üslubu şekillendiren diğer bir faktördür. O halde, "güneşe ibadet veya secde etmenin söz konusu olmadığı bir toplumda yahut coğrafyada bu hassasiyetin değeri nedir?" sorusu konunun özünü teşkil etmektedir. Bu noktada, rivayetlerin tamamına bakıldığında nehye gerekçe olarak gösterilen "kafirlerin güneşe ibadeti" nin bir rivayette bulunması, konunun sadece benzememe hassasiyeti veya onlara muhalefet esası üzerine bina edilmesini zorlaştırmaktadır. Çünkü rivayetlerin çoğunda Hz. Peygamber "abedetü'ş-şems" e muhalefetten bahsetmemektedir. Diğer taraftan, şerhlerde yapılan yorumlar dikkate alınıp rivayetler "teşebbüh" (benzeme) odaklı değerlendirildiğinde, günümüzde, en azından dünyanın birçok yerinde güneşe ibadet edenler bulunmadığı için, belirtilen vakitlerle ilgili kerahet hükmünün fukaha tarafından yeniden gözden geçirilmesi gerekli hale gelebilir.

Sonuç olarak, Sünnet malzemesi içindeki nehiyler anlaşılırken, nasslar veya lafızlarla birlikte, sünnetin doğru anlaşılmasını da destekleyecek şekilde makasıd-ı Nebi'nin araştırılmasının ve bu yönde hükümler ortaya konulmasının sünnetin ruhuna daha uygun düşeceği kanaatindeyiz.[1019] Hz. Peygamber'in nehiylerinin gerekçelerinin tesbiti ile, günümüzde bu yasakların ifade ettiği anlam, daha rahat ortaya koyulabilecektir.[1020] Kısacası, sünnet malzemesi içindeki yasaklar değerlendirilirken hikmet, illet, amaçlar göz önünde bulundurulmalıdır.[1021] Ancak nehiylerle ilgili, bu değerlendirmeler yapılırken, rivayetlerin durumu göz önünde bulundurulmalı, eğer hadisin anlaşılması noktasında net bilgiler veya yorumlar mevcut değilse, hadisin lafzını esas almak ve hadisin anlaşılması noktasında tevakkuf etmek gereklidir.

[1019] Bk. Erdoğan, Mehmet, *Makâsıd-ı Şerîa Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, 394-395.

[1020] Aslan, Nasi, *Sünnetin Günümüze Taşınması*, 343.

[1021] Bk. Kırbaşoğlu, Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, 95.

BİBLİYOGRAFYA

Alâî, *Tahkîku'l-murad fi enne'n-nehye yektadî'l-fesad*, Dâru'l-fikr, Dımeşk, 1982.

Aliyyu'l-kârî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbîh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2001.

Aslan, Nasi, *Sünnetin Günümüze Taşınması*, Diyanet İlmi Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (özel sayı), Ankara, 2003.

Atar, Fahrettin, Fıkıh Usûlü, MÜİFY., İstanbul 1998.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmuh b. Ahmed b. Musa**,** *Umdetu'l-kârî şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2001.

Azimâbâdî, Ebu't-Tayyib Şemsu'l-hak Muhammed b. Emir Ali, *Avnu'l-ma'bûd şerhu süneni Ebî Dâvûd*, el-Mektebetü's-selefiyye, Medine, 1967.

Buhârî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı yay., İstanbul, 1992.

Ali, Cevad, *el-Mufassal fî târihi'l-arab kable'l-İslam,* İntişârât Şerif Rızâ, 1960.

Çağrıcı, Mustafa, "*Arap*" DİA, TDV yay., İstanbul 1991.

Dehlevî, Şah Veliyyullah b. Abdirrahim, *Huccetullahi'l-bâliğa*, Dâru'l-cîl, Kahire, 2005.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak l-Ezdî, *Sünen***,** Dâru'l-kable li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, Cidde 1998.

el-Karadâvî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, trc. Bünyamin Erul, Rey yay., İstanbul 1991.

Erdoğan, Mehmet, *Makâsıd-ı Şerîa Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması,* İslam'ın Anlaşılmasında Sünnet'in Yeri ve Değeri (Kutlu Doğum Sempozyumu), TDV yay., Ankara 2003.

……., *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet yay., İstanbul, 1998.

Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnete Bağlayıcılık Açısından Bakışları,* İslami Araştırmalar dergisi, Ankara 1997.

……., *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV yay., Ankara 1999.

……., *Hadislerin Anlaşılması Meselesi*, Güncel Dini Meseleler I. İhtisas Toplantısı, DİB yay., Ankara 2004.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret yay., İstanbul 1999.

Ferahîdî, Ebû Abdirrahman el-Halil Ahmed, *Kitabu'l-ayn*, Müessesetü'l-a'lemi li'l-matbûât, Beyrut, 1988.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu,* TDV yay., Ankara 2000.

Güç, Ahmet, "Güneş", DİA, TDV yay., İstanbul 1996.

Güler, Zekeriya, *Hadislerin Anlaşılmasında Rivayet- Dirayet Bütünlüğü*, İLAM Araştırma Dergisi, Aralık 1996.

Gürkan, Salime Leyla, "*Şeytan*", DİA, TDV yay., İstanbul 2010.

Hattâbî, Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim, *Garîbu'l-hadis*, Camiatu ummi'l-kurâ, Mekke 2001.

……., *Meâlimu's-sünen*, Haleb, 1932.

Hitti, Philip, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, trc. Salih Tuğ, MÜİFY, İstanbul 1995.

Irakî, Zeynuddin, *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-takrîb*, Dâru ihyâi't-türasi'l-arabî, Beyrut, trs.

İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf en-Nemerî, *el-İstizkâr*, Dâru Kuteybe, Beyrut- Dımeşk, 1993

İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim**,** *el-Musannef***,** Dâru'l-kıble, Cidde 2006.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, trs.

İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1996

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ*, İdaretü't-tıbâati'l-müniriyye, Kahire, 1929.

İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim el-Bustî, *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsım ve'l-enva'*, Müessesetü'r-risale, Beyrut, 1993.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Te'vîlu Muhtelifi'l-hadis*, el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut, trs.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, Dâru ihyâi kütübi'l-arabiyye, Kahire, 1975.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-arab*, Dâru Sadır, Beyrut, trs.

İbn Receb el-Hanbelî, Zeynuddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Şihabuddin**,** *Fethu'l-bârî bi-şerhi sahihi'l-Buhârî*, Mektebetü'l-gurabâi'l-eseriyye, Kahire, 1996.

İbnü'l-Esîr, Mecduddin Ebu's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed, *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadis*, Dâru ihyai't-türâsi'l-arabî, Beyrut, trs.

İbnü'l-Hümâm, Kemâluddin, *Şerhu fethu'l-kadîr*, Dâru'l-fikr, Beyrut, trs.

İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, Şemsuddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ebubekir, *İ'lâmu'l-muvakkîn an rabbi'l-alemîn*, Dâru'l-fikr, 1977.

Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, Dârü'l-mektebeti'l-ilmiyye, Beyrut, 2003.

Kırbaşoğlu, Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu yay., Ankara 2000.

Koca, Ferhat, "*Hikmet*", DİA, TDV yay., İstanbul 1998.

Mâlik b. Enes, *el- Muvatta',*Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1997.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul, trs.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Şeref**,** *Sahihu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, el-Matbaatü'l-Mısrıyye, Kahire, 1929.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1993.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylu'l-evtâr şerhu münteka'l-ahbâr*, Daru ibn affân, Kahire, 2005.

Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1979.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, Dâru ihyai't-turasi'l-arabî, Beyrut, trs.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-arûs*, Dâru'l-hidaye, Beyrut, trs.

Zemahşerî, Cârullah Mahmûd, *el-Fâik fî ğaribi'l-hadis*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1979.

Müzakereci: Yard. Doç. Dr. Musa ERKAYA*

Sayın başkan, kıymetli hocalarım, sevgili öğrenciler!

Arş. Görevlisi Sezai Engin'in "*Hikmet Boyutu Açısından Hadislerdeki Nehiylerin Değeri – Kerahet Vakitleri Örneği*" adlı tebliğini müzakere etmek üzere huzurlarınızdayım. Bu vesileyle hepinizi saygı ve hürmetle selamlıyorum.

Öncelikle belirtmeliyim ki, tebliğin ciddi bir emek mahsulü olduğu ortadadır. Bu sebeple tebliğ sahibi Sezai Engin kardeşimi tebrik ediyorum.

Bildiriyle ilgili mütalaalarımı serdederken, (kendisiyle de paylaştığım) maddi hatalardan çok, muhteva ve üslupla ilgili birkaç noktaya işaret etmek istiyorum.

Tebliğin konusu başlıktan anlaşılmakla birlikte, gayesinin ne olduğu açık bir şekilde ortaya konamamış gözükmektedir. Yani bu bildirinin hedefi, durum tespitinde bulunmak mı, yoksa bir problematiğe işaret edip çözüm yolları sunmak mı? Kanaatimizce birincisi daha ağır basmaktadır. Her ne kadar tebliğin sonuç bölümünde "*kerahet vakitleriyle ilgili hükmün fukaha tarafından yeniden gözden geçirilmesi gerekli hale gelebilir*" diyerek, konunun tartışılması isteniyormuş intibaı verilmişse de metnin tamamından bu hükme varmak oldukça zor gözükmektedir.

Kaldı ki bu teklifin dikkate alınması, teklifin mantığından hareketle günümüzde uygulanan pek çok sünnetin tarihsel olduğu gibi bir hükme götürür ki, bu doğru değildir. Şöyle ki: Tebliğde, günümüzde güneşe tapan bir topluluğun kalmadığı tezinden hareketle, illetin ortadan kalktığı gerekçesiyle yasağın da ortadan kalkmış olacağı ileri sürülmektedir. Bu durumda öğle ve ikindi namazlarının farzlarının cehri olarak okunabilmesi gerekir. Çünkü illet ortadan kalkmıştır. Yani Müslümanlar bugün yaşadıkları yerde güven ve emniyettedirler. Bilindiği gibi İslâm'a davetin ilk yıllarında Mekke'de Hz. Peygamber ve ashabı can güvenliği gerekçesiyle öğle ve ikindi namazlarının farzlarını eda ederken kıraati hafî/sessiz yapıyorlardı. Bugün her ne kadar illet ortadan kalkmışsa da, ortada on beş asırdır tevatüren nakledilegelen mukarrer bir sünnet uygulaması mevcuttur. Esasen bu iddia sünnet karşıtlarının en temel argümanlarındandır. Dolayısıyla bu teklife katılamayacağımı ifade etmek istiyorum.

---

* Yard. Doç. Dr., Fırat Universitesi, İlahiyat fakültesi, Elazığ/Türkiye

Konu **muhteva bakımından** mantıki bir örgü çerçevesinde, sistematik olarak ortaya konulamamış gözükmektedir. Bunda, yapılan çok sayıdaki alıntının belli bir insicam içerisinde ve kendi süzgecinden geçirilerek serdedilemeyişinin etkisi olduğu kanaatindeyim.

Kastımız durum tespiti yapmaksa, ilgili rivayetlerin isnatları ele alınarak, hadislerin sıhhatine dair bilgiler verilebilirdi. Ayrıca kendi içerisinde taksimatı yapılan bu hadislerin ravileri tespit edilip, bunların cerh-ta'dil durumları, varsa ravi tasarrufları ve sebeb-i vüruduna işaret edilerek hadisteki hikmetin daha iyi anlaşılması sağlanabilirdi. Bu ayrıca, yüzyıllardır yapılan, mekruh vakitlerle ilgili uygulamanın ne tür rivayetler üzerine bina edildiğini bilmek açısından da önem arz etmektedir.

Kendileri sunumda bahsettiler. İçerisinde "karn" ve "karneyn" kelimelerinin geçtiği hadisleri tespit etmişler. Acaba içerisinde bu iki kelimenin geçmediği ve fakat mekruh vakitlerin zikredildiği başka rivayetler var mıdır?

Tebliğin giriş kısmında kerahet vakitleriyle ilgili kısa bir ön bilgi verilebilirdi. Bu, aynı zamanda okuyucuların tebliğden istifadesini kolaylaştıracaktır.

Çalışmada yeterli ve ilgili kaynağa ulaşılmış gözükmekle beraber, yapılan alıntıların kimisinin çok uzun, kimisinin de bağlamından koparılarak alınması ve bu alıntıların, tabiri caizse, metne yedirilememesi, bildirinin akıcılığını ve insicamını engellemiş gözükmektedir.

Üslup bakımından da birkaç hususa temas etmek istiyorum.

1 ve 9. Sayfalarda toplam 4 yerde "*sünnet malzem*esi" tabiri kullanılmaktadır. Bunun yerine "*rivayet malzemesi*" denmesi daha uygun olabilirdi.

4. sayfadaki "*Münafığın namazını betimleme*" şeklindeki başlıkta kullanılan "*betimleme*" ifadesi yerine "*tasvir*" kelimesi kullanılabilirdi.

Yine 1.ve 2. Sayfada "… *nehiy eylemi* …" yerine "… *yasaklama* …" denmesi daha güzel olabilirdi.

Sayfa 1 deki "*Hz. Peygamber'in sözlerinin ve davranışlarının birçoğunda üzerinde önemle durulan, anlam dairesi içinde önem arz eden "sözdeki veya fiildeki hikmet (sebep, illet, gerekçe)" nehiy konusunda da üzerinde önemle durulması gereken bir konudur*." şeklindeki cümleyle kastedilen mana anlaşılamamaktadır.

7. sayfadaki "… *kâfirlerin o vakitte güneşe secde etmelerini (namaz kılmalarını) göstermektedir.*" şeklindeki cümle ile 8. sayfadaki "*Bu vakitler Mecûsilerin namaz kılma vakitleridir.*" cümlesindeki kâfir ve Mecusilerin ibadet şekillerinin "namaz" olarak nitelendirilmesi doğru olmasa gerektir.

8. sayfada "… *sahabe tarafından herhangi bir sorunun ya da açıklama talebinin Hz. Peygamber'e yöneltilmemesidir*" şeklindeki cümle ile, 9. sayfadaki "*Hattabî'nin değerlendirmesi ve sahabe'den nakledilen herhangi bir açıklama talebinin olmaması doğrultusunda,…*" ve "*…günümüzde, en azından dünyanın birçok yerinde güneşe ibadet edenler bulunmadığı için,…*" cümlelerindeki altı çizili kısımlar da hem akıcılığı hem de cümlenin anlamını bozmaktadır.

Bildirideki **çelişkili ifadeler**den de bahsetmek istiyorum. Şöyle ki:

Araştırmacı, 6. sayfada "*karn kelimesinin gerçek anlamıyla anlaşılmasının zor olduğu sonucuna varılabilir. Zaten İslam literatüründe gerçek anlamı destekleyen bir bilgi de bulunmamaktadır.*" derken, 7. sayfada "*Hadisteki ifadeleri zahiri olarak değerlendirip, Şeytan'a güneşin doğuşu ve batışı sırasında ortaya çıkan boynuzlar izafe edenler olduğu gibi, boynuzdan maksadın başın iki yanı olduğunu savunanlar da olmuştur.*" demektedir. Bu açık bir çelişkidir.

9. sayfada "sonuç" bölümünde "*Kerahet vakitlerinde, Hz. Peygamber'in üslubu o dönemde mevcut olan öğelerden güneş kültüne binaen şekillenmiş olabilir*" denirken, birkaç satır aşağıda "*Bu noktada, rivayetlerin tamamına bakıldığında nehye gerekçe olarak gösterilen "kâfirlerin güneşe ibadeti" nin bir rivayette bulunması, konunun sadece benzememe hassasiyeti veya onlara muhalefet esası üzerine bina edilmesini zorlaştırmaktadır*" denmektedir. Bu da açık bir çelişkidir. Ayrıca birinci cümle anlamca bozuk olup, bu anlama göre de Hz. Peygamber (sav)'in güneş kültünden etkilenmesi söz konusu edilebilir ki bu da bir peygamber için düşünülemez.

Bütün bunların yanında tebliğ sahibi Sayın Sezai Engin kardeşimi emek ve gayret mahsulü bu çalışmasından dolayı tebrik ediyor, başarılar diliyorum.

Siz değerli katılımcılara beni sabırla dinlediğiniz için, sayın başkana da müsamahası için teşekkür ederim. Saygılarımla.

HADISLER VE MEDINE VESIKASI IŞIĞINDA VATANDAŞLIK HAKLARI

حقوق المواطن وواجباتها في ظلال السنة النبوية-

-وثيقة المدينة المنورة انموذجا-

Prof. Dr. Abdulkadir Mustafa el-Muhammedi

الأستاذ الدكتور عبد القادر مصطفى المحمدي*

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ ،وبعد:

فإنّ الإسلام تميّز بكونه منهج دنيا كما أنه منهج دين،إذ لم يدع الإسلام حياة الناس فوضى ،فنظم أدق دقائق الحياة،فمثلما علّم الإنسان فن السياسة والرياسة،علّمه أدب الطعام والشراب،بل حتى دخول الحمام.

ومثلما أرسى دعائم فقه العبادات من صلاة وصيام ..،أرسى أصول القيادة وقواعد الحكم وإمارة الناس،ورتّب الحقوق والواجبات،ولم يقصر هذا النظام على المسلمين حسب،إذ شمل أهل الذمة،والمحاربين، والخوارج...الخ.

وقد جاءت آيات القران العظيم تنظم هاتيك العلاقات بين أفراد المجتمع،الداخلية منها والخارجية،دون ظلم أو جور كما في قوله تعالى: (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ) (الحجرات:9)، وفي قوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً.)(النساء:92). فاستطاع الإسلام بهذه المزية الرائعة أن يخترق القلوب والعقول ،فأشرق في قلب الجزيرة العربية ،وسطع نوره في أصقاع الدنيا،من الصين شرقاً إلى فرنسا غرباً .

* Dr., Irak Üniversitesi, IRAK

ولمّا قد سجل الإسلام سوابق عدة في مجالات عدة فإن هذه الوثيقة التي نحن بصددها تسجل سابقة من نوعها ،لا لأنها وثيقة حسب،وإنما لمعالجتها أركان الدولة:من إقليم وسكان،ونظام [11022].

فهذا الدستور جعل من دولة النبي ﷺ "أول دولة قانونية–في الأرض–يخضع فيها الحاكم للقانون ،ويمارس سلطته وفقاً لقواعد عليا تقيده ،ولا يستطيع الخروج عليها ،فقد كان الخليفة مقيداً بأحكام القران والسنة ،واختصاصاته محدودة بما للأفراد من حق أومن حقوق وحريات نص عليها الإسلام ونظمها ،وقرر الضمانات التي تكفل حمايتها ضد اعتداء الحكام والمحكومين على السواء " [1023].

وتنبعث أهمية هذا الموضوع في هذا الوقت –وكل وقت –من أهمية تلك البنود التي تميزت بأنها من قبيل السهل الممتنع ،وبكونها أطّرت إقليم الدولة وحددت طبيعة العلاقات بين أفراد المجتمع (السكان)،وبينت حقوق وواجبات المواطنة ،وركزت على أهمية المرجعية،وأنها لله تعالى ولرسولهﷺ حسب،واطّرحت دعاوى الجاهلية خارج أسوار المدينة ،منتبذتها تحت أقدامها .

ولم أجد بحثاً توسع في دراسة وتحليل بنود هذه الوثيقة النبوية بشكل يفي بها، ويغني عن غيره،لما لها من تفرعات كثيرة ، في العقيدة،والعبادة ، والأخلاق

والسياسة..وهلمّ جراً.

وقد قسمّت بحثي إلى عدة مباحث،جاءت متناسبة مع بنود الوثيقة، وأنا لا أدعي أني أتيت بما لم يأت به الأوائل ،ولكن قراءة جديدة،ونظرة متأمل ،عسى أن نرزق الاهتداء بسيرة النبيﷺ،فإن أصبت فمن الله تعالى،وإلا فمن نفسي والشيطان ،أسأل الله السداد.

المبحث الأول

نظرة في مجتمع المدينة

يتعين علينا أن نتعرف على محيط يثرب[1024]وأجوائها إبان مقدم النبي ﷺ ،التي كانت تعبر عنها وتمثلها القبائل والأقوام التي واجهها النبي ﷺ آنذاك ،إذ كانت تتمثل في ثلاثة أصناف مختلفة اختلافا شاسعاً فيما بينها [1025]:-

أولاً: الصفوة المصطفاة (من المهاجرين والأنصار) ﷺ.

ثانياً: المشركون الذين لم ُيؤمنوا بعد بالإسلام وهم من العرب .

---

(1) انظر ابن خلدون ،المقدمة ص41.

(1023)ثروت بدوي ،النظم السياسية ص15.

(1024)هو اسم المدينة قبل تغيير النبي ﷺ لاسمها ،ويرجع ميلاد يثرب قبل ميلاد المسيح عليه السلام .أنظر معجم البلدان ،ياقوت الحموي 430/5،والمفصل في تأريخ العرب قبل الإسلام ،د.جواد علي 128/4.

(1025) أنظر الرحيق المختوم ، المباركفوري ص 172 .

ثالثاً: اليهود،وكانوا يمثلون السلطة الاقتصادية والسياسية والإدارية بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

فكل واحدة من هذه الثلاثة مستقلة في أفكارها وهمومها وغاياتها عن الأخرى ،فاليهود المتشككون بكل ما حولهم حتى في أنفسهم بدءوا يفكرون بالحيل والطرق التي تمكنهم من إعادة السيطرة التي كانوا يتمتعون بها قبل قدوم النبي ﷺ .

والعرب الذين لم يدخلوا الإسلام،يترددون في دخولهم وفي بقائهم على أفكارهم وعقائدهم ، وهؤلاء كانوا على قسمين:

أ- المنافقون : وعلى رأسهم عبد الله بن أُبي بن سلول الذي كان قدُرشح بعد معركة بعاث لسيادة ورئاسة يثرب حتى أوشك على لبس تاج ملكها .

ب- أُناس مترددون في دينهم .

والحق أن يثرب كانت مدينة رغم كل المقاييس والفوارق فالهجرة كانت من مدينة إلى مدينة أخرى لها أهميتها ولها استقلالها وظروفها التي تختلف تماما عن مكة .

فالمهاجرون وجدوا ظروفاً تختلف عن ظروف مكة فهناك كانوا مستضعفين ، لم يكن لهم من الأمر شيء ،واليوم هم أمام اختبار عظيم ،فهذه دولة في أيديهم فهل سيتمكنون من القيام بأمورها وقيادتها في هذا الظرف الصعب والأديان فيها ممزوجة بين توحيد المسلمين وشرك اليهود ومكرهم ، وكفر بعض من بقي على كفره من أهل يثرب،وخندق النفاق ؟ويصف ذلك المباركفوري فيقول :-" كان قد آن لهم أن يكونوا مجتمعا جديدا ، مجتمعا إسلامياً يختلف في جميع مراحل الحياة عن المجتمع الجاهلي،ويمتاز عن أي مجتمع يوجد في العالم الإنساني ويكون ممثلاً للدعوة الإسلامية التي عانى لها المسلمون ألواناً من النكال والعذاب طيلة عشر سنوات" [1026].

هذا كان اعظم ما يواجه القيادة الإسلامية فالصفوة المختارة كانت فيها من الصعوبات مالا يذيبها إلا الإسلام،قال تعالى:(وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ). (الأنفال:63).

وكانوا على قسمين:-قسم مهاجر،هجر أهله وماله وداره،ونجوا بدينهم وأنفسهم،وهؤلاء ليس لهم ملجأ،ولا مأوى،ولا عمل يديرون به معيشتهم، ولا مال يسد حاجتهم ،وكانوا غير قليلي عدد وهم يزّايدون يوماً فيوماً.

والقسم الثاني: هم المشركون، وكانوا على ضربين، ضرب يقوده أصحاب النفوذ والتسلط الذي كان يطمح دائما إلى لبس تاج (مملكة يثرب)، وكانوا ذوي حقد دفين ونفاق عظيم يظهرون المودة والحب للإسلام ويبطنون الحقد والكفر استكباراً ومكر السيئ ،أو لظنهم أن مصالحهم الشخصية تضررت .

والقسم الثالث: هم اليهود وكان منهم ثلاثة أقوام هم (بنو النظير ، بنو قينقاع ، بنو قريضة).

([1026])الرحيق المختوم ص172.

وكانوا مفتخرين بدينهم وجنسيتهم ، يحتقرون العرب احتقارا بالغاً [1027]حتى أنهم يسمون العرب (أُميين) واحلوا أموالهم يأكلونها كيف يشاءون شعارهم: (قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ)(آل عمران: من الآية75) .

وتميزت اليهود بفنون الكسب والمعيشة فكانت في أيديهم تجارة الحبوب والتمر والخمر والثياب ، وكانوا آكلين للربا ، أصحاب دسائس ، أصحاب مؤامرات.

كل تلك الصفات والخصال اجتمعت كي تكون محصلة حاصل في ردهم للإسلام ،ولم يكن يرتجى من قتلة الأنبياء ،وغدار العهود مع الله تعالى ورسله أن ينظروا إلى الإسلام إلا بعين البغض والحقد، فالرسول ﷺلم يكن من جنسهم حتى يسكن جأش عصبيتهم الجنسية التي كانت متغلبة على نفسيتهم وعقليتهم،ودعوة الإسلام دعوة صالحة تؤلف بين أشتات القلوب وتطفئ نار العداوة والبغضاء،وتدعو إلى التزام الأمانة في الشؤون والى حلال المطعم،وهذا يعنى أن أهل يثرب من العرب ستتآلف فيما بينها،وحينئذ ستفلت من براثن اليهود فيفشل نشاطهم التجاري،ويُحرموا أموال الربا التي كانت تدور عليه رحى ثروتهم ،بل ربما يحتمل أن تتيقظ تلك القبائل ، فتدخل في حسابها الأموال الربوية التي أخذها اليهود ، فتقوم بإرجاع أرضها وحوائطها التي أضاعتها إلى اليهود في تأدية الربا [1028].

المبحث الثاني

نص الوثيقة وتخريجها

قال ابن هشام : قال ابن إسحاق :وكتب رسول الله ﷺ كتاباً[1029] بين المهاجرين والأنصار وادع فيه يهود وعاهدهم على دينهم وأموالهم ،وشرط لهم واشترط عليهم :" بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمد النبي ﷺ بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم:

إنهم أمة واحدة من دون الناس. المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى،كل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين،وبنو الحارث على ربعتهم[1030] يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين،وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين،وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم

([1027])وللتوسع أنظر:مكة والمدينة ،الشريف ص324،والمفصل،د.جواد علي533/6،والسيرة النبوية الصحيحة،د.أكرم ضياء العمري ص177.

([1028]) أنظر الرحيق المختوم ص184.

([1029])اختلف أهل المغازي والسير في تسميتها (الوثيقة،الدستور،الصحيفة ،الكتاب)،وناقش د.جاسم محمد راشد العيساوي في بحثه (الوثيقة النبوية)ص27 فما بعد بإسهاب فانظره هناك.

([1030])حالهم وشأنهم الذي كانوا عليه،النهاية ،ابن الأثير 189/2.

يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو النُبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وإن المؤمنين لا يتركون مفرحاً [1031]بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل[1032].وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه.

وأنّ المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة[1033]ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين وإن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم.

ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافراً على مؤمن. وأن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم. وأنّ المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.

وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم. وإن سلم المؤمنين واحدة،لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم. وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً.

وإن المؤمنين يبيء [1034]بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله.

وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدي وأقومه. وأنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن. وإنه من اعتبط [1035]مؤمناً قتلا عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول. وإن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه. وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل. وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمدﷺ.وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين. لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ[1036] إلا نفسه وأهل بيته.

وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف،وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف ،وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بن عوف ،وإن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف،وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم. وإن لبني الشُطَيبة مثل ما ليهود بني عوف. وإن البر دون الإثم وإن موالي ثعلبة كأنفسهم.

([1031])هو من أثقله الدين والغرم ،النهاية 424/3.

([1032])- في الأصل هنا :"قال ابن هشام –"المفرح المثقل بالدين والكثير العيال، قال الشاعر:

إذا أنت لم تبرح تؤدي أمانة وتحمل أخرى أفرحتك الودائع".

([1033])أي عطية:أي طلب عطية على سبيل الظلم ،النهاية 117/2.

([1034])أي:يلتزم ،النهاية 159/1.

([1035])أي قتله بغير جناية ،ولا جريرة ،النهاية 172/3.

([1036])أي: يهلك ،النهاية 149/5.

وإن بطانة يهود كأنفسهم. وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد ﷺ .

وإنه لا ينحجز على نار جرح. وإنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته، إلا من ظُلم. وإن الله على أبر هذا. وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم. وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه. وإن النصر للمظلوم.

وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة. وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم. وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها. وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله ﷺ. وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره. وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها. وإن بينهم النصر على من دهم يثرب. وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين على كل أناس حصتهم في جانبهم الذي قبلهم. وإن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة.-قال ابن هشام ويقال مع البر المحسن من أهل هذه الصحيفة-.وإن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه .وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم،وإنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم أو أثم. وإن الله جار لمن بر واتقى ومحمد رسول الله صلى الله ﷺ ."[1037]

قلت :

1-أخرجه -بهذا الطول - ابن هشام 31/3 ،وابن كثير في النهاية 224/3،وابن سيد الناس في عيون الأثر 238/1.كلهم عن ابن إسحاق دون ذكر سند.

2-وأخرج –بنحوه- البيهقي في الكبرى 106/8من طريق الحاكم النيسابوري فأسنده إلى محمد بن إسحاق قال: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ قال : حدثنا أبو العباس ،محمد بن يعقوب. قال :حدثنا أحمد بن عبد الجبار قال :حدنا يونس بن بكير عن ابن إسحاق قال :حدثني عثمان بن محمد بن عثمان بن الأخنس بن شريق قال: أخذت من آل عمر بن الخطاب ﷺ هذا الكتاب كان مقرونا بكتاب الصدقة الذي كتب عمر للعمال ..."بنحو الحديث.

فأبو العباس :ثقة [1038].

وأما أحمد بن عبد الجبار :فهو العطاردي ،أبو عمر الكوفي ،قيل أن أبا داود أخرج له لذا ذكر في كتب رجال الستة ،ولم يثبت ذلك ،كما نص عليه الحافظان المزي وابن حجر العسقلاني [1039].

([1037])السيرة النبوية ،ابن هشام 31/3-35.

([1038])هو :"محمد بن يعقوب بن يوسف بن معقل بن سنان أبو العباس الأصم النيسابوري ولد سنة سبع وأربعين ومائتين وطوف البلاد وسمع الحديث الكثير ..قال الحاكم :وكان محدث وقته بلا مدافعة حدث في الإسلام ستا وسبعين سنة ولم يخلف مثله في صدقه وصحة سماعه وكف بصره في آخر عمره. وقال الذهبي مسند الشافعي لم يفرده الشافعي بل خرجه أبو جعفر محمد بن جعفر بن مطر لأبي العباس الأصم مما كان يروى عن الربيع عن الشافعي من كتاب الأم وغيره توفي في ربيع الآخر سنة ست وأربعين وثلاثمائة وهو من أهل الطبقة الرابعة بل من الثالثة لولا تأخر وفاته".أنظر طبقات الشافعية 133/2-134،وطبقات المحدثين 111/1،وسير إعلام النبلاء ،الذهبي 453/15.

قال الحاكم :"ليس بالقوي عندهم تركه أبو العباس –ابن عقدة-[1040].وقال ابن عدي :رأيت أهل العراق مجمعين على ضعفه،ولا يعرف له حديث منكر وإنما ضعفوه أنه لم يلق من يحدث عنهم .وقال مطين :كان يكذب .وقال أبو حاتم: ليس بالقوي.

وسئل الدار قطني عنه فقال:لا بأس به .

وقد نافح عنه الخطيب البغدادي وذهب لتوثيقه.

وقال الذهبي :ضعفه غير واحد .وقال الحافظ ابن حجر :ضعيف وسماعه للسيرة صحيح .

قلت :ولا يفهم من قول ابن حجر هذا أنه ثقة في السيرة ! وإنما مراده دفع شبهة التدليس عنه لأنه متهم بها كما مر؛ إذ أنه بكّر بسمع المغازي مع أبيه من يونس بن بكير الشيباني ،فاتهم:" بأن الكتب التي يحدث منها كانت لأبيه فادعى سماعها معه " ،فأراد الحافظ ابن حجر أن يثبت سماعه، وقد نقل الخطيب قصة تبين صحة سماعه من يونس إذ نقل بسنده عن محمد بن الحسن بن حميد بن الربيع عن أبيه :"..أنهم سألوا أبا كريب عن مغازي يونس بن بكير فقال :مروّا إلى غلام بالكناس يقال له العطاردي سمع معنا مع أبيه فجئنا إليه فقال: لا أدري أين هو مذ سمعته ما نظرت فيه ولكن هو في قمطار فيها كتب فاطلبوه ،فقمت فطلبته فوجدته وعليه ذرق الحمام ،وإذا سماعه مع أبيه بالخط العتيق،فسألته أن يدفعه إلي ويجعل وراقته لي ففعل ".وهذه القصة إن ثبتت فإنّ الراوي يضعّف حفظه "صدراً"إذ نسيه فلم يذكره،ويبين ضعف اهتمامه به "كتاباً"،إذ تركه في برج حمام،حتى أصابه ذرقه!فالرجل ضعيف كما نص على ذلك أئمة الشأن [1041].

أما يونس بن بكير هو الشيباني الكوفي :

فوثقه ابن معين وابن نمير،وذكره ابن حبان في الثقات،وقال أبو حاتم:محله الصدق .وضعفه النسائي وأبو داود وقال :ليس هو عندي بالحجة ،يأخذ كلام ابن إسحاق فيوصله بالحديث.وقال الذهبي :أحد أئمة الأثر والسيرة ،كان حسن الحديث .وقال ابن حجر :صدوق يخطئ .

فالرجل صدوق إذا توبع،وفي تفرده كلام،وهكذا هو هنا،أضف إلى كونه انفرد به عن ابن إسحاق،وكلام أبي داود فيه واضح،ثم إنّ ابن إسحاق رواه في مغازيه دون إسناد؟

وأما ابن إسحاق:ففيه كلام طويل خلاصته:أنه صدوق يدلس في الحديث ،وهو إمام المغازي والسير ،إليه المنتهى فيهما.

قال عباس الدوري :سُئل أحمد بن حنبل في ابن إسحاق فقال :"يكتب عنه هذه الأحاديث –يعني المغازي ونحوها –فإذا جاء الحلال والحرام أردنا قوماً هكذا ،وضم يديه وأقام أصابعه الإبهامين "[1042].

وأما عثمان بن محمد بن مغيرة الأخنس الثقفي الحجازي: فهو صدوق ،له أوهام ومناكير [1043].

([1039]) انظر تهذيب الكمال هامش 54/1،والتقريب 67/1(64).

([1040]) قلت ولعله لم يخرج حديثه هذا في مستدركه رغم أنه من طريقه لهذه العلة .

([1041])انظر الجرح والتعديل،ابن أبي حاتم 62/1،والضعفاء ،العقيلي 5/1،وتهذيب الكمال4/1،والتهذيب 44/1(88)،وميزان الاعتدال ،الذهبي 112/1،والتقريب ،ابن حجر 67/1(64).

([1042]) انظر ترجمته في تهذيب الكمال 226/6(5646)،وسير أعلام النبلاء 38/7،والتقريب 211/3(5721).

فهذا الإسناد لا يفرح به،إذ فيه العطاري وابن بكير،أضف إلى شبهة الانقطاع إذ لم يصرح عثمان ممن أخذه من آل عمر بن الخطاب؟ فلعله وهم فيه،أو يكون الوهم من ابن بكير إذ هو معروف بالمخالفة فكان يأخذ كلام ابن إسحاق فيوصله بالحديث.

2-وأخرجه أبو عبيد في الأموال ص215 –مرسلاً- فقال : حدثني يحيى بن عبدالله بن بكير وعبد الله بن صالح قالا: حدثنا الليث بن سعد قال :حدثني عقيل بن خالد عن ابن شهاب أنه قال : بلغني أن رسول الله ﷺ كتب بهذا كتاباً..." بنحو حديث ابن إسحاق.

قلت :هذا الإسناد أنظف الأسانيد التي جاءت في الوثيقة –أعني التفصيلية-لولا إرسال الزهري ،وهو إمام الدنيا في الحديث بيد أن في مراسيله كلاماً.

قال ابن القطان:مرسل الزهري شر من غيره لأنه حافظ وكلما قدر أن يسمي يسمي،وإنما يترك من لا يستحسن أن يسميه"؛وقال أبن معين:"مرسل الزهري ليس بشيء"،وروي عن الإمام الشافعي وغيره مثل قول ابن معين[1044]. فالحديث ضعيف .

3-وأخرج - طرفاً منه -البيهقي 106/8 من حديث كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف فقال : وروى كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن أبيه عن جده أنه قال : كان في كتاب النبي ﷺ :" إن كل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط من المؤمنين وإن على المؤمنين أن لا يتركوا مفرحا منهم حتى يعطوه في فداء ".

حدثنا أبو عبد الله الحافظ وأبو بكر القاضي قالا:حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب قال :حدثنا محمد بن إسحاق الصغاني قال :أنبأ معاوية بن عمرو عن أبي إسحاق -هو الفزاري -عن كثير بن عبد الله فذكره.

وأخرجه ابن أبي خيثمة –كما نقله ابن سيد الناس في عيون الأثر 240/1 من طريق كثير هذا ،فقال : حدثنا احمد بن جناب ابو الوليد ،قال: حدثنا عيسى بن يونس قال:حدثنا كثير بن عبد الله بن عمرو المزني عن ابيه عن جده :"أن رسول الله ﷺ كتب كتابا من المهاجرين والانصار"فذكر بنحوه –أي بنحو الكتاب الذي أورده ابن إسحاق أ.هـ كلام ابن سيد الناس .

قلت:هذا الحديث ليس متابعاًُ لحديث ابن اسحاق بل جاء مختصراً كالروايات الآتية، وإنما ذكره ابن سيد الناس كما قال :"أي بنحو الكتاب الذي أورده ابن إسحاق" وتابعه عليه من تابعه لا يقوم له ،إذ لم يذكر لنا ابن سيد الناس متنه ،وهي في المفقود من تأريخ ابن ابي خيثمة [1045]،ويؤيد هذا أن البيهقي أخرجه مختصراً كما ترى .

وعلى كل حال فالسند ضعيف إذ مداره على كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني :

([1043]) انظر تهذيب الكمال 136/5،وميزان الاعتدال 52/3،والتقريب 446/2(4515).

([1044]) انظر تأريخ دمشق ،ابن عساكر78/11،وتهذيب الكمال 507/6،وجامع التحصيل،العلائي ص90،وتدريب الراوي،السيوطي/ 124.

([1045]) انظر السيرة النبوية الصحيحة ،د.أكرم ضياء العمري275/1.

قال ابن معين :ليس بشيء. وقال أبو زرعة الرازي : واهي الحديث ليس بالقوي.وقال الشافعي وأبو داود :ركن من أركان الكذب . وضرب أحمد على حديثه.

وقال أبو خيثمة الحافظ والد (محمد) -وهو من روى هذا الحديث – قال لي أحمد بن حنبل :لا تحدث عنه شيئاً. وقال النسائي مرة: متروك ،وروي عنه أخرى:ليس بثقة.

وقال ابن حبان :له عن أبيه عن جده نسخة موضوعة ،لايحل ذكرها والرواية عنه إلا على جهة التعجب.وقال ابن عدي:عامة ما يرويه لا يتابع عليه.

وقال الدار قطني :متروك

وقال الحافظ ابن حجر :ضعيف أفرط من نسبه إلى الكذب[1046].

قلت : فالرجل ضعيف جداً ،ولم يخطئ من أتهمه بالكذب.

الحديث بهذا الإسناد واهي،وهوعلة بذاته لا يصلح أن يشهد لغيره ناهيك أن يقوم بنفسه،وفي الصحيح ما يغني عنه وعن أمثاله من الأسانيد.

ومما يشهد لأصل الوثيقة،وبعض ألفاظها :

ما أخرجه أحمد 79/1 ،والبخاري53/1(111)،و110/3(2882)،و2531/6(6507)،و2534/6 (6517)،والترمذي (1412)،والنسائي 23/8 ،وابن ماجة (2658)من طرق عن مطرف عن الشعبي عن أبي جحيفة قال: قلت: لعلي هل عندكم كتاب؟ قال: لا إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة .قال :قلت: فما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل وفكاك الأسير ولا يقتل مسلم بكافر".

وما أخرجه أحمد 321/3و349-واللفظ له-ومسلم1146/2(507)،

والنسائي في الكبرى 240/4(7034)،والصغرى52/8،وأبو يعلى في مسنده 160/4(2228)من طرق عن أبي الزبير عن جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ :"كَتَبَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى كُلِّ بَطْنٍ عُقُولَهُ ثُمَّ إِنَّهُ كَتَبَ أَنَّهُ لَا يَحِلُّ أَنْ يُتَوَالَى مَوْلَى رَجُلٍ مُسْلِمٍ بِغَيْرِ إِذْنِهِ قَالَ رَوْحٌ يُتَوَلَّى"[1047].

وما أخرجه إبن أبي شيبة في مصنفه 419/5(27577)،وأحمد276/1،وأبويعلى366/4(2484) من طرق عن حجاج[1048]،عن الحكم ،عن مقسم عن ابن عباس قال :" كتب رسول الله ﷺ كتاباً بين المهاجرين والأنصار: أن لا يغفلوا معاقلهم ، وأن يفدوا عانيهم بالمعروف والإصلاح بين الناس".

وما أخرجه أحمد 276/1و204/2 قال :حدثنا سريج،قال :حدثنا عباد عن حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده[1049] أن النبي ﷺ كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار أن يعقلوا معاقلهم وأن يفدوا عانيهم بالمعروف والإصلاح بين المسلمين ".

([1046]) انظر ترجمته في تهذيب الكمال 158/6(5537)،وميزان الاعتدال 406/3-408،والتقريب 193/3(5617).

([1047]) انظر السيرة النبوية الصحيحة ،د.أكرم ضياء العمري 275/1.

([1048]) هكذا حدث به الحجاج مرة عن مقسم ،وأخرى عن عمرو –كما في رواية أحمد الآتية- فلعله سمعه مرتين أو لعله وهم فيه،إذ هو "كثير الخطأ والتدليس"، ولم يتابع على كلتيهما ،وقد صحح كلا الإسناد ين العلامة أحمد شاكر 146/4.

وهكذا فإن أصل الوثيقة ثابت بالحديث الصحيح عند الأئمة :البخاري ومسلم وغيرهما ،وجاءت الروايات مجتزأة مختصرة بمجموعها يثبت أن رسول الله ﷺ كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار في المدينة المنورة ؛أما التفصيلات التي جاءت في رواية

ابن إسحاق فلم نجدها إلا عنده ومدارها عليه ،وجاءت أيضاً من طريق الزهري مرسلة ؛ فهي ضعيفة [1050].

وعلى كل حال فإننا سنناقش هذه الوثيقة -رغم ضعفها - ونحلل معانيها ونستخرج دررها إذ العلماء كأنهم أجمعوا على تساهلهم في المغازي والسير بخلاف الحلال والحرام ،وأحسن الشيخ سعيد حوى بقوله:" وعلى كل الأحوال فعلى مذهبنا الذي ذكرناه في مقدمة هذا القسم اعتمدنا فيه أن إماما من الأئمة عندما يذكر شيئا بلا نكير فذلك يدل على أن مذهبه اعتماد ما ذكره فإذا كان من أهل الاجتهاد في شان فبإمكاننا اتباعه فيه، ولا أحد يشك أن ابن إسحاق إمام الأئمة في السيرة"[1051] .

([1049])أنظر تفصيل الكلام في "عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده " تهذيب التهذيب 8/45-48.

([1050]) وقد صحح الوثيقة –بطولها- د.أكرم ضياء العمري السيرة النبوية الصحيحة 275/1 ،وتبعه :د. جاسم العيساوي في بحثه "الوثيقة النبوية"ص 69 ،وتبعهما أخي الفاضل الشيخ محمد صالح السامرائي في بحثه أثر التخطيط النبوي في بناء المجتمع المدني "ص 179 ،وأخي د.خالد سليمان الفهداوي في بحثه "الفقه السياسي للوثائق النبوية "ص 94 ،ود. الصلابي " السيرة النبوية"564/1.

([1051])الأساس في السنة 407/1.

المبحث الثالث

حقوق المواطنة وواجباتها

حقوق المواطن في ظلال دولة الإسلام واضحة،وواجباته،فهي متكافئة ومتناسبة ،فكل له ما لغيره وعليه ما عليهم، ويتجلى ذلك في البند الأول من نص الوثيقة النبوية التي سجلها النبي ﷺ بين مواطني المدينة المنورة على اختلافهم ،فقالﷺ:" هذا كتاب من محمد النبي ﷺ بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم: إنهم أمة واحدة من دون الناس"[1052]. وقولهﷺ: -إنهم- لم يفرق بين المسلمين وغيرهم في المواطنة،لا كما هو سائد في الأنظمة الفاسدة التي تقسم الناس إلى طبقات ،والطبقات إلى درجات وهلم جراً.

وهذا لا يعني تمييعاً دينياً كما قد يُتصور ،إذ دق إسفين الفرق العقدي بقوله: "محمد النبي ﷺ ".

ثم تأمل في قوله ﷺ:" ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم".إذ جعل اللحاق بهم لا يكفي في المواطنة بل :"وجاهد معهم "، فلابد من المغرم كما في المغنم ، يقول سعيد حوى في أساسه :-"هذه الوثيقة ضبطت العلاقة بين أبناء المجتمع المدني جميعه مؤمنهم ومشركهم ويهودهم ، ومن ها هنا نأخذ أن على الحركة الإسلامية حيثما وجدت أن تفكر في الصيغة الدستورية التي تحكم العلاقات بين المسلمين وبين غيرهم.ومن تعبيرات هذه الوثيقة :"وان يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم"؛ هذا التعبير يفيد في المصطلحات الحالية أن كل المواطنين شعب واحد وفي هذا ابلغ الرد على بعض المتشنجين الذين تتسع دائرة المحرمات عندهم حتى تصل إلى كل شيء"[1053].

ومن يتأمل في السياسة التي تعامل بها النبيﷺ مع اليهود يجد أنه رسم طريق العلاقة معهم بشكل رائع ،ومن ذلك قولهﷺ :

((*لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فانه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

*انه من تبعنا من يهود فان له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.

* إن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين.

* اليهود أمة مع المؤمنين.

*إن النصر للمظلوم.

*إن يثرب جوفها حرام لأهل هذه الصحيفة.

* إن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم،وانه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها.

*إن الله على اتقى ما في هذه الصحيفة وابرها .

*انه لا تجار قريش ولا من نصرها.

([1052]) السيرة النبوية ابن هشام13/3 ،وقد بحثنا الوثيقة كاملة وحكمنا على سندها ،وحللنا ما فيها في كتابنا :وثيقة المدينة المنورة -دراسة تحليلية-.فأنظره

([1053]) الأساس في السنة ،سعيد حوى 407/1.

*إن بينهم النصر على من داهم يثرب.

*إذا دعوا إلى صلح يصالحون ويلبسونه فانهم يصالحونه ويلبسونه.

*من خرج أمن ومن قصد أمن بالمدينة إلا من ظلم أو إثم.

*انه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو إثم.

*إن الله جار لمن بر واتقى)) [1054].

هكذا اعتبر اليهود جزءاً من مواطني الدولة الإسلامية ،وعنصراً من عناصرها ،وبهذا ترى :"أنّ الإسلام قد اعتبر أهل الكتاب أمة مع المؤمنين ما داموا قائمين بالواجبات المترتبة عليهم ،فاختلاف الدين – بمقتضى أحكام الصحيفة- ليس سبباً للحرمان من مبدأ المواطنة"[1055].

وقد حددت علاقة المسلمين بغيرهم من خلال أمورٍ خمسة رئيسة[1056]:

1-اعتبار اليهود مواطنين في الدولة الإسلامية ،لهم حريتهم الدينية ،تحميهم الدولة وتدافع عنهم.

2-على اليهود أن يساندوا الدولة الإسلامية في رد العدوان عنها.

3-على اليهود النصح للدولة الإسلامية فلا يتآمرون عليها،ولا يخفون نبأ من يعلمون منه الكيد للدولة الإسلامية .

4-تفرض الإقامة الجبرية على اليهود،ولا يجوز لهم مغادرة أماكنهم إلا بإذن من الدولة الإسلامية.

5-السيادة للدولة الإسلامية،وإليها يرجع اليهود في الخصومات التي تنشب بينهم.

فقواعد المواطنة التي أرستها الوثيقة كثيرة ،يمكن إجمال أهم مباحثها فيما يلي:

([1054]) السيرة النبوية ابن هشام13/3 ،وقد بحثنا الوثيقة كاملة وحكمنا على سندها ،وحللنا ما فيها في كتابنا :وثيقة المدينة المنورة -دراسة تحليلية-.فأنظره

([1055])السيرة النبوية ،الصلابي 571/1.

([1056])قراءة جديدة للسيرة النبوية ،محمد رواس القلعجي ص148.

المبحث الرابع

حرية الدين مكفولة " فلا إكراه في الدين".

نظم النبي ﷺ العلاقات في المدينة المنورة ،وعّرف كلاً بحقه ومستحقه،وهذه الخطوة بينت بوضوح رغبة المسلمين في التعاون الجاد والخالص مع اليهود، لنشر السكينة والأمان في ربوع المدينة المنورة،والضرب على أيدي العادين ومدبري الفتن أيا كان دينهم [1057].

لقد أرست هذه البنود القواعد والمبادئ ما يحقق العدالة المطلقة والمساواة التامة بين البشر،وأن يتمتع بنو الإنسان على اختلاف ولغاتهم،وأديانهم،بالحقوق والحريات بأنواعها،ولا تزال المبادئ التي أرساها الإسلام –في جملتها- معمولاً بها،والأغلب أنها ستظل كذلك في مختلف نظم الحكم المعروفة إلى اليوم ...وصل إليها الناس بعد قرون من تقريرها،من قبل النبي ﷺ.

صحيح أن حرية الدين مكفولة،والإسلام لا يدعو إلى الظلم والعداء،فهو يدعو إلى السلم والصلح ما كانت الدولة المقابلة أو الطرف المقابل لا يتعدى حدوده،ولا يتجاوز على أي مسلم مهما بعد أو دنا،ولذلك لا نعجب من انه ﷺ نقض الوثيقة مع يهود بني قينقاع بعد أن تعدت على مسلمة واحدة في سوق اليهود والقصة معروفة،ومثلما رحب صدر النبيﷺ لكثير من الأعداء ،وطول نفساً وصبراً فيهم ،فإنه قد استنزل غضبه على من يخون ويغش، والأمثلة متوافرة لمن تتبع.

المبحث الخامس

وحدة المرجعية والقيادة

لقد ثبت النبي ﷺ قاعدة عظيمة من قواعد المواطنة،إذ لايعني منها ترك الأمر على غاربه،فلا قيادة ولا مرجعية تنظم حياة المواطنين ،وتحمي الضعيف من القوي،وتطبق القوانين ،أو تسنها –تلك التي لم يأتي بها نص -،ومن يقرأ بنود الوثيقة التي تتعلق بالموضوع يجده واضحاً،إذ:

((*لا يخرج منهم أحد –أي ترك البلاد-إلا بأذن محمدﷺ.

* عليهم النصرة على من حارب أهل هذه الصحيفة.

*بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم.

*ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فان مرده إلى الله تعالى،والى محمد رسول الله ﷺ)) [1058]

وفي قوله ﷺ:" وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فان مرده إلى الله عز وجل والنبي ﷺ...".المغزى من ذلك واضح وهو إقرار سلطة دينية عليا تقود المدينة ،تفصل في الخلافات ،منعاً لقيام اضطرابات في الداخل من جراء تعدد السلطات إن الله تعالى ورسولهﷺ هما المرجعان في كل الخلافات والمنازعات التي

([1057])أنظر فقه السيرة ،محمد الغزالي ص199 .

([1058]) السيرة النبوية ابن هشام13/3 ،وقد بحثنا الوثيقة كاملة وحكمنا على سندها ،وحللنا ما فيها في كتابنا :وثيقة المدينة المنورة -دراسة تحليلية-.فأنظره

تطرأ بين المسلمين ((وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ))الشورى/10.وقال تعالى:((وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ)).النساء/83.وهو خطاب للمسلمين عامة،وللأنصار خاصة،فان خلافاتهم كانت تحل من قبل اليهود الذين كانوا يزيدون الطين بلة والهوة عمقاً، فأراد النبي ﷺ أن ينهي التدخل اليهودي فيقطع عليهم سبيل إشعال الفتن والخلافات،ومن حق كل مسلم ملك أدوات الاجتهاد أن يجتهد فيحل المعضلات الدينية والدنيوية من الكتاب والسنة ،أما من لم يمتلكها فيلزمه الرجوع إلى العلماء ،يقول الله تعالى:(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً)النساء/59 ،ويقول:(وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلاً). النساء:83،فولي الأمر هو الذي ينظر فيحقق المصلحة أو يدفع مفسدة،وربما يكون ولي الأمر واحداً أو جماعة أو هيئة أو غيرها،والتفصيل ليس مكانه هنا.

المبحث السادس

حماية الوطن مسؤولية الجميع

الوطن الذي نعيش فيه ونأكل من خيره يلزمنا حمايته والدفاع عنه،ويشترك كل من يسكنه ويتوطنه أن يدافع عنه."وان أساس العلائق بين المسلمين وغيرهم- من مواطني الدولة الإسلامية – هو السلم ما أسلموا ،وان مبدأ الحق والعدل والتعاون على البر والتقوى والعمل لخير الناس ودفع أذى الأشرار عن المجتمع هي ابرز السمات التي تنادي بها دولة الإسلام ..." [1059].

ومثلما يجب على الجميع أن يدافع عن الوطن فالجميع يغنم من الوطن ،شريطة أن تكون قد اشتركت مع المسلمين في غزوتهم تلك،يقول ﷺ:"وان كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا....." : أي أن كل جماعة أو عشيرة أو مجموعة غزت فان بعضها يتبع بعضها في المسؤولية وفي الغنائم وغيرها من الحقوق والواجبات .

ومن واجبات المواطنة:أنه يحرم على غير المؤمنين أن يجيروا مشركاً، نفساً أو مالاً ،ولا أن يحولوا بينه وبين وصول المؤمنين إليه،يقول ﷺ:" وأنه لا يجبر مشرك مالاً لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن..."،فالأمر هنا يتعلق بالمشركين بصورة عامة وباليهود بصورة خاصة،لما كان يعرف منهم من الغدر والخيانة، فأراد ﷺ أن يقطع عليهم كل الأعذار والحجج من التعامل مع القرشيين في مكة،حفاظاً على الأمن الداخلي والخارجي .

ومن الأشياء المهمة في قضية المواطنة وحماية حرمة البلد أن من قتل -مؤمناً - عمدا ببينة يقتل به وحده،دون إفساد في الأرض،إلا أن يعفو أو يسترضى أولياؤه،وقد خص دم المؤمن دون غيره،لأنه ﷺ لا يريد إلزام غير المسلمين بأحكام الإسلام قبل اعتقاده والانتماء إليه،ولأن الناس من غير المسلمين كانت لهم قوانينهم،خاصة في الدماء ،فالأساس العقيدة أولاً ،ثم أحكام الشريعة بعد ذلك .

وأما في قوله ﷺ: "وانه من اعتبط مؤمنا قتلا عن بينة فانه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول وان المؤمنين عليه كافه ولا يحل لهم إلا القيام عليه... "[1060]،فأراد ﷺ أن ينظم الأمور الداخلية ،ويظهر هذا بجعله ﷺ الولاء للدين قبل غيره ،خاصة في أجواء مثل أجواء يثرب.

ومن ثمة أراد النبي ﷺ أن يقطع كل حبائل المشركين والمنافقين واليهود الذين يتميزون بالبدع والضلالات،التي سوغت لهم تحريف دينهم،يقول الله تعالى : (مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيّاً بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْناً فِي الدِّينِ).النساء /46. فقال ﷺ:"لا يحل لمؤمن اقر بما في هذه الصحيفة يؤمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يؤويه،وانه من نصره أو آواه فان عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة،ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل ..."،خاصة أن الدولة الإسلامية لازالت يافعة ،فأراد النبي ﷺ أن يقطع سبيل المؤامرات والتآمرات على هذه الدولة،وهو من الأساليب النبوية الرائعة التي تخاطب الضمير الإنساني وتجعل الرقابة الإلهية أولاً قبالة المؤمن في حله وترحاله ،وهو في حقيقته تهديد مبطن لمرضى القلوب من اليهود وأفراخهم إذ غضب النبي ﷺ من غضب الله تعالى.

([1059])مصطفى السباعي ،السيرة النبوية دروس وعبر ص 32.

([1060]) السيرة النبوية ابن هشام13/3 .

وكان بإمكان اليهود أن يستغلوا هذه الفرصة الاستغلال الصحيح،وأن يتعايشوا مع أفضل الخلق وأتباعه ،فيأمنوا ويُؤمنوا وتستقر المدينة المنورة،بيد أنهم غلب الطبع عليهم ومن خان الله تعالى من قبل فمن باب أولى أن يخون عباده ؛يقول الأستاذ البوطي:" إن هذه الوثيقة تدل على مدى العدالة التي اتسمت بها معاملة النبي ﷺ لليهود ، ولقد كان بالإمكان أن تؤدي هذه المسألة العادلة ثمارها فيما بين المسلمين واليهود، لو لم تتغلب على اليهود طبيعتهم حب للمكر والغدر والخديعة،فما هي إلا فترة وجيزة حتى ضاقوا ذرعا بما تضمنته بنود هذه الوثيقة التي التزموا بها،فخرجوا على الرسول والمسلمين بألوان الغدر والخيانة"[1061].

وقال الشيخ الغزالي:"وكان المتوقع أن يرحب اليهود بالإسلام فإذا لم يرحبوا به فليكونوا أبطأ من الوثنيين في مخاصمته،فان محمدا ﷺ دعا إلى توحيد الله وإصلاح العمل والاستعداد لحياة أرقى في الدار الآخرة والدين،الذي جاء به وقّرهَ موسى وأعلى شأنه ونوه بكتابه،وطلب من اليهود أن ينفذوا أحكامه ويلزموا حدوده،لكن اليهود صمتوا أولاً صمت المستريب،ثم بدا لهم فقرروا المعالنة بالجحود"[1062].

وإذا ما تطلعنا إلى البنود السابقة بجملتها وجدنا أن الرسول ﷺلم يأمن جانب اليهود،ولكنه أراد أن لا يعدد الجبهات عليه وان لا تفتح الثغرات الداخلية -ولو مؤقتا- لان اليهود كانت قوتهم المادية والمعنوية بارزة في (يثرب)،لذا فانه ﷺ استخدم أسلوب الصبر والأناة والحلم فلم يعلن حربه عليهم؛فلو أعلن حربه عليهم منذ بدئ مجيئه لألب أهل يثرب عليه،ولدارت الفتن والخلافات الداخلية مما يؤدي فتح منافذ لانهيار الدولة الإسلامية الفتية،وإلاّ فانه ﷺ يعلم أن اليهود أهل نفاق وفتن ومكر،وكان يعلم بكل ما يقال ويدبر.

وبلغ بعداوتهم له أنهم كانوا يحاربونه محاربة معنوية ومادية ،حتى في سلامهم فانهم كانوا يقولون (السام عليكم) دعاءاً عليه وعلى أصحابه،ولكنه علم وعلّم أصحابه أن يقولوا(وعليكم) فقط.

وكانوا يثيرون الخلافات والأسئلة بصورة أو بأخرى، فمنها انهم كانوا يشككون المسلمين بأسئلة غريبة أو بإثارة الفتن بين الأوس والخزرج ولكن الله تعالى لهم بالمرصاد: كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَاراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ)(المائدة: من الآية64) .

ومن خلال قراءة السيرة النبوية يتبن لنا أن اليهود لجأوا في حربهم على الإسلام إلى أساليب عدة منها:

1-محاولة تصديع الجبهة الداخلية .

2-تهجمهم على ذات الإله (سبحانه) .

3-سوء أدبهم مع النبي ﷺ ،والنيل من الرسل الكرام ،والطعن في القران الكريم.

4-بث الشائعات الكاذبة والشماتة بالنبي ﷺ وأتباعه .

5-طعنهم في من آمن من الأحبار.

([1061])فقه السيرة ص161،بتصرف يسير.

([1062])فقه السيرة ص200.

6-دعم المنافقين والتآمر معهم على الإسلام[1063].

فالرسول ﷺ لم يغفل عنهم ،بل يؤخرهم لمرحلة قادمة، وفعلاً حينما جاءت الفرصة المناسبة،وبعد أن هُيأت رجال تستطيع تحمل المواقف،فانه ﷺ حاصر بني قينقاع بعدما نقضوا الميثاق،وكان أول من سانده هم الأنصار؛وعندما أراد أن يعطي ثلث ثمار المدنية لغطفان،مقابل عدم مشاركتها في حرب الأحزاب (الخندق)،إذ أنها (غطفان) ليس لها أبعاد سياسية في الحرب،وإنما جاءت بها المصلحة المادية،إذ أغراها اليهود بكل تمر خيبر لسنة واحدة،مقابل مشاركتها بستة آلاف مقاتل مع قريش في الإتحاد الوثني العربي اليهودي العسكري ضد المسلمين ؛فلما شاور النبي ﷺ أصحابه قال سعد بن معاذ ﷺ:يا رسول الله : أهذا رأي تختاره،أم وحي أمرك الله به؟ فقال النبي ﷺ :"بل شيء أصنعه لكم ،والله ما أصنع ذلك إلا أني رأيت العرب رمتكم عن قوس واحدة،وكالبوكم من كل جانب،فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما"، فقال سعد ﷺ:يا رسول الله قد كنا نحن وهؤلاء على الشرك وعبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه،وهم لا يطمعون أن يأكلوا من مدينتنا ثمرة إلا قرى أو بيعاً، أفحين أكرمنا الله بالإسلام نعطيهم أموالنا ؟!والله مالنا بهذا من حاجة ... والله لا نعطيهم غير السيف حتى يحكم الله بيننا "[1064].فاخذ النبي ﷺ برأي سعد ﷺ.

وهكذا تمكن النبي ﷺمن قلب الموازين حتى أضحى اليهود الذين كانوا يتمتعون بالسلطة والثقة والمودة من قبل عرب يثرب وساداتها حولها الدين الجديد إلى قلوب صافية ترفض أدنى شعور بالضعف بعد أن كانت ذليلة لليهود.

فالرسول ﷺ لم يكن تصرفه هذا تصرف جندي في ارض المعركة بل كان من مصدر القيادة،ولما علم الله نبيه ﷺ "الشورى"،فقال: (فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ)(آل عمران: من الآية159) ،ومراد النبي ﷺ أن يعلم أمته الشورى،وإلا فأمر النبي ﷺ ارشد وأسد ولكنها التربية.

ومثال آخر :حينما نقض يهود بني قريضة العهد ،وأراد النبي أن يحكم فيهم ويحاكمهم بسب خيانتهم،وكانوا يحبون سعد بن معاذ ﷺ ويثقون به،لما كان بينهم وبين قبيلته(الأوس) من الأحلاف في الجاهلية،لذا فانهم اختاروه ضناً منهم أنه سيرأف بهم،أو على أقل تقدير أنّ حكمه لن يكون قاسياً عليهم كغيره ؟بيد أنهم فوجئوا بحكمه ،إذ قال سعد:-"إني أرى أن يقتل فقاتلوهم وتسبى ذراريهم وتقسم أموالهم ....."، فقال له النبي ﷺ :" قضيت بحكم الله "[1065].

وتلمس من خلال تأكيده ﷺ بادئ الأمر على المفاصلة الحسية المعنوية،دون الجسدية المادية أنه يحاول دائما أن يشعر صحابته الكرام بأنهم أمة مستقلة بكل شيء عن أمة يهود،فلهم دينهم وللمسلمين دينهم،ولهم نفتهم وللمسلمين نفقتهم ،بيد أنه حافظ على وحدة الوطن لغاية هو اعلم بها ﷺ ؛ولكن حينما جاء الوقت المناسب ولما لم ترعَ يهود حقوق المواطنة حاربهم النبيﷺ وأجلاهم من المدينة المنورة ،وأوصى عند سكرات موته ﷺ :" أخرجوا اليهود من جزيرة العرب".وقد حصل هذا على عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ،ومن هنا ندرك سبب عداوتهم الشديدة له ،ومما زاد في حقدهم أنه فتح الفتوح ومن أعظمها

([1063]) للتوسع :أنظر السيرة النبوية ،الصلابي 582/1.

([1064]) انظر السيرة النبوية ،ابن هشام 224/3،وفضائل الصحابة ،أحمد بن حنبل 74/2 ،والطبقات الكبرى،ابن سعد 413/3.

([1065])أخرجه البخاري (3043و4122)وغيره،وانظر ما سبق.

"بيت المقدس" فحاولوا جاهدين بالتعاون مع أذنابهم في تشويه سيرة الفاروق ﷺ وهيهات لهم، يقول سيد قطب :"فهذا طريقهم على مدار التأريخ...اليهود بدءوا منذ اللحظة الأولى ثم تابعهم الصليبيون ومن خلال القرون المتطاولة دسوا –مع الأسف- في التراث الإسلامي ما لا سبيل إلى كشفه إلا بجهد القرون !ولبّسوا الحق بالباطل في هذا التراث كله – اللهم إلا هذا الكتاب المحفوظ الذي تكفل الله بحفظه أبد الآبدين ،والحمد لله على فضله العظيم ،دسوا ولبّسوا في التأريخ الإسلامي وأحداثه ورجاله.. " [1066].

المبحث السابع

في ضلال الوثيقة

مما مر يمكننا أن نذكر بعض لدروس المهمة لنا اليوم في دعوتنا إلى الله تعالى :

1-على الجماعة الإسلامية التي تسعى إلى إقامة خلافة الله في أرضه،معتمدة على منهج الرسول ﷺ كأساس للقياس،لا أن يكون تطبيقها تطبيقا صوريا فقط،كما ذهبت إلى ذلك بعض الحركات الإسلامية المعاصرة .

2-التدرج والتنقل في الأحداث والأفعال (فقه الواقع)،فلا تستعجل الثمار كان تطلب الجهاد –وهذا حينما لا يكون فرض عين- قبل تربية رجالها،أو تعلن الانفصال قبل أن تكتمل لها مقومات الدولة،مما يجعلها دوله هشه سهلة المنال 0

3-على الجماعة الإسلامية أن تهيئ الكفاءات المناسبة، وان تضمن الإمكانيات الضرورية لإدارة الدولة وإلا سوف تتعرض لأبشع صور الفشل والانهيار الذي قد يسئ بسمعة الإسلام والمسلمين،والأمثلة كثيرة لمن يتأمل.

4-اعتمد ﷺ في هذه الوثيقة على إحكام البناء الداخلي وتحصينة من التيارات المعادية وانهﷺلم يعلن الدولة الإسلامية إلا بعد أن هيا واعد كل المستلزمات الضرورية لذلك 0

فالرسول ﷺ بالتأكيد كان يعلم بأحوال (يثرب) قبل الهجرة وقد أحاط بجميع نواحي المدينة الاقتصادية،والسياسية،والفكرية،والدينية،بحيث أن دستورها كان جامعاً مانعاً.

5- يتوجب على كل المسلمين الذين يرومون إقامة دولة الإسلام أن يعدوا العدة المناسبة لها، أي بمعنى أن تتكافأ مع العصر وتطوره ولو نسبيا،والأفضل المواكبة التامة ،فلا يعقل أن يكون أعداؤنا يملك الطائرات والمدرعات ونحن لا نملك إلا السيوف أو الرشاشات الخفيفة!؟ يقول الله تعالى في معرض الحديث عن هذا الأمر :(وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ) (لأنفال:60) ،ويقول :(وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ) (التوبة:46) . والمطلوب من الإعداد هنا كل أنواع الإعداد :الروحي والمادي والعسكري والعلمي والتكنولوجي "استباق العدو" لكيلا نؤتى من شيء منها .

([1066]) وقد هيأ الله تعالى للسنة النبوية رجالاً كشعبة وعبد الرحمن بن مهدي والزهري ومالك وأحمد والبخاري وغيرهم- رحمهم الله تعالى-فغربلوا الروايات غربلة البصير فميزوا الصحيح عن سواهِ.

6- في أيامنا هذه ،وبعد أن سيطرت القوى المعادية فكراً وأرضاً على الشعوب الإسلامية والأرض الإسلامية قبل غيرها فلا يسعنا إلا أن نعمل عملاً دؤوباً مدروساً مخططاً دون تلكئ أو التفات إلى الوراء ،فالمسلم الآن يخالط العلماني والماسوني والشيوعي والقومي .....،فعلى الجماعة الإسلامية أن تفكر في الصيغة الدستورية الملائمة لتلك الظروف وتلك الديار حسب المكان والزمان،فالذي يصلح في الشام ربما لا يصلح في الحجاز،فعلى الجماعة الإسلامية إن تحسن تعاملها مع الإحداث والأشخاص،فربما يصلح أمر في بلد لا يصلح في آخر ،وقد يصلح في مكان دون آخر في نفس البلد، أو ربما في نفس المكان ولكن بعد سنوات لتغير حدث ما،فأولي الأمر هم من يقدر للضرورة قدرها والى ذلك يشير سعيد حوى رحمه الله فيقول :- " إن على الحركة الإسلامية حيثما وجدت أن تفكر في الصيغة الدستورية التي تحكم العلاقات بين المسلمين وبين غيرهم،والأمر في هذا الموضوع من وضع إلى آخر،ومن قطر إلى آخر ومن ضعف لقوة، ومن كثرة لقلة ومن استخلاف لسعي نحو الاستخلاف والفتوى والشورى والمصلحة هي ضوابط هذا الأمر" [1067].

7-كذلك يتوجب على المسلمين في الديار غير الإسلامية (الأقليات) استغلال الفرص المناسبة لبث مبادئها دون التعرض المباشر للجهات المعادية،التي قد تعرقل سير الدعوة في هاتيك البلاد،بالقدر الذي لا يتعارض مع قواعد الدين وأصوله ،ولا ضير من الدخول في البرلمانات النيابية في الدول غير الإسلامية،أو الدول العلمانية التي لا تحكم بالإسلام ،على ألا تجعل منها غاية بل وسيلة إلى تحقيق الخلافة الإسلامية،وقد ذهب بعض الناس إلى عدم جواز استخدام الحزب السياسي والجمعيات الخيرية والتجمعات أو التكتلات السياسية أو الطلابية أو المهنية بحجج كثيرة لا مجال لذكرها هنا ،ولكن: أولاً :يجب الإقرار بأن هذه المؤسسات والوسائل ليست حراماً وإثماً بذاتها بل هي مصالح مرسلة ،لم ينص الشرع بإلغائها. وثانياً:إن الاشتراك في أي نظام (ديمقراطي)يسمح بتعددية لا يعني بالضرورة إقرار المخالفين ولا الرضا بما هم عليه من الباطل[1068].

ولابد من وضع ضوابط شرعية من قبل أفذاذ العلماء الشرعيين والسياسيين ُتأطر العمل السياسي في الحاضر والمستقبل ،إذ يجب الاعتراف بالمخالفات والانتهاكات التي مارستها أو وقع فيها بعض الحركات الإسلامية تحت غطاء المصلحة ! وهي في حقيقتها خروج عن أصول الدين وقواعده

8- على الدعوة الإسلامية أن توفر الكادر القيادي والإداري للدولة القادمة ولا كادر دون رجال فإنشاء الرجال وتدريبهم شتى أصناف التدريب الخلقي ،والعبادي،والرياضي،والعسكري،ورحم الله عمر بن الخطاب ﷺ حينما قال لأصحابه :"تمنوا علي فقال بعضهم أتمنى السلاح فأجاهد به في سبيل الله - وتمنى الآخر مالاً، والآخر خيلاً ،ولما وصل الدور إليه قال:" لو كنت متمنيا ما تمنيت إلا بيتاً مملؤاً برجال من أمثال أبي عبيدة "[1069].

9- إن على الأمة المجاهدة الصابرة ان تعتز بدينها وبانتسابها إلى الإسلام فهذا شرف عظيم ولا عجب أن

([1067])الأساس ، قسم السيرة 407/1.

([1068]) أنظر المسلمون والعمل السياسي ،عبد الرحمن عبد الخالق ص27 .

([1069])أنظر زاد المعاد ،ابن قيم الجوزية 67/5 .

يفخر المسلمون قاصيهم وداينهم بهذا الدين :(وَقَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ). (البقرة:135)،وبهذا الاسم العظيم (مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاس)(الحج: من الآية78).فالأمة التي لا تعتز بدينها ولا تفتخر به أمة مخذولة، ضعيفة جوفاء لا خير فيها،ويمكر أعداء الإسلام بشتى أصنافهم وقومياتهم بالمسلمين ليل نهار ليشوهوا صورة الإسلام وها قد تكالب أعاؤنا من الداخل والخارج يكيلوا اتهاماتهم للإسلام ويطعنون فيه فلا جامع يجمع اليهود والصليبين والمنافقين إلا عداؤهم للإسلام والمسلمين ،فللّهِ در الإسلام والمسلمين .

10- ان على المسلمين ان يحسبوا لليهود حسلباً خاصاً بهم، فاليهود هم اليهود عبر العصور والأزمان لا بل على العكس فهم اليوم أشرس وأطغى وأجرأ ،فبعد التآمر على الخلافة وإسقاطها، احتلوا فلسطين الحبيبة ، وهاهم اليوم سيطروا على العالم فكرياً وسياسياً واقتصادياً ،سيطروا على القنوات الإعلامية ،وعلى الجمعيات ،والأحزاب ..الخ .

واليك بعض النصوص من بروتوكولاتهم في شتى المجالات :-

جاء في البروتوكول الثاني :- "لا تتصوروا أن تصريحاتنا كلمات جوفاء ، ولاحظوا هنا نجاح دارون وماركس ونيتشة قد ربتناه من قبل والأثر غير الاخلاقي لإتجاهات هذه العلوم في الفكر االأممي- غير اليهودي-سيكون واضحاً على التاكيد"[1070].

وجاء في البروتوكول التاسع :-"إن الكلمات التحررية لشعارنا الماسوني هي (الحرية، المساواة ،والاخاء)وسوف لا نبدل كلمات شعارتنا بل نصوغها معبرة ببساطه عن فكرة وسوف نقول (حق الحرية، وواجب المساوة، وفكر الإخاء وبها سنمسك الثور من قرينه وحينئذ نكون قد دمرنا في حقيقة الأمر كل القوى الحاكمة إلا قوتنا وان تكن هذه القوى الحاكمة نظرياً ماتزال قائمة، وحين نقف حكومة من الحكومات نفسها موقف المعارضة لنا- في الوقت الحاضر - فانما ذلك أمر صوري متخذ بكامل معرفتنا ورضانا "[1071].

فالعبرة بالإعتبار لا بالإكتدار،فلا نقف أمام هذه الكلمات موقف المتعجب حسب كم بذلوا من وقت وكم بذلوا من مال ،وكم صرفنا واستهلكنا من خطب ومقالات،وماذا جنوا وماذا جنينا ؟

11-إن الفجر لناضره لقريب،وإن الله تعالى سينصر دينه وجنده،ولكن للنصر ثمن كبير،وسلعة الله تعالى غالية ،فلابد للأمة من تقديم الثمن أو استنفار واستنفاد كل قواها،ولابد الصبر وعدم اليأس يقول الله تعالى :(إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ .أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِير .الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ.الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ) (الحج:37-41)

يقول صاحب الظلال عند تفسيره هذه الآية :"الأمة التي تقوم على دعوة الله في حاجة إلى استيقاظ كل

([1070])الدعوة الإسلامية فريضة شرعيه وضرورة بشريه ، د0 صادق أمين ص22 و24.

([1071])الدعوة الإسلامية فريضة شرعيه وضرورة بشريه ، د0 صادق أمين ص22 و24.

خلاياها،واحتشاد كل قواها وتوفر كل استعدادها، وتجمع كل طاقاتها،كي يتم نموها ويكمل نضجها وتتهيا بذلك لحمل الامانة الضخمة والقيام عليها 0

والنصر السريع الذي لا يكلف عناء والذي يتنزل هيناً ليناً على القاعدين المسترخين يعطل تلك الطاقات عن الظهور لانه لا يحفزها ولايدعوها 0

وذلك فوق إنّ النصر السريع الهين اللين سهل فقدانه وضياعه ،أولاً: لأنه رخيص الثمن لم تبذل فيه تضحيات عزيزة؛ وثانياً: لأن الذين نالوه لم تدرب قواهم على الاحتفاظ به ولم تشحن طاقاتهم وتحشد لكسبه،فهي لا تتحفز ولا تتحشد للدفاع عنه ....وقد يبطئ النصر لأن بنية الأمة المؤمنة لم تنضج بعد نضجها ولم يتم بعد تمامها ....وقد يبطئ النصر حتى تبذل الأمة المؤمنة آخر ما في طوقها من قوة وآخر ما تملكه من رصيد...وقد يبطئ النصرحتى تجرب الأمة المؤمنة آخر قواها فتدرك أن هذه القوى وحدها بدون سند من الله لا تكفل النصر .. وقد يبطئ النصر لأن الأمة لم تتجرد بعد في كفاحها وبذلها وتضحياتها لله ولدعوته فهي تقاتل لمغنم تحققه أو تقاتل حمية لذاتها أو تقاتل شجاعة أمام أعدائها؛كما قد يبطئ النصر لأن في البشر الذي تكافحه الأمة المؤمنة بقية خير يريد الله ان يجرد الشر منها ليتمحض خالصاً...وقد يبطئ النصر لأن البيئة لا تصلح بعد لاستقبال الحق والخير والعدل الذي تمثله الأمة المؤمنة "[1072].

فـ"لابد للمجتمع الاسلامي من ميلاد، ولابد للميلاد من مخاض ولابد للمخاض من آلام"[1073].

الخاتمة

في ختام هذا البحث يمكن التوصل إلى أهم الجقوق والواجبات الملقاة على المواطن من خلال وثيقة المدينة المنورة هي:

أهم الحقوق

الحق الأول : المحافظة على نفوسهم وأموالهم وإعراضهم ، ولا يؤخذوا الا لاسباب قانونية مشروعة .

الحق الثاني : المحافظة على حريتهم الشخصية فلا يحل ان تسلب الحرية الفردية من غير ان تثبت عليه جريمة وبعد سماع الدفاع عن نفسه .

الحق الثالث : حرية إبداء الرأي والمبدأ .

الحق الرابع : كفالة الحاجات الإنسانية اللازمة لكل فرد من أفراد البلد .

أهم الواجبات :

1. حق السمع والطاعة في المنشط والمكره .
2. الإخلاص للدولة والولاء لها .

([1072])في ظلال القران 2427/4.

([1073])سيد قطب، مشكلات الحضارة ص182.

3. حماية الوطن مسؤولية الجميع .

أهم المصادر والمراجع

القران الكريم .

-أثر التخطيط النبوي في بناء المجتمع ،محمد صالح جواد السامرائي،دار ابن حزم ،بيروت،ط1 2002م.

- إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي (ت505هـ)،دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

-الأساس في السيرة،سعيد حوى، ضمن سلسلة الأساس في السنة، دار السلام، عمان، الطبعة الثانية، 1992م.

- الإسلام ،سعيد حوى ،الكتب العلمية،بيروت،الطبعة الثانية، 1979م.

- تلبيس أبليس،جمال الدين ابو الفرج بن الجوزي (ت597هـ) دار الكتب العلمية،

- جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي(ت795هـ)،دار العلوم الحديثة-بيروت-مكتبة الشرق الجديد،بغداد .

حلية الأولياء ، أحمد بن عبد الله الأصبهاني ، أبو نعيم ، دار الكتاب العربي ،بيروت ، الطبعة الرابعة 1405 هـ .

- دلائل النبوة لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت430هـ)،مطبعة بابل-بغداد، 1982م.

-دولة الرسول من التكوين إلى التمكين ،كامل سلامة الدقس ،دار عمار ،عمان ط1 1994م.

الرحيق المختوم ،صفي الرحمن المباركفوري ،دار القلم ،بيروت ط1988،2م.

- زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية،تحقيق:شعيب وعبد القادر الأرنؤوط،مؤسسة الرسالة1986م.

- سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي(ت748هـ)،مؤسسة الرسالة-بيروت 1401هـ .

- السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث ،علي محمد محمد الصلاّبي ،دار ابن كثير ،دمشق ،بيروت ط1 2004م.

- صحيح البخاري، تحقيق قاسم الشماعي، دار العلم، بيروت، الطبعة الأولى، 1987م.

- صحيح مسلم ، الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري(ت261 هـ)،حقق نصوصه وصححه:محمد فؤاد عبد الباقي،دار إحياء التراث العربي،بيروت،الطبعة الأولى 1955م .

-الطبقات الكبرى ،ابن سعد البصري (ت 230هـ)دار صادر،بيروت 1968م.

-فقه السيرة، محمد الغزالي، بتخريج: الالباني، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1964م.

- فقه السيرة، محمد سعيد رمضان البوطي، مكتبة الشرق الجديد، بغداد، 1990م.

-في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، بيروت، الطبعة العاشرة، 1982م.

- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية،جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم النجدي وساعده ابنه محمد،إشراف الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين.

-من فقه الدولة في الإسلام ،د.يوسف القرضاوي ،دار الشروق .

-المنهج الحركي للسيرة النبوية ،منير محمد الغضبان ،مكتبة المنار ،عمان ط3،1990م

-الوثيقة النبوية والأحكام الشرعية المستفادة منها ،جاسم محمد العيساوي ،رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية العلوم الإسلامية عام 1996م.

Müzakereci: Prof. Dr. Mehmet EREN*

Hicretten sonra Müslümanların yanı sıra Medine toplumunu oluşturan Yahudileri ve diğer grupları bir şehir devleti halinde teşkilatlanmaya ikna eden Hz. Peygamber bu teşkilâtın esaslarını yazılı bir metin (sahife) halinde ortaya koymuştur. Medine şehir devletini oluşturan toplulukların birbirleriyle ve yabancılarla olan münasebetlerini, idarî ve adli yapılarını, fertlerin sahip oldukları din ve vicdan hürriyetini belirli esaslara bağlayan Medine vesikası, şekil açısından bugünkü anayasalardan hayli farklı olsa da maddî açıdan bir anayasa mahiyetindedir. Medine şehir devletini kuran bu yazılı metin bir nevi içtimaî mukavele olarak da kabul edilebilir. Daha önce bütün şehri içine alan siyasî bir yapı bulunmayan Medine'de ilk defa bu metinle ve buna Medine'de mevcut belli başlı bütün cemaatlerin katılmasıyla siyasî bir yapı meydana getirilmiştir.

el-Muhammedî'nin emek mahsulü yirmi dört sayfalık bildiri metni, "giriş, yedi kısım ve sonuçtan" oluşur. **Girişte**; Medine vesikasının öneminden bahsedilerek onun İslam devletine "yeryüzünün ilk hukuk devleti" özelliği kazandırdığına dikkat çekilmiştir. Bildiri konusunun, vesika maddelerinin analizine dair doyurucu çalışma bulunmadığı için seçildiği ve başlıkların vesikanın maddelerine göre oluşturulduğu ifade edilmiştir (s. 2-3).

"Doyurucu çalışma bulunmadığı" ifadesi bence tashihe muhtaçtır. Zira müellif bu konuda kendisinin bir kitabından bahsettiği gibi (s. 12, 13, 14), nebevi vesikalara dair birisi yüksek lisans tezi iki çalışma daha zikretmiştir (s. 5, 11). Elbette M. Hamîdullah'ın *Mecmûatü'l-vesâiku's-siyâsiyye*'si başta olmak üzere bu konuda birçok çalışma vardır. Ayrıca bildirideki başlıkların, vesikanın toplam 47 maddesine göre oluşturulmasının tam olarak gerçekleştiği söylenemez. Yine bazı yerlerde görülen yazım hataları bildirinin iyi bir tashihten geçme ihtiyacını göstermektedir.

Birinci kısımda; Medine'de ikamet eden ve birbirinden çok farklı özellikte oldukları belirtilen üç toplum kesimi hakkında bilgi verilir: Ensar ve Muhacirlerden oluşan Müslümanlar, henüz Müslüman olmamış müşrik Araplar (münafıklar da bu gruba girmektedir) ve Yahudiler. Ensâr ile Muhacirlerin

* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Konya/Türkiye meren11@hotmail.com

dünyaya örnek olacak yeni bir toplum oluşturduklarına işaret edildikten sonra müşrik Araplar ile münafıklardan bahsedilmiştir.

Bu kısımda ve bildiri boyunca Yahudiler çok fazla gündeme getirilmiş, her vesile ile onların İslâm'a düşmanlıkları üzerinde durulmuştur. Tebliğciye göre onlar Medine'de ekonomik, siyasi ve idari gücü doğrudan ve dolaylı bir şekilde ellerinde tutuyor, dinleri ve soyları ile övünüp Arapları hakir görüyor ve onları diledikleri gibi sömürüyorlardı (s.4). Üç grubun iki defa sayılması tekrar olmuştur, bilgiler tek yerde birleştirilebilirdi.

İkinci kısımda, İbn Hişâm'ın İbn İshâk'tan naklettiği vesika metni ve tahrici söz konusu edilir. Verilen bilgilere göre; İbn Hişâm'dan sonra İbn Kesîr ile İbn Seyyidinnâs da metni isnadsız olarak İbn İshak'tan nakletmişlerdir. Beyhakî, benzer bir metni İbn İshak'a ulaşan isnadlıyla nakletmişse de o rivayet zayıftır. Ebû Ubeyd de *el-Emvâl*'de İbn Şihâb'dan mürsel olarak rivayet etmiştir. İrsal kusuru olmasa bu isnad metnin en temiz isnadıdır. Ama İbn Şihâb'ın mürsellerine yönelik tenkitlerden ötürü bu rivayet de zayıftır. Beyhakî ile İbn Ebî Hayseme'nin Amr el-Müzenî'den naklettikleri ve metnin bir kısmını ihtiva eden rivayet de zayıftır. Netice olarak vesikanın tam metnini ihtiva eden rivayetler Hadis ilmi kıstaslarına göre zayıftır.

Bu kısımda yapılan isnad ve ravi değerlendirmeleri, tercih ve tespitler tebliğ sahibinin ilmi derecesini ortaya koymakta ve takdiri hak etmektedir. Ona göre, vesikanın tam metnini ihtiva eden rivayetlerin tamamı zayıftır. Şöyle der: "O halde vesikanın aslı, Buhârî, Müslim gibi hadis imamlarına göre sahih hadis ile sabittir. Parça-parça muhtasar olarak gelen rivayetlerin toplamından, Rasûlüllah'ın Medine'de Muhacirler ile Ensâr arasında bir belge yazdırdığı sabit olur. İbn İshâk'ın zikrettiği rivayetteki tafsilat ise, başka bir kaynakta bulunmayıp onun etrafında dönmektedir. Zührî tarikiyle mürsel olarak gelmiş olsa da, o rivayet de zayıftır" (s. 11). Tebliğci ilgili dipnotta tam metni ihtiva eden rivayeti sahih sayan araştırmacılara işaret etmiş, ama herhangi bir tartışmaya girmemiştir. Oysa onların delilleri ile kendi delillerini mukayese ederek bir sonuca varması beklenirdi.

"Parça-parça ve muhtasar olarak gelen rivayetlerin vesikanın tam metnini ihtiva eden rivayetin şahitleri olması" meselesine gelince, kanaatimce bu hususun daha fazla araştırılmasına ihtiyaç vardır. Zira bu konuda hadis kaynaklarındaki benzer cümlelerin bizzat söz konusu vesika metninden alınıp-alınmadığının tespiti gerekmektedir. Nitekim el-Muhammedî, İbn Ebî Hayseme'nin zikrettiği rivayetin İbn İshak rivayetine mütabi rivayet sayılmasına

karşı çıkarken, onun muhtasar olarak nakledildiğine dikkat çekmiş ve kendisinin şahit olarak zikredeceği rivayetlerin de böyle muhtasar olduğuna işaret etmişti (s. 10). Bu yüzden, en güçlü şahit rivayet olarak görülen Hz. Ali'nin sahifesi hakkındaki meşhur rivayetin, bu konuda şahit rivayet olup- olmayacağı doğrusu merak konusudur.

Buradaki önemli problem, tarihçiler ile hadisçilerin yönteminden hangisinin tercih edileceğidir. Bilindiği gibi tarihçiler anlatımları ihtiva eden rivayetleri birleştirerek olayı bir bütün olarak sunmaya çalışırlar. Hadisçiler ise genellikle her bir anlatımı ayrı ayrı naklederler. İki yöntemin de avantajları ve dezavantajları bulunmaktadır. Bana göre araştırmacılar her ikisinden de istifade ederek bir sonuca varmaya çalışmalıdır.

Zayıf da olsa bu tür rivayetleri kabul etme gerekçesi olarak, tebliğcinin de işaret ettiği gibi (s. 11) iki kanıt kullanılır. Birincisi, âlimlerin çoğunun helal ve harama dair konuların tersine siyer ve megazide belli ölçüde zayıflığa müsamaha göstermiş olmasıdır. İkincisi de, "bir alandaki uzmanlığa güven prensibinin" esas alınmasıdır. İbn İshak, Vâkıdî, İbnü'l-Kelbî gibi siyer ve ensab âlimleri muhaddisler tarafından tenkit edilseler de verdikleri bilgilerin çoğu diğer âlimler tarafından kullanılagelmiştir. Bu yüzden el-Muhammedî'nin Saîd Havvâ'nın şu prensibine dikkat çekmesi gayet yerindedir: "Büyük âlimlerden biri itiraz etmeksizin bir bilgi verirse, bu durum kendisinin o bilgiye itimat ettiğini gösterir. Bu kişi, bir ilimde içtihat ehlinden ise o alanda kendisine uyabiliriz. İbn İshâk'ın siyer ilminin en büyük âlimi olduğunda kimse şüphe etmez (s. 11).

Üçüncü kısım: Vatandaşlık hak ve görevleri. Vesikanın ilk maddesi, Medine halkının (Müslümanlar, müşrikler ve Yahudiler) diğer toplumlara karşı tek bir toplum olduğunu ifade etmektedir. Buna göre vatandaşlık hak ve görevleri açısından Müslüman ile gayri Müslim arasında bir fark bulunmamaktadır.

Vesikada Yahudilere dair şu beş düzenleme dikkat çeker: a) Dini özgürlüklerinin kabul edilip devletin koruması altına alınması, b) düşmana karşı İslâm devletini desteklememeleri gerektiği, c) İslâm devletine karşı samimi olmaları, dolayısıyla komplo kurmamaları, bu konuda sahip oldukları bilgileri saklamamaları gerektiği, d) mecburi ikamete tabi tutulmaları, yerlerinden ancak İslâm devletinin izniyle ayrılabilecekleri, e) otoritenin İslâm devletinde olması, aralarında çıkan anlaşmazlıklarda Yahudilerin bu otoriteye müracaat etmeleri gerektiği (s. 13).

Dördüncü kısım: Din özgürlüğü garantisi. Karşı taraf haddi aşmadıkça ve nerede olursa olsun bir Müslümana saldırmadıkça, İslâm devleti daima barıştan yana olmuştur. Bu yüzden Hz. Peygamber'in Yahudi pazarında Müslüman bir hanıma saldırıdan ötürü Beni Kaynukâ' Yahudileriyle anlaşmayı bozmasına şaşılmaz (s. 14). el-Muhammedî, "bu olayın bilindiğini" söylemekle yetinmiştir. Olayın anlatıldığı rivayetin geçtiği kaynaklara işaret edilseydi iyi olurdu.

Bildiride zikredilen bazı hadisler için kaynaklara müracaat fırsatı bulunamadığı anlaşılıyor. Örneğin أخرجوا اليهود من جزيرة العرب (Yahudileri Arap yarım adasından çıkarın) şeklinde verilen metnin kaynaklarda değişik olduğu görülmektedir (Ebû Davud, nr. 3030: لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب فلا أترك فيها إلا مسلما; Dârimî, nr. 2498:أخرجوا اليهود من الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب).

Beşinci kısım: Otorite ve komutanlığın tekliği. Vesikada bu hususu dile getiren maddelerin en açığı şudur: "Bu sahifede zikredilen gruplar arasında toplumsal düzeni bozacak bir olay ve anlaşmazlık olduğunda, onun çözümü için başvurulacak merci Allah Teâlâ ve Allah'ın elçisi Muhammed (a.s.) olacaktır." Tebliğ sahibi, meselelerin çözümü için Allah ve Rasûl'üne müracaat edilmesini emreden ayetlerin (Nisâ, 59, 83; Şura, 10) genelde bütün Müslümanlara, özelde de Ensâr'a yönelik olduğunu, zira Ensâr arasındaki ihtilâfların Yahudiler tarafından çözülme gerekçesiyle daha kötü hale getirildiğini, Hz. Peygamber'in bu duruma son verdiğini ifade eder (s. 14). Sonraki yıllarda Yahudilerin Sa'd b. Muâz'ın hakemliğini kabul ettikleri dikkate alındığında, Ensâr'ın ihtilâflarının önceden Yahudiler tarafından çözüldüğü fikri pek isabetli gözükmemektedir.

Altıncı kısım: Vatanı korumanın herkesin görevi olması. Vesikadaki bir maddeye göre vatandaşlık görevlerinden biri de, gayri Müslim vatandaşların müşriklerin canları ve malları için kefil olmaması ve Müslümanların onlara karşı hareketlerini engellememesidir. Bu maddenin hedefi, genelde müşrikler, özelde de Yahudilerdir. Yahudilerin hıyanetle maruf olmaları sebebiyle, Rasûlüllah iç ve dış güvenliği korumak için onların Mekke'deki Kureyşle beraber hareket etmeleri hususunda bütün bahane ve gerekçeleri ortadan kaldırmak istemiştir (s. 15).

Vesikanın ilgili maddeleri incelendiğinde, Hz. Peygamber'in aslında Yahudilere güvenmediği, ama içeriden bir cephe açılmaması için belli bir süre onları idare etmek istediği anlaşılır. Zira o yıllar onların Yesrib'deki maddi ve manevi güçleri ortadadır. Uygun fırsat doğunca ve kadrolar yetişince, Benî Kaynukâ'nın da anlaşmayı bozması üzerine Rasûlüllah onları muhasara etmiş,

bu konudaki ilk yardımcıları da Ensâr olmuştur. İşte bu şekilde Peygamber (a.s.) statüleri değiştirmeyi başarmıştır. Öyle ki, önceden Yesribli Arapların otorite kabul edip güven ve sevgi duydukları Yahudiler, yeni dinin bu Arapları izzet-i nefs sahibi yapmasından sonra büyük bir itibar kaybetmişlerdir. Benî Kurayza'nın anlaşmayı bozması üzerine haklarında hüküm vermek üzere Sa'd b. Muâz'ın hakemliğini kabul etmeleri bunun en güzel delillerinden biridir (s. 16, 18). Evs ve Hazrec kabilelerinin Müslüman olmazdan önce Yahudilerin otoritesini kabul edip onların hükmü altında yaşadıkları fikrinin tartışmaya açık olduğunu düşünüyorum. Bana göre iyice araştırmadan ve delilleri ortaya konmadan bu konuda bir şey söylemek zordur.

***"Fî Zılâli'l-Vesîka"* adlı yedinci kısımda,** bildiri sahibi bu konuyla irtibatlı hususlara dair düşüncelerini on bir madde halinde açıklamıştır. Ama bana göre bunlardan bir kısmının bildiri konusuyla irtibatlandırılması zordur. Dolayısıyla bu kısmın tekrar gözden geçirilerek konuyla ilgili olan bilgilerin bırakılıp diğerlerinin metinden çıkarılmasının uygun olacağı kanaatindeyim.

Sonuçta, Medine vesikasına göre tespit edilen önemli vatandaşlık hakları ve görevleri sayılır. Buna göre haklar şunlardır: a) canın, malın ve namusun korunması, b) şahsi hürriyetin korunması, c) görüş açıklama hürriyeti, d) her vatandaşın insani ihtiyaçlarının karşılanması. Görevler de şunlardır: a) devlet otoritesine itaat, b) devlete karşı samimi olmak, c) vatanın korunması.

Bildiride burada sayılan görevler ele alınıp incelenmiştir. Ama sıralanan beş hakkın tamamı üzerinde gerekli şekilde durulduğu söylenemez. Aslında bildirinin adına uygun olan, konuyu vatandaşlığın tanımını yaparak, "hakları" ve "görevleri" şeklinde iki kısım halinde düzenlenmek, bunları Medine vesikasına göre açıklamaktı. Hatta vesikanın maddeleri modern zamanlardaki insan hakları beyannamelerine dair metinlerle mukayese edilebilseydi güzel olurdu. Bunun için zannediyorum hukuk literatürüne de müracaat etmek gerekiyordu. el-Muhammedî'nin kullandığı kaynak sayısı oldukça fazladır. Dipnotlarda gösterdiği birçok kaynağı sondaki kaynakçaya almamıştır. Ne var ki, hukuk literatürüyle ilgili kaynaklar neredeyse yok denecek kadar azdır.

Serdedilen mülahazalarımız bir tarafa, bildirinin emek verilen bir araştırma ürünü olduğunu, bu konuda çalışma yapacaklar için faydalı bilgiler ve değerlendirmeler ihtiva ettiğini belirtmeliyiz. Bilindiği gibi Hadis ve Siyer, rivayete dayalı başlıca ilimler olup ortak konuları fazladır. İki ilmin uzmanları bu konuları yardımlaşarak çalıştıkları takdirde faydalı sonuçların ortaya

çıkacağını düşünüyorum. el-Muhammedî'nin bildirisinin bu yönüyle dikkat çekici ve yol gösterici nitelikte olduğu söylenebilir.

Bu değerli tebliği hazırlayarak ilim âleminin istifadesine sunan hocamızı tebrik ediyorum. Daha nice çalışmalara imza atması için Yüce Allah'tan kendisine sağlık-âfiyet bahşetmesini diliyorum. Bu sempozyumun düzenlenmesinde emeği geçen herkese çok teşekkür ediyorum. Katılımcı ve dinleyicilere saygılarımı sunuyorum.

VII. OTURUM (Cumartesi 14:00-15:00)

Oturum Başkanı Prof. Dr. Abdulkadir EVGİN *(Türkiye)*

MEDENIYET İNŞASINDA KURUCU UNSUR OLARAK HADISLERIN GÜNCEL DEĞERI

Yard. Doç. Dr. Salih KESGİN*

Giriş

Arapçada şehir anlamına gelen "Medine" kelimesinden türetilen medeniyet kavramı; bir toplumun sahip olduğu maddi-manevi eserler ve tasarruflar bütünü olarak ifade edilmektedir.[1074] Bu eser ve tasarruflar bir cemiyete ve o cemiyetin her ferdine, çocukluktan ihtiyarlığa hayatının her devresinde, ihtiyaç duyulan desteği sağlarlar.[1075] Bu kapsamda medeniyet kavramının düşünce tarihi boyunca kazandığı anlamların ortak noktası, toplum hayatının sosyal, siyasal, entellektüel, kurumsal, teknik ve ekonomik alanlarda mümkün kıldığı birikim düzeyini ve fırsatları ifade ediyor olmasıdır.[1076] Bu fırsatlara ve birikim düzeyine sahip toplumların hâkim olduğu yerlerde bilimsel ve düşünsel faaliyetlerin diğer insan etkinliklerine öncülük yapar hale gelmesi durumunda bu medeniyet ***"canlı medeniyet"*** olarak vasıflandırılırken, bilimsel anlamda pek bilgi üretemeyen teknolojik, ekonomik, politik ve askeri güç olarak da gerileyen medeniyetler ***"durağan medeniyetler"*** olarak nitelendirilmektedir.

---

* Yard. Doç. Dr., On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun/Türkiye

[1074] İlhan Kutluer, "Medeniyet", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: 1997, c.28, s.296.

[1075] Malik b. Nebi, **Çağdaş Temel Konular**, (çev.Veysel Uysal), İstanbul: 1983, s.30-31.

[1076] Kutluer, "Medeniyet", **DİA**, c.28, s.296.

Geçmiş birikimi ve mirası paylaşılmış, artık hayatiyet özelliği göstermeyen medeniyetler ise ***"ölü medeniyet"*** vasfı kazanmaktadır.[1077]

Canlı medeniyetlerde karşılaşılan problemler ithal bilgilerle değil o medeniyet içerisinde üretilen özgün yaklaşımlarla çözüme kavuşturulurken, durağan medeniyetlerde ise bu durum tam tersi istikamette bir özellik arz etmekte, ilmî araştırmaya ve çalışmaya dayalı bilginin yerini başka toplumların ürettiği hazır materyaller almaktadır. Bu kıyaslama eşliğinde bir değerlendirme yaptığımızda özellikle son iki yüzyılda İslam Medeniyetinin canlı mümessili konumundaki Müslüman toplumların tarihin etken öznesi durumundan edilgen nesnesi haline doğru bir değişim geçirmiş olması, içinde bulunduğumuz dönemde İslam Medeniyetinin "durağan medeniyet" vasfıyla anılmasını beraberinde getirmektedir.

Bu tespitler üzerine temel sorumuz şudur: Miladi yedinci asırdan bu tarafa pek çok millet ve toplumu kapsayarak "evrensel bir medeniyet" inşa eden İslam Medeniyetinin birer parçası konumdaki günümüz Müslümanlarının, üzerlerindeki toz topraktan silkelenerek yeniden canlı medeniyet vasfına hayat kazandırmak adına atacakları adımlarda Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini içeren hadislerin fonksiyonel değeri nedir?

Öncelikle şunu ifade edebiliriz ki, medeniyetlerin oluşmasında ve tekâmülünde birtakım itici güçler vardır ve bunların en belirgin ve zorunlu olanı ise bilgidir. İslam Medeniyeti'nde Kur'an ve Hadisler, bu bilginin temel kaynakları olarak toplumun açık ve berrak bir hayat tasavvuruna sahip olmasını temin etmektedirler. Bu kapsamda, hadis metinleri, Müslüman bireyin dünya görüşüne kaynaklık ederek toplumsal ilişkileri ve yaşantıyı sistemli bir şekilde düzenlemeleri nedeniyle İslam Medeniyetinin en köklü kurucu unsurlarındandır. Bu tespit eşliğinde, tebliğimizde hadislerin güncel değeri, medeniyet inşâsındaki ve ihyâsındaki etkileri dikkate alınarak üç temel perspektifle ele alınacaktır:

İlk olarak İslam Medeniyetinin ontolojik kaynağı olması açısından, ikinci olarak, İslam Medeniyeti'nin epistemolojik kaynağı olması açısından ve üçüncü olarak ise İslam Medeniyeti'nin aksiyolojik kaynağı olması açısından hadislerin güncel değerini tartışacağımız tebliğimizde nihâi olarak günümüz insanının

---

[1077] Medeniyet kavramına ilişkin tahliller için bkz.: Alparslan Açıkgenç, *"Yenileşmenin Felsefi Temelleri Karşısında İslam Medeniyeti"*, **-İslam Gelenek ve Yenileşme- I. Uluslarası Kutlu Doğum İlmi Toplantısı**, İstanbul:1996, ss.273-285, s.284.

medeniyet tasavvurunda hadis metinlerinin inşa ve ihya edici rolünü ortaya koymak hedeflenmektedir.

İslam Medeniyeti'nin Ontolojik Kaynağı Olarak Hadislerin Güncel Değeri

Sahip olunan maddi ve manevi tasarruflar bütünü olarak da tanımlanabilen medeniyetin[1078] inşâsı ile toplumun düşünce ve eylem dünyasına rehberlik eden dînî inanç ve unsurlar arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Hatta bu ilişkinin medeniyeti oluşturan en temel öğe olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Çünkü dînî inanç ve öğretiler; toplumu güçlendiren, o toplumun geleceğe yönelik dinamik bir yapı oluşturmasını sağlayan ve bir medeniyet kurmasına imkân veren en önemli değerlerdir. Özellikle İslam Medeniyeti'nde, İslam dininin temel kaynaklarıyla Müslümanların oluşturduğu medeniyet arasında varoluşsal bir bağ söz konusudur. Çünkü İslam dini, müntesiplerine tarihin öznesi olmayı, toplumu iyiliğe ve adalete sevk etmeyi, hakikatin yeryüzündeki bayraktarı olmayı bir misyon olarak yüklemektedir. Ve bu misyonun hayata geçirilmesinde Müslüman'ın dünyaya ilişkin zaman, mekân, insan ve âlem algısı tamamen hadislerle ontolojik bir bağlantı içerisinde şekillenmektedir. Bu kapsamda, öncelikle Müslüman bireyin medeniyet tasavvurunun birer parçası olarak zikredebileceğimiz bu dört temel parametreyi esas alarak İslam Medeniyetinin ontolojik kaynağı konumundaki hadislerin güncel değerini ele alacağız:

1- Zaman ve Mekân Tasavvurunu Oluşturan Bir Öğe Olarak Hadisler

İnsan hayatının ve düşünsel faaliyet alanının temel paradigmaları içerisinde yer alan zaman ve mekân mefhumu, toplumsal yaşamın, sosyal hayatın varoluşsal boyutudur. Bütün toplumsal faaliyetler ancak zamanla ve mekânla kendini gösterir ve anlam bulurlar. Bu da şuna delalet etmektedir ki, toplumların maddi ve manevi bakımdan ulaştıkları zirve noktayı ifade eden medeniyet kavramı ele alındığında, zaman ve mekândan bahsetmek bir

[1078] Ali Şeriati, **Medeniyet Tarihi I**, Ankara: Fecr Yayınevi, 1998, s.7

zorunluluktur. Bu anlamda bir toplumun sahip olduğu zaman ve mekân tasavvuru insana dolayısıyla da medeniyete can veren en temel öğelerdir.[1079]

Genelde medeniyetlerin tümünde, özelde ise İslam Medeniyetinde zaman mefhumunu önemli kılan husus, dünya hayatının anlamlı hale getirilmesinin ve hayatın tanzim edilmesinin zamanla doğrudan ilişkili olmasıdır. Nitekim Müslüman şahsiyetin ibadetlerini dahi belirli zaman aralıklarında düzenli olarak yapma yükümlülüğüne sahip olması toplumsal hayatın belirli bir disiplin ve planlama eşliğinde sürdürülmesini temin etmektedir. Bu da İslam dininin inanç, davranış, ahlak ve değerlerini esas alan bir medeniyet inşa etmede, zamanın değerlendirilmesine birincil derecede önem verilmesi sonucunu beraberinde getirmektedir. Nitekim, Hz. Peygamber'in *"İnsanların çoğunun aldandığı iki nimet vardır: Sağlık ve boş zaman"*[1080] ifadeleri de İslâm medeniyetinin inşâsında zaman mefhumuna yüklenen öneme işaret etmektedir. Hakeza, Allah Rasulü'nün (s.a.s.) *"Boş ve faydasız işleri terk etmek, kişinin İslâmiyetinin güzelliğindendir."*[1081] şeklindeki sözleri de Müslümanlara zaman bilincini vermesi ve bu bilinçle medeniyet inşasını temin etmesi açısından hadislerin varoluşsal konumuna işaret etmektedir.

"Şehir" anlamına gelen Medine kelimesinden türemiş bir kelime olarak medeniyetten bahsedildiğinde mekân unsurunu dikkate almamak mümkün değildir. Çünkü mekân kavramı İslam dininin emir ve yasaklarının hayata geçirileceği temel alanı ifade eder. Bu çerçevede şunu ifade edebiliriz ki, İslam Medeniyeti'nde mekânı anlamlı kılan husus onun niteliğidir. Bu nedenle İslam Medeniyeti'nde manevi değeri açısından bir mekânlar hiyerarşisinden bahsetmemiz de mümkün olabilecektir. Öyle ki; Mescid-i Haram, Mescid-i Aksa ve Mescid-i Nebevî müslümanın mekân algısının merkezinde yer alırken İslâmî emirlerin yaşanabildiği diğer bütün alanlar bu mekânın çevresini (periferisini) teşkil etmektedir. Nitekim, Allah Rasulü'nün (s.a.s.) *"Üç mescit dışında (sadece içinde namaz kılmak maksadıyla) başka bir mescide yolculuk yapılmaz: Mescid-i Haram, benim mescidim (Mescid-i Nebi) ve Mescid-i Aksa"*[1082] hadisi manevi değeri açısından mekanlar arasındaki hiyerarşiye delalet etmektedir. Bununla

---

[1079] Ejder, Okumuş, "*Zaman Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi"*, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,** 2010, c.X, sy.2, s.121-174.

[1080] *Tirmizi,* Zühd, 1.

[1081] *Tirmizî,* Zühd, 11; *İbn Mâce,* Fiten, 12.

[1082] *Buhârî,* Fedâilu's-Salât, 6; *Müslim,* Hacc, 74; *Tirmizî,* Salât, 243.

birlikte, "*Yeryüzü benim için mescid ve tertemiz kılındı.*"[1083] hadisi ise yeryüzünün tamamen mescit kılınması ekseninde dünyadaki bütün mekanların değerli ve mümkün kılınmasına işaret etmekte, Müslümanın mekân algısına ilişkin öncülleri tespit etmesi yönüyle İslam Medeniyetinin varoluşsal kaynağı olarak hadislerin ehemmiyetine delalet etmektedir.

İnsan ve Âlem Tasavvurunu Oluşturan Bir Öğe Olarak Hadisler

Kişinin *"İslam"* olması, kendisi için bir kimlik beyanı niteliğindedir. Bu kimlik beyanının temelini "Kelime-i Tevhid" ve "salih amel" oluşturmakta[1084] ve bu beyan ile birey; hayatı nasıl anlayacağını, insanlara nasıl davranacağını ve yüce yaratıcının tasarrufunda yaratılan âlemi ve içindeki her canlıyı nasıl algılayacağını belirlemektedir. Zerkeşi (ö.794/1391) *"Mana la ilahe illallah"* adlı eserinde kelime-i tevhidin nefy edatı ile başlamasını kalplerin temizlenmesi şeklinde açıklamaktadır.[1085] Buna göre, kalbini her türlü şirkten arındırarak temizlenen bireyin insan ve âlem karşısındaki temel sorumluluğu salih amellerle hayatını tezyin etmektir.[1086] Bu tasavvurun hâkim olduğu İslam medeniyetinde bireyin, kendisini çevreleyen insanlarla ve âlemle; "salih amel"in birer alt kategorisi olarak zikredebileceğimiz; "asalet", "basiret" ve "feraset"ten müteşekkil üç temel değerle hayatı kurguladığını ifade etmek mümkündür:

Allah'tan başkasına boyun eğmemeyi gerektiren bir duruşla dünyayı "okuma"yı ifade eden asalet kavramı, İslam Medeniyetinde Müslüman'ın gerek çevresindeki bireylerle gerekse yaratılmış her varlıkla iletişimini hangi üslupla tesis etmesi gerektiğine delalet etmektedir. Allah Rasulü'nün (s.a.s.) *"... Kişinin asaleti güzel ahlakıdır"*[1087] hadisi de bir kavram olarak asalet ile güzel ahlak ve salih amel arasındaki ilişkiyi ortaya koymakta, Müslüman bireyin insan ve âlem tasavvurunu inşa etmektedir. Nitekim, bu bilince sahip kimseler, çevresindeki

---

[1083] *Müslim*, Mesacid, 3.

[1084] Bakara, 2/82; Ali İmran, 3/57; Nisa 4/57,124,173; Maide, 5/69; Araf, 7/42; Rad, 13/29.

[1085] Zerkeşi, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, **Mana La İlahe İllallah**, Beyrut: Dâru'l-Beşiri'l-İslamiyye, 1986, s.82.

[1086] Bkz.: Nur, 24/55.

[1087] *İbni Mace,* Zühd, 24.

insanları ya dinde kardeş olarak, ya da hilkatte eş olarak[1088] görmüş ve İslam Medeniyeti bu bilinçle inşa edilmiştir.

Basiret sahibi olma, yani arınmış bir yürekle iyiyi ve kötüyü; güzeli ve çirkini birbirinden ayırt etme niteliğini taşıma da Müslüman bireyin insan ve âlem tasavvuruna hayat veren bir diğer belirleyendir. Basiret sahibi olmak Hz. Peygamber'in "*Mümin bir delikten iki defa ısırılmaz*" [1089] hadisinde ifade edilen mesajı hayata geçirmeyi ifade ettiği kadar "*zalime onun zulmüne engel olmaya çalışarak yardım edin"*[1090] mesajını anlamayı da gerekli kılmaktadır. Bir nitelik olarak "basiret"i kendi kişiliğinin bir parçası haline getirebilen bireylerden oluşması hedeflenen İslam medeniyetinde; "o"nun gereğince kendisini çevreleyen mahlûkata muamelede bulunma erdeminin gösterilmesi amaç olarak görülmüş, Allah Rasulü'nün (s.a.s.) *"Yeryüzündekilere merhamet edin ki, göktekiler de size merhamet etsin."*[1091] ve *"Kim yolcuların ve hayvanların gölgelendiği bir ağacı lüzumsuz olarak keserse, Allah onu cehenneme atar"*[1092] ifadelerinde aktarılan mesajların rehberliğinden istifade edilmiştir.

Bilmenin de ötesine geçerek bir bilinç sahibi olabilmeyi ifade eden "feraset" kavramı ise İslam Medeniyetinin canlı temsilcileri olarak Müslüman bireylerin çevresi ile iletişim kurarken dünyanın ahiretin tarlası olduğu bilincine sahip olmasını[1093] ve başıboş bırakılmadığı[1094] bilincini her daim taşımasını ihtiva etmektedir. Bu bilinç, miladi yedinci asırdan bugüne tesis edilen İslam Medeniyetinin, ayet ve hadislerden ilham alarak inşa edilmesinde belirgin bir etkiye sahip olmuştur. Feraset, kişinin durduğu yeri tam olarak bilmesini ve Hakkın rızasına ulaşmak için hangi adımların atılması gerektiğine vakıf bir şekilde hareket etmesini kapsamakta, Hz. Peygamber'in *"Sizden biriniz, kendisi için arzu edip istediği şeyi, din kardeşi için de arzu edip istemedikçe, gerçek*

[1088] İbni Ebi'l-Hadid, Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah, **Şerh-i Nehcü'l-Belağa**, Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1378, c.17, s.32.

[1089] *Buhari*, Edeb 83; *Müslim*, Zühd, 63.

[1090] *Tirmizî*, Fiten, 68.

[1091] *Ebû Dâvûd*, Edeb, 58; *Tirmizî*, Birr, 16.

[1092] *Ebû Dâvud*, Edeb, 158.

[1093] Bkz.: *Buhâri*, Rikak 3.

[1094] Kıyame, 75/36.

anlamda iman etmiş olmaz."[1095] hadisini hayata aktarmayı gerekli kılmaktadır. Hakeza, feraset sahibi olmak Allah Rasulü'nün (s.a.s.)*"Müslüman kardeşinin ihtiyacını gideren kimsenin Allah da ihtiyacını giderir. Kim bir Müslüman'dan bir sıkıntıyı giderirse, Allah Teâlâ o kimsenin kıyamet günündeki sıkıntılarından birini giderir. Kim bir Müslüman'ın ayıp ve kusurunu örterse, Allah Teâlâ da o kimsenin ayıp ve kusurunu örter."* [1096] hadisini de yaşamın bir parçası olarak görmeyi gerekli kılar. Bu anlamda, Hz. Peygamber'in kavlî, fiilî ve amelî mesajları ekseninde şekillenen feraset yetisi, İslam dininin mensubu ve doğal olarak İslam Medeniyetinin parçası konumundaki bireyleri, sürekli olarak tazelenen bir bilince davet etmekte bu şuurla medeniyetin inşasına yön vermektedir.

Bu değerlendirmeler eşliğinde şu ifade edilebilir ki, bireyin zaman/mekân ve insan/âlem tasavvurunu oluşturan temel unsur olarak hadisler İslam Medeniyeti'nin inşâsında varoluşsal bir değer üstlenmişlerdir. Modern dönemde kendini öteki karşısında tanımlamakta zorluk çeken ve mağlubiyet psikolojisi ile hayatı anlamlandıran müslüman toplumlar, İslam Medeniyeti'nin can damarlarına yeniden hayat suyunun ulaşmasını sağlamak için hadislerin taşıdığı bu varoluşsal değere gereken özeni göstermekle mükelleftirler.

İslam Medeniyeti'nin Epistemolojik Kaynağı Olarak Hadislerin Güncel Değeri

Her medeniyetin oluşumunu temin eden kendine has bir muharrik gücü olmakla beraber, bu güç kaynağı, etkisini o medeniyetin sahip olduğu bilgi paradigmasından edinmektedir. Nitekim İslam Medeniyetinde toplum fertlerine açık ve berrak bir dünya görüşü kazandıran bilgi, vahyin öncülüğünde Hz. Peygamber tarafından inşâ edilmiştir. İslam Medeniyeti'nin varlığı ve insanlık tarihindeki yeri Allah Rasulü'nün (s.a.s.) ilim karşısındaki tutumuyla ve bilgi edinmeye verdiği önemle yakından ilişkilidir. Yüce Allah'ın (c.c.) "*De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"*[1097] mesajını insanlığa rehber kılan Hz. Peygamber, ilmi önceleyen ve her alanda bilgi sahibi olmaya yönlendiren bir

---

[1095] *Buhârî*, Îmân, 7; *Müslim*, Îmân 71-72; *Nesâî*, Îmân 19.

[1096] *Buhârî*, Mezâlim, 3; *Müslim*, Birr, 58.

[1097] Zümer, 39/9.

toplum oluşturmayı hedefleyerek *"ilim talep etmek her müslümana farzdır"*[1098] hadisiyle medeniyet kurucu bir tavır ortaya koymuştur.

İslam bir ilim dini, onun meydana getirdiği medeniyet de bir ilim medeniyetidir. Hiçbir inanç sisteminde İslam'da olduğu kadar, din ile ilim birbirine kaynaşmış değildir.[1099] Nitekim Allah Rasulü (s.a.s.) yeni yetiştirilecek nesillerin ilimle donatılmasını bir hedef olarak Müslüman ailenin önüne koymuş, "*Bizim çocuklarımız üzerinde hakkımız olduğu gibi onların da bizim üzerimizde hakları var mı*?" diye soran sahabeye *"Evet, çocuğun anne baba üzerindeki hakkı, ona okuma-yazmayı, yüzmeyi ve atıcılığı öğretmesidir"*[1100] şeklinde cevap vermiştir. Ayrıca, *"Hikmet müminin yitiğidir nerede bulsa onu almaya en çok onun hakkı vardır"*[1101] hadisiyle de Hz. Peygamber, İslam Medeniyeti'nin birer parçası olan Müslümanları ilim ve hikmetle donanmaya teşvik etmektedir.

"Muhakkak âlimler, peygamberlerin varisleridir. Şüphesiz peygamberler, ne altın, ne de gümüşü miras bırakırlar. Peygamberler miras olarak, ancak ilim bırakırlar. Bu itibarla kim peygamberlerin mirası olan ilmi elde ederse, tam bir hisse almış olur."[1102] hadisinde de peygamberlerin insanlığa bıraktığı mirasın ilim olması üzerinden İslam Medeniyetinin bütün mensuplarına bu mirası elde etme hususunda teşvikte bulunulmaktadır. Bununla birlikte şunu da belirtmeliyiz ki, İslami anlayışa göre ilim ve ibadet birbirinden ayrılamayan iki unsurdur.[1103] Nitekim, "*Kim ilim tahsil etmek için (evinden veya yurdundan) çıkarsa geri dönünceye kadar Allah yolundadır*."[1104] hadisinde de bu vurgu korunmuş, müslüman bireylerin ibadet şuuruyla benliklerini ilimle olgunlaştırması hedeflenmiştir.

Bilginin kaynağı olması bakımından ve bilgiyi elde etmeye yönlendiren belirleyici öğe olması açısından hadis metinleri, İslam Medeniyeti'nde

---

[1098] *İbni Mace,* Mukaddime, 17.

[1099] F. Rosenthal, **Knowledge Triumphant**, Leiden:1960, s.334.

[1100] Abdurrahman Celaluddin es-Suyuti, **el-Camiu's-Sağir fi Ahadisi'l-Beşiri'n Nezir**, Beyrut: Daru'l-Fikr, [t.r.z.], c.1, s.578.

[1101] Tirmizi, İlim, 19.

[1102] Buhârî, *İlm,* 11; Tirmizî, *İlm,* 19; Ebu Davud, *İlm,* 1.

[1103] Ziya Kazıcı, **İslam Medeniyetleri ve Müesseseleri Tarihi**, İstanbul: İFAV Yayınları, 2006, s.27.

[1104] *Tirmizi*, İlm, 2.

epistemolojik kaynak olarak rol üstlenmiş ve ilme yönlendiren bir unsur olarak işlev görmüştür. Ancak, modern dönemde Hz. Peygamber'in bu mesajlarının sadece ders kitaplarının arasında ya da takvim yapraklarının arkasında kalan bir mesaj gibi algılanması ve hadislerin sanki bugüne değil sadece düne hitap eden bir özelliğe sahip olduğu izleniminin sürdürülmesi, modernitenin baskısı altındaki dimağlarda İslam Medeniyeti'ni yeniden ihya edecek bilincin eksik olmasına sebebiyet vermektedir. Bunun önüne geçebilmek için hadis metinlerinin dünyevi/uhrevi bilginin kaynağı oluşundan ve bilgiye ulaşma hususundaki yönlendiriciliğinden yeniden istifade edilmelidir ki bu noktada hadisler, İslam Medeniyeti'nin en temel iki yapıtaşından birisi olarak önemli rol üstlenmektedir.

İslam Medeniyeti'nin Aksiyolojik Kaynağı Olarak Hadislerin Güncel Değeri

Hadis metinlerinin İslam Medeniyeti'nin ontolojik ve epistemolojik kaynağı olduğunu ifade ettiğimiz şu noktada temel soru hadislerin bu medeniyet içerisinde hangi ölçüde bir değişim ve dönüşüme öncülük ettiğidir. İslam'ın iki temel kaynağından birisi olan hadis metinlerini farklı kılan en temel unsur Müslüman olan kimsenin hayatında baştan sona bir değişim oluşturmasıdır. Müslüman bireyin hayatında başlayan bu değişim öncelikle toplumun değişimine ardından da bütün bir kültürün ve medeniyetin bu değişim üzerine kurulmasına sebebiyet vermektedir.

Nitekim hadislerin insanlığı sosyal hayatın her alanında bir değer oluşturmaya yönlendirmesi de bunun bir göstergesidir. "*Ademoğluna kıyamet günü şunlar sorulmadıkça asla yerinden ayrılmaz: Ömrünü nerede ve ne şekilde geçirdiğinden, ilmi ile ne yaptığından, malını nerede kazanıp nereye harcadığından ve bedenini nerede yıprattığından"*[1105] hadisi müslüman bireyleri dünya hayatında aksiyolojik bir tavrı benimsemeye yönlendirmekte, kendisine verilen bütün imkanları insanlığın hayrına kullanmaya sevk etmektedir. *"İki günü eşit olan ziyandadır"*[1106] hadisinde de Allah Rasulü (s.a.s.) bu hususa dikkat çekmekte İslam Medeniyeti'nin üyesi konumundaki her bir ferdi daima

---

[1105] *Tirmizi*, Kıyame, 1.

[1106] Ebû Şüca Şiruye b. Şehredar b. Şiruye ed-Deylemî, **el-Firdevsü'l-Ahbar**, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986, c.3, s.611.

bir önceki halden daha öteye geçebilecek bir duruşa sevk etmektedir. Ancak bu duruşa ilişkin tavsiye, pasif bir gelişimi değil aktif bir ruhu öncelemektedir. Nitekim, *"Hayra vesile olan, hayrı yapan gibidir."*[1107] ve *"Sizden biri bir kötülük gördüğünde, gücü yetiyorsa eliyle düzeltsin. Eğer bunu yapamıyorsa diliyle düzeltsin. Onu da yapamazsa, hiç olmazsa kalbiyle buğz etsin. Fakat bu, imanın en zayıf mertebesidir."*[1108] hadisleri de medeniyet inşa edilirken nasıl hareket edilmesi gerektiğini gösteren bir ifade olarak bu hususa dikkat çekmektedir.

Bu anlamda, hadislerin inşa ve ihya edici rehberliğinden hakkıyla istifade edemeyen modern dönem Müslümanlarının, İslam Medeniyeti'ni yeniden canlı hale dönüştürmesi, ancak Hz. Peygamber'in aksiyona dönüştürülmek üzere inşa ettiği bilgi ve uygulama birikiminin hayata aktarılmasıyla doğrudan ilişkilidir. Nitekim Allah Rasülü'nün (s.a.s.) risaletinin başlangıcında evladını diri diri toprağa gömme fiilini işleyebilen insanlardan, yüreği Allah sevgisi ile dolan ve herkes için adaleti temin edebilen kimseler çıkarması da hadis ve sünnetin aksiyolojik yönünü ortaya koymaktadır.

SONUÇ

İslam Medeniyeti, tarihinin ilk döneminden itibaren sürekli daha iyiye ve daha mükemmele taraf olarak bir gelişim süreci içerisinde olmuş, modern dönemde ise bilgi üretme ve üretilen bilgiyi kullanma açısından durağan bir süreç içerisine girmiştir. Bunun bir sonucu olarak günümüzde, çoğunluklar halinde olmalarına rağmen siyasi, sosyal, ekonomik vb. alanlarda azınlık ve ta'biyet psikolojisine düçar olmuş, kendi ilmi birikiminden habersiz Müslüman kitlelerin varlığından bahsetmek yanlış olmasa gerektir. Bu psikolojiye sahip kitleler günün hâkim kültür ve medeniyetleri karşısında ya etken bir tavır benimseyecek ya da kendi medeniyetinin temel dinamiklerinden habersiz, bir başka gücün yörüngesinde hareket etmeyi davranış biçimi olarak kabul edeceklerdir. İşte bu noktada, Müslüman bilincinin yeniden ihyasını temin etmek ve İslam Medeniyeti'nin "durağan medeniyet" vasfından öte, "canlı medeniyet" niteliklerine sahip olabilmesini temin etmek için Hz. Peygamber'in, dolayısıyla da hadislerin, rehberliğinin işlevsel hale getirilmesine şiddetle ihtiyaç duyulmaktadır. İslam Medeniyeti'nin ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik kaynağı olarak hadisler, tarihsel süreç içerisinde İslam Medeniyeti'nin inşasında

---

[1107] Tirmizî, İlm, 14.

[1108] Tirmizi, Fiten, 11.

nasıl birincil bir rol üstlenmişlerse, günümüzde de medeniyetin ihyâsında aynı fonksiyonel konuma ulaştığında Müslümanlar etken bir güç olarak tarih sahnesinde yer alabilecektir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Celaluddin es-Suyuti, **el-Camiu's-Sağir fi Ahadisi'l-Beşiri'n-Nezir**, Beyrut: Daru'l-Fikr, [t.r.z.].

Acluni, Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed, **Keşfü'l-Hafa ve Müzilü'l-İlbas**, Beyrut: 1985.

Alparslan Açıkgenç, *"Yenileşmenin Felsefi Temelleri Karşısında İslam Medeniyeti"*, **-İslam Gelenek ve Yenileşme- I. Uluslarası Kutlu Doğum İlmi Toplantısı**, İstanbul:1996.

Ali Şeriati, **Medeniyet Tarihi I**, Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed B. İsmail, **el-Camiu's-Sahih,** Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.

Deylemî, Ebû Şüca Şiruye b. Şehredar b. Şiruye, **el-Firdevsü'l-Ahbar**, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as Es-Sicistâni, **es-Sünen**, Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.

Ejder, Okumuş, "Zaman Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi", **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2010, c.X, sy.2, ss.121-174.

F. Rosenthal, **Knowledge Triumphant**, Leiden:1960.

İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini, **Sünenu İbn Mace,** Kahire: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabiyye, 1975/1395.

İbni Ebi'l-Hadid, Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah, **Şerh-i Nehcü'l-Belağa**, Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1378.

İlhan Kutluer, "Medeniyet", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: 1997.

Malik b. Nebi, **Çağdaş Temel Konular**, (çev. Veysel Uysal), İstanbul:1983.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim İbnü'l-Haccâc El-Kuşeyrî, **el-Camiu's-Sahih,** Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb**, es-Sünen**, Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsâ, **es-Sünen**, Beyrut: Daru'l-Marife, 2002.

Ziya Kazıcı, **İslam Medeniyetleri ve Müesseseleri Tarihi**, İstanbul: İFAV Yayınları, 2006.

Zerkeşi, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, **Mana La İlahe İllallah**, Beyrut: Dâru'l-Beşiri'l-İslamiyye, 1986.

Müzakereci: Yard. Doç. Dr. Muhittin Düzenli*

Muhterem hazirun hepinizi saygıyla selamlıyorum.

Bizi Kıbrıs'ta ağırlama nezaketini gösteren Sayın rektörümüze ve İlahiyat Fakültesi dekanımız Sayın Yusuf Suiçmez hocamıza teşekkür etmek istiyorum.

Salih hocama bu değerli ve güzel sunumundan dolayı teşekkür ediyorum. Konu gerçekten bir tebliğe hapsedilemeyecek kadar geniş ve bir o kadar da üzerinde önemle durulması gereken konu. Bu bağlamda tebliğ içerinde zikredilen her bir başlığın ayrı bir makale şeklinde ele alınabilecek geniş bir içeriğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Salih hocam müşahhas örneklerle islam medeniyetinin oluşumunda hadislerin değerine yönelik önemli bilgiler sundular. Bu sunumları için tekrar kendine teşekkür ediyorum. Tebliğde hep olumlu tarafından bakıldı, medeniyet inşasında hadislerin Müslümanlar üzerindeki olumlu etkilerden söz edildi. Tabi tebliğ içerinde belki şu sorunun da cevabının aranması gerekirdi. "Belirtilenin aksine günümüz Müslümanlarının dünya hayatını tamamen ihmal ederek dünya ahiret dengesini bozmak suretiyle canlı bir medeniyet vasfına hayat vermekten ziyade onun hayatiyetini gideren veya giderebilecek hadislerin etkisi nedir? Belki bu noktadan da hareket edilmek suretiyle tebliğde buna işaret edilebilirdi.

İslam medeniyetinin ontolojik kaynağı olarak 4 parametre esas alınarak islam medeniyetinin kaynağı konumundaki hadislerin güncel değeri üzerinde durulmuş. Acaba bunu 4 temel parametre ile sınırlamak mümkün müdür? Bunların dışında hadislerin güncel değerini ifade eden başka parametreler yok mudur? Bunu da dikkate almak gerekir diye düşünüyorum. Tabii tebliğ içerinde en azından burada sunulan kısmı ile bunların hepsini belirtmek mümkün olmamakla birlikte en azından işaret edilebilir, bu bağlamda tebliğin son şeklinde sanırım bunlara da işaret edilecektir.

İlk olarak zaman ve mekan algısı üzerinde duruldu. Zaman ile ilgili Müslümanların medeniyet algılarını şekillendiren ve hevnî olmalarını gerektiren gerçekten önemli hadisler, rivayetler mevcut. Ancak bu bağlamda tebliğ boyutuna bağlı olarak Müslümanların bu algını şekillendiren sadece iki örnek verilmektedir.

---

* Yard. Doç. Dr., On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun/Türkiye

Yeryüzü benim için tertemiz ve mescit kılındı

Üç mescit dışında başka bir mescit için yolculuk yapılmaz.

Elbette sadece bu hadisler ile Müslümanların zaman ve mekan algını şekillendiren temel dinamikleri sınırlamak mümkün değildir. Bu noktada hem Kur'an'dan hem sünnetten onlarca örnek verilebilir. Tabii bu örnekler verilirken psikolojik boyutun ve rivayetin tarihsel arka planlarının da dikkate alınması gerekir. Aksi halde *"Benim bu mescidimde kılınan bir vakit namaz, diğer mescitlerde kılınan bir vakit namazdan 1000 derece daha faziletlidir"* rivayetini anlamamız ve anlamlandırmamız mümkün değildir ki rivâyet üzerindeki tartışmaları da biliyorsunuz. Ancak bunu bir de Medine de Resulün mescidinde namaz kılanlara sorduğunuzda onun rivayete bakışı ve algısı farklı olacaktır. Nitekim söz konu hadisi kesin bir dille uydurma olarak nitelendiren çok değerli bir hocamız ismini vermek istemiyorum, mescidi-i nebi de namaz kıldıktan sonra fikrini değiştirmiş ve şöyle demişti: "orada kıldığım namazdan sonra anladım ki burada kıldığımız namazların pek de değeri yokmuş." Tabii bu işin psikolojik ve manevi boyutu.

İkinci olarak tebliğde insan ve alem tasavvurunu oluşturan bir öğe olarak hadisler başlığı ele alınmış. En başta söylediğim hususlar bu kısım için de geçerli Müslüman bireyin inan ve alem tasavvurunu olumuz anlamda şekillendirebilecek sahih olmayan rivâyetler de mevcut… En azından işaret edilmeliydi. Bu başlığı okuduğumda beni de çok etkileyen rivayetlerden biri aklıma geldi. Uhud dağını bir baba dostu gibi ziyarete gidip, ne yaptığını *"Uhud bir dağdır amma, o bizi sever biz onu severiz"* buyuran Allah Resulü'nün bu tavrı kanaatimce Müslüman bir bireyin alem karşındaki varoluşsal duruşunu en güzel simgeleyen rivayetlerden biridir.

Bu bağlamda tebliğde de özellikle Müslümanlar arasındaki ilişkiyi ifade eden ve muâhatı gerektiren hadisler de ele alınmıştır. Özellikle bu seneki kutlu doğum haftasının da temel konusu olan kardeşlik meselesi sağlıklı bir medeniyet inşasında son derece önemli olan bir husus. Ancak burada çok da önemli olan bir nokta daha var, Zira muâhatı gerektiren rivayetler ayetler ne yazık ki Müslümanların hayatlarına çok da yansımayan ve sözde kalan hususlar olmaktadır. Bu noktada "medeniyet inşasında kurucu unsur olarak hadisler" in etkinliğini sağlamada Hz. Peygamberin **"ed dinu en nasihatu**"hadislerinde vurguladığı *samimiyet* üzerinde durulmalıdır. Söz konusu hadisler bir epistemolojik kaynak olarak kaldıkça medeniyet inşasındaki etkinliğinden de

söz edilemez. Dolaysıyla hadislerin Müslüman hayatına yansıdığının veya yansımadığının psikolojik tahlili de yapılmalıdır. İslam medeniyetinin epistemolojik kaynağı olarak hadislerin değeri üzerinde duruldu. Bu bağlamda dünyevi bilgi ve uhrevi bilgi önemli. Bunlardan da bahsedildi tebliğde. Ancak tasavvuf erbabının dayandığı zühd hayatı ile ilgili hadisler veya dünyadan tamamen soyutlanmayı çağrıştırabilecek rivayetler yeniden gözden geçirilmelidir. Zira İslam, aktif ve dinamik bir hayatı öngörmektedir.

Son olarak hadislerin aksiyolojik boyutu üzerinde duruldu tebliğde. Bu bağlamda dünkü oturumlarda Bilal Saklan hocamızın da ifade ettiği üzere; bu aksiyonu, rivayetlerin bu fonksiyonel değerini zayıflatan rivayet kültürünü de kısaca hadislerin dinamik yapısını etkileyen rivayetleri yeniden yorumlamak gerekmektedir. Zira hadislere yönelik yaklaşımlar İslam'ın algılanması ve yorumuna yönelik birçok problemin hem çıkış noktasını hem de çözüm kaynağını oluşturmaktadır. Elbette bu noktada hadislerin sağlıklı yorumlanıp aktarılması son derece önem arz etmektedir. İş yine gelip hadislerin sübut ve anlaşılması meselesinde düğümlenmekte… Salih hocamın da doktora konusu… Hadisleri anlama problemi…Bu nedenle hadislerin Müslümanların hayatında itici bir unsur olarak işlev görebilmesi için sağlıklı ve tutarlı bir hadis anlayışına ve yorumuna gerek duyulduğu herke tarafından da kabul edilen bir husustur. Bu bağlamda hadislerin sıhhatini belirlemede çok temel unsurlar var aslında. Çok önemli iki kavram var hadislerin değerlendirilmesinde. Gerçekten usul kavramları bütünüyle incelendiğinde hemen hemen tüm kriterlerin iki ana kavram etrafında şekillendiği görülmektedir. Birincisi **illet** ikinci **muhalefet.** Hadisi zayıf kılan unsurlara bakıldığında tümünün illet kategorisi altında mütalaa edildiği görülmektedir. Ama usul eserlerinde illet, genelde gizli kapalı herkes tarafından kolayca anlaşılamayan bir husus olarak mütalaa edilmiştir. Halbuki rivâyeti sahih sınırları dışına çıkarabilen her şey illettir. İşte bu nedenle sahih hadislerin şartları içerinde **illetten ari olma** kaydı hemen hemen tüm usulcüler tarafından vurgulanmıştır.

Bu noktada hadis usulünü şekillendiren ikinci kavram da **muhalefettir.** Yine zayıf hadisler kategori altında zikredilen tüm kısımların hemen hemen hepsinin bir noktada **muhalefet** kavramı ile kesiştiği görülmektedir. Hatta hadis usulü bütünüyle **muhalefet ve muhalefetle ilgili ıstılahlardan oluşur** şeklindeki bir cümle de bu noktada çok abartılı olmasa gerektir. Bu nedenle sağlıklı bir medeniyet inşasında usulün de sağlıklı ve tutarlı bir şekilde kullanımı ve rivâyetlerin de bu ilkeler çerçevesinde değerlendirilmesi son

derece önemlidir. Bu değerlendirme yapılırken hadislerin dinamik yapısının da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Evrensel olduğunu her düzlemde dile getirdiğimiz İslam dininin de değişmeyen sabiteleri olduğu gibi, muhataba, zaman ve mekana göre değişkenlik arz edebilen, yenilenmeye muhtaç dinamik yapısı da inkar edilemez bir gerçektir. Bu itibarla İslam'ın değişen şartlar ve zamana göre dinamik bir duruş sergilediğini söylememiz gerekir. Burada kastettiğimiz tarihselcilik değildir bunu da özellikle belirtelim.. İctihad kapısının kapatılmasıyla İslam'ın dinamik yapısının akamete uğradığını dile getiren İsmail Fârukî'nin bu görüşüne karşın İslam mezheplerinin kendi düşünce sistematikleri içerisinde bu dinamik yapıyı bir ölçüde muhafaza ettikleri söylenebilir. Örneğin, modern tartışmalarda özellikle hadise yönelik olarak dar kalıplar içerisinde kalmakla suçlanan[1109] İmam Şafii'nin (ö.204/819) Bağdat'ta *el-Huccet* adlı eserini yazdıktan sonra onu Ahmed b. Hanbel (ö.241/858) Ebu Sevr (ö.240/854) ve Ali Kerâbisî (ö.256/869) gibi alimlere okuması, akabinde de Bağdat'tan Kahire'ye gittiğinde, bütün olarak Hukuk sistemini tekrar gözden geçirip yazdığı eserlerinde 13 mesele hariç hepsini değiştirmesi[1110] İslam hukuk tarihinde bilinen bir husustur.Bu nedenle hadis tarihi boyunca, rivayetlere yönelik lugâvî, fıkhî,[1111] zahirî, tasavvufî, aklî, ideolojik gibi birçok farklı yönelişler olduğunu[1112] ve her ekolün kendine özgü bir sistematik geliştirdiğini görmekteyiz. Örneğin Hz. Peygamber'in namazda sahabenin kendisinden önce hareket etmelerinden ötürü onları bu davranışlarından sakındırmak amacıyla söylediği "Ben önümü gördüğüm gibi

---

[1109] Hayri Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi,* Kitabiyat, Ankara, 2002, s.24.

[1110] Bkz. Naci Lumeyn, "İmam Şafii'nin Bazı Görüşlerini Değiştirmesinde Mısır'daki Çevreden Etkilenmesi Meselesi", Çev.: Muammer Bayraktutar, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi,* Yıl: 2010, Sayı: 3, ss. 117-128.

[1111] Fıkhu'l-Hadîse ihtimam gösteren hadis-fıkıh, rivâyet-dirayet ilişkisini dikkate alan muhaddis fakihler her zaman imtiyaz görmüş, fikir ve tahlilleri umumiyetle tercihe şayan görülmüştür. *Men cemaa beyne'r-rivâye ve'd-dirâye, fukahâu'l-hadîs, fukahâu'l-muhaddisîn, ehlu'l-fıkh fi'l-hadîs* gibi ünvanlar bu tercihin bir ifadesidir. Şüphesiz fıkha/anlamaya önem veren alimler İslam'ın dinamik bir hayat tarzı olduğunu ortaya koymuşlar, ve yaşadıkları çağın problemlerine alternatif çözümler üretebilmişlerdir. Zekeriyya Güler, "Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirayet Bütünlüğü", *İlam Araştırma Dergisi,* c.I, Sayı: 2, Yıl: 1996, ss.119.

[1112] Söz konusu farklı okuma biçimleri için Bkz.: Bünyamin Erul, "Hadislerin Anlaşılması Meselesi", *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı,* DİB Yayınları, Ankara, 2004, ss. 95-114.

arkamı da görürüm"[1113] hadisini açıklama sadedinde Aynî, Umdetu'l-Kari adlı eserinde Hz. Peygamber'in arkasında iğne ucu kadar görünmeyen gözleri olduğu şeklindeki bazı izahları dile getirmiştir.[1114]Hatta bu rivâyet, kaynaklarda, Hz. Peygamber'in arkasındaki gözlerin neresinde olduğuna varacak kadar geniş bir alanda tartışma zemini bulabilmiştir.[1115]Bugün içinde yaşadığımız toplumda gerçekte İslam'ın özünde olmayan ancak sosyal kültürel siyasal ve ekonomik hayatı özellikle de çalışma hayatını olumsuz yönde etkileyen bazı dini söylemlerin kısaca sağlıklı bir medeniyet inşasını olumuz anlamda etkileyen hususların, zayıf ve uydurma rivâyetlerden kaynaklandığı bilinmektedir. Serahsî, çalışmayı tevekküle aykırı gören hatta kazançla meşgul olmanın haram olduğunu iddia eden bazı tasavvuf ehlinin olduğunu söylemektedir.[1116] Hatta tedavi olmanın dahi tevekküle aykırı olduğunu iddia edenlerin varlığı bilinmektedir.[1117] Şüphesiz bu görüşlere delil olarak getirilen rivâyetler, hadis usûlü açısından incelendiğinde birçok, illeti bünyesinde barındıran rivayetlerdir. Dolayısıyla zayıf ve uydurma rivayetlerin İslam'ın dinamik yorumunu dolayıyla sağlıklı bir medeniyet inşasını da olumsuz anlamda etkilediği söylenebilir.Bu tür mitolojik mahiyetteki rivâyetlerin bir kısmı uydurma hadislere dair eserlerde büyük ölçüde yer almakla birlikte rivâyetlerin tamamen bundan arındırıldığını söylemek çok zordur. Hattâ klasik kaynaklarımızda bunların bir kısmının doğru kabul edilerek kullanıldığı da görülmektedir. Örneğin Hz. Adem'in sıfatı ile ilgili nakledilen rivâyet oldukça ilgi çekicidir. Bu rivâyete göre, "Hz. Adem'in başı bulutlara ve semâya kadar varıyor, onlara sürtüyordu. Bu sebeple başında saç kalmamış, kel olmuştu. Yeryüzüne

---

[1113] Ebu'l-Huseyn Müslim İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî, *es-Sahih,* thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, c.I, s.324; Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *es-Sahih,* Çağrı Yay., İstanbul, 1992, c.1, s.176.

[1114] Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddin Aynî, *Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahihi'l-Buharî,* (I-XI), Matbaa-ı Amire, İstanbul, 1308, c.II, s.789.

[1115] Yavuz Ünal, *Hadis Geleneğinde Metin Bilinci,*Etüt Yayınları, Samsun, 2008, ss.51-52. Aynî, Buhari şerhi olan *Umdetu'l-Kârî* adlı eserinde konuyu değerlendirirken Muhtar İbn Muhammed'in *Nasırıyye* adlı eserinden nakilde bulunarak onun "Hz. Peygamber'in arkasında iğne ucu kadar görünmeyecek kadar küçük gözleri vardı" şeklinde bir yorumda bulunduğunu nakletmiştir. Aynî, buradaki görme ifadesinin bilme anlamında olabileceğine de işaret etmiş ancak bu tevile gerek olmadığını belirterek rivâyeti zahiri anlamda anlamayı tercih etmiştir. Bkz. Aynî, *Umdetü'l-Kâri,* c.II, s.789.

[1116] Serahsî, *Mebsût,* C.XXX, s.247; İbnul Cevzi, *Telbisu İblis,* Mısır 1368, s.281.

[1117] İbnul Cevzi, *Telbisu İblis,* s.287.

indirilince cennetten ayrılışına o kadar ağladı ki, gözyaşları deniz halini aldı ve gemiler o denizde yüzdü"[1118] Kurtûbî'nin de *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*adlı eserinde benzer rivâyetleri kullandığı görülmektedir. "Arşı yükleyip taşıyanlar ve onun çevresindeki şuurlular Rablerini hamd ile tesbih ederler ve ona inanırlar[1119] ayetinin tefsiri olarak "Arşı taşıyanların ayakları en alt yer katmanındadır. Başları ise arşı delip geçmektedir" rivâyetini kullanmakta, yine aynı yerde Ka'bu'l-Ahbâr'dan israiliyyat kabul edilebilecek nitelikte daha ilginç bir rivâyet nakletmektedir.[1120]

Şunu da özellikle ifade etmemiz gerekir ki; sağlıklı bir medeniyet inşasında sadece gelenekle sorunlara çözüm bulmak yanlış olduğu gibi geleneği tamamen reddederek çözüm arayışlarına girişmek de doğru değildir. Kanaatimizce bu noktada yapılması gereken en önemli şey karşılaştığımız çağdaş sorunlara gelenekten de ilham alarak çözüm bulma arayışları içerisinde bulunmaktır. Bu nedenle inançtan ahlaka, ibadetten muamelata, sosyal hayattan siyasete varıncaya kadar hadislerin, İslam'ın genel prensipleri, Şari'nin maksatları, Müslümanların ihtiyaç ve zaruretleri göz önünde bulundurularak bütüncül bir yaklaşım içerisinde yeniden okunması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Hadisler için değişen hususlar olabileceği gibi değişimi kabul etmeyen ve öyle kalması gereken sabiteler de bulunmaktadır. Burada önemli olan sabit olan hususlar ile tekamüle veya dinamik yoruma muhtaç olabilecek rivâyetleri ayırabilmektir. Tarihin belli dönemlerinde sünnet rivayetlerine dayandırılarak oluşturulan herhangi bir dini yorum ve bu yoruma dayandırılarak oluşturulan normlar kendi tarihsel bağlamı içerisinde ne kadar geçerli ve anlamlı olsa bile onu kutsallık zırhına sokarak dokunulmaz hale getirmek İslam'ın ve hadisi tarihe hapsetmekten farksızdır. Ancak böylesine bir yaklaşım rivâyetlerin dinamik yorumu, onların orijinal işlevini ortaya koyacak ve geçmişin zengin

---

[1118] İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadîs*,Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, trz, s.177.

[1119] Gâfir, 40/7

[1120] "Allah arşı yarattığında 'Allah benden daha büyük bir mahlûk yaratmaz' diyerek böbürlenip sallandı. Allah ona öyle bir yılan doladı ki, yılanın yetmişbin kanadı vardı. Her kanadında yetmişbin tüy, her bir tüyde yetmişbin yüz, her bir yüzde yetmişbin ağız, her bir ağızda yetmişbin dil vardı. Yılanın bu ağızlarından her gün yağmur taneleri, ağaçlar, yapraklar, kum ve çakıl taneleri, dünyanın günleri sayısınca, tüm melekler âdetince tesbihat çıkardı. Ardından yılan, arşın üzerine bir çöreklendi. Çöreklenince arş sadece yılanın yarısına kadar gelebildi" Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân,* I-XX, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, c.XV, s.291.

mirasıyla âşina olmamızı sağlayarak sağlıklı bir medeniyet inşasında önemli bir rol üstlenecektir.

Beni sabırla dinlediğiniz için teşekkür ediyorum ve saygılarımı sunuyorum…

İMAN VE HİKMET KAVRAMLARINI YEMEN'E NİSPET EDEN RİVAYETİN KENT KÜLTÜRÜ VE DİNDARLIK BAĞLAMINDA GÜNCEL DEĞERİ

Yard. Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR*

Hz. Peygamber, bugünden geriye baktığımızda kameri takvimle yaklaşık 1450 sene evvel İslam dinini tebliğ etmeye başlamıştı. Kendisine vahyedilenler, önce kendi kabilesine sonra çevre kabilelere daha sonra tüm Arap yarımadasına ve nihayet ulaşabildiği her yere iletmesi gereken ilahi kaynaklı bilgilerdi. Bu nedenle bu bilgiler öncelikle ilk muhatapların anlayabileceği sadelikte, yalın ve net olmalıydı. Öte yandan bir başka hakikat daha vardı ki o da, kendisinden sonra insanlığa bir daha peygamber gönderilmeyecek olmasıydı. Bu gerçeklik, sadece Kur'an'ın değil, peygamberin diliyle ifade edilen hadislerin de bir yönden ilk dinleyicileri tarafından anlaşılabilir, yorumlanabilir olması gerektiği, bir yandan da peygamberden sonra yüzyıllar belki de bin yıllar boyu devam edecek olan insanlık tarihinde yol gösterici, aydınlatıcı mesajlar ve bilgiler içermesi zorunluluğunu ortaya çıkarmakta idi. İşte bu noktada Hz. Peygamber, ayakları geçmişte dursa da yüzü sonraki yüzyıllara yönelmiş bir duruş sergilemiştir. Nitekim "رُب مبلغ أوعى من سامع" hadisinde[1121] bu hakikat oldukça beliğ bir biçimde ifade edilmiştir. Dolayısıyla hadislerin dili ve uslubu, ihtiva ettiği kavram ve terimler ifade edildikleri günü yansıtsa da, muhteva ve anlam bakımından sonraki yüzyılların hatta bin yılların insanlarının düşünce yapılarına, kavramlarına, soru ve sorunlarına tercüman olacak özellikler taşımaktadır. Hadisler, tıp ve astronomiden, biyoloji ve genetiğe, teknolojik imkanlardan,

* Yard. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye

[1121] Buhari, İlim 9; Tirmizi, İlim 7; İbn Mace, Mukaddime, 18.

sosyoloji ve psikolojiye kadar çok geniş bir yelpazede, her farkedişimizde bizleri hayrete düşürecek derecede bugünün bilgisini hatta geleceğin tasvirini içerebilir. Bu durumda bu çağda ve her çağda hadislerle meşgul olan kişiler, manayı ve muhtevayı dondurmak yerine, güncelleme çabası içinde olarak hadisin içerdiği mesajı güne taşımayı ilm-i hadise karşı borç olarak görmelidir.

Bu tebliğde, hadislerde geçmişin dili ve örnekleri ile evrensel ilkeler anlatılabileceğini gösteren çok sayıda örnek arasından, bir takım sosyolojik tespitler içerdiğini düşündüğümüz bir hadis üzerinde durulacaktır. İman ve hikmet kavramlarını Yemen'e, kabalık ve kasveti Rebia ve Mudar bedevilerine nispet eden sözkonusu rivayet, bir yandan tarihsel bir vakıayı açıklarken, bir yandan da nitelikli dindarlık ve kent kültürü olguları arasındaki korelasyonu ortaya koyan evrensel bir ilkeye işaret etmiş gözükmektedir.

Sıhhati bakımından değerlendirildiğinde, muttefakun aleyh bir hadis olduğu gözükmektedir. (Buhari, Bed'ul-halk 15, Megazi 74; Müslim, İman 81-92) Sahabeden Ebu Mesud Ukbe b. Amr ve Ebu Hüreyre'den nakledilmiştir. [1122]

Hadis bir rivayete göre Hayber kuşatması esnasında Resulullah'a gelen aralarında Ebû Musa el-Eş'arî'nin de bulunduğu elli kişilik Benû Eş'ar heyeti işaret edilerek söylenmiştir.[1123] Bir diğer rivayete göre Tebük Gazvesi esnasında[1124], bir rivayete göre ise Nasr sûresinin nüzülünün akabinde irad edilmiştir.[1125] Hadisin birbirine kıyasla bir takım farklılıklar içeren metinleri olmakla birlikte aşağı yukarı en kapsamlı olarak şu ifadelerle nakledildiğini belirtebiliriz:

عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَمْرٍو أَبِي مَسْعُودٍ قَالَ أَشَارَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِهِ نَحْوَ الْيَمَنِ فَقَالَ الْإِيمَانُ يَمَانٍ هَا هُنَا أَلَا إِنَّ الْقَسْوَةَ وَغِلَظَ الْقُلُوبِ فِي الْفَدَّادِينَ عِنْدَ أُصُولِ أَذْنَابِ الْإِبِلِ حَيْثُ يَطْلُعُ قَرْنَا الشَّيْطَانِ فِي رَبِيعَةَ وَمُضَرَ

[1122] Sahihayn dışında: Tirmizi, Fiten 61, Menakıb 71; Ahmed, Müsned (thk. Şuayb el-Arnavut vdğ.), I-XLV, Müessesetu'r-Risale, 1421/2001, XII, 133, 402, 473; XIII, 66, 156; XIV, 440, 506; XV, 163, 303, 551; XVI, 127, 196, 219, 312, 576, 579; XXI, 57.

[1123] Buhari, Megazi, 74.

[1124] Nevevi, Şerhu Müslim, II, 32.

[1125] Ahmed, Müsned, XIII, 156; Nesâî, Sünen-i Kübra (thk. Hasan Abdülmün'im Şiblî), I-XII, Beyrut 1421/2001, X, 349.; Ebû Ya'lâ, Müsned (thk. Hüseyn Selim Esed), I-XIII, Dımaşk 1404/1984, X, 349; İbn Hibban, Sahih (thk. Şuayb el-Arnavud), I-XVIII, Beyrut 1408/1988, XVI, 287.

“Hz. Peygamber eliyle Yemen istikametini işaret ederek, “İman Yemenlidir. İşte buradadır. Dikkat edin, Kasvet ve katı kalplilik ise develerin kuyruklarının dibinde, şeytanın iki boynuzunun çıktığı yerde, Rebia ve Mudar’dadır” buyurdu.

Hadisin bazı tariklerinde “iman Yemenlidir” cümlesine ilaveten:

جَاءَ أَهْلُ الْيَمَنِ هُمْ أَرَقُّ أَفْئِدَةً الْإِيمَانُ يَمَانٍ وَالْفِقْهُ يَمَانٍ وَالْحِكْمَةُ يَمَانِيَةٌ

“Yemen halkı geldi. Onlar gönülleri en rakik insanlardır. İman Yemenlidir, fıkıh Yemenlidir, hikmet Yemenlidir” buyrulduğu belirtilmiştir. Bazı metinlerde ise هُمْ أَرَقُّ أَفْئِدَةً “gönüleri en rakik insanlar” ibaresine ilaveten وَأَلْيَنُ قُلُوبًا “kalpleri en yumuşak insanlardır” cümlesi de yer almıştır.

Hadisin ikinci kısmı ile ilgili metin farklılıklarına gelince, bir yerde:

وَالْفَخْرُ وَالْخُيَلَاءُ فِي أَصْحَابِ الْإِبِلِ وَالسَّكِينَةُ وَالْوَقَارُ فِي أَهْلِ الْغَنَمِ

“Övünme ve kibir deve çobanlarında, sükûnet ve vakar ise koyun çobanlarındadır” cümlesi yer alırken, bir başka yerde:

وَالْكُفْرُ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالسَّكِينَةُ فِي أَهْلِ الْغَنَمِ وَالْفَخْرُ وَالرِّيَاءُ فِي الْفَدَّادِينَ أَهْلِ الْخَيْلِ وَالْوَبَرِ

“Küfür doğu tarafındadır. Sükûnet koyun çobanlarında, övünme ve riya yaygaracı at ve deve çobanlarındadır.” cümlesi zikredilmiştir.

Hadisin anlamı ile ilgili garibu’l-hadis lugatlerinde ve şerhlerde ifade edilen hususlara bakıldığında, Resulullah’ın Tebük gazvesinde Yemen’i işaret ederek bu hadisi irad etmesinden hareketle, Yemen’den kasdedilenin Mekke ve Medine olduğu istikametinde değerlendirmeler görülmektedir. Bu değerlendirmelerde Yemen bir bölge adı değil bir yön olarak görülmüş, “Rükn-i Yemânî” terkibinden hareket edilerek bu sonuca varılmıştır. Bir diğer değerlendirmeye göre Yemen ile, İslam’ın doğuş yeri Mekke kastedilmiştir. Zira Mekke Tihame toprağıdır, Tihame de Yemen toprağıdır. Bir diğer yorum, Yemen’den kastedilenin Yemen asıllı olan Ensarî sahabiler olduğudur. Gerek Evs gerek Hazreç kabileleri Yemen’den göç ederek Medine’ye yerleşmiş kabilelerdir. Bu nedenle Resulullah Ensar’ın kökenlerine vurgu yaparak onları medhetmiştir. Hakim et-Tirmizî’ye göre imanın Yemen’e nispet edilme sebebi,

özellikle Üveys el-Karenî hakkındadır. Yemen halkının İslamı süratle kabul etmesi sebebiyle Resulullah onları medhetmiştir. [1126]

Hadisin ikinci kısmında yer alan, doğu Arabistan'da yaşayan, deve ve at çobanlığı ile geçimini sağlayan Rebia ve Mudar kabilelerinin, Yemen'e nispet edilenlerin aksine, katı kalpli, gürültücü ve kaba olduklarına dair ifadeler ise, bulundukları bölgede imanî hasletlerin azlığı ve kötülüğün yaygınlığı istikametinde değerlendirilmiştir. Rivayetin bu kısmında yer alan şeytanın iki boynuzunun olduğu yer ibaresinin ise mecazi anlamda, kötülüğün yayıldığı yer manası taşıdığı belirtilmiştir. Hadiste yer alan "karn" kelimesinin boynuz anlamının yanısıra "karin" yani dost anlamı olduğuna dikkat çekenler de olmuştur. Bu durumda "karnâ" kelimesi iki boynuz değil, şeytanın iki yakın dostu anlamında Rebia ve Mudar'ın sıfatı olmaktadır. [1127]

Verilen örnekler ve söz edilen nitelikler bakımından hadis, ilk bakışta tarihi bir vakıaya işaret etmiş gözükmektedir. Resulullah dönemi itibarıyla Arap topluluklarının İslam'ı benimseme süreci ve müslümanlıklarının niteliği, hadisin ana konusudur. Rebia ve Mudar kabileleri, at ve deve çobanlığı örneklemeleri de bütünüyle tarihidir.

Tarihi bilgilere bakıldığında Yemen bölgesinin, MÖ 3500 yıllarına kadar uzanan köklü bir medeniyet ve kültürün izlerini taşıdığını, siyasi, ekonomik ve ticari ilişkiler yönünden gelişmiş, pek çok dini bünyesinde barındırıp sanattan edebiyata, mimariden mühendisliğe büyük bir terakkinin beşiği olduğunu görürüz. Bölgede yahudilik, hristiyanlık, aya ve güneşe tapma, putperestlik hatta Mecusilik gibi pek çok din varlığını sürdürmüştür. Çeşitli dinlerin bulunduğu bölgede, dini şuur ve kültürün oldukça yükseldiği belirtilmiştir. Bilhassa Yahudi ve Hristiyan din adamları mukaddes kitaplardan peygemberin geleceğini haber veriyordu. Eski arap medeniyetinin mirasına sahip yerleşik halk, her yönden İslamiyeti kabul etmeye hazır idi. Nitekim Hz. Peygamber döneminde bazen

---

[1126] Nevevi, Şerhu Müslim, II, 32-33; İbn Hacer, Fethu'l-bârî, VI, 352, 532, VIII, 99, Aynî, Umdetu'l-kârî, XV, 191-192, XVI, 72; XVIII, 31-32, XX, 293.

[1127] İbnu'l-Cevzî, Keşfu'l-müşkil, II, 200-202; Kurtubî, İstizkâr, VIII, 499; Nevevi, Şerhu Müslim, II, 234; İbn Hacer, Fethu'l-bârî, VI, 352; Aynî, Umdetü'l-kârî, XV, 191; İbnü'l-Esir, en-Nihâye, IV, 54.

davet edildikçe bazen kendileri heyetler halinde gelerek müslüman olduklarını bildirmişlerdi. [1128]

Onların Resulullah ile karşılaşmalarında yaşanan diyaloglar bilgili, kültürlü ve asil bir topluluk olduklarını ortaya koymaktadır. İslamı benimseme süreçleri kolay olduğu gibi Hz. Peygamber'in vefatından sonra zuhur eden irtidad hareketleri içinde de büyük bir kısmının yer almadığı görülmektedir. Esvedü'l-Ansi ve Kays b. Meksuh el-Muradi'nin faaliyetlerine bölgedeki kabilelerden hiçbiri topyekün destek vermemiştir. Bilakis Becile, Himyer ve Devs gibi bir çok kabile mürtedlerle savaşlarında Hz. Ebu Bekir'i desteklemiştir.[1129]

Öte yandan İslam'ın gelişinden sonraki sürece bakıldığında İslam'ın güçlenmesi, yayılması, bir şehir devleti haline gelmesinde en etkin rolün Yemen asıllı Ezd kabilesinin kolları olan Evs ve Hazrec'e ait olduğu görülmektedir. Resulullah'ı Yesrib'e davet eden, burada peygambere ve muhacirlere verdikleri destekle tarihe geçen ve böylece siyasi, hukuki, askeri, sosyal bir çok alanda güçlü ve gelişmiş bir şehir devletinin, yeni adıyla Medine'nin, tesisinde önemli rolleri olan bu iki kabile İslam'ı ve müslümanları zafere ulaştırmaları sebebiyle tarihe Ensar olarak geçmişlerdi.

Resulullah sonrası dönemde özellikle ilm-i hadisin ezberlenmesi, yazılması, tedvin ve tasnifi sürecinde Ebu Hüreyre ed-Devsî ile başlayan zincirin önemli bir halkasının, dikkate değer bir şekilde hepsi Yemenli hadisçilerden oluşan Hemmam, Mamer, Abdürrezzak kanalıyla sürmesi de önem arz eder. Bu zincirin her bir halkasında yazılı eserlerin bulunması, bu eserlerin Kütüb-i Sitte'nin oluşumuna katkıları ortadadır. Tüm bu örnekler yüksek bir medeniyet ve kültürün izlerini taşıyan Yemen topraklarında yetişmiş kişi ve kabilelerin önce Resulullah'ın sonra da ümmetin takdirini kazanacak şekilde ince ve zarif olmanın yanı sıra , samimi ve üretken olduklarını, İslam'ın bir kültür ve medeniyete dönüşmesine önemli derecede katkıda bulunduklarını göstermektedir.

Öte yandan hadiste tenkid edilen Rebia ve Mudar kabilelerine bakıldığında, bu iki büyük kabile Arap yarımadasının doğu ve orta kesimlerinde

---

[1128] Bkz. Fayda, Mustafa, İslamiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1962; Ağırakça, Ahmet, Araplar ve Kurdukları Devletler (Yayınlanmamış çalışma).

[1129] Bkz. Fayda, a.g.e.

göçebe bir hayat yaşamakta idiler. Rebia'nın bazı kolları (Bekr ve Abdülkays) h. 8. yılından sonra İslam'a girmişlerdi. Mudar içinden İslam'a giren ilk kabile ise Müzeyneoğulları idi. Mudar'ın önemli bir kısmı bedevi alışkanlıklarına ve kabile asabiyetine bağlılığını uzun süre korumuş ve yerleşik hayata geçmekte zorlanmışlardır.[1130] O takdirde Hz. Peygamber'in bu hadisinde Rebia ve Mudar'a yaptığı göndermenin bazı bedevi topluluklar anlamında olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de de 10 yerde Bedeviler ve tutumlarından söz edildiğini, genel olarak kınanıp eleştirildiklerini görürüz. Örneğin Tevbe Suresinde Tebük Gazvesine katılmamak için bahaneler ileri sürmeleri anlatıldığı gibi yine aynı surede "onların küfür ve nifakta çok ileri oldukları, Allah'ın Resulüne indirdiklerini tanımamaya daha yatkın oldukları, hayır yolunda yaptıkları harcamayı angarya saydıkları ve müslümanların başına kötü haller gelmesini bekleyip durdukları" belirtilmektedir.[1131] Ahzab Suresinde müslümanlara karşı birleşen müttefik güçlerin Bedevi topluluklar vasıtasıyla müslümanlar hakkında istihbarat yapmayı hedeflemelerinden söz edildiğini görürüz.[1132] Fetih Suresinde de yine bedevilerin kalplerinde olmayanı dilleriyle söyleyen[1133], Hudeybiye seferine katılmamak için mazeretler beyan eden topluluklar oldukları açıklanmakta, Hucurat Suresinde imanlarının kalplerine yerleşmediği izah edilmektedir. Keza Resulullah'ı evinin önünde yüksek sesle çağırmalarını konu edinen ayet, onların kabalık ve görgüsüzlüklerini ortaya koyduğu gibi, akli melekelerini yeterince kullanmadıklarını da açıkça ifade etmiştir.[1134] Bununla birlikte Tevbe Suresinde yer alan üç ayette ise Bedevilerin içinden de samimi olarak Allah'a ve ahiret gününe inanan, hayır yolunda harcadığını Allah'a yakın olmak ve peygamberin duasını almak için vesile sayan kimseler olduğu, tevbe edenlerin bulunduğu belirtilmiştir.[1135]

Göçebe toplulukların Hz. Peygamber dönemindeki dindarlıklarının niteliği bu ayetlerde gayet net bir biçimde dile getirilmiştir. Bedevilerin, özellikle de hadiste adı geçen Rebia ve Mudar'ın, Resulullah'ın vefatından

---

[1130] Bk. Aycan, İrfan, "Rebîa", DİA, XXXIV, 498-499; Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Mudar", DİA, XXX, 358-359.

[1131] Et-Tevbe, (9), 97, 98, 101.

[1132] El-Ahzab, (33), 20

[1133] El-Fetih, (48), 11, 16.

[1134] El-Hucurat, (49), 3, 14.

[1135] Et-Tevbe, (9), 99, 102.

sonraki dönemlerde sergiledikleri tavra, genel tutumlarına ve dindarlıklarının niteliğine baktığımızda, hadiste ifade edilen gerçeğin zuhurunun devam ettiği görülür. Peygamberlik iddiasında bulunan Müseylime, Rebia'nın Beni Halife koluna mensup idi. Hz. Ebu Bekir döneminde irtidad edenler Bahreyn Rebialıları, Rebia'nın Tağlib, Bekr ve Nemr kolları idi. Sonraki dönemlerde en dikkat çekici husus, Rebia'nın Harici mezhebini benimsemiş olmasıdır. Bir çok Harici isyanına Rebia'nın Bekr b. Vail kolu önderlik yapmıştır. Aynı durum Mudar için de sözkonusudur. Mudar, Hulefa-i Raşidin döneminde ilk İslam fetihlerinde görev almaya başlamış, fetihlerle beraber yeni kurulan Basra, Kufe ve Kahire'de Mudar adına mahalleler oluşmuştu. Ancak şu var ki özellikle Basra ve Kufe'de ilk Haricilerin çoğu onlardan çıkmıştı. Gittikleri bölgelere kabile ihtilaflarını da taşıyor, cahiliyeden beri süregelen Rebia-Mudar rekabeti ve çatışması Emeviler döneminde bütün şiddetiyle kendini gösteriyordu. Öyle ki Emevi devletinin sonunu da bu kabile çatışmalarının getirmiş olduğu söylenmiştir.[1136] Bu durumda kabilecilik ya da ırk esaslı ve kabileler arası ya da etnik çatışmaların hüküm sürdüğü, yerleşik hayatın ve buna paralel bir kültür ve medeniyetin tesis edilemediği, ekonomik kaynakların ve ticari ilişkilerin sınırlı olduğu toplulukların İslam dinini benimsemeleri halinde dahi din algıları ve dindarlıklarının niteliği, olsa olsa Harici anlayışa benzer evsafta yüzeysel, müsamahadan uzak, bazen tekfirci, bazen müslüman kanı dökmekten çekinmeyecek, İslam karşıtları ile işbirliğine açık, çoğu kez güven telkin etmekten uzak olabilmektedir. Bu dindarlık algısında ibadete düşkünlük kendisini gösterse de özellikle manevî ve derûnî boyut zayıf kalmakta, düşünsel ve estetik alan gelişmemektedir. Dolayısıyla fikrî, mimarî ve sanatsal eserlerde dinin ifade edilebilmesini beklemek oldukça zordur. Buna karşın, etnik çatışmaların yer almadığı aksine çok kültürlü, karma bir yapıdan meydana gelen, yüzyıllara dayalı köklü bir kültürün, hayatın her alanında varlığını hissettiren yüksek bir medeniyetin olduğu, ekonomik kaynakların bol, ticari ilişkilerin çeşitli olduğu toplulukların İslamı benimsemeleri halinde, din algısı, salt yüzeysel bir ibadet hayatı olmaktan çıkıp derûnî bir mana kazanabilir. Bu toplumlarda din; hukuk, sanat, mimarî, edebiyat ve felsefede kendisini ifade edebilir, bu alanlara nüfuz edebilir. Dolayısıyla dindarlık yüzeysel değil, kapsamlı bir mana kazanır. İşte dindarlığın, yüzeysel olmaktan çıkıp bu düzeyde derûnî anlam kazanacağı kültür, bu vasıflara sahip "kent kültürü"dür. Bir diğer

[1136] Bkz. Aycan, a.g.m; Küçükaşçı, a.gm.

deyişle dinin, sanat, edebiyat, felsefe, hukuk ve mimaride, çeşitli sosyal yapılarda etkisini ve izlerini göstereceği alan kentlerdir.

Kent ile uygarlık arasında yadsınamaz bir ilişki vardır. Bu ilişki medine ve medeniyet, city ve civilization vb. kelimeler arasındaki ilişkide de kendisini gösterir. Uygarlıklar kentlerden kaynaklanır. Kibarlık, görgü ve nezaket, kent insanına özgü nitelikler olarak bilinir. Öte yandan kentler insana siyasi bilinç kazandıran, siyasal katılımın aracı ve ortamı olan yerlerdir.[1137] Bu durum ister istemez kent insanının din algısına da etki edecektir. Kentli müslümanın dini sosyal ve siyasi hayattan, hukuk ve estetikten, mimari ve edebiyattan bağımsız algılaması, bu alanlara dinin etkisini yansıtmaması düşünülemez.

Oysa kırsal/göçebe hayat, sosyal ilişkiler, siyasi katılımcılık, ekonomik çeşitlilik, çok kültürlülük vb. öğelerden yoksun olması dolayısıyla din algısı ve dindarlığın nüfuz alanı bakımından kent hayatına kıyasla farklılık gösterebilir.[1138] Bu durumda sosyologların cemaat-cemiyet; mekanik dayanışma-organik dayanışma; tabiat kavimleri- kültür kavimleri; etnik cemiyet- demotik cemiyet ayrımları ile ifade ettikleri topluluklardan ikincilerin dindarlıklarının nitelik bakımından daha zengin, etki alanı bakımından daha yaygın olacağını düşünmek mümkündür. Nitekim hadiste bir yandan "iman, hikmet ve fıkıh" kavramları bir topluluğa nispet edilirken, diğer yandan "katı kalplilik" bir başka deyişle yüzeyde kalmış, derûnileşmemiş din algısı bir başka topluluğa nispet edilmiştir. Bu topluluklardan biri yüksek bir uygarlığın izlerini taşıyan gelişmiş bir topluluk iken, diğeri göçebe ve etnik bir topluluktur. Zaman içerisinde tarihsel rollerine bakıldığında ise, biri irtidad ve Haricilikle tarihte yerini almış, bir diğeri Medine Devletinin tesisindeki rolü ve hadis başta olmak üzere ulum-i İslamiyyeye katkıları ile anılır olmuştur.

Ancak şunu da belirtmek gerekmektedir ki, bedevilik, sadece kırsal toplumlara ait bir yaşam türü olmayıp şehirlerde de varlığını gösterir. Özellikle sanayileşme sonrası kentleşme ve günümüz modern kentleri ile İslam kültürünün temel karakteristiğini yansıtan şehirlerin birbirinden çok farklı olduğu açıktır. İstanbul, İstanbulluluk ve İstanbul kültürü kavramlarının geçmişte ve bugün ne anlam ifade ettiğini hatırlamak yeterlidir. Sosyologlar bu durumu

---

[1137] Bkz. Keleş, Ruşen, Kent ve Kültür Üzerine, Mülkiye, c. XXIX, sa. 246, s. 10.

[1138] Benzer değerlendirmeler için bk. Kurt, Abdurrahman, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XVIII, sa. 2, 1999, s. 16.

kentlileşemeden kentleşmek olarak ifade etmektedirler.[1139] Oysa dindarlık hayatı üzerinde olumlu tesirleri bulunacağını düşündüğümüz kent kültürü, İslam geleneğindeki şehirli müslüman kültürüdür. İslam geleneğindeki şehirli müslüman, din anlayışını hayatın her alanında görmek ve göstermek isteyen, Müslümanlığın emarelerini yaşamın tüm birimlerine yansıtarak kaynağını dinden alan bir kültür ve medeniyet inşa eden bir dindarlık sergilemektedir. Nitekim, İslam dininin ve düşüncesinin şehirlerde gelişip şehrin dilini kullandığı bir hakikattir.

Kent kültürü ve dindarlık kavramları arasındaki yakın ilişkiyi ortaya koyduğunu varsaydığımız "İman Yemenlidir, fıkıh Yemenlidir, hikmet Yemenlidir" rivayeti de dindarlığın salt bireysel ve ibadet hayatıyla sınırlı olmadığını da gösterir. İman, dindarlığın bireysel boyutu olmakla birlikte; fıkıh, tefekkürü, yorum zenginliğini, müsamahayı ve hukuki kalkınmışlık düzeyini ifade eder. Hikmet ise, dinin estetik ve zarif dokunuşlarla, yavaşça ve sükûnetle, çok yönlü olarak hayata nüfuz etmesini temsil eder gibidir. Bu bağlamda ifade ettiğimiz kent kültürü ve dindarlık ilişkisinin, bir iki sene önce basında sıklıkla izlediğimiz "kent dindarlığı" terimi ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Zira, Mehmet Altan'ın aynı adla yayınladığı eserinde kent dindarlığı "kişinin dindarlığını deklare etmeye ihtiyaç hissetmeyecek kadar içselleştirdiği, kendiyle özdeşleşmiş bir inancın davranış biçimidir." Bu tanımlama ile hedeflenen, dinin siyasileştirilmemesi, siyasi manipülasyon aracı haline getirilmemesidir.[1140] Dolayısıyla dindarlığın, modern kent kültürünün temel beklentilerine uygun hale getirilmesi idealize edilmektedir. Oysa bu tebliğde, siyasi ve sosyal hayattan uzak, tamamen bireyselleştirilmiş bir din anlayışından değil, bilakis tarihsel misyonuyla İslam kentlerinin, bu kentlerin kültürü ile yetişmiş bireylerin dindarlıkları ve din anlayışları vurgulanmaktadır. Hadis-i şerifte "Yemen" ile sembolize edilen bu kültür, tarih içinde Medine, Bağdad, Nisabur, Dımaşk ve İstanbul gibi şehirlerde kendisini göstermiştir. Nitekim, İslam literatüründe çok sayıda şehir tarihi eseri yazılmış olması da İslam kültür ve medeniyet tarihinin şehirlerde vücut bulmasından dolayıdır.

[1139] Benzer değerlendirmeler için bk. Keleş, ag.m, s. 12.

[1140] Szökonusu çalışma hakkında bk. Atsız, Hasan, "Çağdaş Bir İslam Projesi Olarak Kent Dindarlığı, Felsefi Bir Analiz", Cotemporary Perceptions of Islam in the Context of Science, Ethics and Art, International Symposium Samsun 26-28 November 2010.

O takdirde, Hz. Peygamber'in "Yemen, Mudar ve Rebia" örnekleri ile ifade ettiği dindarlık olgusuna dair hadisinin, ilk bakışta tarihsel bir vakıayı anlatıyor gibi gözükse de, "kent kültürü" ve "dindarlık" arasındaki ilişkiye işaret eden güncel bir anlam taşıdığını, İslam kültür ve medeniyetinin şehirlerde gelişip yükseleceğine işaret ettiğini düşünmek mümkündür.

Müzakereci: Doç. Dr. Mahmut YEŞİL*

Bismillâhirrahmânirrahîm,

Bu güzel beldede toplanmamızı lutfeden Yüce Rabbimize hamd ü senâ,

Sevgili Peygamberimiz'e salât ü selâm arz ederek başlıyor, hâzırûnu hürmet ve muhabbetle selâmlıyorum.

İlmî ve akademik mânâda yüksek seviyeli bu uluslar arası sempozyumun düzenlenmesinde emeği geçen herkesi tebrik ediyor, Yakın Doğu Üniversitesinin Kurucu Rektörü sayın Dr. Suat Günsel'e, Üniversite Rektörü sayın Prof Dr. Ümit Hassan Beyefendiye, İlâhiyat Fakültemizin dekanı sayın Yard. Doç Dr.Yusuf Suiçmez ve Prof. Dr. Ahmet Yücel beylere ve emeği geçen herkese şükranlarımı arz ediyorum.

"İman ve Hikmet Kavramlarını Yemen'e Nisbet Eden Rivâyetin Kent Kültürü ve Dindarlık Kavramları Çerçevesinde Güncel Değeri" başlıklı tebliği hazırlayan Ayşe Esra Şahyar hanımefendiyi hem güzel bir tebliğ hazırladığı, hem de çok güzel bir sunumla takdim ettiği için tebrik ediyorum.

Tebliğin şekil yönünden en güzel tarafı, kısa ve öz olarak, sempozyumda sunulacak biçimde hazırlanmış olmasıdır. Bu yöntem, tebliğin, araştırma makalesi gibi çok uzun ve mufassal hazırlanıp, sonra da özetlenmesinden daha doğrudur. Çünkü sunum esnasında kısaltma ve özetleme çoğu kez başarılı olmamakta, tebliğin en can alıcı yönleri katılımcılara aksettirilememektedir. Şekil itibariyle dikkat çeken bir husus, kullanılan âyetlerin numaraları dahil, istifade edilen kaynakların gösterilmemiş olmasıdır.

Muhtevaya gelince, ayağı yere basan, söylemek istediğini güzel bir üslupla ifade eden tebliğ hakkında bazı mülahazalarımı kısaca arz etmek istiyorum.

"Bu çağda ve her çağda hadislerle meşgul olan kişiler, manayı ve muhtevayı dondurmak yerine, güncelleme çabası içinde olarak hadisin içerdiği mesajı güne taşımayı ilm-i hadise karşı borç olarak görmelidir" cümlesi tebliğin temel kanaatini oluşturmaktadır. Evet her devirde, Hz. Peygamber'in sözleri, yaptıkları ve takrirleri yeniden ele alınmalı, o günü yaşayanlara anlayacakları ve

---

* Doç.Dr., Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Konya/Türkiye

uygulayabilecekleri bir şekilde sunulmalıdır. Yeterince anlama çalışması yapılmadan, hadisleri reddetme eğiliminin yaygınlaşma istidadı gösterdiği günümüzde bu yöntem önemini bir kat daha fazla hissettirmektedir.

Ancak 'hadislerin bu güne ve geleceğe ait evrensel ilkeleri ifade edebilirliği' konusunda i'mal-i fikr ederken, böyle Peygamber sözlerini yorumlarken zorlama yapılmamalı, mutlaka karine aranmalıdır. Bazı hadislerin sadece söylendiği güne hitap etmesi de, malumdur ki mümkündür ve vâki'dir.

Ensar'ın ekseriyetini oluşturan Evs ve Hazreç kabilelerinin Yemen'den gelmiş olmaları, Yemen'lilerin İslâm'ı çabucak kabul etmiş olmaları, Ebû Hureyre'den (58/677) itibaren hadise hizmet eden, Hemmâm ibn Munebbih (101/728), Ma'mer ibn Râşid (153/770), Abdurrazzâk (211/826), sonraki asırlarda San'ânî (1182/1768) ve Şevkânî (1250/1834)gibi pek çok zevâtın Yemen'li olması, Yemenlilerin güzel ahlâk ve nezaket sahibi insanlar olmaları Peygamber'imizin böyle konuşmasının yeterli sebebi kabul edilebilir.

Tebliğde birden fazla yerde kentliliğe vurgu yapılmaktadır. Hz. Peygamber günündeki bedevî-medenî ayırımı ile günümüzdeki köylü-kentli-şehirli algılarının aynı olmadığını düşünmek gerekmektedir. Günümüzde ilimle, hikmetle meşgul olup, bu konularda temayüz eden, güzel ahlâk sahibi birçok insan, köyde doğmuş, hayatının önemli bir kısmını köyde geçirmiş ve hâlâ köy kültürü ile alâkalı şahsiyetlerdir. Şu toplantıda bir araştırma yapılsa, birçok kişinin köylü olduğunu tesbit edilebilir. Hatta, tebliğ sahibi hanımefendi bile kendisi kentli olsa da bir önceki nesli köyde doğup büyümüştür. Bugün artık, köyde maddi ve teknolojik imkânların gelişmesiyle, şehirdeki insanın sahip olduğu bilgilerin birçoğuna köyde yaşayanlar da sahip olabilmektedir. Daha ilerisini söyliyeyim: Senenin bir bölümünü göçebe olarak geçiren Yörüklerde görgü, nezaket, şuur yüksek seviyededir. Avrupa'da olduğu gibi köyde yaşayanlara verilen imkânlar ve hizmet arttırıldıkça, kültürel faaliyetler de oraya doğru kayacak gibi görünmektedir. Bunun işaretleri de çeşitli belde ve köylerde müşahede edilmektedir. Bu sözlerden, günümüzde şehrin imkânlarının çok yüksek olduğu, sanat, edebiyat, felsefe, hukuk alanında ve imar faaliyetlerinde üstünlüğün inkârı anlamı çıkarılmamalıdır. Ayrıca, birçok şehir tarihi eserlerinin vücuda getirilmiş olmasını sadece kentin önemine vurgu olarak kullanmak da doğru değildir.

Değerli Arkadaşlarım,

Üzerinde durduğumuz hadis-i şerifi günümüze aktarırken kentleşme olgusunu değil, Hz. Peygamber'in ifade buyurduğu insânî özellikleri öne

çıkartmanın daha isabetli olduğunu düşünüyorum. Kent insanının özellikleri olan yumuşak huyluluk, güzel söz, kibarlık, görgü, nezaket, edep, ahlâk gibi vasıflar on beş asır ötesinden Peygamber'imizin diliyle bir kez daha hatırlatılmaktadır. Katı kalplilik, yüzeyde kalmış bir din algısı, sert mizaç, çirkin sözler, bağırma-çağırma, edep ve ahlâk dışı tavırlar da, mü'minlerde bulunmaması gereken özellikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde, yüzeysel din anlayışının, artık kentlerin göbeğinde de gelişip büyüyebildiğine işaret etmek, ahlâk ve edep konusunda da çok iyi şeyler söyleme imkânımızın olmadığını ifade etmek yerinde olur kanaatindeyim.

Tebliğ sahibi arkadaşımı tekrar tebrik ederek başarılar diliyor, herkesi hurmetle selâmlıyorum.

VIII. OTURUM (Cumartesi 15:40-16:20)

Oturum Başkanı Prof. Dr. Talat SAKALLI

الإعجاز العلمي في أحاديث الطب من مصابيح السنة للإمام البَغَوي (ت510هـ)

إعداد

د. أسامة عبد الوهاب الحياني

كلية التربية

1434هـ 2012م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد للهِ الذي أنزلَ الفرقان، وأيَّدَ محمدًا بالمعجزةِ والبرهان، وأردف سنةً من وحيِّ الرحمن، موضحةً وكاشفةً لِما اشتبه على الأذهان، وَصَلى الله على المؤيدِ بالسنةِ والقرآن، وعلى آله وصحبهِ أهلُ الجِنان، ومن تبعهم بإحسانٍ من أهل التقى والغفران، وسَلَّم تسليما كثيرًا.

وبعدُ

فإنَّ السُّنَّةَ النَّبوية تُعدُ المصدرَ الثاني مِن مصادرِ التشريعِ الإسلاميِ بعد القرآن الكريم، فهي مُبيِّنةٌ للقرآن وَمُفسرةٌ له، قال تعالى: { وَأَنزلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نزلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ } [النحل: 44]، وهي وحيٌ مِن الله تعالى يُلهم به نبيه صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى} [النجم: 3-4]، ولمَّا كانت السُّنة بمنزلةِ القرآنِ بالنسبة للأحكامِ جعلَ الله فيها المعجزات الباهرات، فلا نجدُ حديثًا صحيحًا يتكلم عن الطب والتداوي من الأمراضِ إلا ووجدنا علاجه ناجعًا وفعالًا، وقد كَثُرت الأبحاث حولَ الإعجاز العلمي في الحديث النبوي، وبخاصة ما يتعلق بالتداوي، لذلك يمَّمَ الباحثون جُهودهم نَحوه يَنْهلون من معينه الثَّر، ومن كلماته العطرة أسرار الحياة الدينية والدنيوية، بل وقد أفاد الغرب من الأحاديث النبوية في تطبيب الإنسان وعلاجه من الأدواء.

لقد صنَّفَ علماءُ الحديث تصانيفَ كثيرة، جمعوا فيها أحاديثَ النبي صلى الله عليه وسلم، وقَسَّموا هذه الأحاديث على أبواب وكتبٍ كلٌ بحسب موضوعه، ومن هؤلاءِ العلماءِ الأفذاذِ، العلامةُ الإمامُ المحدثُ مُحيي السنة الحسين بن مسعود البَغَوي (ت510هـ)، فقد صنفَ كتابًا رائعًا ذاع صِيتُهُ وانتشر ذِكرُهُ في الآفاق، جَمع فيه أحاديثَ النبي صلى الله عليه وسلم ورتَّبها بحسبِ المواضيع على شَكل كتبٍ وأبواب،

وسمَّاه (مصابيح السنة)، وشَرحهُ ثم شَرحهُ كثيرٌ من العلماءِ الذين جاؤوا مِن بعده وأفادوا منه، حتى وُضعت عليه حَواشي كثيرة، لما به من فوائدَ ودرر.

وقد أفردَ الإمامُ البَغويُّ كتابًا خاصًا بعنوان: (كتابُ الطِّب والرُّقى) جَمعَ فيه أكثرَ من خمسينَ حديثًا يتكلمُ عن الأمراضِ وكيفيةِ عِلاجها، سواء كان العلاجُ ماديًا بالحجامةِ أو العسلِ أو الكيِّ بالنَّار أو معنويًا كالرُّقى وما ورد فيها من أحاديثَ لطيفة تُداوي مَرض العَينِ والحسدِ واللدغِ وغيرها من الأدواء.

ومن منطلق أن السنة صالحة لكل زمان ومكان كما القرآن، عزمت على كتابة بحث في الإعجاز العلمي لبعض أحاديث الطب والرُّقى اخترتُها من "مصابيح السنة"، لأبي محمد البَغَوي، وقد قسمت البحث على أربعة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالإمام البَغَوي، حياته، وشيوخه، وتلاميذه، ومؤلفاته، وبخاصة موضوع بحثنا(مصابيح السنة)، ووفاته.

أمَّا المبحث الثاني: فاشتمل على أحاديث التداوي بالحجامة والعسل والكي، وقد ذكرتها بأسانيدها كاملة ومخرجة تخريجا عِلميا من مَظانِّها الأصيلة.

وأما المبحث الثالث: فقد تكلمت فيه عن الإعجاز العلمي في أحاديث الطب، وقد ذكرت في هذا المبحث أبرزَ الأحاديثِ وأصحها سندًا، وكلام العلماء عنها، وكيفية الإفادة منها في العصر الحديث بالعلاج من الأمراض والأسقام التي تُصيب الإنسان.

ثمَّ قَفَّيتُ البحثَ بخاتمةٍ تضمنت أهم النتائج التي وصلت إليها، بعدها أوردت سردًا مفصلًا بالمصادر والمراجع التي اعتمدت عليها في كتابة البحث.

وأخيرا الله أسأل أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه، وأن ينفع به، إنه سميع قريب مجيب.

وصلى الله وسلَّم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

المبحث الأول

التعريف بالإمام البغوي

المطلب الأول

اسمه ونسبه ونشأته

هو مُحْيي السُّنَّة، أبو مُحمّد الحُسَيْن بنْ مَسْعُود بنْ مُحَمّد بنْ الفَرّاء البَغويّ[1141]، وقد أغفلَ أكثر مترجميه ذكرَ سنة ولادته [1142]؛ فانعكسَ ذلك على تقدير عمُره يوم وَفاتهِ، إلاّ أنّ أكثرَهم أرَّخَ وفاته

[1141] لقب بالفرّاء نسبة الى عمل الفراء وهي صنعة أبيه، وأما البغويّ فنسبة الى مدينة بغ أو بغشور، وهي بلدة من بلاد خراسان بين هراة ومرو الروذ، وقد نسب إليها كثير من العلماء. ينظر: معجم البلدان / بغشور: 468/1، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، لصفيّ الدّين البغدادي: 1263/3.

[1142] انفرد ياقوت الحموي بتواريخ ذلك، فقال انه وُلدَ سنَة 433 هـ، واللهُ أعلمُ بحقيقةِ ذلك. ينظر: معجم البلدان/بغشور: 468/1.

سنة (516 هـ) [1143]، وقالوا أنّه بلغَ الثمانين أو تجاوَزَها، فيغلبُ على الظنّ أنّه وُلدَ في أوائل العَقد الرّابع منْ القرْن الخامسِ الهجْريّ، والله تعالى أعلم.

وقد نشأ شافعيّ المَذهَبِ[1144] بحُكم البيئةِ التي عاشَ فيها، والعلماءِ الذين لقيهم، وأخذَ عنهم، وقدْ دفعَه حبُّه للعِلم، وحِرْصُه على المَعْرفة وشَغفِهِ بالسُّنَّةِ للرحيل الى "مرو الرّوذ"[1145] ليلتقي بإمام عَصْرِهِ غيْرَ مُدافع الحُسَيْن بن مُحمّد المُروزيّ القاضي[1146]، فتلمَذَ له، وتفقَّه عليْه، ورَوَى عنه، وَنهلَ منْ عِلمِهِ، فكانَ منْ أخصّ تلامِذتِهِ وَأوْعاهُم وأفضلهم وأذكاهُم، ولمْ تقفْ همّتهُ عندَ ذلك، بلْ طافَ بلادَ خُراسان[1147]، وسَمِعَ خلقا كثيرا منْ عُلمائِها، وروى عنْهم الصِّحاحَ والسُّنن[1148] والمَسانيد[1149]والأجْزاء[1150]، منْ أجوَدَ الطُّرقِ وَأوْثقِها وأوْفاها، ودرَسَ مَذاهبَ الأئمَّة المَشهُورة، وأحاطَ بها ولاسيّما مَذهب الإمام الشافعيّ وكانت له يدٌ مشكورَةٌ في المذهَب الشافعيّ، فقد ألفَ فيه كتاب

[1143] شك ابن خلّكان في سنة وفاته وقال انها سنة 510 هـ، الا انه عاد فقال انها سنة 516 هـ، نقلا عن المنذريّ، وكذلك فعل ابو الفداء، فبعد أن ذكر وفاته في حوادث سنة 510 هـ، قال: " وقيل في سنة 516 هـ "، وانفرد ابن تغري بردي فأرّخ وفاته سنة 515 هـ، والله تعالى أعلم. ينظر: وفيات الأعيان:136/2، النجوم الزاهرة، لابن تغري بردي: 223/5.

[1144] نسبة الى الإمام محمّد بن إدريس بن العبّاس الهاشميّ القرشيّ المطلبي، احد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، من آثاره: " كتاب الأم " وهو موسوعته الفقهية، وله " الرسالة " في أصول الفقه، و" اختلاف الحديث "، توفي ﷺ بمصر سنة 204 هـ. ينظر: تاريخ بغداد: (56/2) تهذيب الأسماء واللغات، للنوويّ: (155/1، رقم: 2)، سير أعلام النبلاء: (5/10، رقم: 1)، طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي: 100/1.

[1145] مرو الرّوذ: مدينة قريبة من مرو الشاهجان بينهما خمسة أيام وهي على نهر عظيم نسبت إليه، وهي صغيرة بالنسبة الى مرو الأخرى، خرج منها خلق كثير من أهل الفضل، والنسبة إليها مروزي. ينظر:اللباب، لابن الأثير: 322/2، معجم البلدان: 112/5، مراصد الاطلاع: 1262/3، الروض المعطار، للحميريّ: 533.

[1146] الإمام الكبير، أبو علي، الحُسَين بن محمّد بن أحمد القاضي المُروزي، فقيهُ خُراسَان وشيْخُ الشافعية في زمنه، المُتوفّى سنة (462 هـ). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: 155/3، وأورد البغوي اسمه في تفسيره " معالم التنزيل "، كما في: فصل في فضائل القران وتعليمه: (59/1)، وتفسير سورة الفاتحة (77/1)، وتفسير سورة التوبة (2 /375)، وسورة يس (24/4).

[1147] خراسان: هو عمل كبير وإقليم جليل معتبر، والعرب إذا ذكرت المشرق كله قالوا: فارس، فخراسان من فارس، دخل أهلها في الإسلام رغبة، ومنهم العلماء والمحدّثون والنسّاك والمتعبّدون، قال الحميري: " إذا حصلت المحدثين وجدت نصفهم من خرسان" ينظر: اللباب: 290/1، الروض المعطار: 214.

[1148] السنن: وهي الكتب التي تجمع أحاديث الأحكام المرفوعة، مرتّبة على الأبواب الفقهيّة، من الإيمان والطهارة والصلاة والزكاة، الخ، و أشهر كتب السنن: سنن أبي داود، وسنن الترمذي - وهو جامع الترمذي - وسنن النسائي، وسنن ابن ماجه، ويطلق على هذه السنن: السنن الأربعة ينظر: الرسالة المستطرفة، للكتاني: 29.

[1149] المسانيد: جمع مسند، وقد سمّيت بذلك لأنها مرتّبة على مسانيد الصَّحابة، ورُتِّبَ الصَّحابَة بحسب تسلسل طبقاتهم، فيقدَّمُ مثلا العشرة المبشَّرونَ بالجنَّة أوّلا، ثمّ أهل بدر، ثمّ الذين يلونهم، وهكذا، ومن أشهر هذه المسانيد: " مسند الإمام احمد "، و" مسند الحميدي "، و" مسند اسحق بن راهويه " ينظر: الرسالة المستطرفة: 52، دراسات في مناهج المحدّثين، لأمين محمد القضاة، وعامر حسن صبري: 210 - 244.

[1150] الأجزاء: جمع جزء، والجزء الحديثيّ في اصطلاح المحدّثين: يعني كتابًا صغيرًا يشتمل على أحد أمرين، الأول: إمّا جمع الأحاديث المرويّة عن واحد من الصَّحابة أو من بعدهم مثل: " جزء ما رواه أبو حنيفة عن الصحابة "، للأستاذ أبي معشر الطبريّ المتوفى سنة 178 هـ، والثاني: جمع الأحاديث المتعلقة بموضوع واحد على سبيل البسط والاستقصاء، مثل: " جزء رفع اليدين في الصلاة " للبخاريّ، و " جزء القراءة خلف الإمام " له أيضًا، ينظر: كشف الظنون: 583/1، الرسالة المستطرفة: 72، دراسات في مناهج المحدّثين: 261 - 265.

"التهذيب" [1151]، نحى فيه مَنحَى أهل الترجيح والاختيار والتصحيح، إلا أنّه لمْ يكنْ يتعصَّبُ لإمامِهِ ولمْ يندّدْ بغيْرِهِ، بلْ كانَ ينظرُ في جميعِ المذاهِبِ وآراءِ الأئمَّةِ، ويطَّلعُ على حُجَجِهم ودَلائِلِهم، وَيأخذُ غالباً في كلِّ بابٍ ما يَراه أبلغَ في الحُجَّةِ وأوفقُ للنصِّ.

وجالسَ علماءَ اللغة وحَملَ عنهم الكتبَ التي أُلِّفَتْ في غريب الحَديثِ[1152] وَفسْرِ مَعانيه.

ثمَّ إنّه ألقى عَصا التسْيار في " مرو الرّوذ " وطنه الثاني، يؤلف الكتب القيّمة في التفسير والحديث والفقه، ويفيد الطلبة منْ علمِه الجَمِّ، وأفكاره النيّرة وتعاليمِهِ القيّمة حتى وافته المَنيَّة فيها في شوّال عام (516 هـ)، ودُفِنَ بجَنبِ شيْخِهِ القاضي حسين بمقبرة " الطالقان " [1153]، عن عمر **يناهز الثمانين**[1154].

المطلب الثاني

شيوخه وتلاميذه

شيوخه:

1. أحمَدُ بن أبي نصْر الكُوفانيّ، أبو بَكر، الدّاوُديّ البُوشَنْجِيّ [1155].

2. أحمَدُ بن عَبْد المَلك بنْ عَليّ بن أحمد، أبو صالِح، النَّيْسابُوريّ، المُتوفَّى سنة (470 هـ)[1156].

3. الرَّئيسُ الكبيرُ، حَسَّانُ بن سَعيد،أبوعليّ المَنيعيّ، المُتوفّى سنة(463هـ)[1157].

4. الامام الكبير، الحُسَين بن محمّد بن أحمد القاضي، أبوعلي المُروزيّ، المُتوفّى سنة (462 هـ) [1158].

[1151] واسمه الكامل " التهذيب في فقه الإمام الشافعيّ "، وقد طبع ببيروت محقّقا من الشيخ على معوّض وعادل عبد الموجود، وسيرد بعد الكلام عنه بالتفصيل.

[1152] غريب الحديث: ما وقع في متون الاحاديث من ألفاظ غامضة، بعيدة من الفهم، لقلّة استعمالها، وهو فن مهم من فنون علوم الحديث، يقبح جهله بأهل العلم عامّة، وبأهل الحديث خاصّة، ومن أحسن كتب الغريب وأجمعها وأشهرها كتاب " النهاية في غريب الحديث والأثر " لابن الأثير. ينظر: تدريب الراوي، للسيوطي: 184/2، أبجد العلوم، للقنوجي: 320/2.

[1153] الطالقان: بلدة بخراسان، بين مرو الرّوذ وبلخ مما يلي الجبل، واليها ينسب جماعة من العلماء، وهي من أقاليم أفغانستان اليوم. ينظر: اللباب: 67/2، الروض المعطار: 380.

[1154] ينظر: البداية والنهاية: 577/12.

[1155] أورد البغويّ اسمه في " معالم التنزيل "، تفسير سورة البقرة، آية: 185 (222/1)، ولم أقف على ترجمته.

[1156] ينظر: تذكرة الحفاظ، للذهبيّ، ط14: 1162/3، سير أعلام النبلاء: 419/18، طبقات الحفاظ: (437، رقم: 987)، اورد البغويّ اسمه في تفسيره "معالم التنزيل"، كما في: تفسير سورة النساء، 78 (664/4).

[1157] طبقات الشافعية الكبرى: 131/3، سير أعلام النبلاء: 265/18، شذرات الذهب - سنة ثلاث وستين وأربعمائة: 265/5.

[1158] ينظر: سير أعلام النبلاء: 260/18.

وغيْر هؤلاء كثيرٌ ممّن رَوَى عنْهم الامام البَغَويّ وَذكرَهُم في كتابَيْه الجَليلَيْن: " شَرْح السُّنَّة " و" مَعالم التنزيل "، رحمَهم اللهُ تعالى، وأجزل مثوبتهم بمنّه وكرمه، وجزاهم عنْ دينهم خير الجزاء.

تلامذته:

لم تقتصر جهود الامام البَغويّ العلميّة على التأليف والتصنيف، بلْ تجاوز ذلك الى التعليم، فقدْ استضاءتْ بلادُ خُراسان بعلمِه وفضلِهِ، وأقبلَ عليْه طلابُ العلم يفيدون منه، وها نحن ذا نوردُ بعضَ من حَظيَ به ونهلَ منه، ومنهم:

1. الشيخ عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الرَّحمن، أبو محمّد الليثيّ، النيهيّ [1159]، تفقّه على البغويّ وسمع منه الحديث، توفي رحمه الله سنة (548 هـ)[1160].

2. عبد الرّحمن بن علي بن ابي العباس بن علي النُّعَيْميّ المُوَفقيّ [1161]، وأقام عند البغويّ وأخذ عنه، توفي سنة (542 هـ) [1162].

ولنكتفِ بهذا القدْر منْ ذِكْرِ تَلامِذَتِهِ ومُريديه، فإنَّهُم منْ الكثْرَة التي لو اسْتقصَيْناها لأخرَجتنا عنْ القصْد في هذه العُجالة التي أرَدنا فيها بيانَ إقبالِ طلبَةِ العِلم على هذا الإمام وأخذِهِم عَنهُ، وَحُصُول البَركة بعلمِه وإفادتِه، رحمَه الله تعالى وأجزلَ مثوبته، وألحقنا به في الصالحين.

المطلب الثالث

أقوالُ العلماء فيه

تُجْمعُ المَصادرُ التي ترْجَمَتْ لهُ على جَلالةِ قدْرِهِ، وَرُسُوخِ قدَمِهِ في السُّنّةِ وَعُلومِها، وإمامَتِهِ في التفسير، والحَديثِ والفقهِ، وها نحن ذا نورد أقوال بعضَ أهل العلم من المؤرّخين وأصحاب التراجم، في حقِّ هذا العلم، مرتبة على وفق التسلسل الزمنيّ لأصحاب تلك الأقوال، فمن ذلك:

1. قال ابنُ خلِّكان[1163]: " كان بحرا في العلوم، وصنَّف في تفسير كلام الله تعالى، وأوضح المُشكلات من قول النبيّ ﷺ ورَوى الحديثَ، ودرَّس، كان لا يُلقي الدرسَ الاّ على

[1159] بكسر النون وسكون الياء المنقوطة من تحتها باثنتين وفي آخرها الهاء، هذه النسبة إلى نيه، وهي بلدة صغيرة بين سجستان وإسفرايين. ينظر: الأنساب: 553/5، اللباب: 418/2.

[1160] الأنساب: 553/5، اللباب: 418/2، معجم البلدان: 339/5، طبقات الشافعيّة الكبرى: 245/4، طبقات الشافعيّة، لابن قاضي شهبة: (318/1، رقم: 290)، شذرات الذهب - سنة ثمان وأربعين وخمسمائة: 245/6.

[1161] النُّعَيْمِيّ: بضمّ النون وفتح العين المهملة وسكون الياء المنقوطة باثنتين من تحتها، هذه النسبة إلى نُعيْم، وهو اسم لبعض أجداد المنتسب إليه، والمُوَفَقيّ: بضمّ الميم، وفتح الواو والفاء، وفي آخرها القاف، هذه النسبة إلى المُوفق.ينظر: الانساب: 510/5، و: 408/5، اللباب: 402/2، و: 370/2.

[1162] طبقات الشافعيّة الكبرى: 246/4.

[1163] قاضي القضاة أبو العباس، أحمد بن محمد بن إبراهيم شمس الدّين بن خلكان، البرمكيّ الإربلي الشافعي، ولد بإربل سنة 608 هـ، وسمع بها " صحيح البخاري "، روى عنه المزّي والبرزاليّ والطبقة، له: "وفيات الأعيان " وغيره، توفي بدمشق سنة 681 هـ. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: 14/5، البداية والنهاية: 281/13، الأعلام: 220/1.

طهَارة، وماتتْ له زوْجته، فلمْ يأخذْ منْ ميراثها شيْئا، وكان يأكل الخبز البَحْت، فعُذل في ذلك، فصارَ يأكل الخبزَ مع الزيْت " [1164].

2. قال الطيبيّ [1165]: " كان اماماً في الفقه، والحديث، متورِّعاً، ثبتاً، حجّة صحيح العقيدة " [1166].

3. قال الحافظ الذهبيّ: " الامام العلامة القدوَة الحافظ، شيخ الاسلام، مُحيي السنة، صاحب التصانيف " [1167]، ويقول عنه أيضا: " الشّافعيّ المُحدّث المفسّر، صاحبُ التصانيف، وعالم أهل خراسان " [1168].

المطلب الرابع

آثــارُه العلميّــة وَمُصَــنَّفاتــه

لقد ترك البغويّ - رحمه الله - عدّة مؤلفات في التفسير، والفقه، والحديث، وهذا وصفٌ لأبرز ما أورَده بعض من ترجم له:

1. " الأربعون الصغرى ": ذكره ابن قاضي شَهبَة نقلاً عن الذهبيّ، كما ذكره السبكي [1169] أيضا.

2. " الإرشاد "، ذكره حاجي خليفة [1170] في كشف الظنون [1171].

3. "الأنوار في شمائل النبيّ المُختار" ﷺ: ذكره صاحب " كشف الظنون " وغير واحد ممّن ترجم له، وعرض له الكتانيّ، وقال: " رتّبه على أحد ومائة باب على طريقة المُحدّثين "[1172]، وهو

[1164] وفيات الأعيان: 136/2.

[1165] الحسين بن عبد الله بن محمد الطّيبي، الإمام المشهور، واحد كبار رجال الحديث وفقهائه، ومن علماء التفسير واللغة، قال الحافظ ابن حجر: " كان ذا ثروة عظيمة من الإرث والتجارة فلم يزل ينفق ذلك في وجوه الخيرات الى أن كان في آخر عمره فقيرا "، من آثاره: " الكاشف عن حقائق السنن "، " أسماء الرجال "، " التبيان في المعاني والبيان " وغيرها، توفي سنة 743 هـ.ينظر: الدرر الكامنة، لابن حجر العسقلاني: 156/2، شذرات الذهب: 137/6، كشف الظنون: 719/1.

[1166] مصابيح السنة، مقدمة المحقق د. المرعشلي: 49/1، وبدوره اقتبس هذه المعلومة عن "أسماء الرجال" للطيبي / مخطوطة بالظاهرية (رقم: 6164 / عام)، ورقة 47.

[1167] سير أعلام النبلاء: (439/19، رقم: 258).

[1168] العبر: 37/4، وينظر أيضا: شذرات الذهب - سنة ست عشرة وخمسمائة: 79/6.

[1169] ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: 165/6.

[1170] مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني، المشهور باسم حاجي خليفة، ولد في القسطنطينية وأبوه من رجال الجند، ولما ترعرع استخدم كاتبا في نظارة الجيش في الأناضول، ثمّ انتقل إلى بغداد وارتقى المناصب حتى صار من رؤساء الكتاب، وعاد إلى القسطنطينية، وتفرغ بعد ذلك للعلم، صنف كتبا كثيرة أشهرها " كشف الظنون "، توفي سنة 1067 هـ. ينظر: معجم المطبوعات: 732/1.

[1171] ينظر: كشف الظنون: 71/1.

[1172] ينظر: كشف الظنون: 195/1، الرسالة المستطرفة: 88.

كتابٌ جليل شريف جمع فيه المؤلف صفات وشمائل ومناقب النبيِّ المصطفى ﷺ وكلّ ما يتعلَّق بسبب اصطفائه وبعثته، معتمدا على ما ورد في القرآن الكريم والحديث النبويّ الشَّريف، وقد طبع بتحقيق وتخريج الشيخ إبراهيم اليعقوبي، ونشر من دار الضياء ببيروت، سنة 1409هـ / 1989م، وأعادت طبعه دار الكتبي بدمشق، سنة 1416هـ/ 1995م، كما طبع من المكتب الإسلامي ببيروت، وجاء في مجلدين متوسّطين، والله تعالى أعلم.

4. " ترجمة الأحكام في الفروع "، ذكره حاجي خليفة، والبغدادي [1173].

5. " التهذيب في فقهِ الامام الشّافعيّ "، وهو تأليف محرّر مهذّب مجرّد عنْ الأدلّة غالبا، لخّصَه منْ تعليقات شيخِه القاضي حسين وزادَ فيه وأنقص، وهو مشهور عند الشافعيّة، ينقلون عنه ويفيدون منه، ويعتمدونه في كثير من المسائل، وقد أكثر الامام النوويّ [1174] النقل عنه في " روضة الطالبين " [1175]، وقد تولّت طبعه دار الكتب العلمية ببيروت، محققا من الشيخين علي محمّد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود، ويقع في ثمان مُجلدات، صدرت منه الطبعة الاولى سنة 1997 م.

6. " مَصابيح السُّنَّة " [1176]: وهو أصل كتاب المفاتيح، وقد جمَع فيه طائفة من الأحاديث ّمما أوردَه ألائمّة في كتبهم محذوفة الأسانيد [1177]، وقسَّمها الى صِحاح وحِسان، وعنى بالصَّحاحِ ما أخرَجه الشيخان أو أحدُهما، وبالحسانِ ما أخرجَه أصْحابُ السُّنن الأرْبعة، أو بعْضُهم... [1178].

[1173] ينظر: كشف الظنون:397/1، هدية العارفين: 312/1.

[1174] الإمام محيي الدين ابو زكريا يحيى بن شرف النوويّ، من أهل نوى من قرى حوران جنوبي دمشق، علامة في الفقه والحديث واللغة، تعلم في دمشق، وأقام بها زمنا، توفي سنة 676 هـ، من تصانيفه: " المجموع شرح المهذب " ولم يتمه، و" روضة الطالبين "، و" المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج "... وغيرها، هذا وقد أفرد السيوطي رسالة في مناقبه سمّاها: " المنهاج السويّ في ترجمة الإمام النوويّ "، طبعت ببيروت من دار ابن حزم، سنة 1408هـ، بتحقيق: أحمد شفيق دمج. ينظر: طبقات الشافعيّة الكبرى: 165/5، النجوم الزاهرة: 278/7، الأعلام: 149/8.

[1175] روضة الطالبين للإمام النووي، يُعدُّ هذا الكتاب موسوعة فقهيّة غزيرة بالفقه الشافعيّ، تنمُّ عن سعة اطلاع الإمام النوويّ وحسن توليفه، وقد عني به العلماء، تولت طبعه دار الكتب العلميّة محققا من الشيخين علي محمّد معوّض و عادل عبد الموجود، ويقع في ثمان مجلدات.

[1176] لمْ يُطلق البغويّ تسمية مُستقلة لكتابِهِ هذا، وإنما وصَفه بأنه ألفاظ وسُنن صَدرتْ عنْ صَدر النبوّة، هن مصابيح الدجى، فاقتبس العلماء هذا الوصف فأطلقوا عليه اسم "المصابيح "، وسمّاه ابن كثير بـ " المصابيح في الصِّحاح والحِسان "، وأطلق عليْه السَّخاويّ والتبريزيّ اسم " المَصابيح في الحَديث "، أما الكتاني فسمّاه " مصابيح السنة "، وطُبع بهذا الاسم الأخير وصارَ علما عليه، والله تعالى أعلم. ينظر: البداية والنهاية: 576/12، كشف المناهج والتناقيح - مقدّمة المحقق: 15-14/1.

[1177] قال حاجي خليفة: " قيل: عدد أحاديثه: أربعة آلاف وتسعة عشر حديثا، منها المختصّ بالبخاريّ: ثلاثمائة وخمسة وعشرون حديثا، وبمسلم: ثمانمائة وخمسة وسبعون حديثا، ومنها المتفق عليه: ألف واحد وخمسون حديثا، والباقي من كتب أخرى "، وبترقيم د. المرعشلي: أربعة آلاف وتسعمائة وواحد وثلاثين حديثاً، وبلغ عددها في " كشف المناهج والتناقيح " خمسة آلاف وسبعة وسبعين حديثا، والله تعالى أعلم. ينظر: كشف الظنون: 1698/2.

[1178] مقدمة " مصابيح السنة " – تحقيق د. المرعشليّ: 5/1، الرسالة المستطرفة: 145.

المبحث الثاني

أحاديث التداوي بالحجامة والعسل والكي

المطلب الأول

الأحاديث الواردة في الحجامة

ذكر الإمام البغوي بعضا من أحاديث النبيّ صلى الله عليه وسلم والتي تحث على الحجامة والتداوي بها، وقد فصل فيها النبي صلى الله عليه وسلم مواضع الحجامة وأفضل أوقاتها، وهي:

1- ((الشِّفَاءُ فِي ثَلَاثَةٍ فِي شَرْطَةِ مِحْجَمٍ أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ أَوْ كَيَّةٍ بِنَارٍ وَأَنَا أَنْهَى أُمَّتِي عَنْ الْكَيِّ))[1179].

2- ((إِنَّ أَمْثَلَ مَا تَدَاوَيْتُمْ بِهِ الْحِجَامَةُ وَالْقُسْطُ الْبَحْرِيُّ))[1180].

3- ((أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم احْتَجَمَ عَلَى وَرِكِهِ مِنْ وَثْيٍ كَانَ بِهِ))[1181].

4- (عن سَلْمَى خَادِمة النَبِي اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنها قَالَتْ: مَا كَانَ أَحَدٌ يَشْتَكِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَجَعًا فِي رَأْسِهِ إِلَّا قَالَ له: احْتَجِمْ وَلَا وَجَعًا فِي رِجْلَيْهِ إِلَّا قَالَ: اخْتَضِبْهُمَا)[1182].

5- ((عن أبي كبشة الأنماري أن رسول الله صلى الله عليه و سلم كان يحتجم على هامته وبين كتفيه وهو يقول: "من أهراق من هذه الدماء فلا يضره أن لا يتداوى بشيء"))[1183].

([1179]) أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب الشفاء في ثلاث، 123/7 برقم: (5681)، وأحمد في مسنده بتقديم وتأخير في الألفاظ ونصه: ((الشِّفَاءُ فِي ثَلَاثَةٍ: شَرْبَةِ عَسَلٍ، وَشَرْطَةِ مِحْجَمٍ، وَكَيَّةِ نَارٍ وَأَنْهَى أُمَّتِي عَنْ الْكَيِّ))، 85/4 برقم: (2208)، وابن ماجة نحو أحمد، كتاب الطب، باب الكي، 1155/2 برقم: (3491).

([1180]) أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب الحجامة من الداء، 125/7 برقم: (5696)، ومسلم بلفظ مقارب، كتاب المساقاة، باب حل أجرة الحجامة، 1204/3 برقم: (1577).

([1181]) اخرجه ابو داود، كتاب الطب، باب متى تستحب الحجامة، 398/2، برقم(3863)، والنسائي، كتاب مناسك الحج، باب حجامة المحرم من علة تكون به، 193/5، برقم(2848)، وابن ماجه، باب موضع الحجامة، 1153/2، برقم(3485)، والحديث إسناده صحيح، لثقة رجاله، و عنعنة، ابي الزبير، محمولة على السماع، لا نه احفظهم في جابر، ينظر تذكرة الحفاظ، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، دراسة وتحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، ط1419،1هـ- 1998م، 95/1، وشرح علل الترمذي لابن رجب، زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن أحمد البغدادي المعروف (بابن رجب الحنبلي)، تحقيق: د.نور الدين عتر، مع مقدمة تحقيق، د.همام عبد الرحيم سعيد،208/1، والثقات، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، دار الفكر، ط1 1395 – 1975، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، 351/5، وتاريخ أسماء الثقات، تأليف، الحافظ أبي حفص عمر بن شاهين، المتوفى سنة 385 هجرية، تحقيق، صبحي السامرائي، الدار السلفية، 1404 هـ - 1984 م، الناشر الدار السلفية حولي شارع تونس، مقابل محافظة حولي،205/1.

([1182]) أخرجه احمد، في مسند القبائل، من حديث سلمى،462/6، برقم(27658)، وابو داود، كتاب الطب، باب في الحجامة، 397/2، برقم(3858)، والحديث اسناده ضعيف لما فيه من اضطراب.

([1183]) أخرجه أبو داود، كتاب الطب، باب ما جاء في موضع الحجامة، 397/2، برقم(3859)، وابن ماجه، كتاب الطب، باب موضع الحجامة، 1152/2، برقم(3484)، والحديث ضعيف لانقطاعه، فإن ابن ثوبان هو عبد الرحمن بن ثابت ابن ثوبان العنسي الدمشقي، لم يذكروا لأبيه سماعا من أحد من الصحابة، وقد ذكره ابن حبان في أتباع التابعين من الثقات، 38/5، وذكره ابن حجر في السادسة، ينظر تقريب التهذيب، 142/1، وسلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الألباني، 374/4 برقم(1867).

6- ((عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: حَدَّثَ رَسُولُ، اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَنْ لَيْلَةِ أُسْرِيَ بِهِ أَنَّهُ لَمْ يَمُرَّ عَلَى مَلَإٍ مِنْ الْمَلَائِكَةِ إِلَّا أَمَرُوهُ: مُرْ أُمَّتَكَ بِالْحِجَامَةِ))[1184].

7- ((عن أَنَسٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَحْتَجِمُ فِي الْأَخْدَعَيْنِ وَالْكَاهِلِ وَكَانَ يَحْتَجِمُ لِسَبْعَ عَشْرَةَ وَتِسْعَ عَشْرَةَ وَإِحْدَى وَعِشْرِينَ)) [1185].

8- ((عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه و سلم كان يستحب الحجامة لسبع عشرة وتسع عشرة وإحدى وعشرين)) [1186].

9- ((عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم مَنِ احْتَجَمَ، لِسَبْعَ عَشْرَةَ، وَتِسْعَ عَشْرَةَ، وَإِحْدَى وَعِشْرِينَ، كَانَ شِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ))[1187].

10- ((عَنْ مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ، رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم، قَالَ، مَنِ احْتَجَمَ يَوْمَ الثُّلاَثَاءِ، لِسَبْعَ عَشَرَةَ خَلَتْ مِنَ الشَّهْرِ، أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْه دَاءَ سَنَةٍ)) [1188].

11- ((وعن كَبْشَةُ بِنْتُ أَبِى بَكْرَةَ: أَنَّ أَبَاهَا كَانَ يَنْهَى أَهْلَهُ عَنِ الْحِجَامَةِ يَوْمَ الثُّلاَثَاءِ، وَيَزْعُمُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ، صلى الله عليه وسلم: أَنَّ يَوْمَ الثُّلاَثَاءِ، يَوْمُ الدَّمِ، وَفِيهِ سَاعَةٌ لاَ يَرْقَأُ)) [1189].

12- ((وروي عَنِ الزُّهْرِيِّ، مرسلا، عَنِ النَّبِيِّ، صلى الله عليه وسلم، قَالَ: مَنِ احْتَجَمَ، يَوْمَ

([1184])اخرجه الترمذي، كتاب الطب،باب الحجامة، 390/4، برقم(2052)،وقال الترمذي، حديث حسن غريب، من حديث ابن مسعود، وابن ماجه، من حديث،أنس بن مالك، كتاب الطب، باب الحجامة، 1151/2، برقم(3479)، والحديث، إسناده ضعيف، لأن فيه، بإسناد الترمذي، عبد الرحمن بن إسحاق وهو ضعيف، ينظر التقريب، 57/2، واسناد ابن ماجه، فيه جبارة وكثير بن سليم، وهما ضعيفان، ينظر التقريب، 152/1،و 38/3.

([1185])أخرجه أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أنس بن مالك، 119/3، برقم(12212)، والترمذي، كتاب الطب، باب الحجامة، 390/4، برقم(2051)، وقال عنه هذا حسن غريب، وابوداود، كتاب الطب، باب ما جاء في موضع الحجامة، 397/2، برقم(3860)، وابن ماجه، كتاب الطب، باب موضع الحجامة، 1152/2، برقم(3483)، والحاكم، كتاب الطب، 234/4،برقم(7477)، وقال عنه، صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي،وابن حبان، كتاب الطب، 443/13، برقم(6077)، وهو حديث صحيح.

([1186])أخرجه أحمد في مسنده، مسند بني هاشم، مسند عبدالله بن العباس، 354/1، برقم(3316)، والترمذي، كتاب الطب، باب الحجامة، 391/4، برقم(2053)،قال الترمذي: حسن غريب، لا نعرفه الا من حديث، عباد بن منصور، وهو ضعيف، ينظر التقريب 465/1، وابن ماجه، كتاب الطب، باب الحجامة، 1152/2، برقم(3477)، والحاكم، كتاب الطب، 233/4،برقم(7476) صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

([1187]) اخرجه ابو داود، 397/2، برقم(3861)، والحديث حسن، والبيهقي في الكبرى، كتاب الضحايا، باب ما جاء في وقت الحجامة، 340/9، برقم(19319).

([1188])اخرجه البيهقي في الكبرى، كتاب الضحايا، باب ما جاء في وقت الحجامة، 340/9، برقم(19321)، وعن انس،340/9، (19322)، والطبراني في الكبير، 215/2، برقم(17255).

([1189])اخرجه ابو داود، كتاب الطب، باب متى تستحب الحجامة، 398/2، برقم(3862)، والبيهقي في الكبرى، كتاب الضحايا، باب ما جاء في وقت الحجامة، 340/9، برقم(19323)، والحديث ضعيف، لان فيه، بكار بن عبدالعزيز، وقد ضعفوه، ينظر الضعفاء للعقيلي، 148/1، وتهذيب الكمال، 201/4_202، والتقريب، 131/1.

الأَرْبِعَاءِ، أو يَوْمَ السَّبْتِ، فَأَصابهَ وَضْحًا، فَلاَ يَلُومَنَّ، إِلاَّ نَفْسَهُ)) [1190].

13- (من احتجم أو اطلى يوم السبت أو الأربعاء فلا يلومن إلا نفسه في الوضح)) [1191].

14- (عن ابن عباس رضي الله عنهما رفعه: خَيْرَ مَا تَدَاوَيْتُمْ بِهِ اللَّدُودُ وَالسَّعُوطُ وَالْحِجَامَةُ وَالْمَشِيُّ) [1192].

معاني بعض المفردات:

الحجامة: هي ما يفعله الحجام ويحترفه عند ممارسته للحجامة.

الحجَّام: هو المصاص وسمي بذلك لأنه يمص الدم الفاسد من المحجوم عن طريق المِحْجمة.

الحجم: لغة المص والمحجمة هي الآلة التي يمص بها الدم ويحجم بها المريض[1193].

المحجم: يطلق على مشرط الحجام.

المطلب الثاني

الأحاديث الواردة في العسل

أورد الإمام البغوي حديثين صحيحين يبينان الاستشفاء بالعسل من الأمراض، وهما:

1- ((الشِّفَاءُ فِي ثَلَاثَةٍ فِي شَرْطَةِ مِحْجَمٍ أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ أَوْ كَيَّةٍ بِنَارٍ وَأَنَا أَنْهَى أُمَّتِي عَنْ الْكَيِّ)) [1194].

2- ((عَنْ أَبِى سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- فَقَالَ إِنَّ

([1190])أخرجه ابو داود، في المراسيل، 16/2، برقم(427)، وقال عنه، قد أسند، هذا ولم يصح، وعلقه البغوي في شرح السنة، كتاب الطب والرقى، باب وقت استحباب الحجامة، 151/12، والبيهقي في الكبرى، كتاب الضحايا، باب ما جاء في وقت الحجامة، 340/9، برقم(19324)، والحاكم، كتاب الطب، 454/4، برقم(8256)،وقال عنه الذهبي في التلخيص، سليمان بن أرقم، متروك، ينظر، التقريب،، والسلسلة الضعيفة، 32/4، برقم(1524).

([1191]) أخرجه ابن الجعد في مسنده، من حديث عبدالله بن دينار، 426/1، برقم(2911) والبغوي في شرح السنة،كتاب الطب والرقى، باب تبريد الحمى بالماء، 151/12_ 152، رواه معلقا، والحديث ضعيف، ينظر السلسلة الضعيفة، 171/4، برقم(1672).

([1192]) أخرجه الترمذي، كتاب الطب، باب السعوط وغيره، 388/4، برقم(2048)، وقال الترمذي هذا حديث حسن غريب من حديث عباد بن منصور، والحاكم، كتاب الطب، 344/4، برقم(7472)

([1193]) ينظر تهذيب اللغة، للأزهري، 491/1، ومختار الصحاح، للرازي، 167.

([1194]) أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب الشفاء في ثلاث، 123/7 برقم: (5681)، وأحمد في مسنده بتقديم وتأخير في الألفاظ ونصه: ((الشِّفَاءُ فِي ثَلَاثَةٍ: شَرْبَةِ عَسَلٍ، وَشَرْطَةِ مِحْجَمٍ، وَكَيَّةِ نَارٍ وَأَنْهَى أُمَّتِي عَنْ الْكَيِّ))، 85/4 برقم: (2208)، وابن ماجة نحو أحمد، كتاب الطب، باب الكي، 1155/2 برقم: (3491)..

أَخِى اسْتَطْلَقَ بَطْنُهُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « اسْقِهِ عَسَلاً ». فَسَقَاهُ ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ إِنِّى سَقَيْتُهُ عَسَلاً فَلَمْ يَزِدْهُ إِلاَّ اسْتِطْلاَقًا. فَقَالَ لَهُ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ جَاءَ الرَّابِعَةَ فَقَالَ « اسْقِهِ عَسَلاً ». فَقَالَ لَقَدْ سَقَيْتُهُ فَلَمْ يَزِدْهُ إِلاَّ اسْتِطْلاَقًا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « صَدَقَ اللَّهُ وَكَذَبَ بَطْنُ أَخِيكَ ». فَسَقَاهُ فَبَرَأَ)) [1195].

المطلب الثالث

الأحاديث الواردة في التداوي بالكي

إن العلاج والتداوي بالكي سنة نبوية وقد وردة احاديث عدة في مصابيح السنة بالعلاج بالكي منها:

1- ((الشِّفَاءُ فِي ثَلَاثَةٍ فِي شَرْطَةِ مِحْجَمٍ أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ أَوْ كَيَّةٍ بِنَارٍ وَأَنَا أَنْهَى أُمَّتِي عَنْ الْكَيِّ))[1196].

2- (رُمِىَ أُبَىٌّ يَوْمَ الأَحْزَابِ عَلَى أَكْحَلِهِ فَكَوَاهُ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم)[1197].

3- ((عَنْ جَابِرٍ قَالَ رُمِىَ سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ فِى أَكْحَلِهِ - قَالَ - فَحَسَمَهُ النَّبِىُّ -صلى الله عليه وسلم- بِيَدِهِ بِمِشْقَصٍ ثُمَّ وَرِمَتْ فَحَسَمَهُ الثَّانِيَةَ)) [1198].

4- ((عَنْ جَابِرٍ قَالَ بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- إِلَى أُبَي بْنِ كَعْبٍ طَبِيبًا فَقَطَعَ مِنْهُ عِرْقًا ثُمَّ كَوَاهُ عَلَيْهِ)) [1199].

المطلب الرابع

الأحاديث الواردة في القسط البحري

ذكر البغوي جملة من الأحاديث في التداوي بالقسط البحري منها:

1- ((إِنَّ أَمْثَلَ مَا تَدَاوَيْتُمْ بِهِ الْحِجَامَةُ وَالْقُسْطُ الْبَحْرِيُّ))[1200].

2- ((وَقَالَ لَا تُعَذِّبُوا صِبْيَانَكُمْ بِالْغَمْزِ مِنْ الْعُذْرَةِ وَعَلَيْكُمْ بِالْقُسْطِ)) [1201].

([1195]) أخرجه مسلم، كتاب السلام، باب التداوي بسقي العسل، 1736/4 برقم: (2217)، والبخاري بلفظ مقارب، كتاب الطب، باب دواء المبطون، 123/7 برقم: (5684).

([1196]) أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب الشفاء في ثلاث، 123/7 برقم: (5681)، وأحمد في مسنده بتقديم وتأخير في الألفاظ ونصه: ((الشِّفَاءُ فِي ثَلَاثَةٍ: شَرْبَةِ عَسَلٍ، وَشَرْطَةِ مِحْجَمٍ، وَكَيَّةِ نَارٍ، وَأَنْهَى أُمَّتِي عَنْ الْكَيِّ))، 85/4 برقم: (2208)، وابن ماجة نحو أحمد، كتاب الطب، باب الكي، 1155/2 برقم: (3491).

([1197]) أخرجه مسلم، كتاب السلام، باب لكل داء دواء واستحباب التداوي، 1730/4 برقم:(2207).

([1198]) أخرجه مسلم، كتاب السلام، باب لكل داء دواء واستحباب التداوي، 1731/4 برقم:(2208)، وأحمد في مسنده، 343/23 برقم:(15144)، والبيهقي في السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة، 1414 هـ – 1994م، 342/9 برقم:(19334).

([1199]) أخرجه مسلم، كتاب السلام، باب لكل داء دواء واستحباب التداوي، 1730/4 برقم:(2207).

([1200]) أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب الحجامة من الداء، 125/7 برقم: (5696)، ومسلم بلفظ مقارب، كتاب المساقاة، باب حل أجرة الحجامة، 1204/3 برقم: (1577).

3- ((عَلَى مَا تَدْغَرْنَ أَوْلَادَكُنَّ بِهَذَا الْعِلَاقِ عَلَيْكُنَّ بِهَذَا الْعُودِ الْهِنْدِيِّ فَإِنَّ فِيهِ سَبْعَةَ أَشْفِيَةٍ مِنْهَا ذَاتُ الْجَنْبِ يُسْعَطُ مِنْ الْعُذْرَةِ وَيُلَدُّ مِنْ ذَاتِ الْجَنْبِ)) [1202].

4- (عن ابن عباس رضي الله عنهما رفعه: خَيْرَ مَا تَدَاوَيْتُمْ بِهِ اللَّدُودُ وَالسَّعُوطُ وَالْحِجَامَةُ وَالْمَشِيُّ) [1203].

المطلب الخامس

الأحاديث الواردة في الاستشفاء بالحبة السوداء

لم يذكر لنا الإمام البغوي في العلاج بالحبة السوداء إلا حديثا واحدا عن الحبة السوداء، فروى بسنده: (أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: فِي الْحَبَّةِ السَّوْدَاءِ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلَّا السَّامَ) [1204].

المبحث الثالث

الإعجاز العلمي في احاديث الطب

بعدما أوردنا أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم والخاصة بالطب والاستشفاء والمختارة من مصابيح السنة للإمام البغوي، جاء دور علماء الطب الحديث ليكتشوا لنا جزءا من أسرار هذه الأحاديث ونجاعتها في شفاء الكثير من الأمراض، وسأعرض في كل مطلب لحديث واحد أو حديثين.

فنبدأ بالحجامة: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

1- ((الشِّفَاءُ فِي ثَلَاثَةٍ فِي شَرْطَةِ مِحْجَمٍ أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ أَوْ كَيَّةٍ بِنَارٍ وَأَنَا أَنْهَى أُمَّتِي عَنْ الْكَيِّ))[1205].

2- ((إِنَّ أَمْثَلَ مَا تَدَاوَيْتُمْ بِهِ الْحِجَامَةُ وَالْقُسْطُ الْبَحْرِيُّ))[1206].

([1201]) أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب الحجامة من الداء، 125/7 برقم: (5696)، ومسلم بلفظ مقارب، كتاب المساقاة، باب حل أجرة الحجامة، 1204/3 برقم: (1577).

([1202]) أخرجه البخاري،كتاب الطب،باب اللدود، 127/7، برقم (5713)، ومسلم بلفظ مقارب،كتاب السلام،باب التداوي بالعود الهندي وهو الكست، 1734/4، برقم (2214).

([1203]) أخرجه الترمذي، كتاب الطب، باب السعوط وغيره، 388/4، برقم(2048)، وقال الترمذي هذا حديث حسن غريب من حديث عباد بن منصور، والحاكم، كتاب الطب، 344/4، برقم(7472)

([1204]) قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: وَالسَّامُ: الْمَوْتُ، وَالْحَبَّةُ السَّوْدَاءُ: الشُّونِيزُ"، أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب الحبة السوداء، 124/7 برقم: (5688)، ومسلم، كتاب السلام، باب لكل داء دواء واستحباب التداوي، 1735/4 برقم: (2215). وقال الأزهري في السُّوَيْدَاء: حبة الشُّونيز قال ابن الأعرابي: الصواب الشينيز، كذلك تقول العرب: وقال بعضهم: عنى به الحبة الخضراء؛ لأن العرب تسمى الأسود أخضر والأخضر أسود، وقيل الشونيز بالضم وتفتح ويقال أيضاً: الشنيز والشونوز، والشهنيز: الحبة السوداء، أو الكمون الأسود عربي أو فارسي معرب، ينظر تهذيب اللغة، للأزهري، 308/4، والتيسير بشرح الجامع الصغير، الإمام الحافظ زين الدين عبد الرؤوف المناوي، دار النشر / مكتبة الإمام الشافعي - الرياض - 1408هـ - 1988م، ط3، 168/2.

([1205]) سبق تخريجه.

([1206]) سبق تخريجه.

الحجامة من الناحية الطبية:

من خلال الأحاديث المتقدمة نستنتج أن الحجامة مطلب من مطالب الصحة والوقاية من أمراض عديدة.

وقد استخدمت الحجامة على هدي الرسول - صلى الله عليه وسلم - في عهده وعهد الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين، فكانت علاجا لكثير من الأمراض.

وأصبحت الحجامة اليوم مطلباً من مطالب الطب البديل، ليس فقط بين المجتمعات الإسلامية لكونها من التراث النبوي وحثت عليها السنة النبوية المطهرة فحسب، بل أصبحت أيضا مطلبا من مطالب الطب البديل بين المجتمعات الغربية المتقدمة مثل أمريكا وفرنسا وألمانيا والدول الشرقية كالصين واليابان وكوريا وغيرها، وذلك لما حققت من نتائج جيدة في معالجة بعض الأمراض التي لم يستطع الطب الحديث من علاجها مما دفع التسابق بين المجتمعات العربية والإسلامية إلى بحث. ودراسة هذا النوع من الطب لا لكونه حقق فوائد صحية جمة، بل لكونه إحياء للسنة النبوية الطاهرة، مستندين في ذلك إلى ما ورد من أحاديث ثابتة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - تحث على الحجامة[1207].

ومن سياق هذه الأحاديث نستنتج أن الحجامة لها فوائد كثيرة سواء استطاعت الأبحاث والدراسات اكتشافها أو لا، ففوائدها محققة فهو - صلى الله عليه وسلم - لا ينطق عن الهوى، عَلِمه مَنْ علمه، وجهله من جهله.

لقد اكتشف العلماء أن للحجامة فائدة كبيرة في علاج كثير من الأمراض وتنقي سطح البدن أكثر من الفصد، والفصد لأعماق البدن أفضل والحجامة تستخرج الدم من نواحي الجلد.

وذكر الأطباء أن البلاد الحارة الحجامة فيها أنفع وأفضل من الفصد؛ لأن دمائهم رقيقة وهي أميل إلى ظاهر أبدانهم لجذب الحرارة الخارجة لها إلى سطح الجسد واجتماعها في نواحي الجسد.

وقد أثبت العلم الحديث أن الحجامة قد تكون شفاء لبعض أمراض القلب، وبعض أمراض الدم وبعض أمراض الكبد.ففي شدة احتقان الرئتين نتيجة هبوط القلب، وعندما تفشل جميع الوسائل العلاجية من مدرات البول وربط الأيدي والقدمين لتقليل اندفاع الدم الى القلب قد يكون إخراج الدم بفصده عاملا جوهريا هاما لسرعة شفاء هبوط القلب كما أن الارتفاع المفاجئ لضغط الدم المصحوب بشبه الغيبوبة قد يكون علاجه بالحجامة ناجعا، وكذا بعض حالات تليف الكبد لا يوجد علاج له إلا بفصد الدم[1208].

وكذلك أمراض الدم التي تتميز بكثرة كرات الدم الحمراء وزيادة نسبة الهيموجلوبين في الدم تلك التي تتطلب إخراج الدم بفصده حيث يكون هو العلاج الناجح لمثل هذه الحالات منعا لحدوث مضاعفات جديدة[1209].

وقال الدكتور عادل الازهري: الحجامات على نوعين:

([1207]) ينظر الحجامة في ضوء الحديث النبوي والممارسة الطبية، الدكتور يحيى بن ناصر خواجي، ص2.

([1208]) ينظر موسوعة الاعجاز العلمي في القران الكريم والسنة النبوية، أحمد جاد، دار الغد الجديد، القاهرة، ط1، 1430هـ - 2009م، ص129-131.

([1209]) ينظر موسوعة الإعجاز العلمي، أحمد جاد، ص131.

حجامات جافة وحجامات رطبة وتختلف الرطبة عن الجافة بالتشريط قبل وضع الحجامات لامتصاص بعض الدم من مكان المرض وتستعمل الحجامات الجافة الى الان لتخفيف الآلام في العضلات خصوصا عضلات الظهر نتيجة اصابتها بالروماتزم، واما الحجامات الرطبة فتستعمل في بعض حالات هبوط القلب المصحوبة بارتشاح في الرئتين، وتعمل على ظهر القفص الصدري[1210].

ومن هنا جاءت أحاديث الحجامة الكثيرة، أورد جزءا منها الإمام البغوي في مصابيح السنة. وقد اجتمعت في هذه الأحاديث الحكمة العلمية التي كشفتها البحوث العلمية مؤخرا[1211].

الاستشفاء بالعسل:

روى أبو سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ:

((قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- فَقَالَ إِنَّ أَخِى اسْتَطْلَقَ بَطْنُهُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « اسْقِهِ عَسَلاً ». فَسَقَاهُ ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ إِنِّى سَقَيْتُهُ عَسَلاً فَلَمْ يَزِدْهُ إِلاَّ اسْتِطْلاَقًا. فَقَالَ لَهُ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ جَاءَ الرَّابِعَةَ فَقَالَ « اسْقِهِ عَسَلاً ». فَقَالَ لَقَدْ سَقَيْتُهُ فَلَمْ يَزِدْهُ إِلاَّ اسْتِطْلاَقًا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « صَدَقَ اللَّهُ وَكَذَبَ بَطْنُ أَخِيكَ ». فَسَقَاهُ فَبَرَأَ)) [1212].

إنّ قراءة هذا الحديث بدقة وبمنظار علمي حديث سوف ترشدنا إلى عدة مسائل:

المسألة الأولى:

حول دور العسل في علاج الإسهال الحاد. فمن الواضح أن ما يشتكي منه هذا الصحابي وبلغة الطب الحديث هو حالة إسهال حاد، ومن المعروف أنّ الأغلبية الساحقة من الإسهالات الحادة سببها جرثومي، أي: التهابات معوية وإنتانات معوية بالجراثيم، سواء كانت هذه الجراثيم غازية، أي: تغزو جدار الأمعاء وتسبب الإسهال الحاد، أم كانت مُذَيْفنة، أي: تقبع في مكان ما وترسل ذيفانها الذي يؤثر في جدار الأمعاء مسبباً الإسهال الحاد، وكمثال على الجراثيم الغازية: العصيات الكولونية التي تسبب الزحار العصوي، وكمثال على الجراثيم المذيفنة نذكر ضُمات الهيضة التي تسبب الكوليرا.

فإذا عرفنا من هذا الكلام أسباب الإسهال الحاد، فما هو دور العسل في مكافحة هذه الأسباب؟.

إنّ من أهم خواص العسل أنه وسط غير صالح لنمو الجراثيم، ولذلك فهو قاتلٌ ومبيد لهذه الجراثيم، وفي تجربة قام بها أحد العلماء ويدعى (ساكيت) لدراسة أثر العسل على الجراثيم قام بزرع مختلف أنواع الجراثيم في العسل الصافي، وكانت النتائج: أنّ أنواعاً من الجراثيم ماتت خلال بضع ساعات، في حين أنّ أنواعاً أخرى أشدّ ماتت خلال عدة أيام، وبذلك ثبت أنّ العسل يقتل كل أنواع الجراثيم، ولكن بمدد زمنية مختلفة، لقد ماتت طفيليات الزحار بعد عشر ساعات، وماتت جراثيم التيفوئيد

([1210]) ينظر الموسوعة العلمية في إعجاز القران والسنة النبوية، مجدي فتحي السيد، وهاني بن مرعي القليني، المكتبة التوفيقية، القاهرة-مصر، 2008م، 285-286.

([1211]) ينظر الإعجاز العلمي في الإسلام والسنة النبوية، محمد كامل عبد الصمد، الدار المصرية اللبنانية، ط5، 2001م، ص231، وموسوعة الإعجاز العلمي، أحمد جاد، ص131.

([1212]) سبق تخريجه.

بعد أربع وعشرين ساعة، وماتت جراثيم التيفوس بعد 48 ساعة، وماتت جراثيم الالتهاب الرئوي بعد أربعة أيام. وهكذا يبدو مؤكداً دور العسل في علاج الإسهال الحادّ من خلال خاصيته المميزة في قتل الجراثيم والطفيليات التي تسبب هذا النوع من الإسهال.

المسألة الثانية:

وهي تكرار سقي الوارد في الحديث له مدلول طبيّ صريح، وهو أنّ الدواء له مقدار وكمية بحسب الداء، فإن كان مقدار الدواء قليلاً قصّر عن إزالة الداء، وإن كان مقداره كبيراً أوهن الجسم وسبب له الإيذاء، ومن هنا عندما رجع الرجل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وقال: لم يغن عنه شيئاً، أمره بتكرار الجرعة، وبقي يكرر له الجرعة حتى وافق مقدار الدواء حالة الداء، وكان الشفاء.

المسألة الثالثة:

وهي: إنّ قوله: (صدق الله) إشارة إلى قوله تعالى في القرآن: (فيه شفاء للناس) (النحل:69) أي: إشارة إلى تحقيق نفع هذا الدواء، وفي قوله: (كذب بطن أخيك) إشارة إلى كثرة المادة الفاسدة في بطنه، وأنّ الداء الذي في بطنه كان يحتاج إلى جرعات متكررة من العلاج بالعسل، فربما كان سبب الإسهال نوعٌ من الجراثيم يحتاج إلى أيام حتى يقضي عليه العسل. والكلام هنا نوع من التشبيه، فكأنّ البطن باستمراره على الإسهال بعد تناول العسل، كأنه بفعله هذا يقول عن العسل: ليس فيه شفاء للناس، ولكن تكرار الجرعة حتى حصول الشفاء أكد صدق قول الله، وكذب قول البطن.

أما كيف يقاوم العسل الجراثيم؟ وما هي الآلية في ذلك؟

يتصف العسل بعدة مزايا،هذه المزايا تمكنه من مقاومة الجراثيم:

(1) يحتوي العسل على حمض النحل، وهو من المواد المضادة للعفونة.

(2) يحتوي العسل على الماء الأوكسجيني المعروف بتأثيره القاتل للجراثيم.

(3) يحتوي العسل سكاكر بتركيز مرتفع تصل إلى 80% من تركيب العسل حيث إنّ الوسط السكري العالي لا يسمح بنمو الجراثيم، بينما الوسط السكري المنخفض تنمو فيه الجراثيم.

(4) يحتوي العسل على مواد مثبطة لنموّ الجراثيم، هذه المواد هي من منتجات النحلة حيث أنها لا توجد في العسل الصناعي.

وقد حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في اكثر من موضع عن العسل وما فيه من فوائد. ففي حديث الاستطلاق قال عليه السلام عليك بالعسل، أي لمن كان عنده اسهال وقد كان هناك دراسات علمية عديدة أجريت على العسل خلال السنوات القليلة الماضية، فكانت هناك دراسة في المجلة الطبية البريطانية(b.m.j) أدى فيها اعطاء العسل للاطفال المصابين بالاسهالات الى سرعة شفاء هؤلاء الاطفال.

وكانت هناك دراسة في مجلة الجراحة البريطانية عام 1988م حول استعمال العسل في الجروح والقروح الملتهبة التي لم تستجب للمضادات الحيوية، فكان لها العسل شفاء خالصاً.

كما نشرت المجلة الاسترالية الطبية(aust-n-z-j-obstet-gynecol) (381/4 العدد32) في شهر نوفمبر عام 1992م: دراسة قام بها باحثون استراليون، استعملوا فيها العسل في علاج 15 مريضة، تفتحت الجروح عندهن بعد إجراء العملية القيصرية.

ومما تقدم يظهر لنا صدق حديث النبي صلى الله عليه وسلم في الاستشفاء بالعسل. وفي ختام هذا الحديث الموجز عن العسل نحب ان نشير الى ان المعالجة بالعسل يجب أن تتم تحت اشراف وتقدير الطبيب المعالج لا ان تتم عشوائيا وشخصيا وإلا فقد لا تؤدي الى النتيجة المرجوة[1213].

التداوي بالكي:

العلاج والتداوي بالكي سنة نبوية وقد وردة عدة احاديث في مصابيح السنة بالعلاج بالكي منها:

1- (رُمِىَ أُبَىٌّ يَوْمَ الأَحْزَابِ عَلَى أَكْحَلِهِ فَكَوَاهُ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم)[1214].

2- ((عَنْ جَابِرٍ قَالَ رُمِىَ سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ فِى أَكْحَلِهِ - قَالَ - فَحَسَمَهُ النَّبِىُّ -صلى الله عليه وسلم- بِيَدِهِ بِمِشْقَصٍ ثُمَّ وَرِمَتْ فَحَسَمَهُ الثَّانِيَةَ)) [1215].

الكي من الناحية الطبية:

ذكر الأطباء أن الكي علاج ناجح في الآلام العنيدة ذات الأسباب العضوية وهو علاج رائع للدمامل والخراريج والأورام الحميدة.

وكان يستعمل الكي بالنار قديما لمداواة كثير من الحالات المرضية اما الآن فقد اقتصرت استعمالاته على حالة مرضية معينة.

وتختلف تأثيرات الكي بحسب نوع المكواة ودرجة حرارتها.

فالمكواة التي تكون بلون احمر مبيض يكون فعلها سريعا وعميقا ولا تلتصق بالنسيج الذي تكويه ولا تقطع النزف.

أما المكواة التي يكون لونها أحمر قاتما، فعلها أقل عمقا وأقل سرعة وتلتصق بالنسيج الذي تكويه وتقطع النزف

ويستعمل الكي الكهربائي او الناري في الحالات الآتية:

فتح المجامع القيحية كالدمامل والجمرة الحميدة.

قطع النسيج وكي النقاط النازفة أثناء العمل الجراحي في نفس الوقت.

استئصال بعض الاورام الجلدية والمثانية.

ويستعمل الكي في حالات الالام العنيدة التي لها اسباب عضوية[1216].

([1213]) ينظر الموسوعة العلمية في إعجاز القران والسنة النبوية، مجدي فتحي السيد، وهاني بن مرعي القليني،ص233 وما بعدها

([1214]) سبق تخريجه.

([1215]) سبق تخريجه.

([1216]) الإعجاز الطبي في السنة النبوية، د.كمال المويل، دار ابن كثير، ص231، والموسوعة الذهبية للإعجاز:ص1086 وما بعدها.

التداوي بالقسط البحري:

ذكر البغوي جملة من الأحاديث في التداوي بالقسط البحري منها:

1- ((إِنَّ أَمْثَلَ مَا تَدَاوَيْتُمْ بِهِ الْحِجَامَةُ وَالْقُسْطُ الْبَحْرِيُّ))[1217].

2- ((عَلَى مَا تَدْغَرْنَ أَوْلَادَكُنَّ بِهَذَا الْعِلَاقِ عَلَيْكُنَّ بِهَذَا الْعُودِ الْهِنْدِيِّ فَإِنَّ فِيهِ سَبْعَةَ أَشْفِيَةٍ مِنْهَا ذَاتُ الْجَنْبِ يُسْعَطُ مِنْ الْعُذْرَةِ وَيُلَدُّ مِنْ ذَاتِ الْجَنْبِ)) [1218].

معاني بعض المفردات

القسط: بضم القاف وسكون السين: وهو العود.

فيصح ان نقول: القسط البحري ويصح ان نقول: العود البحري.

والقسط نوعان:

النوع البحري او الابيض او الحلو.

والنوع الثاني: هو الهندي او الاسود او المر. والهندي أشد حرارة من البحري.

وهذا العود يؤخذ من نبتة القسط التي يبلغ ارتفاعها 1,5 مترا، ولها أوراق، وساق وجذور، وهو يوجد في الهند والجزء المستعمل فيه للعلاج هو قشور جذوره التي تكون بيضاء أو سوداء. وسمي البحري لان العرب كانوا يجلبونه عن طريق البحر، واما تسميته بالحلو أو المر فذلك متعلق بطعمه.

العذرة: بضم العين، وسكون الذال: وهي التهاب الحلق واللوزتين.

والغمز: هو الضغط بالأصابع.

السعوط: هو تناول الدواء عن طريف الأنف بالتقطير.

ذات الجنب: قال عنه ابن حجر العسقلاني: هو ورم حار يعرض في الغشاء المبطن للإضلاع.

اللدود: قال عنه ابن حجر العسقلاني: اللدود (بفتح اللام): هو الدواء الذي يصب في احد جانبي الفم في علاج اللوزتين والتهاب اللهاة والتهاب البلعوم، وهو المقصود بالعذرة في الأحاديث.

القسط من الناحية الطبية:

(1) يحتوي القسط على مادة الهيلينين، وحمض البنزوات، وكلاهما من المواد المطهرة القاتلة للجراثيم، ومن هنا فائدة القسط في علاج التهاب اللوزات، والتهاب اللهاة، والتهاب البلعوم، وهو المقصود بالعُذرة في الأحاديث.

(2) كما إنّ احتواء القسط على هذه المواد المطهرة القاتلة للجراثيم يعلل فائدة القسط في علاج ذات الجنب الجرثومية، وذات الرئة الجرثومية، أما إذا كانت ذات الجنب فيروسية فإنّ القسط يفيد في الوقاية من اختلاطاتها، كالتصاق الوريقات الجنبية.

([1217]) سبق تخريجه.

([1218]) سبق تخريجه.

(3) إنّ الجمع بين الحجامة والقسط له مغزى طبي في ضوء احتواء القسط على حمض البنزوات والهيلينين، المطهرتين والقاتلتين للجراثيم، وهو دور القسط في تعقيم مشرط الحجامة إذا طُلي به، ودوره في تعقيم الجروح المحدثة بهذا المشرط.

(4) كما إنّ الجمع بين القسط والحجامة يحمل سرا آخر هو: الوقاية من التشوهات و الندبات. يقول موفق الدين البغدادي: ((وفي جمعه صلى الله عليه وسلم بين الحجامة والقسط سر لطيف، وهو أنه إذا طلي به مشرط الحجامة، لم يتخلف في الجلد أثر المخاريط، وهذا من غرائب الطب)) [1219].

(5) في النهي عن غمز العذرة، أي: النهي عن ضغط اللوزات والحلق الملتهبين بالإصبع إشارة واضحة إلى الهدي النبوي في تصحيح الأخطاء الشائعة في الطب الشعبي، حيث إنّ غمز العذرة ليس فقط لا يفيد في علاجها، بل وكذلك يضرّ، فهو يسبب ألماً شديداً للمريض، وقد يسبب نزف الدم، وقد يسبب انتشار الالتهاب إلى المناطق المجاورة، وقد يسبب انتقال الجراثيم الممرضة إلى الدم،وبالتالي تجرثم الدم.

ومع ذلك ورغم مرور أربعة عشر قرناً على نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن غمز العذرة، نجد أنه لا زال شائعاً في بعض المناطق، فيسمون العذرة: بنات الأذن، ويسمون غمزها أي: ضغطها بالإصبع: رفع بنات الأذن، وحقيقة الأمر ليس هناك نزول ولا صعود، بل هو التهاب لوزات يجب معالجته بالصّادات الحيوية، ومسكنات الألم الآن، كما كان يُعالج قديماً بالقسط.

(6) قوله صلى الله عليه وسلم: (ويُلدّ به من ذات الجنب) قلنا: اللدود ما يُسقى في أحد جانبي الفم، واللدود بالضم هي الفعل، وفي هذا إشارة إلى طريقة إعطاء الدواء للمريض عندما لا يتمكن من تناوله بيده، أو يرفض تناوله، كما يحصل عند الأطفال غالبا، فإذا رفض الطفل تناول الدواء فيجب إعطاؤه إياه عنوة، وذلك بفتح فمه وسقيه الدواء في أحد جانبي فمه أو كليهما، أمّا وضع الدواء في وسط فمه فقد يؤدّي إلى الشردقة.

(7) قوله صلى الله عليه وسلم: (فإنّ فيه سبعة أشفية)، قال ابن حجر العسقلاني: ((كذا وقع الاختصار في الحديث عن السبعة على اثنين، فإما أن يكون ذكر السبعة فاختصره الراوي، أو اقتصر على الاثنين لوجودهما حينئذ دون غيرهما)) [1220]، وقال أيضا: ((ويحتمل أن تكون السبعة أصول التداوي بها، لأنها إما طلاء، أو شرب، أو تكميد، أو تقطير، أو تبخير، أو سعوط، أو لدود)) [1221].

(8) أشارت الأحاديث إلى نوعين من القسط، هما: البحري، والهندي، وقد علل ذلك ابن حجر العسقلاني فقال: ((هو محمول على وصف لكل ما يلائمه فحيث وصف الهندي كانت الحاجة إلى معالجة أشدّ حرارة، وحيث وصف البحري كان دون ذلك في الحرارة)) [1222]، أي: حسب الحالة الالتهابية

([1219]) ينظر: الطب من الكتاب والسنة، موفق عبد اللطيف البغدادي، تحقيق مجدي محمد الشهماوي، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، ص108.

([1220]) فتح الباري، 148/10.

([1221]) المصدر نفسه، 148/10.

([1222]) المصدر نفسه، 148/10.

وشدتها، فإذا كان الالتهاب شديداً فالقسط المناسب هو الهندي، وإذا كان الالتهاب خفيفا أو متوسطا فالقسط المناسب هو البحري، والله أعلم[1223].

الاستشفاء بالحبة السوداء.

ذكر لنا الإمام البغوي حديثا واحدا عن الحبة السوداء فروى بسنده:

1- ((أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: فِي الْحَبَّةِ السَّوْدَاءِ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلَّا السَّامَ)) [1224].

الحبة السوداء من الناحية الطبية:

الحبة السوداء هي: الشونيز بلغة الفرس، وتسمّى الكمون الأسود في السودان، وتسمّى الكمون الهندي، وتعرف في بلاد الشام ومصر باسم حبة البركة[1225].

والحبة السوداء تؤخذ من نبتة تنمو في حوض البحر الأبيض المتوسط، ويصل ارتفاع هذه النبتة إلى (50) سم، والحبة السوداء عبارة عن بذور سوداء اللون لها حجم السمسم، ويستخرج منها الزيت.

يوجد عالمياً أكثر من عشرين صنف من الحبة السوداء، إلا أنّ أكثرها استعمالاً ثلاثة: الحبة السوداء الهندية – والحبة السوداء الحلقية – والحبة السوداء الشامية.

الحبة السوداء من أقدم النباتات الطبية استعمالا، وقد ذكرت في الطب القديم فوائد واستعمالات كثيرة سواء باستخدامها مفردة مسحوقة، أو غير مسحوقة، أم بإضافة مواد أخرى إليها[1226].

وقد ذكر ابن قيم الجوزية: إنّ الحبة السوداء تجفف المعدة، وتكافح رطوبتها، وتحلل الرياح، وتفتح السدد، وتذهب النفخ، وتنفع من البرص، وتذيب الحصاة المتكونة في الكليتين والمثانة، وتدر البول، والحيض، واللبن، وتخرج الديدان من الجهاز الهضمي، وتشفي من الزكام، وتنفع في ضيق النفس، والصداع، واليرقان، وتنفع من وجع الأسنان، والماء العارض في العين، وتشفي من البثور، والجرب المتقرح، والأورام الصلبة. كما إنها تنفع من اللقوة، ومن لسع الرتيلاء، وتفيد في علاج القروح الجلدية، والحزاز الجلدي، والفالج، والكزاز، وغير ذلك[1227].

إنّ قراءة الحديث تجعل الإنسان يتساءل: هل تفيد الحبة السوداء في كل الأمراض تماماً كما يتبادر للذهن من القراءة الأولى للحديث؟

في الإجابة على هذا السؤال اجتهادات متعددةٌ نوجزها:

([1223]) الإعجاز الطبي في السنة النبوية، د.كمال المويل، ص522، والموسوعة الذهبية للإعجاز:ص1070 وما بعدها.

([1224]) سبق تخريجه.

([1225]) ينظر الطب النبوي، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية(ت751هـ)، تحقيق السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1410هـ/1990م، ص227.

([1226]) الإعجاز الطبي في السنة النبوية، د.كمال المويل، ص696.

([1227]) الطب النبوي: ص228.

* قال ابن قيم الجوزية: ((قوله: (شفاءٌ من كل داء) مثل قوله تعالى: (تدمّر كلَّ شيء بأمر ربها) (الأحقاف: 25) أي: كلّ شيء يقبل التدمير ونظائره))، وعلى هذا يكون المعنى: شفاء من كل داء يقبل الشفاء[1228].

* قال ابن حجر العسقلاني: ((إنّ معنى كون الحبة السوداء شفاء من كل داء: أنها لا تستعمل في كل داء صرفاً، بل استعملت مركبة، مسحوقة، وغير مسحوقة، وربما استعملت أكلاً، وشرباً، وسعوطا، وضمادا، وغير ذلك. وقيل: إنّ قوله صلى الله عليه وسلم: (من كلّ داء) تقديره: يقبل الشفاء بها)) [1229].

* قال الخطابي: ((قوله: (من كل داء) هو من العام الذي يراد به الخاص، لأنه ليس في طبع شيء من النبات ما يجمع جميع الأمور التي تقابل الطبائع في معالجة الأدواء بما يقابلها، وإنما المراد: أنها شفاء من كل داء يحدث من الرطوبة)) [1230].

* قال أبو بكر بن العربي: ((العسل عند الأطباء أقرب إلى أن يكون دواء من كل داء من الحبة السوداء، ومع ذلك فإنّ من الأمراض ما لو شرب صاحبه العسل لتأذى به، فإن كان المراد بقوله في العسل: (فيه شفاءٌ للناس) الأكثر والغالب، فحمل الحبة السوداء على ذلك أولى)) [1231].

أقول ومع ذلك فقد لا يحتاج الحديث إلى تأويل أو تخصيص لأنه ثبت من الدراسات والأبحاث التي أجريت على الحبة السوداء أنها تلعب دوراً هاماً في تقوية وتنشيط الجهاز المناعي في جسم الإنسان، ولما كانت قدرة الجسم على مجابهة الأمراض مرتبطة بقوة جهازه المناعي، فإنّ الحبة السوداء بتقويتها للجهاز المناعي تشكل شفاء ودواء لكل الأدواء، وهي تفيد في معالجة كل الأمراض، بما فيها السرطانات، ولا يُستثنى من ذلك إلا الموت، والذي هو نموذج للأمراض والأدواء التنكسية التي تصيب الإنسان[1232].

ولكن ما هو التركيب الكيماوي للحبة السوداء؟.

إنّ (100) غ من الحبة السوداء تحتوي على:

- (19.3) غ ماء.
- (17.9) غ بروتين.
- (12.9) غ دهن.
- (10.80) ملغ كالسيوم.
- (1) ملغ حديد.

([1228]) الطب النبوي: ص228.

([1229]) ينظر فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ، 144/10.

([1230]) ينظر المصدر نفسه، 144/10، نقلا عن الخطابي.

([1231]) ينظر عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين محمود بن أحمد العيني، دار إحياء التراث العربي – بيروت، 237/21.

([1232]) الإعجاز الطبي في السنة النبوية، د.كمال المويل، ص697.

- (20) مكغ فيتامين A.
- (2.6) مكغ نياسين.
- (6.3) غ ألياف.
- (7.8) غ رماد.
- (364) سعرة حرورية.

تفيد الحبة السوداء في الأمراض التنفسية، والهضمية، والبولية، والتناسلية، والجلدية، وإليك تعداد لهذه الأمراض:

(1) الأمراض التنفسية التي تفيد فيها الحبة السوداء هي: الزكام – والسعال – والربو.

(2) الأمراض الهضمية التي تفيد فيها الحبة السوداء هي: عسرة الهضم – وغازات المعدة والأمعاء – وضعف الشهية للطعام – وداء المتحولات الزحارية – والديدان الشريطية – وديدان الأسكاريس (حيات البطن).

(3) الأمراض البولية، والتناسلية التي تفيد فيها الحبة السوداء هي: عسرة التبول (حرقة بولية) – والضعف الجنسي عند الرجال – والاضطرابات الطمثية عند المرأة.

(4) الأمراض الجلدية التي تفيد فيها الحبة السوداء هي: الجرب – والقوباء الجلدية – والأكزيما الجلدية – والالتهابات الجلدية – والبثور الجلدية – والعد (حب الشباب).

هذه فوائد الحبة السوداء بشكلٍ عام، ولكن هناك فوائد أكدتها الدراسات، وعُرفت الآلية التي تحقق الفائدة من خلال معرفة المادة الموجودة في تركيب الحبة السوداء:

(1) إنّ الزيت الطيار الموجود في الحبة السوداء يحتوي على مادة النيغللون، وهي مادة مضادة للهيستامين، ومن هنا فائدة الحبة السوداء في علاج الربو بتوسيع القصبات، وفي علاج ارتفاع الضغط الدموي بتوسيع الأوعية الدموية، وفي علاج بعض الأمراض الهضمية بإزالة التشنجات المعدية والمعوية.

(2) تحتوي الحبة السوداء على مواد لها صفة الصادّات توقف نمو الجراثيم، ولا تسمح للجراثيم بالنمو في وسط غذائي توجد فيه الحبة السوداء، وهذا يعلل فوائد الحبة السوداء في معالجة الالتهابات والإنتانات.

(3) استخلص من الحبة السوداء على صبغة لها خواص مسكنة، ومنومة لطيفة، ومن هنا فائدة الحبة السوداء كدواء مسكن خاص في تسكين آلام الأسنان بالغرغرة، وفائدتها كمنوم خفيف يمكن استخدامه عند الأطفال.

(4) كما إنّ احتواء الحبة السوداء على زيت إيتيري يجعلها تفيد في المغص الكلوي، كطاردة للغازات.

(5) أثبتت الدراسات: أنّ الحبة السوداء تنشط جهاز المناعة في جسم الإنسان بزيادة نسبة التائيات المساعدة مقارنة مع التائيات المثبطة، ومن هنا فائدة الحبة السوداء في مكافحة الأمراض بشكل عام، والأمراض الفيروسية بشكل خاص.

إنّ هذا الحديث عن الحبة السوداء لا يعني أن استخدام الحبة السوداء بشكل عشوائي سوف يكون مفيدا، بل إنّ الاستخدام يجب أن يكون مدققاً بمعرفة المقادير والكيفيات والمواد الأخرى المضافة في بعض الحالات، وهذا ما نتركه للكتب المختصة.

فعلى سبيل المثال توضع الحبة السوداء في كثير من القرى على أرغفة الخبز عند تحضيرها، وتؤكل مع الخبز، وهذا الشكل من الاستعمال يجعل الفائدة من الحبة السوداء قليلة جدا، لأنّ تسخين الحبة السوداء يُذهب مادة الزيت الموجودة فيها، وبالتالي تفقد الكثير من خصائصها، كما إنّ تناولها دون طحن يجعل الاستفادة منها قليلة أيضاً، وربما تدخل وتخرج ولا يستفيد الجسم منها.

وبشكل عام: إنّ مزج ملعقة من الحبة السوداء المطحونة مع كأس من الحليب على الريق طريقة تحقق الكثير من فوائد الحبة السوداء[1233].

الخاتمة

بعد هذا التطواف والتجوال في اكتشاف الأسرار الطبية المتضمنة في أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والخاصة بباب الطب التي أوردها الإمام البغوي في مصابيح السنة خلص البحث إلى جملة من النتائج أهمها:

1- قسم البغوي أحاديثه على الأبواب وعلى قسمين: الأول: جمع فيه الصحاح من الأحاديث وما موجود في الصحيحين، والثاني: جمع فيه الحسان من الأحاديث التي وردت في السنن والمسانيد وغيرهما وقد خرجتها وذكرت الحكم عليها بالتفصيل.

2- أن السنة النبوية الصحيحة معجزة أيضا كما القرآن؛ لأنها أيضا وحي من الله تعالى وقد تبين ذلك بموافقة الطب الحديث لها وما فيها من نجاعة الاستشفاء بكل ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم.

3- ركز الإمام البغوي في نقله للأحاديث على ذكر الاستشفاء بالحبة السوداء والحجامة والكي والعسل والقسط البحري.

4- الأفادة من السنة النبوية في العصر الحديث من خلال الرجوع إليها في الجانبين الديني والدنيوي.

5- بين العلم الحديث أن علاج الإسهال يكون بشرب العسل وهذا ما أكدته عدة مجلات علمية أجنبية وهو مصداق لحديث استطلاق البطن.

6- اكتشف الأطباء نجاعة العلاج بالحبة السوداء وقد أجريت عشرات بل مئات الدراسات العلمية الحديثة وأكدت ذلك.

([1233]) الإعجاز الطبي في السنة النبوية، د.كمال المويل، ص700.

7- وكذلك التداوي بالكي وأنه آخر العلاج وبحسب حالة المريض فقد أُثبت علميا نجاحه في علاج الكثير من الجروح والأورام.

8- وأخيرا الحجامة والتي بدأ علماء الغرب يستعملونها لعلاج الكثير من الأمراض وقد أجريت عدت دراسات في ألمانيا لاكتشاف فعالية التداوي بالحجامة، فبدأ العالم الغربي يستخدمها بل ويصنع أدواتها لما فيها من نتائج ناجحة.

وأخيرا أسأل الله تعالى أن ينفعنا بما علمنا ويعلمنا ما ينفعنا إنه ولي ذلك والقادر عليه وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

1- أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، صديق بن حسن القنوجي، تحقيق عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978م.

2- الإعجاز الطبي في السنة النبوية، د.كمال المويل، دار ابن كثير.

3- الإعجاز العلمي في الإسلام والسنة النبوية، محمد كامل عبد الصمد، الدار المصرية اللبنانية، ط5، 2001م.

4- الأعلام / خير الدين الزركلي، دار العلم / بيروت - لبنان، ط: 1980،2م.

5- الأنساب، لأبي سعد عبد الكريم بن محمّد بن منصور السمعانيّ، المتوفى سنة: 562 هـ، دار الجنان / بيروت - لبنان، ط: 1، 1988 م.

6- البداية والنهاية، للحافظ ابن كثير الدشقي، المتوفى سنة 774 هـ، خرج أحاديثه الشيخ محمد بيومي، والأستاذ عبد الله المنشاوي، مكتبة الإيمان - المنصورة - مصر.

7- تاريخ أسماء الثقات، تأليف، الحافظ أبي حفص عمر بن شاهين، المتوفى سنة 385 هجرية، تحقيق، صبحي السامرائي، الدار السلفية، 1404 هـ - 1984 م، الناشر الدار السلفية حولي شارع تونس، مقابل محافظة حولي،

8- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت911هـ)، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، مكتبة الرياض الحديثة.

9- تذكرة الحفاظ، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبى، دراسة وتحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، ط1419،1هـ- 1998م،

10- تهذيب الأسماء واللغات، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، (ت676هـ)، تحقيق: عبده علي كوشك، دار الفيحاء / دمشق - سوريا، ط: 1، 1427هـ - 2006م.

11- تهذيب الكمال، للحافظ جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي(ت742هـ)، تحقيق أستاذنا الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت –لبنان، 1403هـ-1983م،ط2.

12- الثقات، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، ط1 1395 – 1975.

13- الحجامة في ضوء الحديث النبوي والممارسة الطبية، الدكتور يحيى بن ناصر خواجي.

14- دراسات في مناهج المحدّثين، د. أمين محمد القضاة، ود. عامر حسن صبري، دار جهينة / عمان - الأردن، 1432 هـ - 2011 م.

15- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، للحافظ ابن حجر العسقلاني،المتوفى سنة 852 هـ، تحقيق: عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية/بيروت – لبنان ، ط1، 1998 م.

16- الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرّفة - الكتاني / نور محمد - اصح المطابع، كارخانة تجارت كتب / كراجي، 1960 م .

17- الرّوض المعطار في خبر الأقطار - لمحمّد بن عبد المنعم الحميري، تحقيق: إحسان عباس، مكتبة لبنان / بيروت - لبنان، ط2، 1984 م.

18- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني، دار المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412 هـ- 1992 م.

19- سنن ابن ماجه: لأبي عبدالله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (ت273هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار النشر: دار الفكر - بيروت.

20- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

21- سنن البيهقي الكبرى، للحافظ أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبي بكر البيهقي (ت458هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة - 1414 – 1994.

22- سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

23- السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة، 1414 هـ – 1994م.

24- سنن النسائي، بشرح الحافظ جلال الدين السّيوطي، المتوفى سنة: 911هـ، وحاشية الإمام السّندي، للإمام محمد بن عبد الهادي السندي، المتوفى سنة: 1138هـ، قرئت على الاستاذ الشيخ حسن محمّد المسْعودي، دار إحياء التراث العربي / بيروت – لبنان.

25- تقريب التهذيب

26- سير أعلام النبلاء: للامام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، المتوفى سنة 748 هـ، تحقيق: د. بشار عواد معروف وآخرون، مؤسسة الرسالة / بيروت - لبنان، ط11، 1422 هـ - 2001 م.

27- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، دار ابن كثير / دمشق - سوريا، ط1، 1986 م.

28- شرح السنة - للإمام البغوي، المتوفى سنة 516 هـ، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي / بيروت - لبنان، ط: 2، السنة: 1403 هـ - 1983 م.

29- شرح علل الترمذي لابن رجب، زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن أحمد البغدادي المعروف (بابن رجب الحنبلي)، تحقيق: د.نور الدين عتر، مع مقدمة تحقيق، د.همام عبد الرحيم سعيد.

30- صحيح ابن حبّان، بترتيب ابن بلبان، تأليف: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، المتوفى سنة 739 هـ، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرناؤوط، ط: 2 / 1414 هـ، 1993 م - مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

31- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي (ت256هـ)، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط3، 1407 – 1987.

32- صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت261هـ)، دار الجيل، بيروت، دار الأفاق الجديدة، بيروت.

33- الضعفاء الكبير، لأبي جعفر محمد بن عمر بن موسى العقيلي، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، المكتبة العلمية، بيروت، 1404هـ - 1984م.

34- الطب النبوي، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية(ت751هـ)، تحقيق السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1410هـ/1990م.

35- طبقات الحفاظ، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية - بيروت - 1403، ط1.

36- طبقات الشافعية، لأبي بكر أحمد بن محمد بن عمر، المعروف بابن قاضي شهبة، المتوفى سنة 851 هـ، تحقيق: عبد العليم خان، عالم الكتب / بيروت - لبنان، ط1، 1987 م.

37- طبقات الشافعية الكبرى، للإمام ابن السبكي، دار المعرفة / بيروت - لبنان، ط: 2.

38- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين محمود بن أحمد العيني، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

39- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ.

40- كشف الظنون، لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي، المتوفى سنة 1067 هـ، دار الكتب العلمية / بيروت - لبنان، ط1، 1992 م.

41- كشف المناهج والتناقيح في تخريج أحادث المصابيح - للإمام صدر الدين محمد بن إبراهيم السلمي المناوي، المتوفى سنة 803 هـ، تحقيق: د. محمد اسحق محمد إبراهيم، الدار العربية للموسوعات / بيروت - لبنان، ط1، 1425 هـ - 2004 م.

42- اللباب في تحرير الأنساب - لعز الدين أبي الحسن علي بن محمد، ابن الأثير الجزري، المتوفى سنة: 630 هـ، ضبطه وحقق أصوله: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية / بيروت - لبنان، ط1، 1420 هـ - 2000 م.

43- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت666هـ)، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت – 1415 هـ - 1995م.

44- مراصد الاطلاع على اسماء الامكنة والبقاع، لصفيّ الدين عبد المؤمن بن عبد الحقّ البغدادي، المتوفى سنة: 739 هـ، تحقيق: علي محمد البيجاوي، دار الجيل / بيروت - لبنان،ط1، 1412 هـ - 1992 م.

45- المستدرك على الصحيحين، للحافظ محمد بن عبدالله أبي عبدالله الحاكم النيسابوري (تـ405هـ) تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية - بيروت - 1411هـ - 1990م، ط1.

46- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، 1420هـ، 1999م.

47- معالم التنزيل، لمحيي السنة، أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت516 هـ)، تحقيق: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1417 هـ - 1997 م، ط4.

48- معجم البلدان، لأبي عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي(ت626هـ)، دار الفكر، بيروت.

49- موسوعة الإعجاز العلمي في القران الكريم والسنة النبوية، أحمد جاد، دار الغد الجديد، القاهرة، ط1، 1430هـ - 2009م.

50- الموسوعة العلمية في إعجاز القران والسنة النبوية، مجدي فتحي السيد، وهاني بن مرعي القليني، المكتبة التوفيقية، القاهرة-مصر، 2008م.

51- هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: إسماعيل باشا البغدادي طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول سنة 1951.، أعادت طبعه بالاوفست دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان.

52- والتيسير بشرح الجامع الصغير، الإمام الحافظ زين الدين عبد الرؤوف المناوي، دار النشر / مكتبة الإمام الشافعي - الرياض - 1408هـ - 1988م، ط3.

53- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، للقاضي أبي العباس أحمد بن محمد بن خلّكان، دار صادر / بيروت - لبنان، ط: 2، السنة: 1985 م.

Müzâkere: Prof. Dr. Mustafa Abdulkadir Abdurrezzâk el-Muhammedî

(Müzakere metni teslim edilmedi)

أحاديث الطب الوقائي عند الإمام الترمذي في الجامع

ـ دراسة نقدية ـ

الدكتور. أكرم طامي جسام*

المقدمة

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

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾[1234] .

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً ﴾[1235].

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلاً سَدِيداً * يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَن يُطِعْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزاً عَظِيماً﴾[1236].

أما بعد :

فإن علم الحديث هو من أجل العلوم وأرفعها منزلة، كيف لا وهو يمثل المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم، وكحال القرآن المعجز، الذي أعجز الأولين والآخرين على أن يأتوا بمثله، وكذا أعجزهم بما ذكره من حقائق علمية وتأريخية لا يملك الواقف عليها إلا التسليم بأن مصدر هذا الوحي هو الإله الحق المتصف بالكمال في ذاته وأفعاله وصفاته، فقد جاءت السنة النبوية معجزة في أخبارها، وفي حقائقها العلمية، ومن إعجازها العلمي ما أخبر به النبيﷺ للوقاية من الأمراض والآفات، وهذا ما جاء معجزاً دالاً دلالةً لا لبس فيها على نبوته (عليه الصلاة والسلام).

لذا فقد إرتأيت أن أتناول في بحثي هذا جانب الإعجاز العلمي في الحديث الشريف في الطب الوقائي، مما أخرجه الامام الترمذي في كتابه الجامع، حيث إرتأيت أن أتناول هذه الأحاديث بدراسة نقدية يتبين من خلالها مرتبة هذه الأحاديث، فركزت في دراستي لهذه الأحاديث على دراسة أسانيدها من خلال

---

* Yrd. Doç. Dr., Bağdat Üniversitesi, IRAK

(1234) آل عمران:102.

(1235) النساء:1.

(1236) الأحزاب:70،71.

الترجمة للرواة بعد تخريجها، ومن ثم تناول دراسة أسانيد هذه الأحاديث، وأقوال العلماء في أسانيدها ومتونها.

وقد إقتضت طبيعة البحث تقسيمه الى مبحثين وكالآتي:

المبحث الأول: التعريف بالامام الترمذي وكتابه الجامع، حيث قسمته الى أربعة مطالب، تناولت فيها الكلام حول التعريف باسم الامام الترمذي، ونسبه، وولادته، ووفاته، وكذا طلبه للعلم وشيوخه وتلامذته، ومكانته العلمية ومصنفاته، وختمت هذا المبحث بالكلام عن اسم كتاب الامام الترمذي، ومنزلته بين كتب الحديث.

المبحث الثاني: أحاديث الطب الوقائي، وقسمته الى ثلاثة مطالب على وفق ما تناولته هذه الأحاديث من مواضيع، وكل مطلب إشتمل على حديثين اثنين، فكان المطلب الأول مشتمل على الأحاديث المتعلقة بإتباع العادات الصحية، والمطلب الثاني أحاديث الحمية الغذائية، أما المطلب الثالث فتناولت فيه أحاديث عدم إنهاك الجسد، والمحافظة على الصحة.

وقد إعتمدت في سبيل إنجازي لهذا البحث مجموعةً من المصادر، منها ما هو في علم الحديث خاصة، وأخرى في التأريخ، والتراجم، وغيرها من المصادر، والتي جعلت لها قائمة في آخر البحث.

واشتمل هذا البحث في آخره على جملة من النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث والدراسة، وهي خلاصة لما ورد في البحث من أمور مهمة إستطعت الوقوف عليها.

وختاماً أقول: إنَّ هذا العمل ناطق بأنَّه إسهام بشري حرصتُ فيه على تقديم ما ينفع الناس ليمكث في الأرض، فإنْ وفقتُ فيه فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، وإنْ كان فيه خطأ، أو زلل، أو نقص، فحسبي أنني اجتهدت وما ادخرتُ وِسْعاً من أجل الوصول إلى الحقيقة.

والله تعالى أسأل أنْ يوفقنا لِخدمة ديننا وسنة نبينا محمد ﷺ، وأنْ يُلْهِمنا السَّداد في العمل إنَّه سَميع مُجيب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول: التعريف بالإمام الترمذي وكتابه الجامع.

المطلب الأول: أسمه، ونسبه، ومولده، ووفاته.

المطلب الثاني: طلبه للعلم ، وشيوخه وتلاميذه.

المطلب الثالث: مكانته العلمية ومصنفاته.

المطلب الرابع: أسم كتاب الترمذي ومرتبته بين كتب السنن.

المبحث الأول : التعريف بالإمام الترمذي*.

المطلب الأول:أسمه، ونسبه، ومولده، ووفاته.

أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَورة بن موسى بن الضحاك السلمي البوغي[1237]، الترمذي[1238]، الضرير، هكذا ذكر العلماء في نسبه وتسميته، وهو الذي أعتمده الأئمة في كتبهم[1239].

ولد الامام الترمذي (رحمه الله) سنة عشر ومائتين على الراجح[1240]، وأختلف فيه فقيل: ولد أعمى، والصحيح أنه أضر في كبره بعد رحلته وكتابته العلم[1241].

توفي الإمام الترمذي (رحمه الله) ليلة الاثنين لثلاث عشرة ليلة مضت من رجب سنة تسع وسبعين ومائتين بقرية بوغ [1242]، وقيل: خمس وسبعين ومائتين[1243].

المطلب الثاني: طلبه للعلم، وشيوخه، وتلامذته.

بدأ الإمام الترمذي (رحمه الله) في طلبه للعلم منذ وقت مبكر في حياته، ويظهر هذا الأمر لنا جلياً عند تتبع وفيات شيوخه، حيث أن من أقدم شيوخه الذين سمع منهم أبو جعفر محمد بن جعفر السمناني القومسي المتوفى سنة 220 هـ[1244]، حيث سمع منه الإمام الترمذي(رحمه الله)[1245]، فهذا يدل على أنه طلب العلم قبل بلوغه الحادية عشرة من عمره، حيث أن ولادته كما تقدم سنة 210هـ.

---

* لقد تناول العلماء والباحثون في كتبهم ورسائلهم وبشكل موسع الحديث عن ترجمة الإمام الترمذي (رحمه الله) وحياته، لذا فقد إرتأيت أن أتناول هذا المبحث بشكل موجز، إذ لافائدة من الإطالة.

[1237] بوغ: قرية من قرى ترمذ (ينظر: معجم البلدان، لياقوت بن عبد الله الحموي(ت 626هـ)، دار الفكر بيروت،510/1، والأنساب، لأبي سعد عبد الكريم بن محمد التميمي السمعاني (ت562هـ)، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1408هـ ،1/ 415).

[1238] الترمذي نسبة إلى ترمذ بلدة على ساحل نهر بلخ الذي يقال له جيحون (ينظر: معجم البلدان: 26/2).

[1239] ينظر: تهذيب الكمال، لأبي الحجاج يوسف بن الزكي المزي (742هـ)، تحقيق: د0بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى، 1400هـ - 1980م ،250/26 -252، وسير أعلام النبلاء، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (748هـ)، تحقيق مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة الطبعة الثالثة ،1405هـ -1985م،270/13 -277، وتهذيب التهذيب، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني(ت852هـ)، مطبعة دائرة المعارف النظامية الهند، الطبعة الأولى، 1327هـ، 387/9.

[1240] ينظر: سير أعلام النبلاء : 271/13.

[1241] المصدر السابق: 270/13، وتهذيب التهذيب: 388/9 -389 .

[1242] ينظر: سير أعلام النبلاء: 277/13.

[1243] ينظر: الأنساب: 415/1.

[1244] محمد بن جعفر السمناني القومسي، أبو جعفر بن أبي الحسين، ثقة حافظ، روى له البخاري والترمذي وابن ماجة وغيرهم (ينظر: تهذيب التهذيب: 99/9).

[1245] ينظر: تهذيب التهذيب: 99/9.

فطلبه للعلم في وقت مبكر جعله يطوف البلاد والأمصار طلباً للعلم ، فسمع خلقاً كثيراً من الخراسانيين والعراقيين والحجازيين[1246]، وكان في مقدمة هؤلاء الشيوخ الإمام البخاري (256هـ)، الذي اعتنى به عناية فائقة لما رأى فيه من الذكاء والحرص على طلب العلم، حتى قال له: " ماإنتفعت بك أكثر مما انتفعت بي"[1247].

فأخذ الإمام الترمذي العلم والفقه على أيدي مشيخة يشار إليهم بالبنان في العلوم ومن أئمة عصره، فنذكر منهم على سبيل المثال:

قتيبة بن سعيد[1248]، ومحمود بن غيلان[1249]، ومحمد بن بشار[1250]، والإمام مسلم[1251].

فتتلمذ الإمام الترمذي (رحمه الله) على يد شيوخ كثر يطول المقام بذكرهم جميعاً، فظهر أسمه وذاع صيته في العلوم وهو لايزال يتلقى علمه على شيوخه، فأصبح يقصده علماء الحديث وطلابه للسماع منه، فتتلمذ على يديه وروى عنه الكثير، ومن أشهر تلامذته: أبو العباس محمد بن أحمد المحبوبي[1252]، والهيثم ابن كليب الشاشي[1253]، وغيرهم كثير ممن أخذ عنه ونشر علمه[1254].

المطلب الثالث: مكانته العلمية، ومصنفاته.

الإمام الترمذي (رحمه الله) عرف بأنه من الأئمة الأعلام، فهو الإمام الحافظ المتقن، الثقة الحجة، فقد شهد له بالبراعة والحفظ والإتقان الكثير من العلماء، وأثنوا عليه ثناءاً طيباً يليق بالمكانة العالية لهذا

[1246] ينظر: تهذيب الكمال: 250/26.

[1247] تهذيب التهذيب: 389/9.

[1248] قتيبة بن سعيد الشيخ الحافظ ، محدث خراسان ، أبو رجاء الثقفي، سمع من مالك والليث وشيريك وغيرهم، وروى عنه الجماعة سوى ابن ماجه ، كان ثقة عالماً صاحب حديث، مات سنة أربعين ومائتين (ينظر: الثقات، لأبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي (ت354هـ)، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر بيروت، الطبعة الأولى، 1395 هـ-1975م، 20/9، وتهذيب الكمال: 523/23).

[1249] محمود بن غيلان الإمام الحافظ الحجة، أبو أحمد العدوي روى عن ابن عيينة والنضر بن شميل وغيرهم، حدث عنه الجماعة سوى أبي داود، من أئمة الحديث توفي سنة تسع وأربعين ومائتين (ينظر: تهذيب الكمال: 305/27).

[1250] محمد بن بشار بندار، أبو بكر الحافظ البصري، روى عن أبي داود الطيالسي ويحى القطان وخلق كثير، روى عنه الجماعة سوى النسائي، كان من حفاظ الحديث وأئمته، مات سنة أثنتين وخمسين ومائتين (ينظر: تهذيب الكمال: 511/24، وتهذيب التهذيب: 70/9).

[1251] مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، الإمام الحافظ، أحد الأئمة الإعلام صاحب الصحيح، روى عن خلق كثير، منهم الإمام أحمد، ويحيى التميمي وغيرهم، مات سنة أحدى وستين ومائتين (ينظر: تهذيب الكمال: 499/27، وسير أعلام النبلاء: 557/12).

[1252] أبو العباس محمد بن أحمد بن محبوب المحبوبي المروزي، راوي جامع الترمذي عنه، حدث عنه ابن منده، والحاكم وغيرهم ، توفي سنة ست وأربعين وثلاث مائة (ينظر: سير أعلام النبلاء: 537/15).

[1253] الهيثم بن كليب بن سريج الشاشي، صاحب المسند الكبير، روى عن عيسى العسقلاني، والترمذي، وزكريا المروزي وغيرهم، وعنه ابو عبدالله بن منده، وعلي الخزاعي وآخرون، توفي بسمرقند سنة خمس وثلاثين وثلاث مائة (ينظر: سير أعلام النبلاء: 359/15).

[1254] ينظر: تهذيب الكمال: 250/26 -252، وسير أعلام النبلاء: 270/13 -277.

الإمام الجليل، فمن ذلك ما قاله السمعاني حيث قال: أحد الأئمة الذين يقتدى بهم في الحديث، صنف كتاب (الجامع والتواريخ والعلل) تصنيف رجل عالم متقن، وكان يضرب به المثل في الحفظ والضبط[1255].

وقال الإمام الذهبي: محمد بن عيسى بن سورة، الحافظ العلم، أبو عيسى الترمذي، صاحب الجامع، ثقة مجمع عليه[1256].

وقال ابن كثير: هو أحد أئمة هذا الشأن في زمانه، وله من المصنفات المشهورة منها الجامع، والشمائل، وأسماء الصحابة وغير ذلك، وكتاب الجامع أحد الكتب الستة التي يرجع إليها العلماء في سائر الآفاق[1257].

وأقوال العلماء في الثناء على الإمام الترمذي (رحمه الله) كثيرة يطول المقام بذكرها[1258]، وهي إن دلت على شي فإنما تدل على المكانة العلمية العالية، والمنزلة الرفيعة التي يحضى بها هذا العالم الجليل.

ومما يدل على المكانة العلمية العالية للإمام الترمذي ماعُرف به من قوة التأليف والتدوين، حيث له من المصنفات الشيء الكثير، منها ما سخر الله لها بعض أهل العلم فأخرجوها للأمة لتستفيد منها، ومنها ماهو مخطوط أو مفقود، وهنا نذكر مؤلفاته (رحمه الله) والتي ذكرها العلماء ونسبوها له[1259]:

(1) الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، وهو مطبوع.
(2) الشمائل النبوية والخصائص المصطفوية، وهو مطبوع.
(3) العلل الكبير، وهو مطبوع.
(4) التاريخ، وهو غير مطبوع.
(5) الزهد ، وهو غير مطبوع.
(6) الأسماء والكنى، وهو غير مطبوع.
(7) أسماء الصحابة، وهو مطبوع.
(8) العلل الصغير، وهو مطبوع.

المطلب الرابع: أسم كتاب الترمذي، ومرتبته بين كتب السنن.

أطلق العلماء أسماء عدة على كتاب الامام الترمذي منها:

(1) المسند الصحيح: وهو مأطلقه الامام الترمذي على كتابه، حيث قال: "صنفت هذا المسند الصحيح وعرضته على علماء الحجاز فرضوا به، وعرضته على علماء العراق فرضوا به"[1260].

[1255] الأنساب:459/1.

[1256] ينظر: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (748هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة بيروت لبنان،678/3.

[1257] ينظر: البداية والنهاية، لأبي الفداء إسماعيل بن عمرو بن كثير الدمشقي(774هـ)، مكتبة المعارف بيروت،67/11-66.

[1258] ينظر: الثقات، لابن حبان:153/9، وتهذيب الكمال: 250/26 -252، وسير أعلام النبلاء: 270/13-277، وتهذيب التهذيب: 387/9-389.

[1259] ينظر: البداية والنهاية: 67/11، وتهذيب التهذيب: 389/9، وكشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني المشهور بحاجي خليفة (1067هـ)، دار الكتب العلمية بيروت، 1413هـ-1992م ،559/1 .

(2) الجامع الصحيح[1261].
(3) جامع الترمذي[1262].
(4) سنن الترمذي[1263].

والذي أشتهر على ألسنة العلماء هما الأسمان الأخيران.

وقد حضى هذا الكتاب بالقبول من لدن العلماء لما حواه من العلوم وكنوز المعرفة، وقد اثنى عليه العلماء لما حواه من تلك العلوم، فمن أقوال العلماء الكثيرة في الثناء عليه ماقاله الامام الذهبي حيث قال: في "الجامع" علم نافع وفوائد غزيرة، ورؤوس المسائل، وهو أحد أصول الاسلام[1264].

وقال ابن كثير: كتاب الجامع أحد الكتب الستة التي يرجع اليها العلماء في سائر الآفاق[1265].

وأقوال العلماء في الثناء على جامع الترمذي كثيرة يصعب حصرها، فكان لهذا الكتاب المنزلة الرفيعة عند العلماء، مما جعله يأتي بعد الصحيحين في المرتبة بالنسبة للكتب الستة، فقد صرح صاحب كشف الظنون بهذا حيث قال: الجامع الصحيح للامام الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي هو ثالث الكتب الستة في الحديث[1266].

ومن العلماء من ذهب الى تقديم سنن أبي داود عليه[1267]، والخلاف في هذه المسألة واسع يطول المقام بذكره.

المبحث الثاني: أحاديث الطب الوقائي

المطلب الأول : أتباع العادات الصحية .
المطلب الثاني : أتباع الحمية الغدائية .
الطلب الثالث: عدم أنهاك الجسد (المحافظة على الصحة).

المطلب الأول : أتباع العادات الصحية.

[1260] البداية والنهاية: 67/11، وتهذيب التهذيب: 389/9 .
[1261] كشف الظنون: 559/1.
[1262] ينظر: المصدر نفسه.
[1263] ينظر: المصدر نفسه.
[1264] ينظر: سير أعلام النبلاء: 277/13.
[1265] البداية والنهاية: 66/11.
[1266] كشف الظنون: 559/1.
[1267] ينظر: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (911هـ)، تحقيق: عبدالوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة ،171/1، وفيض القدير شرح الجامع الصغير، لعبد الرؤوف المناوي (ت1031هـ)، المكتبة التجارية مصر، الطبعة الاولى ،1356هـ، 17/1.

الحديث الأول[1268]:

قال الإمام الترمذي: حدثنا أحمد بن منيع، حدثنا يعقوب بن الوليد المزني، عن ابن أبي ذئب عن المقبري عن أبي هريرة (ﷺ) قال: قال رسول الله (ﷺ): (**إن الشيطان حساس لحاس* فحذروه على أنفسكم، من بات وفي يده ريح غمر**، فأصابه شيءٌ، فلا يلومن إلا نفسه**) .

تخريج الحديث:

الحديث أخرجه الترمذي من الطريق السابق[1269]، والحاكم من طريق أبي زكريا يحيى بن محمد العنبري، عن أبي بكر محمد بن النضر الماوردي، عن أحمد بن منيع به [1270] .

وأخرجه الحاكم أيضاً من طريق أبي الحسن أحمد بن محمد بن إسماعيل،عن أبيه، عن أحمد بن منيع به [1271].

وأخرجه ابن الجعد في مسنده من طريق جده، عن يعقوب المدني به[1272].

ترجمة الرواة :

- (أحمد بن منيع) :-

أحمد بن منيع بن عبد الرحمن البغوي، أبو جعفر الأصم الحافظ نزيل بغداد، روى عن جماعة منهم سفيان بن عيينة، وعبد الله بن المبارك ، ووكيع بن الجراح ، وابن علية، وأبي بكر بن عياش، ويعقوب بن الوليد وآخرون ، وروى عنه الجماعة سوى البخاري ، وابن خزيمة والقباني، ومحمد الصاغاني وغيرهم، مات سنة أربع وأربعين ومائتين[1273].

[1268] سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت 279 هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار أحياء التراث العربي بيروت، 289/4 ،(1859) .

*حساس لحاس: أي شديد الحس والإدراك، قال ابن الأثير: (إن الشيطان حساس لحاس) أي كثير اللحس لما يصل إليه تقول: لحست الشيء ألحسه إذا أخذته بلسانك، ولحاس للمبالغة والحساس: الشديد الحس والادراك (ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، لأبي السعادات المبارك بن محمد الجزري(606هـ)، تحقيق: طاهر الراوي، ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية بيروت، 1399هـ- 1979م، 451/4.

** الغَمرَ بالتحريك: الدسم والزهومة من اللحم (ينظر: النهاية في غريب الحديث:722/3، وتاج العروس، لمرتضى الزبيدي، تحقيق مجموعة من المحققين ، دار الهداية ، 258/13).

[1269] سنن الترمذي، كتاب الأطعمة: باب ماجاء في كراهية البيتوتة وفي يده ريح غمر،289/4، (1859).

[1270] المستدرك على الصحيحين ، لمحمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت405هـ) تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ، 1411هـ 1990م، كتاب الأطعمة، 132/4 ،(7127) .

[1271] المصدر السابق ، كتاب الأطعمة ، 152/4 ،(7198).

[1272] مسند ابن الجعد، لعلي بن الجعد بن عبيد أبو الحسن الجوهري البغدادي، تحقيق: عامر أحمد حيدر،مؤسسة نادر بيروت ،الطبعة الأولى،1410 هـ - 1990م ،415/1 ،برقم (2837) .

[1273] ينظر : تهذيب الكمال: 495/1 –497 ، وتهذيب التهذيب: 84/1 .

وابن منيع وثقه الإمام النسائي، حيث قال عنه: ثقة بغدادي[1274].

ونقل عبد الرحمن بن أبي حاتم عن أبيه قوله: هو صدوق[1275].

وذكره ابن حبان في الثقات[1276].

وقال عنه الحافظ ابن حجر: ثقة حافظ[1277].

- يعقوب بن الوليد المزني:-

يعقوب بن الوليد بن عبد الله بن أبي هلال الازدي، أبو يوسف، وقيل أبو هلال المدني، هكذا ذكر في المصادر التي ترجمة له بأنه المدني، وليس المزني ولم أقف على تسميته بالمزني إلا في رواية الترمذي لهذا الحديث[1278].

وقد أخرج له الترمذي في موضوع آخر من كتابه، فلقبه بالمدني[1279].

ويعقوب بن الوليد المدني روى عن هشام بن عروة، وابن أبي ذئب ، وسليمان بن بلال وغيرهم ، وعنه أحمد بن منيع ، والصلت الجحدري، وعمر القز ويني وآخرون[1280].

ويعقوب المدني متفق على تركه وتضعيفه عند العلماء، فقد قال عبد الله بن أحمد بن حنبل سمعت أبي يقول: يعقوب بن الوليد من أهل المدينة كان من الكذابين الكبار، وقال أيضاً: كان كذاباً يضع الحديث[1281].

وقال الإمام النسائي: ليس بشي متروك الحديث[1282].

وقال عنه ابن حبان: كان ممن يضع الحديث على الثقات، ولا يحل كتابة حديثه إلا على جهة التعجب[1283] .

(1274) مشيخة النسائي، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي (ت303هـ)، تحقيق: الشريف حاتم بن عارف العوني، دار عالم الفوائد مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1423 هـ،58.

(1275) الجرح والتعديل ، لعبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي التميمي (ت327هـ)، دار أحياء التراث العربي بيروت، الطبعة الأولى،1952 م ، 77/2 .

(1276) الثقات: 22/8.

(1277) تقريب التهذيب، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (852هـ)، تقديم محمد عوامة، دار أبن حزم بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ، 1999م ، 108.

(1278) ينظر: سنن الترمذي كتاب الأطعمة، باب ماجاء في كراهية البيتوتة وبيده ريح غمر (1859).

(1279) ينظر: المصدر السابق ، كتاب الصلاة، باب الوقت الأول من الفضل، 321/1 برقم (172).

(1280) ينظر: تهذيب الكمال: 373/32 ، تهذيب التهذيب: 397/11 .

(1281) ينظر:العلل ومعرفة الرجال، لأبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني (241هـ)، تحقيق: وحي الله بن محمد، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1408 هـ- 1988 م، 548/1 ، 532/2 .

(1282) الضعفاء والمتروكين، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت 303هـ)، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي حلب، الطبعة الأولى 1369 هـ 106 .

(1283) المجروحين، لأبي حاتم محمد بن حبان البستي (354 هـ)، تحقيق: محمود إبراهيم زايد ، دار الوعي حلب، 2/ 398 .

وقال الدار قطني: يعقوب بن الوليد ضعيف[1284].

وقال عنه ابن حجر: كذبه أحمد وغيره[1285].

والأقوال في جرح يعقوب بن الوليد كثيرة، حيث تكلم العلماء في تجريحه ورد روايته بشكل موسع[1286].

- (ابن أبي ذئب).

وهو محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة بن الحارث بن أبي ذئب، وإسمه هشام القرشي العامري، أبو الحارث المدني، ثقة فقيه فاضل ، روى عن عبد الله بن السائب وعكرمة، والزهري، وسعيد المقبري وغيرهم، وعنه الثوري وابن المبارك، وابن القطان، وخلق كثر، والعلماء أجمعوا على أمامته في الحديث وتوثيقه، مات سنة ثمان وخمسين ومائة[1287].

- (المقــبري):-

وهو سعيد بن أبي سعيد كيسان المقبري، أبو سعد المدني، روى عن أبيه، وأبي هريرة ، وعائشة، وأم سلمة ، ومعاوية، وأنس، وغيرهم ، وعنه يحيى بن سعيد الأنصاري، وابن أبي ذئب، وابن عجلان، وجماعة، قال عنه ابن المديني وابن سعد والعجلي وأبو زرعة والنسائي: ثقة، ووثقه غير واحد من أهل العلم، مات سنة ثلاث وعشرين ومائة، وقيل غير ذلك،وقد تغير وكبر وأختلط قبل موته بأربع سنين[1288].

- دراسة الحديث:-

روى الإمام الترمذي الحديث في كتاب الأطعمة من حديث أبي هريرة ، وقال عنه: "هذا حديث غريب من هذا الوجه" [1289].

فالحديث مداره على يعقوب بن الوليد المدني، والــذي تفـرد بروايتـه عن ابن أبي ذئب عن المقبري عن أبي هريرة، فالغرابة جاءت نتيجة لتفرد يعقوب بروايته، وهذا مانص عليه الإمام المنذري حيث قال بعد ذكر هذا الحديث: رواه الترمذي والحاكم كلاهما عن يعقوب بن الوليد المدني عن أبي ذئب عن المقبري عن أبي هريرة [1290].

[1284] تاريخ بغداد، لأبي بكر احمد بن علي الخطيب البغدادي (463هـ)، دار الكتب العلمية بيروت، 265/14.

[1285] تقريب التهذيب: 705.

[1286] ينظر: تاريخ بغداد: 14/ 265، وتهذيب الكمال: 372/32 – 373، تهذيب التهذيب: 397/11.

[1287] ينظر: الجرح والتعديل: 313/7، والثقات: 390/7، وتاريخ بغداد: 296/2–304، والتعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، لسليمان بن خلف الباجي (474 هـ)، تحقيق: د0 أبو لبابة حسين، دار اللواء للنشر والتوزيع الرياض، الطبعة الأولى، 1406هـ- 1986م، 660/2، وتهذيب الكمال: 630/25 – 641.

[1288] ينظر: الجرح والتعديل: 57/4، والثقات: 284/4، وتهذيب الكمال: 466/10–472، وتهذيب التهذيب: 38/4–40.

[1289] سنن الترمذي، كتاب الأطعمة، باب ماجاء في كراهية البيتوتة وفي يده ريح خمر (1859).

[1290] ينظر: الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، لعبد العظيم بن عبد القوي المنذري (656هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى،1417هـ ،109/3.

فتفرد يعقوب المدني بالحديث يضعفه، ذلك أننا قد نقلنا أجماع العلماء على تضعيف روايته، وردها [1291].

فقد قال الإمام المنذري بعد ذكره لحديث أبي هريرة هذا: يعقوب بن الوليد الازدي كذاب، واتهم لايحتج به[1292].

والحديث أخرجه الحاكم وقال عنه: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، بهذه الألفاظ [1293]، لكن الإمام الذهبي تعقب تصحيح الحاكم بقوله: بل موضوع[1294].

وزاد الإمام المناوي في عبارة الإمام الذهبي حيث قال: إن الذهبي رد عليه رداً شنيعاً، فقال: بل هو موضوع، فإن فيه يعقوب بن الوليد كذبه أحمد والناس، وقال في موضع آخر: يعقوب بن الوليد الأزدي هذا كذاب، واتهم فلا يحتج به[1295].

وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: توهم الحاكم فصححه على شرط الشيخين، فتعقبه الذهبي بقوله: بل موضوع، فان يعقوب كذبه أحمد والناس[1296].

وقد بسط الشيخ الألباني (رحمه الله) الكلام حول تضعيف هذه الرواية في السلسلة الضعيفة ، وبشكل موسع[1297].

ولم أقف على شواهد لهذا الحديث من الممكن أن تخرجه عن كونه حديثاً ضعيفاً، ولم يتابع يعقوب المدني في هذا السند أيضاً .

وقد ذكر الشيخ الألباني (رحمه الله) امراً مهماً في هذا الحديث، وهو أن ما استغربه الإمام الترمذي وضعفه بقوله: هذا حديث غريب من هذا الوجه، إنما هو حديث الترجمة أي ترجمة: "باب ماجاء في كراهية البيتوتة وفي يده ريح غمر" الذي تفرد ذلك الكذاب بذكر الزيادة أوله وهي قوله: "إن الشيطان حساس لحاس فاحذروه على أنفسكم" والذي استحسنه هو الشطر الثاني منه، وهو قوله : "من بات وفي ديه ريح غمر فأصابه شيء فلا يلومن ألا نفسه" الذي رواه سهيل ..... انتهى[1298].

قلت: فالذي أثبت ضعفه الشيخ الألباني هو الشطر الأول من الحديث وهو قوله " إن الشيطان حساس لحاس .. " حيث إنه تفرد به يعقوب الكذاب، في حين أن الشطر الثاني وهو قوله: "من بات وفي

[1291] ينظر: ترجمة الرواة التي تقدمت .

[1292] الترغيب والترهيب: 109/3.

[1293] المستدرك على الصحيحين، برقم (7127).

[1294] تلخيص المستدرك على الصحيحين، للذهبي (ت748هـ)، طبع مع كتاب (المستدرك على الصحيحين) كتاب الأطعمة، 132/4، برقم (7127).

[1295] ينظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير: 357/2 – 358 .

[1296] ينظر: مسند الإمام أحد بن حنبل، لأحمد بن محمد بن حنبل (ت241هـ)،تحقيق: شعيب الأرنؤوط –عادل مرشد وآخرون، بإشراف د0عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421هـ -2001م، 17/13.

[1297] ينظر: السلسة الضعيفة، لمحمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف الرياض، الطبعة الأولى، 1412هـ -1992م،45/12 – 51.

[1298] ينظر: المصدر السابق: 46/12 – 47 .

يده ريح غمر ....."، قد روي من عدة طرق وهي صحيحة ، كما سيأتي، لذلك فان الإمام الترمذي (رحمه الله) عقب بعد أن ذكر رواية يعقوب المدني والزيادة الواردة فيها ، بقولة : " وقد روي من حديث سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي (ﷺ)" [1299].

وما ذكره الإمام الترمذي معلقاً هنا من حديث سهيل جاء به ليبين أن الشطر الثاني من الحديث قد جاء من طرق أخرى صحيحة، حيث أن حديث سهيل قد رواه جمع من الأئمة من طرق عدة عن سهيل به ، دون الشطر الأول الذي تفرد به يعقوب الكذاب .

فحديث سهيل أخرجه الإمام أحمد من طريق أبي كامل عن زهير عن سهيل به، ومن طريق أبي كامل وهاشم عن زهير عن سهيل به [1300] .

وابن ماجة من طريق محمد بن عبد الملك عن عبد العزيز بن المختار عن سهيل به[1301].

وأبو داود من طريق أحمد بن يونس عن زهير عن سهيل به[1302].

وابن حبان من طريق أبي خليفة عن مسدد بن مسرهد عن خالد بن عبد الله عن سهيل به[1303].

جميعهم عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة مرفوعاً به.

وأخرجه الترمذي من طريق أبي بكر الصاغاني عن محمد بن جعفر المدائني عن منصور بن أبي الأسود عن الأعمش عن أبي صالح به، وقال: هذا حديث حسن غريب لانعرفه إلا من حديث الأعمش إلا من هذا الوجه[1304] ، وسيأتي تفصيل الكلام عن هذه الرواية في الحديث الثاني من هذا المطلب.

وحديث سهيل هذا أخرجه الإمام البغوي في (شرح السنة)، وقال عنه: هذا حديث حسن[1305].

ونقل الإمام المنذري تحسين الإمام البغوي للحديث، وقال: وهو كما قال (رحمه الله)، فان سهيل بن أبي صالح وان كان تكلم فيه، فقد روى له مسلم في الصحيح احتجاجاً واستشهاداً، وروى له البخاري مقروناً، ووثقه الجمهور، وهو حديث حسن والله أعلم[1306] .

[1299] سنن الترمذي ، كتاب الأطعمة، باب ماجاء في كراهية البيتوتة وفي يده ريح غمر (1859).

[1300] مسند الإمام أحمد: 263/2 (7559)، 537/2 (10953).

[1301] سنن ابن ماجة، لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت 273هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر بيروت، كتاب الأطعمة، باب من بات وفي يده ريح غمر، (3297) .

[1302] سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت275هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، كتاب الأطعمة، باب في غسل اليد من الطعام، 394/2 ، (3852).

[1303] صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، لأبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي (354هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية،1414هـ- 1993م، كتاب الزينة والتطيب، باب آداب النوم ، 329/12 ، (5521) .

[1304] سنن الترمذي، كتاب الأطعمة، باب ماجاء في كراهية البتوتة وفي يده ريح غمر(1860).

[1305] شرح السنة، للحسين بن مسعود البغوي (ت516هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي دمشق، الطبعة الثانية، 1403هـ- 1983م،317/11 .

[1306] ينظر : الترغيب والترهيب 110/3 .

والحديث قال عنه ابن حجر: أخرجه أبو داود بسند صحيح على شرط مسلم عن أبي هريرة رفعه[1307].

وخلاصة ماتقدم يتبين لنا أن حديث : " إن الشيطان حساس لحاس ..... الحديث " قد تفرد بروايته يعقوب الكذاب، وهو مردود الرواية، فهي رواية ضعيفة، أجمع العلماء على ضعفها، غير أن الشطر الثاني للحديث، وهو قوله " من بات وفي يده ريح غمر ..... الحديث " قد جاء من طرق أخرى عن أبي هريرة ، وهي طرق صحيحة ، أخرجها الأئمة في كتبهم ، وحكموا بصحتها .

الحديث الثاني[1308] :

قال الإمام الترمذي: حدثنا أبو بكر محمد بن أسحق البغدادي الصاغاني، حدثنا محمد بن جعفر المدائني، حدثنا منصور بن أبي الأسود، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله (ﷺ): "من بات وفي يده ريح غمر، فأصابه شيء فلا يلومن إلا نفسه".

- تخريج الحديث :

قد تقدم تخريج الحديث، وذلك عند تناولنا لدراسة الحديث المتقدم، ذلك أن الإمام الترمذي (رحمه الله) عندما ساق حديث الباب، وهو الحديث الأول عندنا، عقب عليه بالغرابة، ثم ذكر هذا المتن من طريق آخر غير هذا الطريق عن أبي صالح، وهو ما فصلنا فيه القول عند شرحنا لكلام الإمام الترمذي المتقدم.

- ترجمة الرواة :

- أبو بكر الصاغاني :

أبو بكر محمد بن إسحاق بن جعفر الصاغاني ، خراساني الأصل ، نزيل بغداد ، روى عن محمد بن جعفرالمدائني ، وأحمد الحضرمي وآخرون، وروى عنه الجماعة سوى البخاري كان أحد الحفاظ الرحالين، وثقه الإمام النسائي، وابن أبي حاتم، وابن حبان، والدار قطني، والخطيب البغدادي ، مات في صفر سنة سبعين ومائتين[1309].

- محمد بن جعفر المدائني :

محمد بن جعفر الرازي البزاز، أبو جعفر المدائني، روى عن محمد بن طلحة ، ومنصور بن أبي الأسود وآخرون ، وعنه ابنه جعفر، وأحمد بن حنبل ، ومحمد الصاغاني وغيرهم ، قال عنه الإمام أحمد وأبو داود: ليس به بأس[1310]، وقال أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به[1311]، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: مات سنة ست ومائتين [1312]، وقال عنه ابن حجر: صدوق فيه لين[1313] .

[1307] فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (852هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن باز، ومحب الدين الخطيب، دار الفكر ، 579/9 .

[1308] سنن الترمذي: كتاب الأطعمة، باب ماجاء في كراهية البيتوتة وفي يده ريح غمر،289/4، (1860) .

[1309] ينظر: مشيخة النسائي: 71، والجرح والتعديل: 195/7، والثقات: 136/9، وتاريخ بغداد: 240/1، وتهذيب الكمال: 24 /396.

[1310] ينظر : تاريخ بغداد : 116/2 .

- **منصور بن أبي الأسود** :

منصور بن أبي الأسود الليثي الكوفي ، روى عن المختار بن فلفل، والأعمش وغيرهم ، وعنه محمد المدائني، وابن مهدي وآخرون، وثقه ابن معين، وقال: لابأس به كان من الشيعة الكبار[1314]، وقال أبو حاتم: يكتب حديثه[1315]، وقال النسائي: ليس به بأس[1316]، وذكره ابن حبان في الثقات[1317].

- **الأعمش :-**

سليمان بن مهران الأسدي الكاهلي ، أبو محمد الكوفي ، الأعمش ، روى عن أنس ، وعبد الله بن أبي أوفى ، وأبي صالح ذكوان السمان وآخرون ، وعنه سهيل بن أبي صالح ، ومحمد بن أبي الأسود وابن عيينة والثوري وغيرهم ، أجمع العلماء على أنه ثقة، حافظ ،عارف بالقراءات، ورع ، لكنه أتهم بالتدليس [1318].

- **أبو صالح :-**

ذكوان أبو صالح السمان الزيات المدني ، روى عن أبي هريرة ، وأبي الدرداء ، ومعاوية ، وعائشة وغيرهم ، وروى عنه ابنه سهيل، ورجاء بن حيوة والأعمش والزهري وسواهم [1319]، وقال عنه الإمام أحمد: ثقة ثقة [1320]، ووثقه العجلي [1321]، وابن معين[1322]، وأبو حاتم[1323]، وابن حبان[1324]، وغيرهم، مات سنة أحدى ومائة[1325].

[1311] الجرح والتعديل : 222/7 .

[1312] الثقات: 56/9 .

[1313] تقريب التهذيب: 550.

[1314] ينظر: تاريخ ابن معين– رواية الدوري، لأبي زكريا يحيى بن معين (233هـ)، تحقيق: د0 أحمد محمد نور، مركز البحث العلمي مكة المكرمة، الطبعة الأولى،1399هـ- 1979م،272/3، وتهذيب الكمال: 519/28 .

[1315] الجرح والتعديل: 170/8.

[1316] تهذيب الكمال: 28/ 519.

[1317] الثقات: 475/7 .

[1318] ينظر: معرفة الثقات، لأبي الحسن أحمد بن عبد الله العجلي (ت261هـ)، تحقيق: عبد العليم البستوي، مكتبة الدار المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1405هـ- 1985م،432/1، والجرح والتعديل: 146/4، والثقات: 302/4، وتهذيب الكمال: 76/12 .

[1319] ينظر : تهذيب الكمال: 513/8 - 516.

[1320] العلل ومعرفة الرجال: 161/3 .

[1321] ينظر : معرفة الثقات:345/1.

[1322] ينظر: تاريخ ابن معين– رواية الدارمي، لأبي زكريا يحيى بن معين (233هـ)، تحقيق: د. أحمد محمد نوري، دار المأمون دمشق، 1400هـ،245.

[1323] ينظر: الجرح والتعديل: 450/3 .

[1324] ينظر: الثقات: 221/4.

[1325] ينظر: المصدر نفسه.

- دراسة الحديث :-

قد تقدم الكلام بأننا خرجنا هذا الحديث عند دراستنا للحديث الأول، وكذلك الحكم عليه، ذلك أننا نقلنا تحسين العلماء لهذا الحديث، والشيء المهم عندنا في دراستنا لهذا الحديث، هو إن الإمام الترمذي عندما ساق حديث سهيل عن أبيه عن أبي هريرة بعد حديث الباب، أتبعه بمتابعة الأعمش لسهيل عن أبي صالح به، فالحديث الثاني عندنا ساقــه الترمذي بإسناد صحيح جاء به متابعة لرواية سهيل المتقدمة.

وقد عقب الإمام الترمذي على رواية الأعمش هذه بقوله: " هذا حديث حسن غريب لانعرفه من حديث الأعمش إلا من هذا الوجه "[1326] .

وعبارة الإمام الترمذي هذه نحتاج إلى دراستها والكلام حولها ، ذلك إن الإمام الترمذي (رحمه الله) إستخدم في كتابه السنن إصطلاحات مركبة خاصة به، حيث يمزج أكثر من حكم في العبارة الدالة على مرتبة الحديث وطرقه، كقوله صحيح غريب، حسن غريب، حسن صحيح، حسن صحيح غريب، وقد أستخدم في تعقيبه على رواية الأعمش هنا قوله : هذا حديث حسن غريب لانعرفه ..... الخ ، فما هو مراد الإمام الترمذي بهذاالإصطلاح؟

وقد تكلم العلماء عن إصطلاحات الإمام الترمذي هذه ومنها قوله: " حسن غريب "، فهنا الإمام الترمذي أشار إلى رتبة الحديث مع التفرد، فرتبة الحديث هنا أنه حسن لذاته[1327]، والحديث جاء من طريق واحد، وهي طريق الأعمش عن أبي صالح ، لذا فإنه أصبح غريباً[1328] أيضاً، وهذا ماقال به البقاعي حيث قال: "أستعمل الترمذي الحسن لذاته في المواضع التي يقول فيها حسن غريب ونحو ذلك" [1329].

فالغرابة جاءت هنا نتيجة لتفرد الأعمش بروايته عن أبي صالح، وإلا فإن هذا الحديث جاء من طرق كثيرة ، ولكن كل هذه الطرق تروي الحديث عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة [1330], بينما تفرد الأعمش بالرواية عن أبي صالح, لذلك قال الامام الترمذي: " هذا حديث حسن غريب لا نعرفه من حديث الأعمش إلا من هذا الوجه ", فلم يروه عن أبي صالح إلا الأعمش.

[1326] سنن الترمذي، كتاب الأطعمة ، باب كراهية البيتوتة وفي يده ريح غمر (1860) .

[1327] الحسن لذاته: هو مااتصل سنده بنقل العدل الذي خف ضبطه عن مثله إلى منتهاه من غيره شذوذ ولا علة، وهذا ما اختاره الحافظ ابن حجر في تعريفه للحسن (ينظر: نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852 هـ)، دار إحياء التراث العربي بيروت ،13).

[1328] الحديث الغريب: هو ماينفرد بروايته راوٍ واحد، سواء كانت الغرابة في أصل السند، وهو الغريب المطلق، أو في أثناء السند، وهو الغريب النسبي(ينظر: نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (852هـ)، تحقيق: عبد الله ألرحيلي، مطبعة سفير بالرياض، الطبعة الأولى،1422هـ 64).

[1329]ينظر: الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين، للدكتور نور الدين عتر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ،771 .

[1330] ينظر تخريج الحديث الذي تقدم في دراسة الحديث الاول.

وللحديث شواهد، فقد روي عن فاطمة[1331]، وعائشة[1332]، وابن عباس[1333]، وأبي سعيد الخدري[1334].

المطلب الثاني: إتباع الحمية الغذائية.

الحديث الأول[1335] :

قال الإمام الترمذي: حدثنا عباس بن محمد الدوري، حدثنا يونس بن محمد، حدثنا فليح بن سليمان، عن عثمان بن عبد الرحمن التيمي، عن يعقوب بن أبي يعقوب، عن أم المنذر قالت: دخل عَليَّ رسول الله (ﷺ) ومعه عَلِيٌّ، ولنا دوال[1336] معلقة، قالت: فجعل رسول الله(ﷺ) يأكل، ومعه علي يأكل، فقال رسول الله (ﷺ) لعلي: " مه مه[1337] ياعلي فإنك ناقه[1338]" قال فجلس علي والنبي (ﷺ) يأكل، قالت: فجعلت لهم سلقاً وشعيراً، فقال النبي (ﷺ): "ياعلي من هذا فأصب فأنه أوفق لك".

تخريج الحديث :-

الحديث أخرجه الترمذي من الطريق السابق في كتاب السنن[1339]، وفي الشمائل من نفس الطريق[1340] .

وأخرجه الإمام البغوي من طريق أبي محمد الجوزجاني، عن أبي قاسم الخزاعي، عن الهيثم بن كليب، عن أبي عيسى، عن عباس الدوري به[1341]، فالحديث أخرجه الإمام البغوي من نفس الطريق رواية عن الإمام الترمذي.

[1331] أخرجه ابن ماجة في السنن، كتاب الأطعمة، باب من بات وفي يده ريح غمر (3296)، وأبو يعلى في مسنده (6748)، عن فاطمة بنت النبي ﷺ، مرفوعاً به.

[1332] أخرجه النسائي في الكبرى، كتاب الدعاء بعد الأكل، باب التشديد فيمن بات وفي يده ريح غمر (6907)، والطبراني في الأوسط (5441).

[1333] أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (598).

[1334] أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (5435).

[1335] سنن الترمذي، كتاب الطب: باب ماجاء في الحمية، 382/4 ،(2037) .

[1336] الدوال: هو جمع دالية، وهي العذق من البسر يعلق، فأذا أرطب أكل (النهاية في غريب الحديث 349/2) .

[1337] (مه): زجر ونهي، معناه أكفف لأنه زجر، فإن وصلت نونت قلت: مهٍ مَه (ينظر: لسان العرب، لابن منظور محمد بن مكرم الأفريق (ت711هـ)، دار صادر بيروت، الطبعة الأولى، باب الهاء – فعل الميم (مادة: مهه) 541/13 .

[1338] نقه المريض ينقه، فهو ناقه إذا برأ وأفاق، وكان قريب العهد بالمرض، ولم يرجع إليه كمال صحته وقوته (النهاية في غريب الحديث: 232/5).

[1339] سنن الترمذي، كتاب الطب: باب ما جاء في الحمية، 382/4 (2037) .

[1340] الشمائل المحمدية والخصائل المصطفويه، لمحمد بن عيسى بن سورة الترمذي(279 هـ)، تحقيق: سيد عباس الحليمي، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، الطبعة الأولى،1412 هـ، 150 .

وأخرجه الترمذي من طريق محمد بن بشار، عن أبي عامر وأبي داود به[1342].

وأخرجه أحمد من طريق أبي عامر به ، وفي موضع آخر من طريق يونس به ، وفي موضع ثالث من طريق سريج به[1343].

وأخرجه أبو داود من طريق هارون بن عبد الله، عن أبي داود وأبي عامر به [1344].

وأخرجه ابن ماجة من طريق أبي بكر بن أبي شيبة، عن يونس بن محمد، ومن طريق محمد بن بشار، عن أبي عامر وأبي داود به [1345] .

والحاكم من طريق أبي بكر الفقيه، وأبو محمد العدل ، عن علي بن الحسين بن الجنبيد، عن المعافي بن سليمان به [1346].

خمستهم (أي: أبو عامر، ويونس، وسريج، وأبو داود، والمعافي بن سليمان) عن فليح بن سليمان، عن أيوب بن عبد الرحمن بن صعصعة الأنصاري، عن يعقوب، عن أم المنذر الأنصارية مرفوعاً به .

-ترجمة الرواة :-

-(عباس بن محمد الدوري) :-

عباس بن محمد بن حاتم بن واقد الدوري، أبو الفضل البغدادي، روى عن سعيد بن عامر الضبعي، وأبي داود الطيالسي، ويونس بن محمد المؤدب، وخلق كثير، وعنه الأربعة، وابن أبي حاتم، والآجري، والبغوي، وغيرهم، مات سنة أحدى وسبعين ومائتين[1347].

قال عنه الإمام النسائي: ثقة[1348]، وقال عنه ابن أبي حاتم: صدوق سمعت منه مع أبي، وسئل عنه أبي فقال: صدوق [1349] .

- (يونس بن محمد):-

[1341] شرح السنة: 306/11، والأنوار في شمائل النبي المختار، للحسين بن مسعود البغوي (516 هـ)، تحقيق: إبراهيم اليعقوبي، دار الضياء بيروت، 1409هـ - 1989م، 334 .

[1342] سنن الترمذي، كتاب الطب: باب الحمية، 382/4 (2037) .

[1343] ينظر: مسند الإمام أحمد: 363/6 (27096)، 364/6 (27097)(27098) .

[1344] سنن أبي داود، كتاب الطب: باب في الحمية (396/2 (386).

[1345] سنن ابن ماجة، كتاب الطب: باب الحمية (3442) .

[1346] المستدرك على الصحيحين، 227/4 (7452).

[1347] ينظر: تهذيب الكمال: 245/14-247، وتهذيب التهذيب: 129/5.

[1348] مشيخة النسائي: 65.

[1349] الجرح والتعديل: 216/6.

يونس بن محمد بن مسلم البغدادي، أبو محمد الحافظ المؤدب، روى عن شريك القاضي، وفليح، والليث بن سعد وغيرهم ، وعنه ابنه إبراهيم، وعلي بن المديني، وعباس الدوري وآخرون، مات سنة سبع ومائتين[1350] .

قال عنه عثمان الدارمي: عن ابن معين ثقة[1351]، وقال أبو حاتم: صدوق [1352]، وذكره ابن حبان في الثقات[1353] .

_ (فليح بن سليما ن) :-

وهو أبو يحيى فليح بن سليمان بن أبي المغيرة الخزاعي، ويقال الأسلمي المدني، واسم (فليح) عبد الملك، وفليح لقب غلب عليه، روى عن جماعة منهم أبو طوالة، وهشام بن عروة، وعثمان بن عبد الرحمن التيمي، وأيوب بن عبد الرحمن وغيرهم، وعنه سعيد بن منصور، ويونس بن محمد، وأبو داود، وغيرهم ، مات سنة ثمان وستين ومائة [1354].

وهو مختلف فيه، فقد ضعفه جمع من أئمة الحديث منهم ابن معين، فقال عنه: لايحتج

بحديثه[1355]، وكذا ابن المديني[1356]، وأبو زرعة جعله واهي الحديث [1357]، وضعفه أيضاً أبو داود[1358]، وقال عنه النسائي، وأبو حاتم: ليس بالقوي[1359]، وضعفه العقيلي أيضاً[1360] .

في حين قال عنه الدار قطني: يختلفون في فليح ولابأس به [1361].

وقال عنه ابن عدي: هذا عندي لابأس به، وقد اعتمده البخاري في صحاحه، وله أحاديث صالحة[1362].

[1350] ينظر: تهذيب الكمال: 540/32 – 543، تهذيب التهذيب: 447/11.

[1351] تهذيب التهذيب: 447/11.

[1352] الجرح والتعديل: 246/9.

[1353] الثقات: 289/9 .

[1354] ينظر: تهذيب الكمال : 317/23 – 321 .

[1355] ينظر: تاريخ ابن معين (رواية الدوري): 257/3.

[1356] ينظر: سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة لعلي بن المديني، لأبي الحسن علي بن عبد الله بن جعفر المديني (234هـ)،تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر ،مكتبة المعارف الرياض، 1404هـ، 117.

[1357] الضعفاء وأجوبة الرازي على سؤالات البرذعي، لأبي زرعة عبيد الله بن عبد الكريم الرازي، تحقيق: د0 سعدي الهاشمي، دار الوفاء المنصورة ، الطبعة الثانية، 1409هـ،366 ، 425 .

[1358] ينظر: تهذيب الكمال: 23 /321 .

[1359] الضعفاء والمتروكين: 87، والجرح والتعديل: 84/7 .

[1360] الضعفاء الكبير، لأبي جعفر محمد بن عمرو العقيلي (ت322هـ)، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، دار المكتبة العلمية بيروت، الطبعة الأولى، 1404هـ - 1984م ،466/3 .

[1361] سير إعلام النبلاء: 354/7 .

[1362] المصدر نفسه .

فوصف الدار قطني وابن عدي له بأنه لابأس به، فهي من مراتب التعديل، فوصف الراوي بأنه لابأس به يعني أنه يكتب حديثه وينظر فيه، وتقال في تعديل المرتبة الرابعة من رجال الحديث، وقيل الثالثة [1363].

أما الذهبي فقد وصفه بالصدق والعلم، لكنه قال عنه ليس بالمتين، وقال عنه: وحديثه في الأصول الستة استقلالاً ومتابعةً، وغيره أقوى عنه[1364] .

وقال عنه الحافظ ابن حجر: صدوق كثير الخطأ[1365] .

هذه جملة من أقوال العلماء في فليح بن سليمان، وما لم أذكره ليس فيه زيادة على ماذكرت، والواضح من هذه الأقوال أنه مختلف فيه، فمن ضعفه لديه مايبرر تضعيفه ، حيث قال الساجي[1366]: أصعب مارمي به ما ذُكِرَ عن ابن معين،عن أبي كامل مظفر بن مدرك قال: كنا نتهمه، لأنه كان ينال من الصحابة [1367] .

فضلاً عن كونه كثير الخطأ كما تقدم في وصف الحافظ ابن حجر له.

أما من وثقه، فالذي يبدو أنه أعتمد في توثيقه على رواية الشيخين له، وهو ماذكره الحاكم ، حيث نقل عنه ابن حجر قوله : أتفاق الشيخين عليه يقوي أمره [1368].

ومن الجديد بالذكر أن فليح بن سليمان لم يكن له في صحيح مسلم إلا حديثاً واحداً، وهو حديث الأفك[1369].

وقد بين الحافظ ابن حجر سبب رواية الإمام البخاري عن فليح قائلاً: لم يعتمد عليه اعتماده على مالك وابن عيينة وأضرابهما، وإنما أخرج له أحاديث أكثرها في المناقب، وبعضها في الرقاق[1370].

ولهذا الخلاف بين العلماء في فليح، فقد عد الإمام الذهبي حديثه من القسم الثاني، حيث قال: وحديثه في رتبة الحسن[1371].

[1363] ينظر: التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، للحافظ زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (806هـ)، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر بيروت، الطبعة الأولى، 1389هـ - 1970م،163، وتدريب الراوي في شرح تقريب النواوي: 343/1.

[1364] ينظر: سير أعلام النبلاء: 352/4، وذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق، للذهبي (748 هـ)، تحقيق: محمد شكور، مكتبة المنار، الزرقاء، الطبعة الأولى،1406 هـ ،152 .

[1365] تقريب التهذيب: 521 .

[1366] أبو يحيى زكريا بن يحيى الساجي البصري، من شيوخ مسلم، كان ثقة يعرف الحديث والفقه، له مؤلفات في الرجال، والعلل، وأحكام القرآن، مات سنة سبع وثلاث مائة (ينظر: الجرح والتعديل: 601/3، وتقريب التهذيب: 259).

[1367] سير أعلام النبلاء: 354/7 .

[1368] تهذيب التهذيب: 304/8 .

[1369] ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي حجر العسقلاني (852هـ)، دار المعرفة بيروت،1379 هـ، 435/1 .

[1370] ينظر المصدر نفسه .

قال التهانوي[1372]: (إذا كان الراوي مختلفاً فيه، وثقه بعضهم وضعفه بعضهم، فهو حسن الحديث)[1373].

ومن خلال ماتقدم من أقوال العلماء في فليح بن سليمان يمكن القول بأن حديثه من قبيل الحسن والله أعلم .

- (عثمان بن عبد الرحمن التيمي):-

عقوب وغيرهم، وعنه فليح بن سليمان وسعيد بن زياد المؤذن وآخرون[1374].

قال أبو حاتم عنه: ثقة[1375]، وذكره ابن حبان في الثقات[1376]، ووثقه ابن حجر[1377].

-(يعقوب بن أبي يعقوب):-

وهو يعقوب بن أبي يعقوب المدني، روى عن أبي هريرة، وأم المنذر الأنصارية ، وعنه عثمان بن عبد الرحمن التيمي، وأبو يحيى السلمي[1378].

قال أبو حاتم: صدوق[1379]، وذكره ابن حبان في الثقات[1380].

- (أم المنذر[1381]) :-

هي أم المنذر الأنصارية أحدى خالات النبي (ﷺ)، صلت معه الى القبلتين، روى عنها يعقوب بن أبي يعقوب المدني، قال الطبراني: أسمها سلمى بنت قيس، وقال الترمذي: هي أم المنذر بنت قيس بن عمرو، ويقال هي سلمى بنت قيس أخت سليط من بني مازن بن النجار[1382].

-دراسة الحديث :-

[1371] تذكرة الحفاظ، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (748هـ)، دار الكتب العلمية بيروت ،224/1.

[1372] وهو العلامة المحقق، المفسر المحدث الفقيه الزاهد ظفر أحمد التهانوي المولود في ديوبند (1310هـ) في الهند، له مصنفات منها(أعلاء السنن)، و(دلائل القرآن على مسائل النعمان) وغيرها مات سنة 1394هـ (ينظر: قواعد في علوم الحديث، لظفر أحمد العثماني التهانوي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي،9).

[1373] المصدر السابق: 72.

[1374] ينظر: تهذيب الكمال: 424/19.

[1375] الجرح والتعديل: 156/6.

[1376] الثقات: 199/7.

[1377] تقريب التهذيب: 449.

[1378] ينظر: تهذيب الكمال: 375/32.

[1379] الجرح والتعديل: 217/9 .

[1380] الثقات: 553/5 .

[1381] لم أترجم للصحابة في بحثي هذا، لكن لإختلاف العلماء في إسم أم المنذر، إرتأيت أن أذكر أقوالهم من خلال الترجمة لها وباختصار.

[1382] ينظر: تهذيب الكمال: 387/35، والإصابة في تمييز الصحابة، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (852هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ، 311/8.

الحديث تفرد الترمذي بإخراجه من طريق فليح بن سليمان، عن عثمان التيمي، وقال عنه: "هذا حديث حسن غريب لانعرفه ألا من حديث فليح"[1383].

وقد أشرنا عند دراستنا للحديث الثاني في المطلب السابق، أن الامام الترمذي إذا وصف حديثاً بأنه (حسن غريب)، فهو يريد به الحسن لذاته، وإنما أصبح الحديث حسناً لكون راويه فليح بن سليمان، وقد تقدم منا الكلام حول الخلاف فيه، فاستقر الأمر على أن حديثه من قبيل الحسن، والغرابة فيه جاءت نتيجة لتفرد فليح في روايته، فلم يروه إلا فليح، وهذا ما قال به الترمذي (رحمه الله).

وقد نقل الإمام المنذري تحسين الترمذي وأقره[1384].

إلا أن الامام المنذري لم يقر الإمام الترمذي (رحمه الله) في أثبات غرابة الحديث، حيث عقب على قول الترمذي: (لانعرفه إلا من حديث فليح بن سليمان) بقوله: في قول الترمذي هذا نظر، فقد رواه غير فليح[1385].

ووافق الإمام المنذري في هذا القول، الحافظ المزي حيث قال: فقول أبي عيسى: لانعرفه إلا من حديث فليح فيه نظر[1386].

فالحديث جاء من طريق آخر عن غير طريق فليح بن سليمان، وهو ما ذكره ابن أبي حاتم، حيث قال: وسألت أبي عن حديث، رواه ابن أبي فديك، عن محمد بن أبي يحيى الأسلمي، عن أبيه، عن يعقوب بن أبي يعقوب، عن أم المنذر[1387].....الحديث .

وهذه الرواية أثبتها الحافظ المزي أيضاً، حيث قال: ورواه ابن أبي فديك، عن محمد بن أبي يحيى الأسلمي، عن أبيه ، عن يعقوب بن أبي يعقوب نحوه[1388].

وذكر الحافظ ابن حجر قول الإمام الترمذي المتقدم أيضاً، وقال: وتعقب بأنه جاء من طريق ابن أبي فديك، عن محمد بن أبي يحيى الأسلمي، عن أبيه، عن يعقوب نحوه[1389].

والحديث أخرجه الحاكم وصححه، ووافقه الذهبي[1390].

وعقب الشيخ الألباني على تصحيح الحاكم والذهبي بقوله: وإنما هو حسن فقط، كما قال الترمذي والله أعلم[1391].

(1383) سنن الترمذي، كتاب الطب : باب الحمية، (2037).

(1384) ينظر: تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، لمحمد بن عبد الرحمن المباركفوري ، دار الكتب العلمية بيروت، 158/6.

(1385) ينظر: المصدر نفسه.

(1386) تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، لأبي الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزي (742هـ)، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين،المكتب الإسلامي والدار القيمة، الطبعة الثانية، 1403هـ-1983م، 83/15.

(1387) ينظر: علل الحديث: 53/6.

(1388) تحفة الإشراف: 83/15 .

(1389) الإصابة في تمييز الصحابة: 311/8 .

(1390) تلخيص المستدرك على الصحيحين، 227/4 (7452) .

وقد أخرج الإمام الترمذي (رحمه الله) بعد أن خرج الحديث من الطريق السابق، وهو طريق عباس بن محمد الدوري، عن يونس بن محمد، عن فليح بن سليمان به .....طريقاً أخرى عن فليح ، وهو ماذكرناه عند تخريجنا للحديث، حيث قال: (ويروى عن فليح بن سليمان، عن أيوب بن عبد الرحمن[1392]، حدثنا محمد بن بشار[1393]، حدثنا أبو عامر[1394]، وأبو داود [1395]، قالا: حدثنا فليح بن سليمان، عن أيوب بن عبد الرحمن، عن يعقوب بن أبي يعقوب، عن أم المنذر الأنصارية، قالت: دخل علينا رسول الله (ﷺ)، فذكر نحو حديث يونس بن محمد إلا أنه قال :"أنفع لك ")[1396] .

فالإمام الترمذي (رحمه الله) روى الحديث من هذا الطريق، وجاء به تقوية للطريق الأول، لكن كلا الطريقين مدارهما على فليح بن سليمان، وإن أختلف عمن رواه فليح، فبقي هذا السند مرتبته الحسن والله أعلم.

ثم قال الترمذي (رحمه الله): "وقال محمد بن بشار في حديثه: وحدثنيه أيوب بن عبد الرحمن"[1397].

قال الإمام المباركفوري: (وفي كلام الترمذي هذا نظر فتفكر وتأمل)[1398].

فالذي يبدو لي إن مراد الإمام الترمذي بكلامه المتقدم أنه ثبت في رواية محمد بن بشار أن فليح بن سليمان قال: وحدثنيه أيوب بن عبد الرحمن، في حين أننا لم نجد التصريح بالتحديث عند كل من أخرج هذه الرواية، فكل من رواها ذكر أن فليح رواها بالعنعنة عن أيوب، وليس بالتحديث، وهذا ماجعل الإمام المباركفوري يرى أن في كلام الترمذي نظر، والله أعلم.

ثم بين الإمام الترمذي حكم هذه الرواية فقال: (هذا حديث جيد غريب) [1399].

فهنا الإمام الترمذي وصف الحديث بأنه (جيد غريب)، فهل هذا الإصطلاح مرادف لقوله السابق (حسن غريب)؟، وما هو مراد الإمام الترمذي بالجيد، هل هو الحسن؟، وما هو مراد العلماء بالجيد؟

[1391] سلسلة الأحاديث الصحيحة،58/1 (59).

[1392] وهو أيوب بن عبد الرحمن بن صعصعة الأنصاري، روى عن يعقوب بن أبي يعقوب وأبيه، وعنه فليح بن سليمان وغيرهم، روى له أبو داود والترمذي وابن ماجة، ذكره ابن حبان في الثقات، وقال ابن حجر: صدوق (ينظر: الثقات: 57/6، تقريب التهذيب: 148).

[1393] تقدمت ترجمته في المبحث الأول.

[1394] أبو عامر عبد الملك بن عمرو العقدي القيسي، روى عن إسرائيل وفليح وغيرهم، وعنه بندار وزهير بن حرب وغيرهم، وهو ثقة روى له الجماعة مات سنة(204هـ) (ينظر: الجرح والتعديل: 359/5 ، والثقات: 388/8، وتهذيب الكمال: 364/18).

[1395] أبو داود سليمان بن داود الطيالسي البصري، روى عن أبي بكر بن عياش وفليح وآخرون، وعنه الإمام أحمد وابن بشار وغيرهم، وهو ثقة حافظ من أئمة الحديث، روى له الأربعة ومسلم والبخاري تعليقاً، مات سنة (204 هـ)(ينظر: الجرح والتعديل: 111/4-112، وتهذيب الكمال: 401/11 ، وسير أعلام النبلاء: 378/9).

[1396] سنن الترمذي، كتاب الطب، باب الحمية: 382/4 (2037).

[1397] المصدر نفسه.

[1398] تحفة الأحوذي:158/6.

[1399] سنن الترمذي، كتاب الطب باب الحمية ، 382/4 (2037) .

للجواب عن هذه الأسئلة لابد من أن نبين أولاً بأن هناك ألقاب للحديث تشمل الصحيح والحسن، وهي الجيد، والقوي، والصالح، والمعروف، والمحفوظ، والمجود، والثابت، والمقبول، وهذه الألفاظ مستعملة عند أهل الحديث في الخبر المقبول[1400] .

وللعلماء أقوال في المراد بالجيد، فقال ابن حجر العسقلاني في الكلام على أصح الأسانيد: لما حكى ابن الصلاح عن أحمد بن حنبل أن أصح الأسانيد الزهري، عن سالم، عن أبيه، قال شيخ الإسلام (أي ابن الصلاح): عبارة أحمد أجود الأسانيد، وهذا يدل على أن ابن الصلاح يرى التسوية بين الجيد والصحيح[1401] .

فهنا بين الحافظ ابن حجر إن مذهب ابن الصلاح أن الجيد مساوٍ للصحيح عند وصف الحديث به .

وهذا ما قال به البلقيني أيضاً، حيث قال بعد أن نقل ذلك: من ذلك يعلم أن الجودة يعبر بها عن الصحة [1402].

وذكر البلقيني أن صيغة: (أجود الأسانيد) بهذا اللفظ نقلها الحاكم في (معرفة علوم الحديث) عن أحمد بن حنبل وابن المديني، فالإمام أحمد وعلي بن المديني أطلقوا عبارة: (أجود الأسانيد) وذلك عند وصفهم لأصح الأسانيد، فوصفوا الصحيح بالجيد، فجعلوه مساوياً له[1403].

في حين ذهب آخرون إلى جعل الجيد دون الصحيح في المرتبة، وهو مانقله الإمام السيوطي، حيث قال بعد أن نقل كلام البلقيني: وكذا قال غيره لامغايرة بين جيد وصحيح عندهم، إلا أن الجهبذ منهم لايعدلُ عن صحيح إلى جيد إلا لنكتة، كأن يرتقي الحديث عنده عن الحسن لذاته ويتردد في بلوغه الصحيح ، فالوصف به أنزل رتبة من الوصف بصحيح [1404].

فهنا جعلوا الجيد أقل مرتبة من الصحيح ، وان كان بمعنى الصحيح لكنه يتردد ببلوغه الصحيح لنكتة فيه ، لكنه يرتقي عن الحسن لذاته ، في حين ذهب قسم آخر من العلماء إلى أن الحديث الجيد مرادف للحديث الحسن لذاته، ويكون هو والحديث الحسن لذاته بمعنى واحد[1405].

فالذي أراه من خلال ماتقدم أن الأمام الترمذي (رحمه الله) لما وصف رواية محمد بن بشار بقوله: هذا حديث جيد غريب، أنما أراد به أنه حسن غريب، كرواية عباس الدوري السابقة، إذ أن كلا الروايتين

[1400] ينظر: تدريب الراوي: 178/1، وتوجيه النظر إلى أصول الأثر، لطاهر الجزائري الدمشقي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة ، مكتبة المطبوعات الإسلامية حلب، الطبعة الأولى ،1416هـ - 1995م ،508/1 .

[1401] التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (852هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1419هـ- 1989م ،39/1، وتدريب الراوي 178/1.

[1402] ينظر: محاسن الإصطلاح وتضمين كتاب ابن الصلاح، لأبي حفص عمر بن رسلان البلقيني (ت805هـ) ، تحقيق: د. عائشة عبد الرحمن، دار الكتب العلمية بيروت، 1974م ، 154.

[1403] ينظر: معرفة علوم الحديث، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم (405هـ)، تحقيق: السيد معظم حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1397هـ - 1977م ، 99.

[1404] تدريب الراوي: 1/ 178.

[1405] ينظر: شرح التذكرة في علوم الحديث لابن الملقن، لعبد العزيز بن محمد السعيد، 17.

جاءت من طريق فليح، والذي أثبتنا أن حديثه من قبيل الحسن، فعبارة جيد هنا عند الترمذي مرادفة للحسن، والحسن هنا أثبتنا سابقاً أنه الحسن لذاته، إذ أنه وصفه بأنه (حسن غريب)، والله أعلـــم.

-الحديث الثاني [1406]:-

قال الإمام الترمذي: حدثنا سويد بن نصر، أخبرنا عبد الله بن المبارك، أخبرنا إسماعيل بن عياش، حدثني أبو سلمة الحمصي، وحبيب بن صالح، عن يحيى بن جابر الطائي، عن مقدام بن معدي كرب، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: " ما ملأ آدمي وعاء شراً من بطن، بحسب أبن آدم أكلات يقمن صلبه، فإن كان لامحالة فثلث لطعامه ، وثلث لشرابه، وثلث لنفسه" .

-تخريج الحديث :-

الحديث أخرجه الترمذي من الطريق السابق[1407]، ومن طريق الحسن بن عرفة، عن إسماعيل بن عايش به ، وقال المقدام عن النبي (ﷺ)، ولم يذكر فيه سمعت النبي(ﷺ)[1408].

وأخرجه الإمام أحمد من طريق أبي المغيرة، عن سليمان بن سليم الكناني، عن يحيى بن جابر الطائي به[1409] .

وأخرجه ابن ماجة من طريق هشام بن عبد الحمصي، عن محمد بن حرب، عن أمه ، عن أمها، عن المقدام به [1410].

وأخرجه النسائي من طريق عمرو بن عثمان، عن محمد بن حرب، عن أبي سلمة، عن صالح بن يحيى، عن جده، عن المقدام به [1411].

وأخرجه أيضاً من طريق عمرو بن عثمان، عن بقية، عن أبي سلمة به، ومن طريق محمد بن سلمة، عن ابن وهب، عن معاوية به، كلاهما (أي: أبو سلمة، ومعاوية) عن يحيى بن جابر، عن المقدام بن معدي كرب مرفوعاً به [1412].

- ترجمة الرواة:

-(سويد بن نصر) :-

[1406] سنن الترمذي، كتاب الزهد، باب ماجاء في كراهية كثرة الأكل: 590/4 (2380) .

[1407] المصدر نفسه.

[1408] المصدر نفسه.

[1409] مسند الإمام أحمد، 132/4 (17225).

[1410] سنن ابن ماجة، كتاب الأطعمة، باب الإقتصاد في الأكل، (3349).

[1411] سنن النسائي الكبرى، كتاب آداب الأكل، باب ذكر القدر الذي يستحب للإنسان من الأكل، 177/4 ، (6768) .

[1412] المصدر السابق (6769) (6770).

وهو سويد بن نصر بن سويد المروزي، أبو الفضل الطوساني، المعرف بالشاه، روى عن ابن المبارك وابن عيينة وغيرهم ، وعنه الترمذي والنسائي، والحسن البلخي وآخرون، مات سنة أربعين ومائتين[1413] . قال عنه الإمام النسائي: ثقة [1414]، وذكره ابن حبان في الثقات[1415].

- (عبد الله بن المبارك):-

عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي التميمي، أبو عبد الرحمن المروزي، أحد الأئمة روى عن حميد الطويل، والأعمش، والثوري، والأوزاعي، وابن عياش، وسعيد بن أبي عروبة، ويحيى الأنصاري، وخلق كثير، وعنه الثوري، وبقية بن الوليد، وابن عيينة، وابن مهدي، والقطان، وابن راهويه، وابن معين، وسويد بن نصر، وخلق كثير سواهم، مات سنة أحدى وثمانين ومائة[1416] .

كان (رحمه الله) فقيهاً عالماً عابداً، زاهداً، شيخاً، شجاعاً، شاعراً، إماماً من أئمة الحديث، حجة كثير الحديث، ومناقبه وفضائله كثيرة جداً، وأقوال العلماء في توثيقه ومدحه كثيرة يطول المقام بذكرها[1417].

- (إسماعيل بن عياش) :-

إسماعيل بن عياش بن سلم العنسي، أبو عتبة الحمصي، روى عن ابن جريج وابن كيسان، وسهيل بن أبي صالح، وأبو سلمة الحمصي، وخلق من أهل الشام والحجاز والعراق وغيرهم، وعنه الثوري والأعمش، وابن المبارك وغيرهم، مات سنة أحدى وثمانين ومائة[1418].

وإسماعيل بن عياش ثقة عدل، إلا أنه للعلماء في مروياته عن غير أهل بلده (أي الشام) نظر، فعنده فيها مناكير، فذهب عامة العلماء ومنهم ابن المديني، ويحيى بن معين، والامام أحمد بن حنبل، وعثمان الدرامي، والبخاري، وأبو داود، وابن عدي، والنسائي، وأبو حاتم، والعقيلي، والحاكم، وابن حبان، إلى أن مارواه عن الشاميين فحديثه مستقيم، وإذا حدث عن غيرهم من الحجازيين والعراقيين خلط في حديثه، ففيه ضعف[1419].

[1413] ينظر: التاريخ الكبير، لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (ت 256هـ)، تحقيق: السيد هاشم الدوري، دار الفكر، 148/4، وتهذيب الكمال: 272/12.

[1414] مشيخة النسائي: 72.

[1415] الثقات: 295/8.

[1416] ينظر: التاريخ الكبير: 212/5، وتاريخ دمشق: 396/32 ، وتهذيب الكمال: 5/16.

[1417] ينظر: الثقات للعجلي: 54/2، والجرح والتعديل:262/1، والثقات لابن حبان:7/7، وتاريخ بغداد: 152/10، وتاريخ دمشق: 396/32 ، وتهذيب الكمال: 5/16 .

[1418] ينظر: تهذيب الكمال: 163/3– 180.

[1419] ينظر: تاريخ ابن معين– رواية الدوري: 411/4، والعلل ومعرفة الرجال:9/3، وسؤالات أبي داود للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرواة وتعديلهم، للإمام أحمد بن حنبل (241هـ)، تحقيق: د0 زياد محمد، مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة، 1414هـ،264، وسؤالات ابن أبي شيبة لعلي بن المديني:161، والتاريخ الكبير: 369/1، والكامل في ضعفاء الرجال، لعبد الله بن عدي الجرجاني، تحقيق: يحيى غزاوي، دار الفكر بيروت، الطبعة الثالثة، 1409هـ-1988م ،291/1، والجرح والتعديل: 191/2، والضعفاء الكبير:88/1، والمجروحين: 151/1، وتهذيب التهذيب: 321/1.

فحديثه عن الشاميين مجمع على قبوله، وتصحيح روايته ، أما إذا روى عن غير الشاميين ففيه أضطراب، وخلط كثير، من رفع موقوف، أو وصل مرسل، وغير ذلك.

وقد بين ابن حبان ماحصل لإسماعيل بن عياش من الإختلاط بقوله: كان إسماعيل من الحفاظ المتقنين في حديثهم، فلما كبر تغير حفظه، فما حفظ في صباه وحداثته أتى به على جهته، وما حفظ على الكبر من حديث الغرباء خلط فيه، وأدخل الإسناد في الإسناد، وألزق المتن بالمتن، وهو لايعلم ، فمن كان هذا نعته حتى صار الخطأ في حديثه يكثر، خرج عن حد الاحتجاج به، فيما لم يخلط فيه[1420].

والحق أن الاختلاط ليس في كل حديث إسماعيل بن عياش، فهو يروي أحاديث مستقيمة لا اختلاط فيها عن الشاميين، ولكن حديثه عن غير الشاميين من العراقيين والحجازيين، فقد وقع له اختلاط فيها، أما أطلاق الاختلاط عليه في جميع مروياته فهذا فيه نظر، إذ أن من ضعف روايته إنما ضعفها في غير الشاميين كما تقدم، ويكفي إسماعيل قول الإمام البخاري وشهادته له بقوله: "ماروى عن الشاميين فهو أصح"[1421], وقال: "إذا حدث عن أهل بلده فصحيح، وإذا حدث عن غيرهم ففيه نظر"[1422].

فعموم أهل العلم على تحسين حديثه في الشاميين وتضعيف حديثه في غيرهم، وما ذكره ابن حبان من تعميم الإختلاط على كل مروياته مردود بما ذكرنا، وما نسب إلى غير ابن حبان من تضعيف روايته مطلقاً فمردود أيضاً، فمن ذلك ماقال به الإمام النسائي، حيث قال عنه: ضعيف[1423].

فقول الإمام النسائي هذا لايفهم التضعيف منه على الإطلاق, والدليل على هذا ماذكره ابن حجر عن الإمام النسائي قوله عنه: صالح في حديث أهل الشام [1424]، فالضعف في مروياته عند غير أهل الشام.

وأيضا ذكرُ العقيلي له في "الضعفاء الكبير" لايدل على ضعف روايته عموماً، حيث أن العقيلي لما ذكره في الضعفاء قال: إذا حدث عن غير أهل الشام اضطرب وأخطأ[1425]، فيفهم من قوله أنه خص الضعف بما رواه عن غير أهل الشام فقط .

فيفهم مما تقدم بأن كل من ذهب إلى تضعيف إسماعيل بن عياش إنما خص التضعيف بما رواه عن غير أهل الشام، وإلا فإن مارواه عن الشاميين أتفق العلماء على صحة روايته، لذا فقد قال ابن حجر في ترجمته له: صدوق في روايته عن أهل بلده مخلط في غيرهم[1426].

- (أبو سلمة الحمصي) :-

[1420] المجروحين: 152/1.

[1421] التاريخ الكبير:369/1 .

[1422] ميزان الاعتدال: 241/1 .

[1423] الضعفاء والمتروكين: 16.

[1424] تهذيب التهذيب: 325/1.

[1425] الضعفاء الكبير: 88/1.

[1426] تقريب التهذيب: 137 .

وهو سليمان بن سليم الكناني الكلبي، أبو سلمة الشامي القاضي الحمصي، ويقال: الدمشقي، والصحيح الأول، روى عن عمرو بن شعيب والزهري، ويحيى بن جابر الطائي وغيرهم، وعنه إسماعيل بن عياش، وبقية بن الوليد، وآخرون، مات سنة سبع وأربعين ومائة[1427].

وأبو سلمة الحمصي وثقه ابن معين [1428]، وكذا الإمام أحمد[1429]، وقال عنه الإمام النسائي: حمصي ليس به بأس[1430]، وذكره ابن حبان في الثقات[1431]، ووثقه العجلي[1432].

- (حبيب بن صالح) :-

حبيب بن صالح الطائي، أبو موسى الحمصي، روى عن أبيه، ويحيى بن جابر، وراشد بن سعد وغيرهم، وعنه ابنه عبدالعزيز، وبقية بن الوليد، وإسماعيل بن عياش، مات سنة سبع وأربعين ومائة[1433].

وحبيب الطائي قال عنه أبو زرعة الدمشقي: لاأعلم أحداً من أهل العلم طعن على حبيب بن صالح في معنى من المعاني، وهو مشهور في بلده بالفضل والعلم[1434]، وذكره ابن حبان في الثقات[1435]، وقال عنه ابن حجر: ثقة[1436].

- (يحيى بن جابر الطائي) :-

يحيى بن جابر بن حسان بن عمرو الطائي، أبو عمرو الحمصي القاضي، روى عن المقدام بن معدي كرب، وأبي ثعلبة النهدي وقيل: مرسلاً، ويزيد بن شريح الحضرمي وغيرهم، وعنه حبيب بن صالح، ومعاوية الحضرمي، وأبو سلمة بن سليم، وآخرون، مات سنة ست وعشرين ومائة[1437].

ويحيى بن جابر قال عنه ابن معين: ثقة[1438]، وقال أبو حاتم: صالح الحديث[1439]، وقال العجلي: شامي تابعي ثقة[1440]، وذكره ابن حبان في الثقات[1441].

[1427] ينظر: تاريخ دمشق: 324/22، وتهذيب الكمال: 439/11.

[1428] ينظر: تاريخ ابن معين (رواية الدوري)، 422/4.

[1429] ينظر: تهذيب الكمال: 441/11.

[1430] المصدر نفسه .

[1431] الثقات: 385/6.

[1432] الثقات للعجلي:429/1 .

[1433] ينظر: تاريخ دمشق: 205/33، وتهذيب الكمال: 381/5.

[1434] الجرح والتعديل:103/3.

[1435] ينظر: الثقات: 182/6.

[1436] تقريب التهذيب: 185 .

[1437] ينظر: تاريخ دمشق: 103/64، تهذيب الكمال: 248/31.

[1438] ينظر : تهذيب الكمال:250/31.

[1439] الجرح والتعديل: 133/9.

[1440] الثقات للعجلي: 349/2.

وذهب ابن أبي حاتم في كتابه، وكذا في تهذيب التهذيب[1442]: إلى أن مارواه عن بعض الصحابة وخاصة عن المقدام فهو مرسل، وهذا غير مسلم به وسنفصل الكلام فيه عند دراسة الحديث.

- دراسة الحديث :-

الحديث أخرجه الإمام الترمذي ، وقال عنه : هذا حديث حسن صحيح[1443].

إن ظاهر هذه العبارة مشكل، لأن الحسن يتقاصر عن درجة الصحيح، فكيف يجمع بينهما مع تفاوت مرتبتهما؟، ولقد أجاب العلماء عن مقصود الترمذي من هذه العبارة بأجوبة متعددة، وبذكرها جميعاً يطول المقام بها [1444]، لكن أحسنها ماقاله الحافظ ابن حجر، وارتضاه السيوطي، حيث ذهب إلى أن مايوصف بأنه (حسن صحيح) لايخلو من أحد أمرين[1445]:

الأول:- وصفه بذلك يكون للتردد في حال ناقله، هل بلغ درجة الصحيح أو قصر عنها؟ وقال: غاية مافيه أنه حذف منه حرف التردد، لأن حقه أن يقول: حسن أو صحيح، أي إن الحديث له إسناد واحد.

الثاني:- أن يروى بأسنادين أو أكثر أحدهما صحيح، والأخر حسن، فالوصف عندئذ يكون على معنى العطف، أي: حسن وصحيح.

ويعد قول ابن حجر هذا هو أرجح الأقوال، وأقربها إلى الحق، وذلك لأن الحديث: أن كان مروياً بأكثر من إسناد، فهو حسن باعتبار إسناد، صحيح باعتبار إسناد آخر، وان كان له إسناد واحد، فوصفه بذلك يكون للتردد في حال ناقله، فهو حسن عند قوم، وصحيح عند آخرين، والله أعلم.

والحديث أخرجه الحاكم وصححه، ووافقه الذهبي[1446].

وقال عنه الإمام البغوي: هذا حديث حسن[1447].

والحديث حسنه الحافظ ابن حجر، وقال: وصححه الحاكم[1448].

[1441] الثقات:526/5.

[1442] ينظر: الجرح والتعديل: 133/9، وتهذيب التهذيب:191/11.

[1443] سنن الترمذي، كتاب الزهد، باب ماجاء في كراهية كثرة الأكل (2380).

[1444] ينظر: تفصيل هذه المسألة في علوم الحديث، لأبي عمرو عثمان بن صلاح الدين الشهرزوري (ت643هـ)،تحقيق:نور الدين عتر، دار الفكر سوريا، 1406هـ-1986م،39، ومحاسن الاصطلاح: 114، واختصار علوم الحديث، لأبي الفداء إسماعيل بن عمرو بن كثير الدمشقي(ت774هـ)، مطبعة الزمان بغداد، الطبعة الثانية،43-44، والنكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق: د0 ربيع بن هادي، دار الراية الرياض الطبعة الثانية، 1408هـ-1988م، 477/1-478 .

[1445] ينظر: نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر: 79-80، وتدريب الراوي: 161/1 -164.

[1446] ينظر: المستدرك على الصحيحين:367/4 (7945).

[1447] شرح السنة: 249/14 .

[1448] ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري:528/9.

وهنا لابد من أن نذكر كلاماً مهماً ذكره الشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقه على هذا الحديث عند الإمام أحمد، فقال: رجاله ثقات غير أن يحيى بن جابر الطائي تكلموا في سماعه من المقدام، فان صح سماعه منه فالحديث صحيح، وإلا فمنقطع[1449].

وقد ذكرنا عند الترجمة ليحيى بن جابر أن ابن أبي حاتم، وتبعه ابن حجر، قالوا بأن روايته عن المقدام مرسلة، وقلنا بـأن هذا غير مسلم به، وذلك لأن ابن حبان ذكر يحيى بن جابر في (ثقات التابعين) وقال: من أهل الشام يروى عن المقدام بن معدي كرب[1450]، فصرح بأنه روى عن المقدام.

وقد ورد مايثبت إتصال رواية يحيى عن المقدام، وليس الإرسال، حيث ورد الحديث عند كل من أخرجه عن يحيى بن جابر قوله: عن المقدام، إلا ماجاء في رواية الإمام أحمد حيث صرح يحيى بن جابر بالسماع من المقدام، فقال: سمعت المقدام بن معدي كرب[1451].

فيحيى بن جابر ثقة كما تقدم[1452]، وصرح في هذه الرواية بالسماع من المقدام بن معدي، وهذا يثبت أنه أدركه وسمع منه، فالثقة لايقول (سمعت) وهو لم يسمع من شيخه، وأيضا مما يثبت إدراكه أياه، النظر في وفاة كلاً منهما، فيحيى بن جابر الطائي مات سنة ست وعشرين ومائة[1453]، والمقدام بن معدي كانت وفاته سنة سبع وثمانين[1454]، فبين وفاتيهما تسع وثلاثون سنة، فمن الممكن أن يدركه، فلما صرح بالسماع منه، فقد ثبت إدراكه إياه، وقد بسط الكلام على هذه المسألة الشيخ الألباني (رحمه الله) في الإرواء[1455].

لمطلب الثالث: عدم أنهاك الجسد (المحافظة على الصحة)

- **الحديث الأول**[1456]**:-**

قال الإمام الترمذي: حدثنا قتيبة، حدثنا حماد بن زيد، عن عمرو بن دينار، عن عامر بن سعد ، عن أسامة بن زيد: أن النبي (ﷺ) ذكر الطاعون، فقال: " بقيت رجز أو عذاب أرسل على طائفة من بني إسرائيل، فإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها، وأذا وقع بأرض ولستم بها، فلا تهبطوا عليها".

- **تخريج الحديث :**

[1449] ينظر: مسند الإمام أحمد، طبع معه أحكام شعيب الأرنؤوط على الأحاديث، 132/4، (17225).

[1450] ينظر: الثقات:526/5.

[1451] ينظر: مسند الإمام أحمد: 132/4 (17225).

[1452] ينظر: ترجمته التي تقدمت.

[1453] ينظر: تهذيب الكمال: 248/31.

[1454] ينظر: الإصابة: 204/6.

[1455] ينظر: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي بيروت، الطبعة الثانية،1405هـ-1985م ، 42/7.

[1456] سنن الترمذي، كتاب الجنائز ، باب ماجاء في كراهية الفرار من الطاعون، 378/3 (1065).

الحديث أخرجه الترمذي[1457]، والنسائي في الكبرى [1458]، من طريق قتيبة، عن حماد، عن عمرو بن دينار به .

وأحمد [1459]، والبخاري[1460]، من طريق: أبي اليمان، عن شعيب، عن الزهري به .

وأحمد من طريق سفيان، عن عمرو به[1461]، ومن طريق أبي سلمة الخزاعي، عن مالك، عن محمد بن المنكدر، وأبي النضر به[1462]، ومن طريق عبد الرزاق، عن معمر،عن الزهري به[1463].

وأخرجه البخاري من طريق عبدالعزيز بن عبد الله، عن مالك، عن محمد بن المنكدر، وعن أبي النضر به[1464].

وأخرجه مسلم من طريق يحيى بن يحيى، عن مالك، عن محمد بن المنكدر وأبي النضر به[1465]، ومن طريق عبد الله بن مسلمة، وقتيبة بن سعيد، عن المغيرة عن أبي النضر به[1466]، ومن طريق محمد بن عبد الله بن نمير، عن أبيه، عن سفيان، عن محمد بن المنكدر به[1467]، ومن طريق محمد بن هاشم، عن محمد بن بكر عن ابن جريج، عن عمرو بن دينار به [1468]، ومن طريق أبي الربيع سليمان بن داود، وقتيبة بن سعيد، عن حماد بن زيد، ومن طريق أبي بكر بن أبي شيبة، عن سفيان بن عيينة، كلاهما عن عمرو بن دينار به[1469]، ومن طريق أبي الطاهر، وحرملة، عن ابن وهب،عن يونس، عن ابن شهاب به[1470]، ومن طريق أبي كامل الجحدري، عن عبد الواحد، عن معمر عن الزهري به [1471] .

[1457] المصدر نفسه .

[1458] سنن النسائي الكبرى، كتاب الطب، باب الخروج من الأرض التي لاتلائمه، 362/4، (7524).

[1459] مسند أحمد، 208/5، (21856).

[1460] صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256هـ)، تحقيق: د()مصطفى ديب البغا، دار أبن كثير بيروت، الطبعة الثالثة،1407هـ-1987م، كتاب الحيل، باب مايكره من الاحتيال في الفرار من الطاعون (6573) .

[1461] مسند أحمد، 200/5 (21799) .

[1462] المصدر السابق،202/5 (21811).

[1463] المصدر السابق،207/5 (21855) .

[1464] صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب" أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم"،(3286).

[1465] صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار أحياء التراث العربي بيروت، كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها، (2218).

[1466] المصدر نفسه.

[1467] المصدر نفسه.

[1468] المصدر نفسه.

[1469] المصدر نفسه.

[1470] المصدر نفسه .

[1471] المصدر نفسه .

جميع الأربعة الذين تقدموا (أي: محمد بن المنكدر، وأبو النظر، وعمر بن دينار، والزهري) رووا الحديث عن عامربن سعد، عن أسامة بن زيد مرفوعاً به.

ترجمة الرواة :-

-(قتيبة) :-

وهو قتيبة بن سعيد بن جميل بن طريف الثقفي، أبو رجاء البغلاني، وبغلان من قرى بلخ، قال ابن عدي: أسمه يحيى، وقتيبة لقب، وقال ابن منده: أسمه علي، روى عن مالك، ورشدين بن سعد، وحماد بن زيد وغيرهم، وعنه الجماعة سوى ابن ماجة، وابن المديني، والحميدي، وابن معين وأبو زرعة، والدارمي، وخلق كثير غيرهم، مات سنة أربعين ومائتين[1472].

وقتيبة بن سعيد أثنى عليه الإمام أحمد بن حنبل[1473]، وقال عنه ابن معين وأبو حاتم والنسائي ثقة[1474]، وذكره ابن حبان في الثقات[1475]، وقال الحاكم: ثقة مأمون[1476].

- (حماد بن زيد):-

حماد بن زيد بن درهم الأزدي الجهضمي، أبو إسماعيل البصري، روى عن ثابت البناني، وعاصم الأحول، وعمرو بن دينار وغيرهم، وعنه ابن المبارك، وابن مهدي، وابن عيينة ، والثوري، وابن المديني، وقتيبة، وخلق كثير غيرهم، مات في رمضان سنة تسع وسبعين ومائة[1477].

كان حماد بن زيد عالماً، حافظاً، ثبتاً، محدثاً، أثنى عليه الإمام أحمد[1478]، وعبد الرحمن بن مهدي، وأبي زرعة، وابن معين[1479]، وأجمع الأئمة على توثيقه وإمامته في الحديث وغيره، حيث قال عنه الخليلي في الإرشاد: ثقة متفق عليه مخرج في الصحيحين رضيه الأئمة[1480].

- (عمرو بن دينار) :-

[1472] ينظر: تاريخ بغداد: 464/12 ، وتهذيب الكمال: 523/23 .

[1473] ينظر: الجرح والتعديل: 140/7.

[1474] ينظر: المصدر نفسه، ومشيخة النسائي: 62.

[1475] ينظر: الثقات: 20/9.

[1476] ينظر: تهذيب التهذيب: 360/8.

[1477] ينظر: تهذيب الكمال: 239/7 ، وسير أعلام النبلاء: 6/14 .

[1478] ينظر: العلل ومعرفة الرجال: 438/1.

[1479] ينظر: تاريخ ابن معين (رواية الدارمي)، 54 ، والجرح والتعديل: 176/1–182.

[1480] الإرشاد في معرفة علماء الحديث، للخليل بن عبد الله أبو يعلى الخليلي، تحقيق: د0 محمد سعيد، مكتبة الارشاد الرياض، الطبعة الأولى، 1409هـ ،498/2.

عمرو بن دينار المكي، أبو محمد الأثرم الجمحي، أحد الأعلام، روى عن ابن عباس، وابن الزبير، وأبي هريرة، وجابر، والسائب بن يزيد، وسعيد بن جبير، وعامر بن سعد، وجماعة غيرهم، وعنه قتادة، وجعفر الصادق، ومالك وشعبة، وحماد بن زيد وآخرون، مات سنة ست وعشرين ومائة[1481].

وهو الإمام الكبير، الحافظ، أحد الأئمة الأعلام، قال عنه ابن عيينة: كان ثقة ثقة ثقة [1482]، وقال النسائي: ثقة ثبت، وقال أبو زرعة، وأبو حاتم: ثقة [1483]، وذكره ابن حبان في الثقات[1484]، وقال النووي: وأجمعوا على جلالته، وإمامته، وتوثيقه، وهو أحد أئمة التابعين، وأحد المجتهدين أصحاب المذاهب[1485].

-(عامر بن سعد) :-

عامر بن سعد بن أبي وقاص الزهري المدني، روى عن أبيه، وعثمان، وأسامة بن زيد، وعائشة، وأم سلمه وغيرهم، وعنه سعيد بن السيب، ومجاهد، والزهري، وعمرو بن دينار وغيرهم، مات سنة أربع ومائة[1486].

وعامر بن سعد قال عنه العجلي: مدني تابعي ثقة [1487]، وذكره ابن حبان في الثقات[1488]، وقال عنه الإمام الذهبي: ثقة [1489].

- دراسة الحديث :-

الحديث أخرجه الإمام الترمذي في كتاب الجنائز، من حديث أسامة بن زيد (ﷺ)، وقال عنه: حديث حسن صحيح [1490]، وقد تقدم بيان مراد الإمام الترمذي بوصفه للحديث بأنه حسن صحيح[1491].

ومدار الحديث كما تقدم عند تخريجه على عامر بن سعد، فقد رواه عنه:

- عمرو بن دينار، عند الترمذي، وأحمد، ومسلم ، والنسائي، وقد رواه عن عمرو عند هؤلاء أكثر من راوٍ.
- والزهري، عند أحمد، والبخاري، ومسلم، وروي عن الزهري بأكثر من طريق.
- وأبي النضر، منفرداً عند مسلم.

[1481] ينظر: التاريخ الكبير: 328/6 ، وتهذيب الكمال: 5/22 ، وسير أعلام النبلاء: 300/5 .

[1482] ينظر: الجرح والتعديل: 231/6.

[1483] المصدر نفسه.

[1484] ينظر: الثقات:167/5.

[1485] تهذيب الأسماء واللغات، لأبي زكريا محي الدين بن شرف النووي (ت676هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، 27/2.

[1486] ينظر: تهذيب الكمال: 21/14، وسير أعلام النبلاء: 349/4 .

[1487] الثقات للعجلي: 11/2.

[1488] الثقات: 186/5.

[1489] ينظر: الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، للإمام الذهبي(748 هـ)، دار القبلة جدة، الطبعة الأولى،1413هـ - 1992م ، 522/1 .

[1490] سنن الترمذي، كتاب الجنائز، باب كراهية الفرار من الطاعون (1065).

[1491] ينظر الحديث الثاني في المطلب السابق .

- ومحمد بن المنكدر، منفرداً عند مسلم.

- وكلاهما أي: (محمد بن المنكدر، وأبو النضر) عند أحمد، والبخاري، ومسلم، وقد أنفرد مالك في رواية هذا السند عن كليهما، وروي عن مالك بأكثر من طريق، وكل هؤلاء الذين تقدموا رووا الحديث عن عامر بن سعد عن أسامة بن زيد (رضي الله عنه).

والحديث كما تقدم في تخريجه أخرجه الشيخان في صحيحيهما، لذا فلاضرورة إلى أن ننقل أحكام العلماء على الحديث، وذلك لإتفاق العلماء على أن صحيح البخاري، وصحيح مسلم أصح كتب الحديث، وهما أصح الكتب بعد كتاب الله عز وجل، حيث قال ابن الصلاح: أول من صنف الصحيح البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي مولاهم، وتلاه أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري القشيري من أنفسهم، وكتاباهما أصح الكتب بعد كتاب الله العزيز[1492].

وقال الإمام النووي: أول مصنف في الصحيح المجرد صحيح البخاري، ثم مسلم، وهما أصح الكتب بعد القرآن[1493].

ونقل ابن تيمية الإتفاق على ذلك، حيث قال: إن الذي اتفق عليه أهل العلم أنه ليس بعد القرآن كتاب أصح من كتاب البخاري ومسلم[1494].

وعلى هذا اتفقت كلمة العلماء، وأهل الصنعة الحديثية مثل ابن كثير، وابن حجر، والسخاوي، والعراقي، والسيوطي وغيرهم[1495].

وللحديث شواهد ذكرها الإمام الترمذي، حيث قال: "وفي الباب عن سعد، وخزيمة بن ثابت، وعبد الرحمن بن عوف، وجابر ، وعائشة ".

فحديث سعد أخرجه أبو داود الطيالسي[1496]، وأحمد [1497]، ومسلم[1498]، والبزار[1499]، والطبراني[1500]، والبيهقي[1501]، عن سعد بن أبي وقاص به.

[1492] ينظر : علوم الحديث: 17 -18 .

[1493] ينظر: تهذيب الأسماء: 81/1 ، وتدريب الراوي: 88/1 .

[1494] ينظر: مجموع الفتاوى، لأحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني (728 هـ)، تحقيق: أنور الباز– عامر الجزار، دار الوفاء، الطبعة الثالثة، 1426هـ - 2005م ،321/20 .

[1495] ينظر: نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر:73، وفتح المغيث شرح ألفية الحديث، لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (902هـ)، دار الكتب العلمية لبنان، الطبعة الأولى،1403هـ،26/1، وتدريب الراوي: 88/1-91.

[1496] مسند أبي داود الطيالسي، لسليمان بن داود بن الجارود (204هـ)، تحقيق: د0 محمد التركي، دار هجر للطباعة، الطبعة الأولى،1419هـ– 1999م، 166/1،(200).

[1497] مسند أحمد،173/1 (1491)، 176/1(1527)، 182/1(1577).

[1498] صحيح مسلم، كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها،97/(2218) .

[1499] مسند البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو البزار (292هـ)، تحقيق: د.محفوظ الرحمن زين الله، مؤسسة علوم القرآن بيروت، 1409هـ ،304/3.

وحديث خزيمة بن ثابت أخرجه أحمد[1502]، ومسلم [1503] وعبد بن حميد[1504]، وأبو يعلى[1505] عن خزيمة بن ثابت به .

وحديث عبد الرحمن بن عوف أخرجه أحمد[1506]، والبخاري[1507]، ومسلم[1508]، وأبو داود [1509]، وابن حبان[1510]، عن عبد الرحمن بن عوف به.

وحديث جابر أخرجه أحمد [1511]، والطبراني[1512]، وعبد بن حميد[1513]، عن جابر بن عبد الله به، لكن بلفظ آخر.

وحديث جابر قال عنه المنذري: إسناد أحمد حسن[1514]، وقال الهيثمي: رجال أحمد ثقات [1515]، وقال ابن حجر: سنده صالح للمتابعات[1516].

وحديث عائشة، أخرجه أحمد [1517]، والبخاري[1518]، والنسائي[1519]،عن عائشة به .

[1500] المعجم الكبير، لسليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني (360هـ)، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة العلوم والحكم الموصل، الطبعة الثانية ،1404هـ- 1983م،124/1 (279).

[1501] السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (458هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الباز مكة المكرمة،1414هـ- 1994م،376/3،(6351) .

[1502] مسند أحمد: 182/1(1577) .

[1503] صحيح مسلم، كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها، (97)/(2218).

[1504] مسند عبد بن حميد، لأبي محمد عبد بن حميد الكسي، تحقيق: صبحي السامرائي، ومحمود الصعيدي، مكتبة السنة القاهرة، الطبعة الأولى، 1408هـ-1988م، (155).

[1505] مسند أبي يعلى، لأبي يعلى أحمد بن علي الموصلي(307هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون دمشق، الطبعة الأولى، 1404هـ- 1984م، 81/2،(728).

[1506] مسند أحمد: 194/1(1682)،(1683)،(1684)،(1685).

[1507] صحيح البخاري، كتاب الطب، باب مايذكر في الطاعون (5397) (5398).

[1508] صحيح مسلم كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها (2219).

[1509] سنن أبي داود، كتاب الجنائز، باب الخروج من الطاعون (3103).

[1510] صحيح ابن حبان: 218/7 (2953).

[1511] مسند أحمد: 324/3(14518)،352/3(14835)،360/3 (14918).

[1512] المعجم الأوسط، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني(360هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله، وعبد المحسن الحسين، دار الحرمين القاهرة، 1415هـ،293/2(3193).

[1513] مسند عبد بن حميد، ص 336،(1118) .

[1514] الترغيب والترهيب: 222/2 .

[1515] مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (807هـ)، دار الفكر بيروت، الطبعة الثانية، 1412هـ-1992م، 372/2.

[1516] ينظر: فتح الباري: 252/16.

[1517] مسند أحمد: 64/6 (24403)، 154/6(25253)، 251/6 (26182) .

وللحديث شاهد آخر لم يذكره الإمام الترمذي، وهو مارواه الطبراني في الكبيرعن زيد بن ثابت به[1520]، وقال عنه الهيثمي: رجاله ثقات[1521].

- الحديث الثاني[1522] :-

قال الإمام الترمذي: حدثنا يحيى بن موسى، حدثنا محمد بن يعلى الكوفي، حدثنا عنبسة بن عبد الرحمن القرشي، عن عبد الملك بن علاق، عن أنس بن مالك قال: قال النبي(ﷺ): "تعشوا ولو بكف من حشف[1523]، فأن ترك العشاء مهرمة[1524]".

- تخريج الحديث :-

الحديث أخرجه الترمذي من طريق يحيى بن موسى به[1525].

وأبو يعلى من طريق محمد بن بحر به[1526].

كلاهما (أي: يحيى بن موسى، ومحمد بن بحر) عن محمد بن يعلى، عن عنبسة بن عبد الرحمن، عن عبد الملك بن علاق، عن أنس بن مالك مرفوعاً به، لكن أبا يعلى في روايته ذكر عن ابن علاق، ولم يسمه.

وأخرجه الطبراني من طريق محمد بن جعفر به[1527].

وأبو نعيم من طريق أبي أحمد محمد بن أحمد الغطريفي، عن محمد بن إبراهيم بن إبان السراج به[1528].

كلاهما (محمد بن جعفر، ومحمد السراج) عن يحيى بن أيوب، عن ابن السماك، عن عنبسة بن عبد الرحمن، عن مسلم، عن أنس بن مالك مرفوعاً به.

[1518] صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب (أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم) الكهف 9، (3287)، وكتاب الطب، باب أجر الصابر في الطاعون (5402)، وكتاب القدر، باب (قل لن يصيبنا إلا ماكتب الله لنا) التوبة 51،(6245).

[1519] سنن النسائي الكبرى، كتاب الطب ، باب ثواب الصابر في الطاعون (7527) .

[1520] المعجم الكبير:133/1 ،(279) .

[1521] مجمع الزوائد: 372/2 .

[1522] سنن الترمذي، كتاب الأطعمة، باب ماجاء في فضل العشاء: 287/4(1856) .

[1523] الحشف اليابس الفاسد من التمر، وقيل: الضعيف الذي لانوى له كالشيص، فهو مالم ينو، فإذا يبس صلب وفسد لا طعم له، ولا لحاء، ولا حلاوة (ينظر: تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: محمد عوظ، دار إحياء التراث العربي بيروت، 2001م، 111/4، ولسان العرب – باب إلفاء – فصل الحاء (مادة: حشف) 47/9).

[1524] (مهرمة) أي: مظنة للهرم، والهرم أقصى الكبر(ينظر: لسان العرب باب الميم – فصل الهاء (مادة : هرم) 12 /607) .

[1525] سنن الترمذي كتاب الأطعمة، باب ماجاء في فضل العشاء، 287/4 (1856).

[1526] مسند أبي يعلى: 314/7 (4353).

[1527] المعجم الأوسط: 350/6 (6595).

[1528] حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (430هـ)، دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الرابعة، 1405هـ،214/8 .

وقال الطبراني: لايروى هذا عن أنس إلا بهذا الإسناد تفرد به ابن السماك[1529].

وقال أبو نعيم: غريب من حديث عنبسة، وابن السماك لم نكتبه ألا من حديث يحيى بن أيوب[1530].

وأخرجه القضاعي من طريق أبي الحسن محمد بن أحمد الجواليقي، عن أبي العباس أحمد بن علي المرهبي، عن الشجاعي، عن قتيبة، عن عبيدة بن الحارث، عن عنبسة بن عبد الرحمن، عن علاق بن أبي مسلم، عن أنس بن مالك مرفوعاً به[1531].

وأخرجه ابن عدي من طريق عبد الله بن وهيب الغزي، عن محمد بن عبيد عن عبد الرحمن بن مسهر البغدادي،عن عنبسة بن عبد الرحمن، عن موسى بن عقبة، عن ابن أنس بن مالك عن أبيه أنس مرفوعاً به[1532].

فتبين من خلال ماتقدم أن عنبسة بن عبد الرحمن كان يضطرب في إسناده، وهو ماسنفصل القول فيه عند دراستنا للحديث.

والحديث تفرد به الإمام الترمذي من بين أصحاب الكتب الستة[1533].

-ترجمة الرواة :-

- (يحيى بن موسى) :-

وهو يحيى من موسى بن عبد ربه بن سالم الحداني، أبو زكريا البلخي السختياني، روى عن ابن عيينة، ووكيع، وسعيد بن منصور، ومحمد بن يعلى الكوفي وغيرهم، وعنه البخاري، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، والدارمي وآخرون، مات سنة أربعين ومائتين[1534].

ويحيى بن موسى قال عنه أبو زرعة والنسائي: ثقة[1535]، وذكره ابن حبان في الثقات[1536]، وقال الدار قطني: كان من الثقات[1537].

-(محمد بن يعلى الكوفي) :-

[1529] المعجم الأوسط: 350/6 (6595) .

[1530] حلية الأولياء: 215/8.

[1531] مسند الشهاب، لأبي عبدالله محمد بن سلامة القضاعي (454هـ)، تحقيق: حمدي السلفي، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية،1407هـ -1986م، 428/1 (735).

[1532] ينظر: الكامل في الضعفاء:294/4.

[1533] ينظر: تحفة الأحوذي: 5/ 479.

[1534] ينظر: تهذيب الكمال: 7/32.

[1535] ينظر: مشيخة النسائي: 103، وتهذيب الكمال: 9/32.

[1536] الثقات: 267/9.

[1537] المؤتلف والمختلف، لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت 385هـ)، تحقق: الدكتور موفق بن عبد الله بن عبد القادر، دار الغرب الإسلام ، 139/3.

وهو محمد بن يعلي السلمي، أبو علي الكوفي، ولقبه زنبور، روى عن عنبسة بن عبد الرحمن، وعبد الملك بن سليمان، وأبي حنيفة وغيرهم، روى عنه أبو كريب، ويحيى بن موسى، وابن راهويه، وآخرون، مات سنة خمسين ومائتين[1538].

وقد ذهب علماء الجرح والتعديل الى تضعيف محمد بن يعلى السلمي، فقد قال البخاري عنه: يتكلم فيه، وهو ذاهب الحديث[1539]، وقال أبو حاتم: متروك الحديث[1540]، وقال النسائي: ليس ثقة[1541]، وضعفه العقيلي[1542]، وقال ابن عدي: لايتابع على حديثه[1543]، وقال ابن حجر: ضعيف[1544].

- (عنبسة بن عبد الرحمن القرشي):-

وهو عنبسة بن عبد الرحمن بن عيينة الأموي، وقيل: عنبسة بن أبي عبد الرحمن الأموي، روى عن زيد بن أسلم، وعبد الملك بن علاق، ومحمد بن المنكدر وغيرهم، وعنه الوليد بن مسلم، ومحمد بن يعلى زنبور السلمي، وابن غياث وآخرون[1545].

وعنبسة بن عبد الرحمن أجمع العلماء على تضعيفه وترك حديثه، فقد قال عنه ابن معين حديثه ليس بشيء[1546]، وقال البخاري: تركوه[1547]، وقال أبو زرعة: واهي الحديث منكر الحديث[1548]، وقال أبو حاتم: متروك الحديث كان يضع الحديث[1549]، وقال أبو داود والنسائي والدار قطني: ضعيف[1550]، وقال النسائي أيضاً: متروك [1551]، والسبب في تضعيفه وتركه أنه كان يضع الحديث كما تقدم من قول أبي حاتم، ولذا فقد قال عنه ابن حبان: هو صاحب أشياء موضوعة، لايحل الإحتجاج به[1552].

[1538] ينظر: تهذيب الكمال: 45/27.

[1539] ينظر: التاريخ الكبير: 268/1، وتهذيب التهذيب: 533/9.

[1540] الجرح والتعديل: 120/8.

[1541] تهذيب الكمال: 47/27.

[1542] ينظر: الضعفاء الكبير: 149/4.

[1543] الكامل في الضعفاء:267/6.

[1544] تقريب التهذيب: 599.

[1545] ينظر : تهذيب الكمال: 416/22.

[1546] ينظر: تاريخ ابن معين (رواية الدوري):414/4.

[1547] التاريخ الكبير: 38/7.

[1548] ينظر: تهذيب الكمال: 418/22.

[1549] الجرح والتعديل: 402/6.

[1550] ينظر: تهذيب الكمال: 418/22.

[1551] الضعفاء والمتروكين: 76 .

[1552] ينظر: المجروحين: 108/2.

وقال عنه ابن حجر: متروك رماه أبو حاتم بالوضع[1553].

- (عبد الملك بن علاق) :-

وهو عبد الملك بن علاق روى عن أنس بن مالك، وعنه عنبسة بن عبد الرحمن[1554]، وقيل هو نفسه علاق بن أبي مسلم، الذي روى عن أبان بن عثمان بن عفان، وأنس بن مالك، وجابر بن عبد الله، ومحمد بن علي بن الحنفية، وروى عنه عنبسة بن عبد الرحمن[1555].

وهو شيخ مجهول لايروي عنه غير عنبسة، وهو من الضعفاء والمتروكين، قال عنه الإمام الترمذي : عبد الملك بن علاق مجهول[1556]، وقال الأزدي: عبد الملك بن علاق متروك[1557]، وقال ابن حجر: مجهول[1558].

- دراسة الحديث : -

الحديث أخرجه الإمام الترمذي في كتاب الأطعمة من حديث أنس بن مالك، وقال عنه: هذا حديث منكر لانعرفه إلا من هذا الوجه، وعنبسة يضعف في الحديث، وعبد الملك بن علاق مجهول[1559].

ومدار الحديث كما تقدم عند تخريجه على عنبسة بن عبد الرحمن، فقد رواه عنه[1560]:

- محمد بن يعلى، عند الترمذي، وأبي يعلى، وروي عن محمد بطريقين.
- وابن السماك، عند الطبراني، وأبي نعيم.
- وعبيدة بن الحارث، عند القضاعي.
- وعبد الرحمن بن مسهر البغدادي، عند ابن عدي.

كل هؤلاء رووا الحديث عن عنبسة بن عبد الرحمن القرشي، والذي إضطرب في رواية هذا الحديث عمن بعده، أي عن شيخه، ففي رواية الترمذي، وأبي يعلى قال: عن عبد الملك بن علاق عن أنس، وفي رواية الطبراني وأبي نعيم قال: عن مسلم عن أنس، وفي رواية القضاعي قال: عن علاق بن أبي مسلم عن أنس، وفي رواية ابن عدي قال: عن موسى بن عقبة، عن إبن أنس بن مالك، عن أبيه أنس[1561].

ومن خلال قول الإمام الترمذي المتقدم، وما ذكرناه يتبين لنا بأن الحديث ضعيف لسببين وهما:

الأول: ضعف الرواة: فالحديث مداره على عنبسة بن عبد الرحمن، وهو ضعيف كما ذكر الإمام الترمذي، وكما تقدم في الترجمة له، وأيضاً الحديث في سنده عبد الملك بن علاق، وهو الذي حكم عليه

[1553] تقريب التهذيب: 503.

[1554] ينظر: تهذيب الكمال: 376/18.

[1555] ينظر: المصدر السابق: 550/22.

[1556] سنن الترمذي كتاب الأطعمة، باب ماجاء في فضل العشاء (1856).

[1557] تهذيب التهذيب: 413/6.

[1558] تقريب التهذيب: 426.

[1559] سنن الترمذي كتاب الأطعمة، باب ماجاء في فضل العشاء (1856).

[1560] ينظر تخريج الحديث الذي تقدم .

[1561] ينظر تخريج الحديث المتقدم .

العلماء بأنه مجهول كما تقدم في ترجمته، وأيضاً في سنده عند الترمذي محمد بن يعلى الكوفي، والذي حكم العلماء عليه بضعف حديثه وتركه[1562].

لذلك فقد قال الإمام الترمذي عنه: "هذا حديث منكر لانعرفه إلا من هذا الوجه"، فالمنكر هو الحديث الذي في إسناده راو فحش غلطه، أو كثرت غفلته، أو ظهر فسقه، وهذا التعريف للمنكر ذكره ابن حجر ونسبه لغيره[1563]، والذي أعتمده ابن حجر في تعريف المنكر أنه مارواه الضعيف مخالفاً لما رواه الثقة [1564]، فزاد على التعريف الأول قيد مخالفة الضعيف للراوي الثقة.

وقال أبو زرعة: هذا حديث ضعيف[1565].

وقال الزركشي: في إسناده ضعيف ومجهول[1566].

وقال أبو الفضل العراقي: ضعيف[1567].

وقال المناوي: إسناد متفق على ضعفه، بل قيل موضوع[1568].

وما ذكره الإمام المناوي حول القول بوضع هذا الحديث نقله عن ابن الجوزي، والصغاني،

حيث ذكر ابن الجوزي هذا الحديث في كتابه الموضوعات[1569]، وكذا الصغاني في الموضوعات[1570].

لكن الحكم على الحديث بالوضع فيه نظر، حيث قال الإمام السخاوي عنه: حكم عليه الصغاني بالوضع وفيه نظر[1571].

فالحديث منكر وليس بموضوع.

[1562] ينظر: ترجمة الرواة التي تقدمت.

[1563] ينظر: نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر: 17.

[1564] ينظر: نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر: 86.

[1565] علل الحديث، لابن أبي حاتم (ت 327هـ)، 388/4.

[1566] اللآلي المنثورة في الأحاديث المشهورة، لمحمد بن عبد الله الزركشي (794هـ)، تحقيق: محمد لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي، 147.

[1567] ينظر: المغني عن حمل الإسفار، لأبي الفضل زين الدين العراقي(ت806هـ)، تحقيق: أشرف عبد المقصود، مكتبة طبرية الرياض،1415هـ- 1995م،265/1.

[1568] ينظر: التيسير بشرح الجامع الصغير، للحافظ زين الدين عبد الرؤوف المناوي (1031هـ)، مكتبة الإمام الشافعي الرياض، الطبعة الثالثة، 1408هـ-1988م،914/1.

[1569] ينظر: الموضوعات، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (597هـ)، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، الطبعة الأولى، 1386هـ- 1966م،36/3.

[1570] ينظر: الموضوعات، للحسن بن محمد الصغاني (650هـ)، دار المأمون للتراث،78/1.

[1571] ينظر: المقاصد الحسنة، لعبد الرحمن السخاوي (902هـ)، دار الكتاب العربي، 258.

والثاني: الإضطراب في سنده: فرواية عنبسة بن عبد الرحمن عمن بعده مضطربة، وقد ذكرنا كيف وقع الاضطراب في روايته عند أول الكلام عن دراسة هذا الحديث.

وللحديث سند آخر أثبته الإمام السيوطي، حيث قال: ووجدت لحديث أنس طريقاً آخر، قال ابن النجار في تاريخه، ثم ساق إسناده من طريق أبي الهيثم القرشي، عن موسى بن عقبة، عن أنس مرفوعاً، قال: قال رسول الله (ﷺ): "ترك العشاء مهرمة تعشوا ولو بكف من حشف"[1572].

وهذا السند ضعيف أيضاً، حيث قال الإمام الذهبي: أبو الهيثم القرشي عن موسى بن عقبة، قال أبو الفتح الأزدي: كذاب[1573]، وكذا ورد في (لسان الميزان) لابن حجر[1574].

وللحديث شاهد أخرجه ابن ماجة بسنده عن جابر بن عبد الله مرفوعاً قال: قال رسول الله (ﷺ): "لاتدعوا العشاء ولو بكف من تمر، فان تركه يهرم"[1575].

وهو ضعيف أيضاً لأن في سنده إبراهيم بن عبد السلام، وهو أحد الضعفاء والمتروكين، وسراق الحديث[1576]، لذا فقد حكم الإمام الزركشي، والبوصيري، والكناني على الحديث بأن سنده ضعيف، لأن فيه إبراهيم بن عبدالسلام[1577].

ومن خلال ماتقدم يتبين لنا بأن حديث أنس (ﷺ) في فضل العشاء، حديث ضعيف، ولم يثبت له من المتابعات، والشواهد الصحيحة مايتقوى بها، لذا فهو حديث ضعيف، والله أعلم.

الخاتمة

بعد أن تم انجاز هذا البحث بمنة الله تعالى وفضله، فمن المناسب أن أُذكر بأهم ما تضمنه هذا البحث من أمور، وما توصلت إليه من نتائج:

1- إن الإمام الترمذي (رحمه الله) عرف بأنه من الأئمة الأعلام، ممن أنجبتهم لنا بلاد ما وراء النهر، فهو الإمام الحافظ المتقن، الثقة الحجة، رحل في طلب العلم صغيراً، فكان علماً في التأليف والتدريس.

2- من الكتب التي ألفها الامام الترمذي(رحمه الله) كتابه الجامع، والذي له من الأهمية ما جعله مرجعاً مهماً في مسائل الحديث الشريف، فضلاً عن مسائل العقيدة والفقه.

[1572] ينظر: اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت911هـ)، دار الكتب العلمية بيروت، 2/216-217.

[1573] ميزان الاعتدال في نقد الرجال: 584/4 .

[1574] ينظر: لسان الميزان، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (852هـ)، تحقيق: دائرة المعارف النظامية الهند، مؤسسة الأعلمي بيروت، الطبعة الثالثة، 1406هـ- 1986م، 120/7.

[1575] سنن ابن ماجة، كتاب الاطعمة، باب ترك العشاء (3355).

[1576] ينظر: تهذيب التهذيب: 141/1.

[1577] ينظر: اللآلي المنثورة،147، ومصباح الزجاجة، لأحمد بن أبي بكر البوصيري (840هـ)، دار الجنان بيروت، 175/2، وتنزية الشريعة المرفوعة، لأبي الحسن علي بن محمد الكناني (963هـ)، تحقيق: عبد الله الغماري، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1981م، 259/2.

3- اشتمل كتاب الامام الترمذي على جملة من أحاديث النبيﷺ في الطب الوقائي والعلاجي، وهي معجزة، إلا أن فيها الضعيف والصحيح.

4- مما أخبر به النبيﷺ في الوقاية من الأمراض ما جاء في إتباع العادات الصحية في المأكل، وكذا إتباع الحمية الغذائية، وفي عدم إنهاك الجسد والمحافظة على الصحة.

5- إن ما أخبر به النبيﷺ من هذه الأحاديث وغيرها من أحاديث الطب الوقائي، إنما هي معجزة من معجزاته (عليه الصلاة والسلام)، دلت على نبوته، وأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى.

المصادر والمراجع

** **لقرأن الكريم**

1- **اختصار علوم الحديث:** لأبي الفداء إسماعيل بن عمرو بن كثير الدمشقي (ت774هـ)، مطبعة الزمان بغداد، الطبعة الثانية.

2- **الإرشاد في معرفة علماء الحديث:** للخليل بن عبد الله أبو يعلى الخليلي، تحقيق: د0 محمد سعيد، مكتبة الارشاد الرياض، الطبعة الأولى، 1409هـ.

3- **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**: لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي بيروت، الطبعة الثانية،1405هـ-1985م.

4- **الإصابة في تمييز الصحابة:** لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (852هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ.

5- **الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين:** للدكتور نور الدين عتر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية.

6- **الأنساب:** لأبي سعد عبد الكريم بن محمد التميمي السمعاني (ت562هـ)، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1408هـ .

7- **الأنوار في شمائل النبي المختار:** للحسين بن مسعود البغوي (516 هـ)، تحقيق: إبراهيم اليعقوبي، دار الضياء بيروت، 1409هـ - 1989م.

8- **البداية والنهاية:** لأبي الفداء إسماعيل بن عمرو بن كثير الدمشقي (774هـ)، مكتبة المعارف بيروت،

9- **تاج العروس:** لمرتضى الزبيدي، تحقيق مجموعة من المحققين ، دار الهداية .

10- **تاريخ ابن معين– رواية الدارمي:** لأبي زكريا يحيى بن معين (233هـ)، تحقيق: د. أحمد محمد نوري، دار المأمون دمشق، 1400هـ.

11- **تاريخ ابن معين– رواية الدوري:** لأبي زكريا يحيى بن معين (233هـ)، تحقيق: د0 أحمد محمد نور، مركز البحث العلمي مكة المكرمة، الطبعة الأولى،1399هـ- 1979م.

12- **التاريخ الكبير:** لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (ت 256هـ)، تحقيق: السيد هاشم الدوري، دار الفكر.

13- **تاريخ بغداد:** لأبي بكر احمد بن علي الخطيب البغدادي (463هـ)، دار الكتب العلمية بيروت.

14- **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي:** لمحمد بن عبد الرحمن المباركفوري (ت1353هـ)، دار الكتب العلمية بيروت.

15- **تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف:** لأبي الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزي (742هـ)، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين،المكتب الإسلامي والدار القيمة، الطبعة الثانية، 1403هـ-1983م.

16- **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي:** لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (911هـ)، تحقيق: عبدالوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة.

17- **تذكرة الحفاظ:** لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (748هـ)، دار الكتب العلمية بيروت.

18- **الترغيب والترهيب من الحديث الشريف:** لعبد العظيم بن عبد القوي المنذري (656هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى،1417هـ.

19- **والتعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح:** لسليمان بن خلف الباجي (474هـ)، تحقيق: د0 أبو لبابة حسين، دار اللواء للنشر والتوزيع الرياض، الطبعة الأولى، 1406هـ-1986م.

20- **تقريب التهذيب:** لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (852هـ)، تقديم محمد عوامة، دار ابن حزم بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ، 1999م.

21- **التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح:** للحافظ زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (806هـ)، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر بيروت، الطبعة الأولى، 1389هـ - 1970م.

22- **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير:** لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (852هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1419هـ- 1989م.

23- **تنزية الشريعة المرفوعة:** لأبي الحسن علي بن محمد الكناني (963هـ)، تحقيق: عبد الله الغماري، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1981م.

24- **تهذيب الأسماء واللغات:** لأبي زكريا محي الدين بن شرف النووي (ت676هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

25- **تهذيب التهذيب:** لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني(ت852هـ)، مطبعة دائرة المعارف النظامية الهند، الطبعة الأولى، 1327هـ.

26- **تهذيب الكمال:** لأبي الحجاج يوسف بن الزكي المزي (742هـ) ، تحقيق : د0بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة بيروت ،الطبعة الأولى 1400هـ - 1980م.

27- **تهذيب اللغة:** لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: محمد عوظ، دار إحياء التراث العربي بيروت، 2001م.

28- **توجيه النظر إلى أصول الأثر:** لطاهر الجزائري الدمشقي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية حلب، الطبعة الأولى ،1416هـ - 1995م.

29- **التيسير بشرح الجامع الصغير:** للحافظ زين الدين عبد الرؤوف المناوي (1031هـ)، مكتبة الإمام الشافعي الرياض، الطبعة الثالثة، 1408هـ-1988م.

30- **الثقات:** لأبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي (ت 354 هـ)، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر بيروت، الطبعة الأولى ، 1395 هـ - 1975م.

31- **الجرح والتعديل:** لعبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي التميمي (ت327هـ)، دار أحياء التراث العربي بيروت، الطبعة الأولى،1952 م.

32- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء:** لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (430هـ)، دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الرابعة، 1405هـ.

33- **ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق:** للذهبي (748 هـ)، تحقيق: محمد شكور، مكتبة المنار، الزرقاء، الطبعة الأولى،1406هـ.

34- **سؤالات أبي داود للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرواة وتعديلهم:** للإمام أحمد بن حنبل (241هـ)، تحقيق: د0 زياد محمد، مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة، 1414هـ.

35- **سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة لعلي بن المديني:** لأبي الحسن علي بن عبد الله بن جعفر المديني (ت234هـ)، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة المعارف الرياض، 1404هـ.

36- **السلسة الضعيفة:** لمحمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف الرياض، الطبعة الأولى، 1412هـ -1992م.

37- **سنن الترمذي:** لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت 279 هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار أحياء التراث العربي بيروت.

38- **سنن أبي داود:** لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت275هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

39- **سنن ابن ماجة:** لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت 273هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر بيروت.

40- **السنن الكبرى:** لأحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (458هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الباز مكة المكرمة،1414هـ- 1994م.

41- **سنن النسائي الكبرى:** لأحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي (ت303هـ)، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري , سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ، 1411هـ– 1991م.

42- **سير أعلام النبلاء:** لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (748هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة الطبعة الثالثة ،1405هـ -1985م.

43- **شرح التذكرة في علوم الحديث لابن الملقن:** لعبد العزيز بن محمد السعيد

44- **شرح السنة:** للحسين بن مسعود البغوي (ت516هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي دمشق، الطبعة الثانية، 1403هـ- 1983م.

45- **الشمائل المحمدية والخصائل المصطفويه**: لمحمد بن عيسى بن سورة الترمذي(279 هـ)، تحقيق: سيد عباس الحليمي، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، الطبعة الأولى،1412هـ.

46- **صحيح البخاري:** محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256هـ)، تحقيق: د0مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير بيروت، الطبعة الثالثة،1407هـ -1987م.

47- **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان:** لأبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي (354هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية،1414هـ- 1993م.

48- **صحيح مسلم:** لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار أحياء التراث العربي بيروت.

49- **الضعفاء الكبير:** لأبي جعفر محمد بن عمرو العقيلي (ت322هـ)، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، دار المكتبة العلمية بيروت، الطبعة الأولى، 1404هـ - 1984م.

50- **الضعفاء وأجوبة الرازي على سؤالات البرذعي:** لأبي زرعة عبيد الله بن عبد الكريم الرازي، تحقيق: د0 سعدي الهاشمي، دار الوفاء المنصورة ، الطبعة الثانية، 1409هـ.

51- **الضعفاء والمتروكين:** لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت 303هـ)، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي حلب، الطبعة الأولى 1369 هـ.

52- **العلل ومعرفة الرجال:** لأبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني (241هـ)، تحقيق: وحي الله بن محمد، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1408 هـ- 1988 م.

53- **علوم الحديث:** لأبي عمرو عثمان بن صلاح الدين الشهرزوري (ت643هـ)،تحقيق:نور الدين عتر، دار الفكر سوريا، 1406هـ-1986م.

54- **فتح الباري شرح صحيح البخاري:** لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (852هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن باز، ومحب الدين الخطيب، دار الفكر.

55- **فتح المغيث شرح ألفية الحديث:** لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (902هـ)، دار الكتب العلمية لبنان، الطبعة الأولى،1403هـ.

56- **فيض القدير شرح الجامع الصغير:** لعبد الرؤوف المناوي (ت1031هـ)، المكتبة التجارية مصر، الطبعة الاولى ، 1356هـ.

57- **قواعد في علوم الحديث:** لظفر أحمد العثماني التهانوي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي.

58- **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة:** للإمام الذهبي(748 هـ)، دار القبلة جدة، الطبعة الأولى،1413هـ - 1992م.

59- **الكامل في ضعفاء الرجال:** لعبد الله بن عدي الجرجاني، تحقيق: يحيى غزاوي، دار الفكر بيروت، الطبعة الثالثة، 1409هـ-1988م.

60- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون:** لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني المشهور بحاجي خليفة (1067هـ)، دار الكتب العلمية بيروت، 1413-1992م.

61- **اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة:** لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت911هـ)، دار الكتب العلمية بيروت.

62- **اللآلي المنثورة في الأحاديث المشهورة:** لمحمد بن عبد الله الزركشي (794هـ)، تحقيق: محمد لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي.

63- **لسان العرب:** لابن منظور محمد بن مكرم الأفريق (ت711هـ)، دار صادر بيروت، الطبعة الأولى.

64- **لسان الميزان:** لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (852هـ)، تحقيق: دائرة المعارف النظامية الهند، مؤسسة الأعلمي بيروت، الطبعة الثالثة، 1406هـ- 1986م.

65- **المؤتلف والمختلف:** لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني البغدادي (ت 385هـ)، تحقق: الدكتور موفق بن عبد الله بن عبد القادر، دار الغرب الإسلام .

66- **المجروحين:** لأبي حاتم محمد بن حبان البستي (354 هـ)، تحقيق: محمود إبراهيم زايد ، دار الوعي حلب.

67- **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد:** لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (807هـ)، دار الفكر بيروت، الطبعة الثانية، 1412هـ- 1992م.

68- **مجموع الفتاوى:** لأحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني (728 هـ)، تحقيق: أنور الباز– عامر الجزار، دار الوفاء، الطبعة الثالثة، 1426هـ - 2005م.

69- **محاسن الإصطلاح وتضمين كتاب ابن الصلاح:** لأبي حفص عمر بن رسلان البلقيني (ت805هـ)، تحقيق: د. عائشة عبد الرحمن، دار الكتب العلمية بيروت، 1974م.

70- **المستدرك على الصحيحين:** لمحمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت405هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ، 1411هـ، 1990م.

71- **مسند البزار:** أبو بكر أحمد بن عمرو البزار (292هـ)، تحقيق: د.محفوظ الرحمن زين الله، مؤسسة علوم القرآن بيروت، 1409هـ.

72- **مسند ابن الجعد:** لعلي بن الجعد بن عبيد أبو الحسن الجوهري البغدادي، تحقيق: عامر أحمد حيدر،مؤسسة نادر بيروت ،الطبعة الأولى، 1410هـ - 1990م.

73- **مسند أبي داود الطيالسي:** لسليمان بن داود بن الجارود (204هـ)، تحقيق: د0 محمد التركي، دار هجر للطباعة، الطبعة الأولى،1419هـ- 1999م.

74- **مسند الشهاب:** لأبي عبدالله محمد بن سلامة القضاعي (454هـ)، تحقيق: حمدي السلفي، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية،1407هـ -1986م.

75- **مسند عبد بن حميد:** لأبي محمد عبد بن حميد الكسي، تحقيق: صبحي السامرائي، ومحمود الصعيدي، مكتبة السنة القاهرة، الطبعة الأولى، 1408هـ-1988م.

76- **مسند أبي يعلى:** لأبي يعلى أحمد بن علي الموصلي(307هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون دمشق، الطبعة الأولى، 1404هـ- 1984م.

77- **المسند:** لأحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت241هـ)،تحقيق: شعيب الأرنؤوط –عادل مرشد وآخرون، بإشراف د0عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421هـ -2001م.

78- **مشيخة النسائي:** لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي (ت303هـ)، تحقيق: الشريف حاتم بن عارف العوني، دار عالم الفوائد مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1423هـ.

79- **مصباح الزجاجة:** لأحمد بن أبي بكر البوصيري (840هـ)، دار الجنان بيروت.

80- **المعجم الأوسط:** لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني(360هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله، وعبد المحسن الحسين، دار الحرمين القاهرة، 1415هـ.

81- **معجم البلدان:** لياقوت بن عبد الله الحموي (ت 626هـ)، دار الفكر بيروت.

82- **المعجم الكبير:** لسليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني (360هـ)، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة العلوم والحكم الموصل، الطبعة الثانية ،1404هـ- 1983م .

83- **معرفة الثقات:** لأبي الحسن أحمد بن عبد الله العجلي (ت261هـ)، تحقيق: عبد العليم البستوي، مكتبة الدار المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1405هـ- 1985م.

84- **معرفة علوم الحديث:** لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم (405هـ)، تحقيق: السيد معظم حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1397هـ- 1977م.

85- **المغني عن حمل الإسفار:** لأبي الفضل زين الدين العراقي(ت806هـ)، تحقيق: أشرف عبد المقصود، مكتبة طبرية الرياض،1415هـ- 1995م.

86- **المقاصد الحسنة:** لعبد الرحمن السخاوي (902هـ)، دار الكتاب العربي.

87- **الموضوعات:** للحسن بن محمد الصغاني (650هـ)، دار المأمون للتراث.

88- **الموضوعات:** لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (597هـ)، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، الطبعة الأولى، 1386هـ- 1966م .

89- **ميزان الاعتدال في نقد الرجال:** لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (748هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة بيروت لبنان.

90- **نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر:** لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852 هـ)، دار إحياء التراث العربي بيروت.

91- **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر:** لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (852هـ)، تحقيق: عبد الله ألرحيلي، مطبعة سفير بالرياض، الطبعة الأولى،1422هـ.

92- **النكت على كتاب ابن الصلاح:** لابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق: د0 ربيع بن هادي، دار الراية الرياض، الطبعة الثانية، 1408هـ-1988م.

93- **النهاية في غريب الحديث والأثر:** لأبي السعادات المبارك بن محمد الجزري (606هـ)، تحقيق: طاهر الراوي، ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية بيروت، 1399هـ- 1979م.

Müzakereci: Doç. Dr. Muhittin UYSAL*

Efendim, ben de önce teşekkür görevimi yerine getireyim: Saygıdeğer kurucu Rektör Dr. Suat İrfan Günsel Beye, Yakın Doğu Üniversitesi sayın rektörü Prof. Dr. Ümit Hassan Beyefendi'ye, İlahiyat Fakültemizin Dekan vekili sayın Yrd. Doç. Dr. Yusuf Suiçmez Beye, Marmara İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ahmet Yücel Beye bu güzel ve başarılı toplantıyı düzenleyip organize ettikleri için teşekkür ve tebriklerimi arz ediyorum ve salonda bulunan değerli ilim adamlarına ve katılımcılara saygılarımı sunuyorum.

Bağdat Üniversitesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Ekrem Tamî Bey (أحاديث الطب الوقائي عند الإمام الترمذي في الجامع) adlı tebliğinde, Tirmizî'nin hayatı ve *el-Câmi'* adlı eseri hakkında kısa bilgi verdikten sonra koruyucu hekimlikle ilgili 6 hadisi ele alıyor ve her hadis için (دراسة الحديث - ترجمة الرواة - تخريج الحديث) başlıkları altında, senetlerde geçen ravilerle ilgili olarak çok sayıda cerh-ta'dil kaynağından bilgiler aktarıyor ve her hadisin sıhhat durumuna ilişkin değerlendirmeler yapıyor.

Ekrem bey görebildiğim kadarıyla her bilginin belgesini ve kaynağını zikrediyor. 93 adet kaynak kullanmış, her sayfada 10 civarında dipnot var. Bu yönleriyle makale formatında hazırlanmış, isnat analizi anlamında, teknik yönü ağır basan güzel bir çalışma. Arkadaşımı tebrik ediyorum.

Muhteva tahlili açısından tebliğle ilgili söylenecek pek bir şey yok. Çünkü zaten Efendimiz'in koruyucu hekimlikle ilgili, mânâya delâleti açık olan hadisleri seçilmiş. Ekrem bey, tebliğin sonuç kısmında "Bunlar peygamber Efendimiz'in mucizesidir" diyor. Belki bu noktadan hareketle tebliğe katkı mahiyetinde bir şeyler söyleyebiliriz:

Ekrem beyle dün tanıştık, bir süre sohbet ettik. Kendisi konuğumuzdur. Saygıdeğer bir arkadaşımız. İncitmek aklımın ucundan bile geçmez. Ama doğrusu, tebliğe baktıktan sonra ilk aklımdan geçen değerlendirme şu oldu: Keşke arkadaşımız sübût ve mânâ yönüyle açık hadisler yerine, günümüzde modernizmin ağır bombardımanına mâruz kalmış bir kısım zihinleri açısından problemli gibi görünen 2 veya 3 rivayet ele alsaydı da, bize tıpla ilgili hadisleri günümüzde nasıl anlayabileceğimiz konusunda metot öneren bazı ölçüler sunsaydı belki daha faydalı olabilirdi. Meselâ şu an (من تصبح كل يوم سبع تمرات

* Doç. Dr., Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Konya/Türkiye

عجوة لم تضره في ذلك اليوم سم ولا سحر) hadisi veya Tirmizî'nin *es-Sünen*'in de de geçen (الكمأة ماؤها شفاء للعين) hadisi aklıma geliyor. Ayrıca Efendimizin tıpla ilgili tavsiyelerinin bağlayıcılık durumları, vahiyle ilişkisi de ilim adamları arasında tartışılan konulardır. Bunlarla ilgili olarak (فقه أحاديث الطب) şeklinde ifade edilebilecek bir ölçüler manzumesi ortaya konulabilirdi. Daha doğrusu, konu bu şekilde çerçevelendirilmiş olsaydı, akademik tebliğ kavramına daha uygun düşer, bu toplantıya katılan dinleyiciler açısından daha verimli olabilirdi. Tabi arkadaşımız farklı bir planı tercih etmiş, kendi amacı doğrultusunda başarılı bulduğumu ifade ettim.

Buna rağmen, ben tebliğde temas edilmesinde fayda gördüğüm hususları bu vesileyle sizlerle paylaşacağım:

Değerli arkadaşlar!

Tıpla ilgili hadislerin değeri ve bağlayıcılığı konusunda, İslâm âlimlerinin farklı anlayış ve yaklaşımları söz konusudur.

Bu hususta görüş serdedenlerden en eski olanı, aynı zamanda güçlü bir dilci olan Hattâbî'dir. Ona göre, Efendimiz'in tıpla ilgili tavsiyeleri önemli ölçüde Arap toplumundaki tıbbî tecrübelere dayanır. Ancak bu tavsiyelerden bir kısmı vahye dayanır.

Kadı Iyaz ve Nevevî "Hz. Peygamber'in ihtisas ve uzmanlığı gerektiren dünya işlerinde yanılabileceğini, dolayısıyla bu cümleden saydıkları tıp konusunda onun tahmin ve tavsiye ve tahinlerinde yanılabileceğini" söylemişlerdir.

İbn Haldun, Muhammed el-Gazzâlî, Yusuf el-Karadavî gibi zevât, "Tıpla ilgili hadislerin vahiy mahsulü olmadıklarını, dolayısıyla bağlayıcılık özelliklerinden bahsedilemeyeceğini, bu tür rivayetlerin Efendimiz devrindeki Arap toplumunun âdet ve tecrübelerini yansıttığını" ifade ediyorlar.

Kezâ Şah Veliyullah ed-Dihlevî, Efendimiz'in bu konudaki tavsiyelerinin, "*risâletin tebliği*" kapsamına girmediği, bu tavsiyelerin Arap toplumundaki geçerli olan tıbbî tecrübeleri yansıttığı kanaatindedir.

Muhammed Ebu Zehra'nın kullandığı şu cümle de dikkat çekicidir:

"Hz. Peygamber'in Allah'ın emirlerini beyan ederken yaptığı ictihatlarda hatası olmaz. Şayet bir hatası olursa Allah Teâlâ onu derhal vahiyle düzeltir.

Sanat, ziraat, ticaret gibi dünya işlerinde hata etmesi imkânsız değildir. Çünkü Peygamberliğin bu gibi şeylerle bir ilgisi bulunmamaktadır"

Hayreddin Karaman da benzer bir yaklaşımı benimsemiştir:

"Peygamberimiz'in tıp konusunda söylediklerinin hepsi vahye müstenit olmayabilir. Onun vazifesi insanlığa tıp, mühendislik, savaş vs. öğretmek değildir. O, Matematik, Fizik, Kimya vb. bilgileri öğretmek için de gönderilmemiştir. Efendimiz bu konularda tecrübesi ile de konuşabilir, Meselâ acve hurması ve çörek otu ile ilgili söylediklerini vahye dayanarak değil, tecrübesine istinaden söylemiş olabilir. Vahye dayanmadan kendi şahsi tecrübesi ile söylediği şeylerde yanılabilir. Bu durum onun için asla bir eksiklik teşkil etmez. Çünkü bu konular din konusu olmayıp, uzmanlık ve ihtisası gerektiren dünyevî konulardır"

Kitabu't-Tıb adında bir eseri olan ve *Zâdü'l-meâd* adlı eserine tıb konusuna uzun bir bölüm ayıran İbn Kayyim el-Cevziyye ise, Efendimiz'in tıpla ilgili tavsiyelerinin tamamıyla vahye dayandığı kanaatindedir.

Bir cümle nakledeyim: "Hz. Peygamber'in tıbbı, doktorların tıbbı gibi değildir. Çünkü Onun tıbbı kesin, kat'î, ilâhî ve vahiyden, nübüvvet nûrundan ve Kâmil akıldan sâdır olmuştur."

Kâmil Miras da Efedimiz'in tıpla ilgili tavsiyelerini 3'e ayırarak orta bir yol izlemiştir:

1. Vahiy tarikiyle vârit olan tavsiyeler
2. Arap toplumundaki tıbbî tecrübelere dayanan tavsiyeler
3. Kur'ân ile şifâ bulma gibi, teberrük murad olunan tavsiyeler.

Doğrusu ben de kendimi, tıp hadislerinin en azından bir kısmına vahiy kapısını açık tutan görüşlere yakın hissediyorum. Ama bunların bir kısmının, o günün tıbbî tecrübelerine dayandığı anlaşılıyor.

Bence daha önemli olan husus şudur: Efendimiz (s.a.), bir uzman doktor olarak değil, bir peygamber olarak gönderilmiştir. Dolayısıyla tıbbî tavsiyelere ilahî vahyin parıltısı zaman zaman yansıyabilir. Bu parıltının görülemediği tavsiyeler de, Efendimizin şahsî ictihatlarına, o günün Arap toplumunun tıbbî tecrübelerine dayanmış olabilir. Bu durum, onun için asla bir eksiklik değildir. Bu itibarla, tıp hadislerine biraz geniş ve büyük bakmak, çeşitli ihtimallere kapıyı açık bırakmakta fayda olduğu kanaatindeyim. Ayrıca Müslümanlar

olarak, uzman doktorlara gösterdiğimiz tolerans ve tahammülün yirmide birini, onda birini Efendimiz'e de göstermeyi becerebilmeliyiz, diyorum.

Herkese saygılar sunuyorum.